Les généalogies foucaldiennes

Ivan Ponton

▶ **To cite this version:**

Ivan Ponton. Les généalogies foucaldiennes. Philosophie. Université de Lille, 2019. Français. NNT : 2019LILUH006 . tel-04527356

HAL Id: tel-04527356
https://theses.hal.science/tel-04527356

Submitted on 30 Mar 2024

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 de Lille

Ecole doctorale SHS 473 – Lille – Nord de France

UMR. 8163. « Savoirs, textes, langage »

Thèse en vue de l'obtention du grade de docteur

Discipline : **Philosophie**

Présentée et soutenue publiquement par **Ivan PONTON**

Le 29 mars 2019 à l'Université de Lille

Les généalogies foucaldiennes

Directeur de thèse : M. Philippe SABOT

Membres du jury :

Mme Pascale GILLOT, Maître de conférences HDR, Université de Tours (Rapporteur)

M. Guillaume LE BLANC, Professeur des Universités, Université Paris-Diderot (Rapporteur)

Mme Judith REVEL, Professeur des Universités, Université Paris-Nanterre (Présidente du jury)

M. Philippe SABOT, Professeur des Universités, Université de Lille

Sommaire

(Pour un plan détaillé, voir la table des matières p. 623)

Remerciements 5

Résumé 6

Introduction 9

1ère partie : Les généalogies impensées 19

Chapitre I. La généalogie confuse 20

I. Position de la problématique archéologique 21

II. Premiers éléments archéologiques 26

III. L'expérience classique de la folie 34

IV. L'instauration de l'expérience moderne 79

Chapitre II. Retour sur l'*Histoire de la folie* 98

I. L'*Introduction* à l'*Anthropologie* : position de la problématique d'une sortie de l'anthropologie 99

II. Archéologie et critique 113

III. Archéologie et phénoménologie 119

IV. Archéologie et mythologie dumézilienne 126

V. Généalogie et marxisme 138

Chapitre III. La généalogie tronquée 152

I. La généalogie comme motif explicite 157

II. La première naissance de la clinique : le lieu de la généalogie 163

III. La seconde naissance de la clinique 180

Chapitre IV. La déconstruction radicale du sujet comme fondement des archéo-généalogies 194

I. Le « procédé » 195

II. L'être du langage 199

III. La mort 205

IV. La mort comme transcendantal 210

V. Le sujet 215

VI. La mort comme antithèse absolue de l'anthropologie 217

2e partie : Les généalogies impossibles 223

Chapitre I. L'élision de la généalogie 224

I. *Les Mots et les choses* : une archéologie sans généalogie 226

II. Présences de la généalogie 242

III. L'unilatéralité de la conception de la généalogie 266

IV. Conséquences de la conception unilatérale de la généalogie 273

Chapitre II. La remontée vers la généalogie 298

I. La réception des *Mots et les choses* 298

II. Réponses aux critiques 324

3e partie : Les généalogies explicites 365

Préambule. Le faux commencement de la généalogie 366

Chapitre I. Position de la problématique généalogique et premières généalogies explicites 373

I. Position de la problématique généalogique 373

II. Les premières généalogies explicites 400

Chapitre II. Emergence et déploiement du premier modèle cohérent et singulier de généalogie foucaldienne 450

I. Matrice du premier modèle cohérent et singulier de généalogie foucaldienne 451

II. Solution foucaldienne au problème de la généalogie du savoir théorique 460

III. Solutions foucaldiennes aux autres grands problèmes 485

Appendice. Mise à l'épreuve des résultats de ce travail sur quelques démarches de type généalogique 530

Conclusion 599

Bibliographie 605

Index rerum 618

Index nominum 621

Table des matières 623

Remerciements

Je veux remercier ici ma mère, mon père et ma sœur pour le soutien sans failles qu'ils m'ont apporté, en toutes circonstances, soutien sans lequel ce travail n'aurait jamais pu être mené à bien. Je remercie Jean, Dominique et Frédéric, pour leur amitié, leur aide et leurs conseils avisés. Je remercie M. Sabot pour toutes ces discussions fructueuses, sa bienveillance constante, et ses remarques acérées. Enfin, je remercie évidemment Justine pour son aide précieuse et tout ce qu'elle m'apporte chaque jour.

Ce travail est dédié particulièrement à mon père.

Résumé

L'objet de ce travail est d'analyser les différentes formes de généalogie qui scandent l'itinéraire foucaldien de pensée.

Si l'on appelle généalogie la démarche consistant à remettre en cause la prétention de certains discours à l'autonomie, discours de savoir, discours moraux, politiques ou esthétiques, en les ancrant dans des rapports de force au sein desquels ils se constituent, alors il s'agit en effet de montrer que la pensée foucaldienne est de bout en bout animée par un effort généalogique. Il s'agit, par une analyse s'efforçant de ressaisir dans leur détail, leur singularité et leur enchaînement, les différents dispositifs généalogiques successivement mobilisés par Foucault, de montrer que sa pensée ne cesse, explicitement ou non, de se confronter au schème généalogique, de se heurter aux problèmes qu'il pose, d'en proposer des élaborations déterminées, d'entrer à cette fin en débat avec d'autres modèles de généalogie, et de se livrer à de multiples reconfigurations.

Ce travail doit ainsi permettre de faire apparaître la généalogie, non plus comme une sorte de méthode générale bien connue, caractérisant une simple « période » de la pensée foucaldienne, mais comme un schème spécifique, fondamental pour comprendre les formes et les évolutions si singulières de cette pensée. Mais il doit également, en faisant apparaître l'œuvre foucaldienne comme un véritable laboratoire pour la généalogie, permettre de mettre en évidence que celle-ci déborde largement la pensée de Foucault ou même celle de Nietzsche, et constitue un des schèmes principaux innervant la pensée depuis Kant, celui permettant sans doute les remises en question les plus radicales, mais aussi celui dont, paradoxalement, l'évidence est la moins questionnée. Une étude des généalogies foucaldiennes doit ainsi pouvoir initier, dans son mouvement même, une réflexion générale sur les formes susceptibles d'être prises par le motif généalogique et sur les types de problèmes qu'il pose. Elle a l'ambition de poser les premières bases d'une épistémologie de la généalogie ou encore d'une grammaire généalogique, préalable indispensable au renouvellement de ce schème si singulier.

Mots clés : Foucault – Généalogie – Archéologie – Histoire – Critique – Impensé – Finitude – Anthropologie - Sciences humaines – Epistémologie – Idéologie – Marxisme – Nietzsche - Bourdieu

Abstract

The purpose of this work is to analyze the different forms of genealogy that mark the Foucauldian path of thought.

If we call genealogy the process of challenging the claim of certain discourses to autonomy, knowledge discourses, moral, political or aesthetic discourses, by anchoring them in the power relations within which they are constituted, then it is indeed a question of showing that Foucault's thought is animated from beginning to end by a genealogical effort. It is a question, by an analysis trying to describe and understand in their detail, their singularity and their sequence, the different genealogical devices successively mobilized by Foucault, to show that his thought doesn't stop, explicitly or not, to confront the genealogical scheme, to confront the problems it poses, to propose specific elaborations, to enter for this purpose into debate with other models of genealogy, and to engage in multiple reconfigurations.

This work should thus make it possible to reveal genealogy, no longer as a kind of well-known general method, characterizing a simple "period" of Foucaultan thought, but as a specific scheme, fundamental to understand the very singular forms and evolutions of this thought. But it must also, by making the Foucault's work appear to be a true laboratory for genealogy, make it possible to highlight that this approach goes well beyond the thinking of Foucault or even that of Nietzsche, and constitutes one of the main schemes innervating thought since Kant, the one that undoubtedly allows the most radical questioning, but also the one whose evidence is paradoxically the least questioned. A study of Foucauldian genealogies must thus be able to initiate, in its very movement, a general reflection on the forms that can be taken by the genealogical motif and on the types of problems it poses. It aims to lay the first foundations of an epistemology of genealogy or a genealogical grammar, an essential prerequisite for the renewal of this unique scheme.

Keywords : Foucault – Genealogy – Archeology – History – Criticism – Unthought – Finitude – Anthropology - Human sciences – Epistemology – Ideology – Marxism - Nietzsche - Bourdieu

Introduction

Ce travail trouve son lieu d'origine dans un passage du chapitre IX des *Mots et les choses*, intitulé « L'homme et ses doubles », au paragraphe V : « Toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé, - de réfléchir dans la forme du Pour-soi les contenus de l'En-soi, de désaliéner l'homme en le réconciliant avec sa propre essence, d'expliciter l'horizon qui donne aux expériences leur arrière-fond d'évidence immédiate et désarmée, de lever le voile de l'Inconscient, de s'absorber dans son silence ou de tendre l'oreille vers son murmure indéfini »[1]. Dans ce passage, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir plus en détail, et dans lequel on peut reconnaître des allusions à Hegel, Marx, Husserl et Schopenhauer, entre autres, Foucault se livre à un diagnostic de ce qu'il identifie comme la pensée moderne, à savoir celle qui se déploie de la fin du XVIIIe siècle au début du XXe siècle environ, et donne un sens spécifique à ce schéma d'une pensée de l'impensé. La pensée moderne, contrairement à la pensée classique, aurait été confrontée à une finitude radicale, c'est-à-dire au fait d'être pris dans des formes déterminées de perception, de valorisation, de savoir, jouant ainsi de manière inconsciente. Mais, dans cet impensé, elle aurait vu le secret de sa nature, la promesse d'un avènement. Aussi serait-elle tout entière tendue par un effort pour prendre conscience de cet impensé, pensant trouver dans cette prise de conscience une sortie de la finitude, une forme de souveraineté du sujet ou encore un accomplissement de la nature de l'homme. La pensée contemporaine, à travers entre autres la linguistique ou le structuralisme, serait alors en train d'abandonner cette idée d'un impensé promesse de retrouvailles avec soi pour un simple inconscient structural et anonyme. Foucault donne donc à l'expression « penser l'impensé » une signification particulière, dans laquelle il est question de retour à soi ou encore de ce qu'il appelle l'anthropologie. Mais, si l'on met de côté un instant le problème de savoir si l'impensé que l'on s'efforce de penser doit nous révéler une vérité profonde de nous-mêmes ou tout simplement l'ancrage dans certaines formes, si l'on appelle impensé le caractère inconscient de notre finitude, c'est-à-dire de notre ancrage dans des formes déterminant notre appréhension de la réalité, alors ce n'est pas simplement la pensée moderne au sens foucaldien qui est traversée par la loi de penser ou de ressaisir l'impensé, mais également la pensée contemporaine, c'est-à-dire au fond toute la pensée depuis Kant jusqu'à aujourd'hui. Le « structuralisme » sous ses différentes formes s'efforce bien de retrouver les formes structurées inconscientes qui déterminent la perception des individus. Nous pourrions prendre de nombreux autres exemples

[1] M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 338.

dans la pensée contemporaine, et nous en considérerons certains dans ce travail. Et Kant, en dévoilant les formes transcendantales structurant nécessairement la connaissance humaine, est bien le premier, comme le montre Foucault, à avoir cerné une telle finitude et avoir assigné à la pensée l'entreprise d'un ressaisissement de l'impensé. Le diagnostic foucaldien sur la pensée moderne, élargi aux formes de pensée contemporaines, nous paraît ainsi fulgurant. Tel est le premier postulat, pourrait-on dire, de ce travail, son point de départ : toute la pensée depuis Kant est engagée dans un effort de ressaisissement d'un impensé, en rapport avec une finitude.

Dans cet effort pour ressaisir l'impensé, la pensée moderne et contemporaine a ainsi développé un certain nombre de démarches, elle a inventé de grandes manières de procéder, peut-être pas si nombreuses. Or, parmi ces types de démarche, ces grandes formes de ressaisissement de l'impensé, l'une des principales nous paraît être celle que l'on pourrait caractériser comme généalogie. Tel est le deuxième postulat de notre travail. Qu'entend-on ici par généalogie ? Par généalogie, ou motif généalogique, nous désignons une démarche consistant à mettre en rapport des discours ayant une prétention à l'autonomie, qu'ils soient d'ordre théorique, moral, politique ou esthétique, avec des forces extérieures à ces discours, en lutte les unes avec les autres, et qui, dans cette lutte, requièrent et constituent ces discours. Une telle mise en rapport permet ainsi de dégager le sens réel, impensé, des discours en question. Ainsi Nietzsche, dans la *Généalogie de la morale*, met-il en rapport les valeurs modernes de bien et de mal, qui prétendent à une validité purement morale, universelle, avec des types d'instinct, de pulsion, bien déterminés, qui posent ces valeurs en raison de certains rapports de force, ainsi que de certaines finalités bien précises liés à ces rapports de force. Et toute la pensée nietzschéenne est une tentative pour reconduire les savoirs, la « vérité », les valeurs morales et esthétiques, à des forces instinctives en lutte, animées par la volonté de puissance, qui posent ces catégories, reconduction qui permet de saisir leur sens réel et ainsi leur dimension impensée. Mais la pensée de Marx est également pour nous imprégnée d'un tel schéma généalogique. Toute une partie de cette pensée est en effet attachée à ressaisir le sens des représentations, des discours, des valeurs à partir d'une histoire des modes de production économiques qui les constitue et permet de comprendre leur logique profonde. Le discours juridique des droits de l'homme, se fondant sur des droits naturels et prétendant ainsi se déployer dans la sphère autonome du droit, ou encore le discours de l'économie politique, qui prétend à l'autonomie de la science, sont ainsi rapportés aux intérêts radicalement autres de classes en lutte pour la domination économique. Ce schéma généalogique nous paraît prégnant dans nombre de pensées modernes et contemporaines. On voit que dans notre caractérisation du motif généalogique, nous donnons au mot « force » le sens le plus général possible. Nous appelons

forces simplement des entités ayant des finalités et en lutte du fait de ces finalités. Ces forces peuvent ainsi être déterminées de manières très diverses, comme instincts, classes sociales, agents sociaux, centres de pouvoir, etc… Et le caractère d' « extériorité » de ces forces par rapport aux discours, auquel nous faisons référence, ne signifie pas qu'entre ces discours et ces forces il y ait un rapport d'extériorité radicale, presque d'étrangeté. Au contraire, ce rapport est souvent posé comme intime, intrinsèque par la généalogie, puisque ces discours sont requis par ces forces. Extériorité s'entend ainsi par rapport à la prétendue autonomie dans laquelle sont posés ces discours. Les discours que la généalogie prend pour objet sont des discours qui prétendent avoir une logique autonome, indépendante des forces en question, donc par rapport auxquels ces forces sont censées être « extérieures ». Et toute l'entreprise généalogique est de montrer en général que cette prétendue extériorité est intrinsèque, qu'il existe en réalité un rapport profond à cette extériorité. L'extériorité des forces auxquelles a recours la généalogie signifie donc que leur mise en évidence vient briser la prétendue autonomie des discours considérés.

Notre idée alors, qui est le troisième postulat de ce travail et ouvre immédiatement sur celui-ci, est que toute la pensée foucaldienne est animée d'un effort de type généalogique, et que cet effort constitue même le cœur de cette pensée. Nous pensons que la pensée foucaldienne ne cesse de se confronter au schème généalogique, de se heurter aux problèmes qu'il pose, d'en proposer des élaborations spécifiques, de rencontrer de nouveaux problèmes ou d'approfondir les anciens, d'être en débat avec les types de généalogie déjà existant dans la pensée, de s'approprier certains de leurs éléments, et de reconfigurer ses propres schémas généalogiques. Et l'objet de ce travail est d'essayer de ressaisir pas à pas cet effort foucaldien, avec la plus grande précision possible. Quel type de généalogie met-il en œuvre à tel moment ? Est-ce de manière explicite ? Quels sont ses objets ? Quelles sont ses formes ? Quels problèmes rencontre-t-elle ? Comment s'articule-t-elle avec d'autres schèmes de pensée ? Quels débats sont en jeu avec les modèles préexistants de généalogie ? Bien entendu, ce postulat d'une centralité du motif généalogique dans la pensée foucaldienne, et d'une centralité de *ce* motif, devra être testé et éprouvé au contact des différents textes manifestant cette pensée, en tenant compte de son lexique propre. On sait que, pendant toute une période, Foucault n'utilise pas le terme de généalogie pour caractériser sa démarche. Y a-t-il un sens à parler de généalogie lorsque lui-même n'emploie pas ce terme ? Et, lorsqu'il utilise ce mot, a-t-il en vue ce que nous appelons généalogie ? Nous devrons montrer que l'enquête autour de la généalogie au sens que nous proposons n'est pas une considération extérieure à la pensée de Foucault, qui lui

imposerait des cadres étrangers et lui ferait en quelque sorte violence, mais qu'elle cible le cœur de son effort de pensée.

On pourrait nous reprocher d'avoir une conception bien trop large, bien trop générale, de ce qu'est la généalogie. On sait que c'est Nietzsche qui, le premier, a parlé de généalogie pour caractériser une démarche de type philosophique, et a problématisé et déterminé cette démarche dans des formes rigoureuses. On peut alors admettre que la généalogie puisse caractériser un schéma de pensée plus vaste que celui déterminé par Nietzsche, puisque d'autres penseurs, et non des moindres, comme Foucault, Giorgio Agamben ou Judith Butler par exemple, se revendiquent de lui. Encore conviendrait-il de préciser ce qui est commun à ces pensées et si, véritablement, il existe une certaine unité et une certaine logique propres à ce schéma. Et, en réalité, Agamben, Butler et la plupart de ceux qui revendiquent le nom de généalogie pour leur démarche le font en référence explicite à Foucault, et Foucault le fait lui-même en référence à Nietzsche. On aurait donc finalement affaire à une constellation assez restreinte, limitée à l'héritage de la pensée nietzschéenne, et non à ce grand schème de pensée que nous posons comme irriguant tout un pan de la pensée moderne et contemporaine. Pourquoi caractériser des pensées comme celle de Marx ou de Bourdieu comme des pensées mobilisant ce schème de manière centrale, pourquoi donner à ce schème une portée aussi large ? C'est que le schème que nous avons isolé et caractérisé comme généalogique nous semble comporter une unité propre, ouvrant tout un champ problématique spécifique. D'ailleurs nous verrons que le travail généalogique foucaldien rencontre de nombreux schèmes de pensée, parmi lesquels le schème marxien, qu'il s'approprie à titre d'élément généalogique essentiel. Autrement dit, Foucault lui-même mobilise un sens de la généalogie bien plus large que le sens proprement nietzschéen, et, là encore, c'est notre travail qui devra finalement mettre à l'épreuve cette caractérisation première que nous faisons de la généalogie, en montrant en quoi c'est justement ce schème qui travaille au cœur de la pensée de Foucault et en quoi autour de lui se groupe tout un ensemble cohérent de problèmes.

Mais quels sont alors les enjeux réels d'un tel travail ? S'agit-il simplement de mettre en évidence un aspect de la pensée foucaldienne, un parmi d'autres, un de plus, qui n'aurait pas été encore suffisamment souligné ? S'agit-il par là également d'initier l'étude d'un des aspects des pensées moderne et contemporaine, un parmi d'autres, qui aurait été quelque peu négligé ? Pour nous, nous voyons deux enjeux à un tel travail. Tout d'abord, il comporte un enjeu concernant l'interprétation de la pensée foucaldienne. On sait en effet qu'on a l'habitude de distinguer dans l'œuvre de Foucault trois périodes successives : une période archéologique, au cours de laquelle il se serait attaché essentiellement à dégager des structures de perception et

de savoir, une période généalogique, au cours de laquelle il se serait efforcé de rattacher savoirs et pratiques à des rapports de pouvoir qui les constituent, et une période dite « des modes de subjectivation », au cours de laquelle il se serait intéressé à la manière dont des rapports à soi se constituent par un travail spécifique sur soi. La première période serait celle des grands textes des années 1960, la deuxième débuterait avec les cours au Collège de France et s'étendrait jusqu'à la fin des années 1970, la troisième lui succèderait jusqu'en 1984. La troisième période est parfois également considérée comme généalogique, dans la mesure où Foucault utilise encore ce terme, mais en réalité le rapport avec les généalogies précédentes n'est jamais véritablement précisé, et la généalogie est en général étroitement associée au problème du pouvoir, que l'on estime être posé essentiellement durant la seconde période[2]. Une telle lecture de l'itinéraire foucaldien a été proposée dès les premières études d'ensemble de la pensée de Foucault. Le livre bien connu de Dreyfus et Rabinow par exemple se divise en deux parties intitulées, pour la première, « L'illusion du discours autonome » et la seconde « La généalogie de l'individu moderne : l'analytique interprétative du pouvoir, de la vérité et du corps », correspondant, selon eux, aux deux premières étapes du « parcours » foucaldien[3]. Dans la première partie, Dreyfus et Rabinow reconnaissent bien que, dans l'*Histoire de la folie,* Foucault s'est intéressé au rapport entre les pratiques sociales et les discours. Mais ils ne considèrent pas cet état de choses comme important et estiment que, par la suite, Foucault s'est complètement désintéressé de cette question, pour n'étudier que de pures structures, la première période foucaldienne étant ainsi placée sous le signe de l'archéologie, étude du discours comme « autonome ». Foucault aurait alors pris conscience de l' « illusion » de cette autonomie pour rapporter les discours à des rapports de pouvoir, prenant ainsi un tournant généalogique. Sa troisième période, en cours, étant caractérisée comme « généalogie de l'éthique », sans que cette dimension généalogique soit approfondie[4]. Ce schéma ternaire a été repris par la plupart des études suivantes de l'œuvre foucaldienne. Ainsi, dès son introduction, Béatrice Han[5] explique-t-elle que chez Foucault, « à l'archéologie succède la généalogie, et à celle-ci, l'étude

[2] Foucault a lui-même donné prise à cette lecture de son itinéraire en caractérisant sa démarche jusqu'à la fin des années 1960 comme archéologique, de manière de plus en plus affirmée et thématisée, en n'utilisant pas le terme de généalogie, et en ne problématisant pas explicitement le motif généalogique. Ainsi le terme d'archéologie apparaît-il dans la première préface à *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, dans le sous-titre de *Naissance de la clinique*, dans le sous-titre des *Mots et les choses*, dans le titre de *L'Archéologie du savoir*. Et dans la plupart des entretiens qu'il commence à donner à partir de 1966, Foucault pose clairement que son projet dans toutes ces œuvres est d'ordre archéologique.

[3] H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

[4] A. Kremer-Marietti mobilise un schéma du même type pour périodiser l'itinéraire foucaldien. Cf. A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault : archéologie et généalogie*, Paris, Librairie générale française, 1985.

[5] B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

des « techniques de soi » »[6], et les trois parties de son livre correspondent à ce découpage. Plus généralement, ce schéma est mobilisé de manière informelle, dans la plupart des livres, articles, colloques autour de Foucault, fonctionnant ainsi comme un lieu commun de l'interprétation de la pensée foucaldienne, un a priori, une évidence ressurgissant au cœur même des discours de ceux qui prétendent remettre en cause cette tripartition.

Dès lors, poser que la généalogie est au travail également dans la « première période », ainsi que, dans un sens déterminé et déterminable, dans la « troisième période », ce n'est pas simplement attirer l'attention sur un aspect souvent négligé de la pensée de Foucault, c'est remettre en cause les fondements mêmes de l'interprétation de cette pensée. En effet, la plupart des interprètes, même s'ils mobilisent ce schéma ternaire supposant une certaine discontinuité dans l'itinéraire de Foucault, s'efforcent en même temps de penser le rapport entre ces périodes, donc une sorte de continuité, malgré tout, entre elles, en essayant de dégager une problématique commune qui les traverserait et les expliquerait en partie. Mais une chose est de penser une problématique traversant ces périodes, en étant finalement différente des formes successives qu'elle y prend, une autre, très différente, est de penser une problématique entretenant un rapport étroit avec l'une d'entre elles. Se lancer dans cette dernière démarche, c'est en effet suggérer que les autres « périodes » n'ont peut-être pas les formes et le sens qu'on prétend qu'elles ont. Et c'est surtout s'orienter vers l'idée d'une interdépendance bien plus forte entre ces « périodes ». Si la période « archéologique » est déjà intrinsèquement « généalogique », alors l'ensemble conceptuel et problématique qui surgit et se déploie dans les cours au Collège de France des années 1970, avec ses formes si spécifiques, comme sa conception du pouvoir ou sa conception du savoir opposé à l'idéologie, ne surgit pas de nulle part, il est profondément ancré dans le long travail théorique s'étant produit au sein des œuvres précédentes, et une analyse de ce travail et de son rapport à ce qui émerge au début des années 1970 ne peut alors que changer radicalement le sens donné aussi bien à la seconde période qu'à la première. De même, saisir l'époque des « modes de subjectivation » en l'inscrivant dans cette longue séquence généalogique ne peut que devoir en changer profondément son interprétation. Ainsi, ce travail, qui se propose justement de ressaisir tout ce travail généalogique à l'œuvre dans la pensée foucaldienne, nous semble-t-il comporter un enjeu réel du point de vue de l'interprétation de cette pensée. Cet enjeu se dédouble d'ailleurs immédiatement, dans la mesure où cette pensée est une pensée contemporaine essentielle, ayant de plus influencé de nombreuses pensées contemporaines. Ainsi, l'interprétation de la pensée foucaldienne n'est pas

[6] *Ibid.*, p. 7.

une simple affaire d'histoire de la philosophie, ce qui a déjà son importance, mais engage aussi la possibilité d'une meilleure compréhension de certaines pensées contemporaines, ainsi que de notre présent lui-même.

Mais ce travail comporte pour nous un enjeu plus général, qui est son origine véritable. Comme nous l'avons dit, nous considérons que le schème généalogique est un des schèmes principaux de toute la pensée moderne et contemporaine. Il est même plus que cela : il joue dans cette pensée le rôle de schème central de la pensée critique. On sait que le terme de critique a donné lieu à de nombreuses élaborations conceptuelles. Nous ne voulons pas prendre ce mot en un sens conceptuellement trop technique. Mais il ne doit pas être trop large non plus. En un sens, la philosophie, depuis Socrate, est intrinsèquement critique dans la mesure où, quelle que soit la forme qu'elle prend, elle est toujours remise en cause des idées préconçues, des évidences de toutes sortes. Nous entendons par critique un type de pensée qui, constatant la prise qu'ont certains discours sur les pensées et les comportements, s'efforce de dégager le sens réel de ces discours, afin de desserrer cette prise et d'ouvrir ainsi la possibilité de penser et de se comporter autrement[7]. Or la généalogie, en tant qu'effort pour montrer que certains discours renvoient à des formes qui ne sont pas de simples « préjugés », mais qui structurent les individus, et surtout en cherchant à rapporter des formes structurantes à des rapports de force précis, est certainement l'instrument critique le plus puissant qui ait été forgé par la modernité philosophique. Aussi est-il à l'œuvre dans la plupart des pensées contemporaines prétendant à une certaine radicalité dans la remise en question, qu'elles se revendiquent ou non de la généalogie. Or il est frappant de voir qu'il est mobilisé la plupart du temps sans une réelle réflexion sur sa nature si singulière, les formes si spécifiques qu'il est susceptible de prendre. Il est frappant de voir qu'il est le motif central invoqué par les pensées radicalement critiques et en même temps le seul qui échappe à la radicalité de leurs interrogations. Le schème généalogique, destiné à remettre en cause les évidences les plus ancrées, les plus impensées, fonctionne dans la pensée contemporaine, de manière hautement paradoxale, comme une évidence ininterrogée[8], comme le manifeste

[7] Foucault, même s'il a élaboré à partir de 1978 un concept spécifique de critique, en rapport avec l'effort pour ne pas être gouverné, ou pas de cette manière, a également utilisé le terme de critique en un sens plus large : « Dans son versant critique - j'entends critique au sens large -, la philosophie est justement ce qui remet en question tous les phénomènes de domination à quelque niveau et sous quelque forme qu'ils se présentent - politique, économique, sexuelle, institutionnelle », M. Foucault, *Dits et écrits*. Tome II (1976-1988), D. Defert, F. Ewald (éd.), avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, « Quarto » Gallimard, 2001, n° 356, p. 1548 (abrév. *DE II*). Nous faisons nôtre cette définition, tout en insistant sur le fait que cette remise en question critique passe par l'analyse des discours et catégories qui servent de points d'appui fondamentaux à ces phénomènes de domination ou de pouvoir.

[8] Nous ne parlons même pas des multiples ouvrages et essais qui se revendiquent d'une démarche « généalogique », alors qu'ils se bornent en réalité à faire l'histoire rapide d'une notion, d'une institution ou d'un sentiment. La généalogie n'est pas l'histoire, encore moins ce genre superficiel d' « histoire ». Ou plutôt elle est un genre très spécifique d'histoire, avec lequel il faut être un minimum au clair avant de pouvoir prétendre

d'ailleurs clairement la manière dont on interprète la pensée de Foucault. Combien de commentaires de telle ou telle œuvre, de tel ou tel aspect de sa pensée, dans lesquels on glisse au passage que Foucault effectue une « généalogie », une généalogie de la prison, une généalogie de la sexualité, une généalogie de la vérité, sans aucune réflexion théorique réelle sur ce qu'implique ce terme. Or ce schème est loin d'aller de soi. Il est l'héritier de toute une tradition philosophique hétérogène et sa mise en œuvre pose de multiples problèmes, entrelacés les uns aux autres. La non-problématisation de ce schème, son fonctionnement comme évidence bien connue, risquent ainsi finalement d'entraver sa force critique, de produire une perte de l'impact que l'on voudrait avoir sur la réalité par son moyen, voire de produire un impact contraire. Il nous semble que cette évidence doit être rompue, qu'il faut prendre au sérieux la consistance et l'ampleur de ce schème théorique, ainsi que son enracinement profond dans la tradition philosophique. Il est ainsi nécessaire de se livrer à une recension des formes qu'il peut prendre, des problèmes qu'il implique, de la manière dont ces problèmes s'articulent et se spécifient, des types de solution qui ont été apportées à ces problèmes, des solutions possibles mais non réalisées, bref à une explicitation de la complexe configuration conceptuelle et problématique qu'il porte avec lui, c'est-à-dire à une sorte d'épistémologie de la généalogie ou encore de grammaire généalogique. La réactivation du schème généalogique, ainsi que le renouvellement de sa pensée, qui nous semblent nécessaires aujourd'hui, passent par une réflexion approfondie sur ce schème. Une épistémologie du motif généalogique nous semble aujourd'hui requise comme condition de possibilité de la mise en œuvre d'un dispositif généalogique, quel qu'il soit.

Parmi ces problèmes, il est clair que nous pouvons déjà commencer à en poser certains, du fait même de la caractérisation que nous avons donnée du motif généalogique, problèmes qui sont d'ailleurs annoncés en partie par le nom même de « généalogie » choisi pour le désigner. Ce motif est en effet mise en rapport de catégories de discours avec des forces. Mais quelle est la nature de ces forces ? Quelles sont leurs finalités ? Pourquoi entrent-elles en lutte ? Pourquoi ont-elles ainsi besoin de formes de discours ? Comment repérer ces formes et ces forces ? La généalogie est discours (logos) sur la genèse (genesis) de quelque chose, c'est-à-dire discours qui vise à restituer sa constitution, sa production, sa croissance. Mais dans cette restitution, c'est bien un commencement qui est visé, une source, une naissance. Une genèse est genèse à partir d'un début ou d'un principe. C'est donc une origine qui semble être en ligne de mire d'une démarche de type généalogique. On y vise à restituer une genèse à partir d'une

l'employer. La revendication de « généalogie » fonctionne ainsi, dans ce genre d'ouvrages, comme un marqueur chic de légitimité intellectuelle et « critique ».

origine. Cette origine est-elle constituée par ces forces qui sont invoquées par le motif généalogique ? Le fait de rechercher de telles forces au fondement de discours ne risque-t-il pas alors de s'apparenter à une recherche d'origine, avec tous les problèmes que posent une telle recherche ? On peut s'interroger également sur les finalités exactes de la généalogie. Celle-ci vise en effet à ressaisir les formes impensées dans lesquelles nous sommes pris, à prendre conscience de leur existence ainsi que de leur signification réelle, pour pouvoir, avons-nous dit, desserrer leur lien et rendre possible d'autres formes de pensée et d'existence. Mais que vise-t-on exactement par-là ? Veut-on provoquer le surgissement de nouvelles formes par cette simple prise de conscience ? Ou bien veut-on instituer de nouvelles formes, en critiquant et jugeant les formes actuelles ? Et à partir de quel point de vue, de quelles valeurs, peut-on effectuer ces gestes ? La généalogie semble bien supposer à la fois l'ancrage dans des formes et leur mise à distance. Mais comment une telle mise à distance est-elle possible ? Se fonde-t-elle sur d'autres formes de finitude ? Se fonde-t-elle, de manière très problématique, sur un point de vue qui échappe à la finitude ? Comme on peut le voir, la définition même du motif généalogique est lourde de problèmes multiples et entrecroisés, mais ces problèmes sont encore formels, abstraits, hautement incomplets. Or si nous avons raison, si le centre de la pensée foucaldienne est une longue confrontation avec le schème généalogique, un travail incessant d'affrontement de problèmes et de reconfigurations, alors il est clair qu'elle constitue un véritable laboratoire pour ce schème, le plus grand laboratoire, certainement, de l'époque contemporaine. En s'efforçant de suivre pas à pas ce travail incessant, il doit être possible de recenser les multiples problèmes impliqués par le motif généalogique, ou en tout cas une bonne partie, dans la réalité concrète de leurs aspects et de leur articulation, non seulement chez Foucault, mais en général.

Ainsi nous voulons, au moyen d'une analyse minutieuse du travail généalogique à l'œuvre dans la pensée foucaldienne, manifester la centralité de ce travail, en proposant ainsi une certaine interprétation de cette pensée, et, simultanément, contribuer à poser les premières bases d'une grammaire généalogique, comme mise en lumière d'une des grandes manières de ressaisir l'impensé élaborées par la pensée occidentale et prélude à une réactivation de sa puissance critique.

Mais comment conduire alors une telle étude ? Il ne s'agit évidemment pas d'analyser de manière détaillée et exhaustive tout dispositif généalogique dans les œuvres, les entretiens et les cours de Foucault d'un bout à l'autre de son itinéraire. Une telle analyse dépasse largement les limites du présent travail. Mais surtout elle n'est pas réellement nécessaire, en tout cas pour saisir le cœur de la confrontation foucaldienne au schème généalogique. En effet, nous posons, et notre étude devra montrer, que cette confrontation est constituée d'un long travail, d'abord

sourdement mais intensément à l'œuvre dans la période dite « archéologique », émergeant en une problématisation explicite dans le premier cours au Collège de France, donnant lieu à de premières tentative explicites de généalogie, pour finalement constituer ce que nous nous permettrons d'appeler, selon une expression qu'il faudra justifier, un premier modèle singulier et cohérent de généalogie. Ce modèle se déploie essentiellement selon nous dans trois cours au Collège de France : *La Société punitive*, *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*. *Surveiller et punir* ne fait au fond que réexposer ce modèle d'une manière un peu différente. Avec celui-ci, c'est-à-dire avec cet ensemble de formes, de problèmes et de concepts, il nous semble que Foucault atteint ce qu'on pourrait appeler son modèle généalogique propre. D'une généalogie de la psychiatrie à une autre, à travers un long cheminement, la boucle est en quelque sorte bouclée. Par la suite, Foucault consacrera son effort d'une part à approfondir ce modèle en en corrigeant certains traits, d'autre part à dégager certaines de ses conditions de possibilité. Rien qui le remette en cause dans ses principes fondamentaux. Dès lors, le mode de déploiement de notre étude s'impose à nous.

Le travail généalogique qui anime la pensée foucaldienne depuis ses débuts jusqu'au premier cours au Collège de France prend lui-même deux formes assez distinctes. Il se manifeste d'abord dans l'exposition de dispositifs généalogiques impensés en tant que tels, dans la mesure où ils ne sont aucunement problématisés, et aux formes très spécifiques. Puis il se poursuit paradoxalement dans un cadre théorique rendant toute généalogie impossible. L'analyse de ces deux moments constituera nos deux premières parties. Dans un troisième moment, nous nous pencherons alors sur le déploiement des formes explicites de problématisation et d'élaboration du motif généalogique, depuis la *Leçon inaugurale* au Collège de France jusqu'au cours sur *Les Anormaux*. En guise d'appendice à cette troisième partie, nous essaierons de mettre à l'épreuve les résultats de notre travail en donnant quelques indications d'une application possible de ces résultats à la pensée foucaldienne postérieure au cours sur *Les Anormaux*, puis à deux pensées contemporaines de type généalogique particulièrement significatives : la pensée de Bourdieu et celle d'Agamben.

1ère partie : Les généalogies impensées

Les généalogies impensées en lesquelles se manifeste tout d'abord le travail foucaldien autour du motif généalogique sont celles qui sont exposées dans l'*Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*[9]. Elles prennent deux formes assez nettement différentes, que nous appelons généalogie confuse et généalogie tronquée. La période accompagnant et suivant immédiatement la mise en œuvre de ces généalogies est marquée également par un certain nombre d'écrits littéraires, mobilisant des schèmes théoriques faisant en réalité partie intégrante du travail généalogique foucaldien. C'est toute cette constellation que nous voulons interroger du point de vue de la généalogie.

Chapitre I. La généalogie confuse

Nous proposons de montrer que la préoccupation généalogique n'est pas absente, loin s'en faut, de l'*Histoire de la folie*, et que le type d'analyse qui y est à l'œuvre se déploie sous la forme de ce qu'on pourrait appeler une généalogie confuse. Foucault utilise d'ailleurs lui-même ce terme pour caractériser tantôt cette œuvre prise en elle-même, tantôt l'ensemble qu'elle forme avec *Naissance de la clinique*[10]. Pour nous, cette expression n'est évidemment pas péjorative. Elle ne vise pas à signifier que l'auteur a confondu un certain nombre d'aspects qu'il aurait pu, par un simple effort supplémentaire de précision, nettement mieux distinguer. Elle vise à décrire le dispositif analytique très particulier qui se déploie spécifiquement dans ce texte, bien plus que dans *Naissance de la clinique*, en lien avec un effort pour embrasser un champ problématique particulièrement dense et complexe qui vient de surgir. Nous parlons en effet de généalogie confuse du fait de l'entrelacement ambigu de deux aspects, du basculement incessant de l'un à l'autre. D'une part, le projet explicite de Foucault est celui d'une archéologie, et, de ce projet, lorsque Foucault le détaille, le schème que nous avons caractérisé

[9] Foucault a publié un livre avant l'*Histoire de la folie*, et écrit quelques textes. Mais le premier dispositif foucaldien proprement généalogique, au sens que nous donnons ici à ce terme, nous semble être celui de l'*Histoire de la folie*. Aussi commencerons-nous notre étude par l'analyse de cette œuvre. Il n'en demeure pas moins que les écrits antérieurs à ce texte ont eu un rôle essentiel dans la manière même dont s'est mise en place la problématique généalogique dans la pensée foucaldienne, comme nous aurons l'occasion de le montrer dans notre retour sur l'*Histoire de la folie*.

[10] Dans l'entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, Foucault, après avoir posé qu'il y a trois axes possibles pour une généalogie, l'axe de la vérité, l'axe du pouvoir et l'axe moral, explique que « tous les trois étaient présents, même d'une manière un peu confuse, dans l'*Histoire de la folie* », alors qu'il n'a traité dans ses œuvres ultérieures qu'un axe à la fois. Cf. *DE II*, n°344, p. 1437. Voir aussi l'entretien intitulé « De l'archéologie à la dynastique », dans lequel Foucault affirme, concernant l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique* : « […] dans ces deux premiers livres, d'une manière un peu confuse et anarchique, j'avais essayé de traiter tous les problèmes ensemble ». Cf. M. Foucault, *Dits et écrits*. Tome I (1954-1975), D. Defert, F. Ewald (éd.), avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, « Quarto » Gallimard, 2001, n°119, p. 1277 (abrév. *DE I*).

comme généalogique est absent. Le mot de généalogie n'est d'ailleurs pas utilisé par Foucault à cette époque, que ce soit dans l'*Histoire de la folie* ou dans les textes contemporains. D'autre part, lorsque Foucault déploie concrètement ce projet archéologique dans l'*Histoire de la folie*, lorsqu'il développe ses analyses minutieuses concernant la folie à l'âge classique et par la suite, le schème généalogique apparaît à de nombreuses reprises, et est même à certains moments, comme nous nous efforcerons de le montrer, omniprésent, alors même que Foucault continue de prétendre rester au cœur d'une archéologie. Ce sont tous ces points qu'une lecture de l'*Histoire de la folie* doit nous permettre de préciser.

I. Position de la problématique archéologique

Tout d'abord, le projet de Foucault dans l'*Histoire de la folie* est clairement et explicitement celui d'une archéologie. Que faut-il entendre par là ? Nous proposons de nous en tenir au sens qui est donné par Foucault à ce terme dans ce texte et à la manière dont il le met en œuvre, sans nous référer pour l'instant aux caractérisations qu'il en donnera dans ses entretiens des années 1966 et suivantes, dans la mesure où ces caractérisations sont contemporaines des *Mots et les choses*, œuvre dans laquelle l'archéologie se déploie de manière quelque peu différente, comme nous serons amenés à le montrer par la suite. Foucault sera d'ailleurs incité à s'expliquer sur ce terme, ainsi que sur son rapport à celui de généalogie, jusqu'à la fin de sa vie, ces diverses explications produisant un certain nombre de subtils changements de perspective, liés à ses problématiques du moment[11]. Quelle est la signification de l'archéologie qui est opérante dans l'*Histoire de la folie* ?

Le mot est essentiellement utilisé par Foucault dans la première préface à ce texte. Dans cette préface, Foucault pointe une certaine « région »[12] propre à toute culture, celle « de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette

[11] Plus généralement, nous proposons de mettre entre parenthèses ou plutôt de n'utiliser qu'avec la plus extrême parcimonie les considérations rétrospectives de Foucault sur son œuvre et ses concepts centraux. Foucault, en effet, même s'il se veut en déplacement théorique perpétuel, ne cesse de s'efforcer, comme certainement tout penseur, de trouver un sens global à son itinéraire de pensée, un principe de cohérence, une forme de continuité, ce qui l'amène, à chacun de ses nombreux déplacements, à réinterpréter l'ensemble des œuvres déjà produites en fonction de ses nouvelles préoccupations. Il y a de plus, sans doute, dans ces réinterprétations incessantes, une part de jeu de la part de Foucault, un jeu destiné à perturber tous ceux qui essaient justement de trouver une unité à sa pensée. En tous les cas, il nous paraît nécessaire d'être très prudent par rapport à ces multiples auto-interprétations, et nous ne les convoquerons que lorsqu'elles nous paraîtront éclairer réellement un point de notre analyse. A ce sujet, il est étonnant de constater que de nombreux commentateurs de Foucault prennent à la lettre ces auto-interprétations foucaldiennes, choisissant tantôt l'une, tantôt l'autre, et en font le cœur de leurs analyses, semblant ne pas réellement prendre au sérieux le thème foucaldien de la mort de l'auteur, thème qui résonne pourtant conceptuellement avec toute sa pensée.

[12] *DE I*, n°4, p. 187.

quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur »[13]. Toute culture s'affirme à partir de certains partages, certaines oppositions de sens et de valeur. Ainsi, dans la culture occidentale, peut-on relever par exemple les partages Orient/ Occident, rêve/ réalité, ce qui est permis sexuellement/ ce qui est interdit, folie/ raison. La région évoquée par Foucault précède ces partages constitués, ces oppositions dressées et opérantes, et les rend possibles : elle est le lieu même où ces partages s'opèrent, où ces choix s'exercent, dans l'obscurité des décisions essentielles. Foucault se propose d'analyser cette région concernant le partage de la raison et de la folie. Il s'agit donc de

> décrire, dès l'origine de sa courbure, cet « autre tour » qui, de part et d'autre de son geste, laisse retomber, choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre, la Raison et la Folie[14],

il s'agit de « remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie »[15], en ce lieu où le partage n'est pas encore consommé, advenu, institué, mais où il s'effectue. Cette région est le lieu du geste même du partage. Le mot geste revient plusieurs fois dans cette préface pour caractériser ce que vise ici à analyser Foucault. Mais il ne doit pas être pris ici en un sens pratique. Il est inséparablement pratique et théorique ou plutôt n'est ni pratique, ni théorique, en deçà de cette opposition, et rendant possible ce qu'on appelle les pratiques comme les théories. La région que pose Foucault comme son objet est donc le lieu où se forge le partage de la folie et de la raison, le lieu où se pose et se décide leur confrontation, leur rapport et leur non rapport. Cette région, Foucault la nomme dans cette préface mais également dans tout le corps du texte, « expérience de la folie ». « Il faut enfin, et d'abord, parler de l'expérience de la folie »[16].

Cette expérience de la folie est structurée. Elle n'est pas une vague appréhension, une obscure intuition, un sens opaque qu'il conviendrait d'interpréter sans être certain de l'épuiser, mais elle possède une structure, qui, comme telle, doit pouvoir être saisie dans une analyse rigoureuse : « Cette structure de l'expérience de la folie, qui est tout entière de l'histoire, mais qui siège à ses confins, et là où elle se décide, fait l'objet de cette étude »[17]. Faire l'*Histoire de la folie*, c'est donc faire une « étude structurale »[18]. Il s'agit de remonter d'un ensemble historique, concernant la folie et la raison, « notions, institutions, mesures juridiques et

[13] *Ibid.,* p. 189.
[14] *Ibid.*, p. 187.
[15] *Ibid.*, p. 192.
[16] *Ibid.*, p. 190.
[17] *Ibid.*, p. 192.
[18] *Ibidem.*

policières, concepts scientifiques »,[19] à la structure de l'expérience qui le rend possible dans toute la variété de son déploiement.

Mais quel ensemble historique ? Et en quoi une telle analyse structurale peut-elle être dite histoire ? Foucault dit bien que cette structure de l'expérience de la folie est « tout entière de l'histoire ». D'autre part, le titre de l'œuvre dans sa seconde édition est *Histoire de la folie à l'âge classique*. Est-ce à dire qu'il s'agit d'étudier l'ensemble historique que forment les notions et institutions de l'âge classique pour retrouver l'expérience qui leur est sous-jacente ? Et n'y a-t-il là histoire que parce que l'analyse structurale est celle d'une certaine époque ? En réalité, l'analyse de la structure de « l'expérience classique de la folie »[20] est bien posée comme tâche centrale par Foucault dans cette préface. Mais elle n'est pas un but en elle-même. Elle est centrale du fait de sa position et de sa signification historiques : « l'âge classique couvre justement cette période où l'échange entre la folie et la raison modifie son langage, et de manière radicale »[21]. La structure de l'expérience classique de la folie « rend compte du passage de l'expérience médiévale et humaniste de la folie à cette expérience qui est la nôtre, et qui confine la folie dans la maladie mentale »[22]. La région que veut analyser Foucault dans sa structure, la région de l'expérience, est le lieu du partage, elle est le lieu où s'effectue le partage de la raison et de la folie. Mais ce partage n'est pas immédiat, il a lui-même une histoire. Le partage se déploie, jusqu'au moment où les termes du partage retombent, « choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre », jusqu'au moment où raison et folie sont instituées comme telles, dans un partage achevé. Ce moment, c'est celui de l'expérience moderne de la folie, cette expérience qui naît à la fin du XVIII^{e} siècle et est encore la nôtre, dans laquelle la folie est caractérisée comme maladie mentale et traitée comme un objet de la science psychiatrique. En effet, la constitution de la folie comme maladie mentale, à la fin du XVIII^{e} siècle, est le surgissement d'un état de choses dans lequel folie et raison ne communiquent plus. Il n'y a plus de langage commun entre l'homme de raison et le fou. Le fou est devenu l'objet d'une connaissance de la maladie. En tant qu'objet, il est réduit au silence, et, face à lui, on trouve un discours universel qui ne s'adresse pas à lui mais se pose comme l'énonciation de la vérité de cet objet, comme telle se suffisant à elle-même. Ainsi ce discours est-il monologue. Le rapport moderne de la folie et de la raison est celui du face-à-face sans communication entre un silence et un langage qui est monologue. L'expérience moderne de la folie est celle du partage achevé entre folie et raison. Ce qui ne signifie pas que « le rapport

[19] *Ibidem.*
[20] *Ibid.*, p. 193.
[21] *Ibid.*, p. 192.
[22] *Ibid.*, p. 193.

Raison-Déraison »[23] s'est tu à l'époque moderne. Il existe encore une région de leur confrontation, c'est-à-dire il existe encore une expérience moderne de la folie. Mais cette expérience institue désormais un partage net et achevé, qui est le résultat de tout ce travail sourd de partage au sein de l'expérience de la folie, qui débute à la Renaissance, et qui s'accomplit pour l'essentiel à l'âge classique. Autrement dit, l'expérience moderne de la folie est le résultat des expériences précédentes.

De quoi s'agit-il alors de faire l'archéologie ? « Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage ; plutôt l'archéologie de ce silence »[24]. Il s'agit de faire l'archéologie du silence sur lequel s'est constitué le rapport au fou comme malade mental, c'est-à-dire au fond de faire l'archéologie du rapport moderne au fou, ou encore de l'expérience moderne de la folie. Et que signifie faire une telle archéologie ? C'est remonter aux expériences précédant cette expérience moderne, dans la mesure où, dans leur déroulement historique, dans ce travail sourd des gestes de partage, elles l'ont peu à peu constituée, et où elles forment ainsi ses conditions de possibilité. Il s'agit de comprendre ce qui a rendu possible ce partage de la folie et de la raison, dans lequel une folie réduite au silence rend à son tour possible le déploiement du langage d'une raison qui en fait la science.

Comme le montre le corps même de l'*Histoire de la folie*, il ne s'agit pas pour Foucault d'analyser scrupuleusement la structure de l'expérience moderne de la folie. L'expérience moderne de la folie n'est traitée que dans les trois derniers chapitres de la troisième partie, et essentiellement dans son surgissement, avec les projets de réforme et surtout les asiles de Tuke et de Pinel. Ce surgissement est lui-même traité en réalité comme condition de possibilité des structures de l'expérience moderne telle qu'elle se déploiera par la suite et jusqu'à nous. Dans le dernier chapitre, Foucault dit lui-même qu'il n'a pas fait « l'inventaire méticuleux de ce qu'a été au XIX^e^ siècle l'expérience de la folie en sa totalité »[25], qu'une telle analyse dévoilerait certainement comme structure de cette expérience une « structure anthropologique à trois termes - l'homme, sa folie et sa vérité »[26] et il s'attache simplement à donner quelques exemples de maladie qui permettent de saisir cette structure au moment où elle apparaît, au début du XIX^e^ siècle.

---

[23] *Ibid.*, p. 189.
[24] *Ibid.*, p. 188.
[25] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, Tel, 1972, p. 644. L'*Histoire de la folie* est parue en 1961 sous le titre *Folie et déraison à l'âge Classique* aux Editions Plon. Dans la mesure où le seul changement effectué par Foucault dans la seconde édition est la suppression de la préface et d'une note du dernier chapitre portant sur Nietzsche, nous nous référerons par commodité à cette édition, sous l'abréviation *HF*, et nous parlerons tout simplement de l' "*Histoire de la folie*".
[26] *Ibidem.*

Il s'agit donc de comprendre quelles sont les conditions qui ont rendu possible l'expérience moderne de la folie, comme mise au silence du fou dans une objectivation de la folie comme maladie mentale, c'est-à-dire comme partage définitif et institué de la raison et de la folie. Or ces conditions de possibilité résident dans les expériences précédentes de la folie, dans la mesure où c'est en elles qu'ont eu leur lieu les gestes qui ont peu à peu et sourdement effectué ce partage. Il s'agira donc de saisir la structure de ces expériences en montrant à chaque fois comment elles évoluent et se transforment, et en quoi elles sont conditions de possibilité pour l'expérience moderne de la folie. L'expérience renaissante de la folie marque le début du partage. L'expérience classique de la folie est le moment où l'essentiel de ce partage se réalise, formant ainsi le grand soubassement de l'expérience moderne. L'archéologie de l'expérience moderne de la folie est donc une analyse qui remonte aux conditions de possibilité de cette expérience, conditions qui résident dans les expériences précédentes de la folie. En ce sens, elle comporte ce qu'on pourrait appeler une dimension horizontale, qui en fait une histoire. Mais, pour analyser ces expériences, elle part des notions, catégories, pratiques, d'une époque, connues à travers la masse des textes de cette époque, qui constituent son archive, et remonte à la structure de l'expérience qui rend possible le déploiement de ces notions et pratiques. De plus, toutes ces analyses visent ultimement à dévoiler la structure de l'expérience moderne de la folie, qui est sous-jacente aux pratiques et aux théories psychiatriques. L'archéologie comporte ainsi une dimension verticale, qui en fait une analyse structurale[27]. La région de l'expérience est donc doublement première et doublement condition de possibilité : elle précède et rend possible le partage accompli entre raison et déraison, puisqu'elle est le lieu du processus de partage, et elle précède les notions, catégories, institutions d'une époque, puisqu'elle les rend possibles. Remarquons que la dimension horizontale joue aussi au sein d'une même expérience,

[27] Nous proposons ici de penser au moyen de l'opposition horizontal/ vertical une opposition qui va s'avérer fondamentale non seulement pour l'archéologie, mais pour la généalogie, ou plutôt qui va s'avérer trahir dans l'archéologie la présence de la généalogie. Foucault utilise une opposition de ce type dans un entretien donné après la parution des *Mots et les choses*. Au moment où on l'interroge sur la « coupure » que ce livre instaure entre les discours et les pratiques, Foucault explique « qu'on se trouve devant deux axes de description perpendiculaires : celui des modèles théoriques communs à plusieurs discours, celui des rapports entre le domaine discursif et le domaine non discursif. Dans *Les Mots et les choses*, j'ai parcouru l'axe horizontal, dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, la dimension verticale de la figure », *DE I*, n°48, p. 618. Cf. également *DE I*, n°54, p. 685. La verticalité est la dimension du rapport des discours à une extériorité, c'est-à-dire peu ou prou de ce que nous avons appelé motif généalogique. L'horizontalité est le rapport d'homologie entre discours contemporains. D'une certaine manière, nous reprenons cette opposition, mais en la détournant un peu de son sens. La verticalité renvoie pour nous à la profondeur, celle que cherche aussi bien l'archéologie, en s'efforçant de dévoiler des structures sous-jacentes aux discours, que la généalogie, en prolongeant cet effort dans la direction de forces constituant ces structures. Et l'horizontalité renvoie à ce geste remontant dans le passé pour comprendre les forces et structures présentes. Autrement dit, la dimension horizontale est la dimension de l'histoire, mais le fait de caractériser cette dimension dans son opposition à la verticalité, donc comme horizontalité et non simplement comme histoire, permet de la saisir comme structure spécifique inhérente aux motifs archéologique et généalogique, posant des problèmes propres, et non comme cette dimension très générale du recours au passé auquel renvoie le terme d'histoire.

dans la mesure où la structure de l'expérience à une époque donnée peut être soumise à des transformations. Autrement dit, il y a une histoire de la structure pour une expérience donnée. Dans la mesure où l'expérience classique est le lieu fondamental du processus de partage entre raison et folie, on comprend qu'une archéologie du silence du fou comme objet psychiatrique se déploie comme *Histoire de la folie à l'âge classique*.

En tout cela, nulle apparition du schème généalogique, puisqu'on se situe toujours au niveau de structures d'expériences, qui rendent possibles toute catégorie et toute pratique, et non de forces. Ces structures d'expérience sont aussi bien des structures de perception, de conscience, de sensibilité, mots que Foucault emploie de manière équivalente et récurrente dans toutes ses analyses. Nous voulons pourtant montrer que les analyses archéologiques sont émaillées de considérations généalogiques, ou plutôt sous-tendues par le schème généalogique, qu'elles supposent une généalogie qui ne dit pas son nom, ne s'exprime pas et ne se déploie pas dans la clarté de son schème, comme si l'archéologie croisait nécessairement la généalogie, comme si l'archéologie, par sa logique propre, rencontrait la généalogie comme son plus urgent et à la fois plus périlleux problème. Nous nous proposons ainsi de rentrer dans le détail des analyses de Foucault en montrant pour chaque époque, comment il s'efforce de remonter à la structure de l'expérience de la folie qui est la sienne, comment cette structure joue comme condition de possibilité pour la structure d'expérience suivante, et enfin comment le motif généalogique vient subrepticement s'y entrelacer au projet archéologique. Nous étudierons ainsi comment l'archéologie est mise en œuvre pour dégager l'expérience de la folie à la Renaissance, puis l'expérience classique de la folie, dans sa structure première et son évolution, enfin l'expérience moderne dans son instauration.

II. Premiers éléments archéologiques

1) L'héritage de la lèpre

En réalité, Foucault ne commence pas directement par l'étude du matériau historique de la Renaissance, mais par le signalement d'un événement qui se situe à ses limites, à la fin du Moyen Age, et qui concerne une disparition plutôt qu'une advenue. De manière paradoxale, il ne commence pas par le dégagement d'une structure concernant une expérience de la folie, mais par celui d'une structure concernant une expérience de la maladie. Cet événement, c'est la disparition de la lèpre, et cette structure c'est celle que l'on peut dégager du rapport des hommes à la lèpre au Moyen Age, telle qu'il se réalise en quelque sorte dans la léproserie.

L'analyse foucaldienne nous donne un premier exemple de structures, telles que veut les analyser Foucault dans le cadre de son archéologie. Le lépreux était exclu de la communauté humaine et placé dans des léproseries, situées la plupart du temps aux portes de la ville. Cette exclusion n'avait pas réellement de but médical. Tout au plus pouvait-il y avoir visée médicale pour les autres, pour les non-lépreux, dans la mesure où la séparation permettait d'éviter le plus possible la contagion. Mais l'essentiel de la signification de cette exclusion renvoyait au sacré. La maladie du lépreux apparaît comme une punition divine pour le mal qu'il a commis en ce monde, en tant qu'héritier du péché originel. Le lépreux est ainsi sacralisé dans la mesure où l'on voit en sa maladie une intervention divine. Cette intervention divine est certes châtiment, mais, conformément à la doctrine chrétienne, elle est aussi pénitence pour le mal réalisé, et donc possibilité du salut. La maladie du lépreux est donc en même temps pour lui une chance de salut. Le lépreux est ainsi exclu car il est contagieux, certes, mais surtout du fait qu'en lui se produit un processus sacré de châtiment et de rachat. Intervenir sur ce mal serait contrarier les intentions divines. Le lépreux doit faire son salut seul et l'exclusion doit permettre la réalisation de cette intention divine. Ainsi l'exclusion du lépreux est-elle en même temps son salut, elle est pour son salut. Et les hommes qui l'excluent, en manifestant ainsi qu'ils respectent Dieu, et qu'ils aident leur prochain à se sauver, font eux-mêmes leur salut. Ce sont toutes ces significations qui sont attachées au personnage du lépreux et qui définissent une certaine structure, manifestée par le positionnement même de la léproserie par rapport à la ville, à l'extérieur, mais tout proche, à la limite, à l'intérieur de l'extérieur.

Pourquoi Foucault produit-il cette analyse au tout début de son archéologie de l'expérience moderne de la folie ? C'est que

> La lèpre disparue, le lépreux effacé, ou presque, des mémoires, ces structures resteront. Dans les mêmes lieux souvent, les jeux de l'exclusion se retrouveront, étrangement semblables deux ou trois siècles plus tard. Pauvres, vagabonds, correctionnaires et « têtes aliénées » reprendront le rôle abandonné par le ladre, et nous verrons quel salut est attendu de cette exclusion, pour eux et pour ceux-là mêmes qui les excluent. Avec un sens tout nouveau, et dans une culture très différente, les formes subsisteront- essentiellement cette forme majeure d'un partage rigoureux qui est exclusion sociale, mais réintégration spirituelle[28].

Ce texte est fondamental car il pose d'emblée le sens même de toute l'entreprise archéologique, dans sa dimension horizontale. La léproserie, avec toutes les significations qui lui sont attachées, matérialise une structure complexe, celle d'une certaine expérience de la

[28] *Ibid.*, p.19.

lèpre. A la Renaissance, les léproseries se vident, occupées un certain temps par les malades vénériens qui sont très vite réintégrés dans des hôpitaux. Ainsi les léproseries traverseront la période de la Renaissance vides et désaffectées. Mais elles sont porteuses d'une certaine expérience, d'une certaine structure. Et lorsqu'elles seront réaffectées à l'internement des fous et d'autres personnages à l'âge classique, cette structure sera encore opérante. Un autre sens sera conféré à ces personnages, comme le dit Foucault, mais des éléments structurels resteront opérants, des « formes » resteront efficientes. Autrement dit, cette structure sera reprise et transformée, mais en elle se manifesteront encore des éléments de l'ancienne structure. Le mot fondamental ici utilisé par Foucault est celui d'héritage : « Le véritable héritage de la lèpre, ce n'est pas là qu'il faut le chercher [dans la maladie vénérienne], mais dans un phénomène fort complexe »[29]. « Ce phénomène, c'est la folie »[30]. Une structure hérite de structures antérieures, c'est-à-dire qu'elle reprend des éléments de ces structures, mais en les joignant à d'autres, en les intégrant différemment, en leur donnant une autre configuration, une autre signification, c'est-à-dire en les transformant. Pour comprendre plus précisément ce qu'est un tel héritage, nous devrons essayer de comprendre notamment en quoi l'internement hérite de ces structures de la léproserie. Mais d'ores et déjà, nous voyons comment opère concrètement l'archéologie foucaldienne. Elle est recherche de structures, structures dont vont hériter les structures des époques suivantes. C'est en ce sens que ces structures recherchées et analysées sont condition de possibilité des structures suivantes. Etre une condition de possibilité, pour une expérience donnée, c'est fonctionner comme un héritage pour les expériences suivantes. Remarquons qu'ici la structure repérée n'est pas celle d'une expérience de la folie, alors que toutes celles repérées par la suite le seront. C'est qu'on est à l'orée du processus de partage de la raison et de la folie, inauguré par la Renaissance. L'expérience de la folie intégrera des structures provenant d'autres expériences.

2) Expérience tragique et expérience critique

Conformément au projet annoncé dans la préface, Foucault va s'efforcer dans ce premier chapitre de saisir la structure de l'expérience de la folie à la Renaissance, et ce à partir d'une analyse qui doit remonter de l'ensemble historique constitué par les pratiques et discours concernant la folie à cette structure. Le point de départ de Foucault est l'analyse d'une pratique, elle-même signalée par l'apparition d'un objet imaginaire nouveau : la Nef des fous. Celle-ci est un bateau transportant des fous au hasard des canaux et des fleuves, de ville en ville. Elle

[29] *Ibid.*, p.21.
[30] *Ibidem.*

apparaît à l'occasion de toute une éclosion de Nefs aux équipages variés dans les œuvres artistiques du début de la Renaissance. Cet étrange bateau est le thème d'œuvres picturales, comme la *Nef des fous* de Jérôme Bosch, et d'œuvres littéraires, comme le *Narrenschiff* de Brant. L'apparition de cet objet particulier renvoie à une pratique bien réelle, l'embarquement de fous, confiés par certaines villes à des bateliers, déposés dans d'autres villes, repris par d'autres bateaux, pris dans une sorte d'errance.

Pour rejoindre l'expérience sous-jacente à cette pratique, Foucault s'interroge sur le sens de celle-ci. L'hypothèse la plus manifeste semble être que, par ce moyen, les villes se débarrassent tout simplement des fous qui vagabondent et gênent la vie de la cité. Mais Foucault constate que le traitement des fous n'est pas aussi simple. Certains fous sont reçus dans les hôpitaux et soignés. D'autres sont enfermés dans un lieu spécifique. On pourrait alors se dire que les villes ne chassaient que les fous étrangers, mais soignaient ou enfermaient leurs propres fous. Mais il existe des villes dans lesquelles les fous, étrangers ou non, sont regroupés puis envoyés en de véritables pèlerinages, comme si ces voyages allaient leur permettre de retrouver la raison. Autrement dit, on ne peut trouver au fondement de l'embarquement des fous une logique sociale simple qui serait celle de l'expulsion, pour des raisons d'utilité sociale ou d'ordre publique :

> C'est que cette circulation des fous, le geste qui les chasse, leur départ et leur embarquement n'ont pas tout leur sens au seul niveau de l'utilité sociale ou de la sécurité des citoyens[31].

Une telle signification de cette pratique de l'embarquement des fous amorcerait une sorte de généalogie de la conscience du fou. Si le fou était chassé du fait des désordres sociaux qu'il produit, alors au fond il n'apparaîtrait comme fou que sur le fond de ces désordres. Un « fou » qui serait tout de même utile socialement et qui ne serait pas dangereux pour les autres n'apparaîtrait pas comme fou. La conscience de la folie serait constituée par une pratique ayant une finalité sociale. Ce n'est plus la conscience de la folie qui fonderait la pratique, mais la pratique qui instituerait une certaine expérience de la folie. Mais cette direction est soigneusement écartée ici par Foucault. Cette signification de l'embarquement des fous n'est pas entièrement niée : « il ne faut pas réduire la part d'une efficacité pratique incontestable »[32],

[31] *Ibid.*, p. 25.

[32] *Ibidem*. On peut remarquer l'usage récurrent par Foucault des termes de sens et de signification, aussi bien dans cette analyse que dans celle de l'exclusion du lépreux. L'objectif de l'archéologie est bien d'analyser des structures, et tout le texte de l'*Histoire de la folie* est saturé du mot de structure, mais une structure est en même temps signification. L'analyser revient également à la comprendre. L'aspect structural permet de donner une rigueur à la compréhension d'une signification et d'éviter de tomber dans les approximations d'une recherche de type herméneutique. Mais la dimension compréhensive, ou encore interprétative, n'est pas étrangère à l'analyse de la structure d'une expérience.

mais elle ne constitue pas l'expérience de la folie à la Renaissance en tant que telle. Elle n'en est qu'un aspect mineur qui doit être subordonné à la dimension profondément symbolique de la folie. « D'autres significations plus proches du rite s'y trouvaient certainement présentes »[33].

Cette signification symbolique de l'embarquement des fous est dégagée par Foucault en deux temps. Tout d'abord, la navigation du fou renvoie à un symbolisme qui existe déjà depuis longtemps dans la civilisation occidentale. Au Moyen Age, le fou est considéré comme occupant une « situation liminaire »[34] entre le monde des hommes et un autre monde, sacré et inquiétant, le monde de la transcendance divine. Son être est d'être à la limite. Dès lors, la navigation du fou prend un sens ontologique. En naviguant sur cet élément inquiétant et incertain qu'est l'eau, le fou semble parcourir cette limite. L'eau elle-même, agitée, sans point ferme, semble refléter la nature du fou. De plus, elle a valeur de purification pour lui. Mais, pour Foucault, le thème de la Nef des fous ainsi que la pratique spécifique à laquelle il correspond sont propres à la Renaissance. Ils s'inscrivent certes dans une certaine tradition symbolique, mais ils comportent une nouveauté qu'il convient d'expliquer si l'on veut ressaisir l'expérience précise qu'ils manifestent.

Foucault replace alors l'irruption de ce motif et de cette pratique sur l'horizon de la montée d'une grande inquiétude dans la culture européenne vers la fin du Moyen Age. Cette inquiétude se manifeste d'abord par l'omniprésence de la mort, notamment dans le domaine pictural, tout au long du XVe siècle. L'ambiance de cette fin de Moyen Age et de ce début de la Renaissance est une ambiance de fin du monde, ambiance qu'ont contribuée à produire les guerres et les pestes. Or Foucault constate qu'assez rapidement, dans les dernières années du siècle, c'est la folie qui devient le thème central, aussi bien dans les peintures que dans la littérature. Mais le sens de la folie dans ces deux domaines est tout autre. Dans les œuvres picturales, le fou hérite de l'inquiétude devant l'imminence de la mort. Il apparaît comme la mort rongeant l'existence humaine : « La folie, c'est le déjà-là de la mort »[35]. On a le sentiment d'une montée de la folie dans le monde qui semble annoncer avec certitude la fin prochaine. Celle-ci est pressentie comme avènement des forces obscures, comme règne du mal. Le fou semble être un signe avant-coureur de cet avènement et fascine par là-même. Si le fou est embarqué, ce n'est pas simplement parce qu'il est le Passager par excellence, c'est qu'il symbolise toute cette inquiétude.

[33] *Ibidem.*
[34] *Ibid.*, p. 26.
[35] *Ibid.*, p. 31.

Dans la littérature, on note bien également, à la fin du XVe siècle, une irruption du fou comme figure centrale. La folie, qui n'était considérée que comme un vice parmi d'autres, prend la place de l'orgueil à la racine des vices humains. Et le monde entier paraît bien pénétré par la folie, comme le montre l'*Eloge de la folie* d'Erasme, dans lequel toutes les activités humaines semblent avoir leur origine en elle. Mais cette folie n'annonce pas la fin du monde. Elle est simplement ce qui, au cœur de l'homme, le domine, l'origine de son attachement aveugle pour lui-même. « Elle ouvre donc sur un univers entièrement moral. Le Mal n'est pas châtiment ou fin des temps, mais seulement faute et défaut »[36]. Le fou apparaît comme la vérité de ce qui agit plus sourdement en chaque homme. Ainsi, la perception de la folie en l'homme n'agit pas comme terreur et fascination, mais comme recul et dérision. La folie est coupée de toute force obscure du monde pour n'apparaître que comme objet de rire : « tout ce qu'il y avait de manifestation cosmique obscure dans la folie telle que la voyait Bosch est effacé chez Erasme »[37].

A travers l'analyse de la pratique de l'embarquement des fous et de ses images, puis du traitement général de la folie dans les œuvres picturales et littéraires, Foucault dégage ainsi progressivement deux expériences radicalement différentes de la folie à la Renaissance : une « expérience cosmique » ou encore « tragique » de la folie, dans laquelle celle-ci apparaît liée aux forces obscures qui travaillent le monde, et une « expérience critique » de la folie[38]. Le rapport entre ces deux expériences est décrit comme un rapport d' « opposition », d' « affrontement »[39], même s'il y a eu des échanges entre elles. L'expérience de la folie à la Renaissance est donc scindée en « deux formes d'expérience de la folie »[40]. Sa structure est une structure duelle, qui elle-même comporte une certaine évolution. Foucault vient en effet de décrire cette structure telle qu'elle émerge au début de la Renaissance. Mais « cette grande structure, si claire encore, si bien découpée au début du XVIe siècle aura disparu, ou presque, moins de cent ans plus tard »[41]. En effet, Foucault note qu'il y aura « un privilège de plus en plus marqué » accordé à l'expérience critique de la folie tout au long du XVIe siècle, tandis que l'expérience cosmique se trouve peu à peu « masquée »[42].

[36] *Ibid.*, p. 42.
[37] *Ibid.*, p. 41.
[38] *Ibid.*, p. 44. Remarquons que Foucault emploie également le terme de « conscience critique ». Cf. par exemple p. 46. Une expérience est aussi bien une conscience, les deux termes d'expérience et de conscience sont synonymes dans l'*Histoire de la folie*.
[39] *Ibidem.*
[40] *Ibid.*, p. 45.
[41] *Ibid.*, p. 47.
[42] *Ibidem.*

Pourquoi Foucault analyse-t-il cette évolution ? Conformément à la logique archéologique que nous avons déjà vue à l'œuvre dans l'analyse du lépreux, il s'agit de dégager les conditions de possibilité des expériences postérieures, c'est-à-dire les structures dont ces expériences vont hériter, et dont le dévoilement va ainsi permettre de saisir pleinement le sens de ces expériences. Déjà, en analysant l'expérience cosmique, et en repérant que la folie se mettait en elle à symboliser l'existence même de la mort dans la vie, Foucault avait affirmé que « ce lien de la folie et du néant est noué d'une façon si serrée au XVe siècle qu'il subsistera longtemps, et qu'on le retrouvera encore au centre de l'expérience classique de la folie »[43]. Nous verrons de quelle façon l'expérience classique de la folie héritera de ce lien de la folie et du néant. De même, lorsque Foucault pointe l'évolution de l'affrontement entre l'expérience cosmique et l'expérience critique de la folie, explique-t-il :

> L'expérience tragique et cosmique de la folie s'est trouvée masquée par les privilèges exclusifs d'une conscience critique. C'est pourquoi l'expérience classique, et, à travers elle l'expérience moderne de la folie, ne peut pas être considérée comme une figure totale qui arriverait enfin, par-là, à sa vérité positive ; c'est une figure fragmentaire qui se donne abusivement pour exhaustive ; c'est un ensemble déséquilibré par tout ce qui lui manque, c'est-à-dire par tout ce qui le cache. Sous la conscience critique de la folie, et ses formes philosophiques ou scientifiques, morales ou médicales, une sourde conscience tragique n'a cessé de veiller[44].

Ou encore affirme-t-il que « l'expérience de la folie qui s'étend depuis le XVIe siècle jusqu'à maintenant doit sa figure particulière, et l'origine de son sens, à cette absence, à cette nuit et à tout ce qui l'emplit »[45]. Autrement dit, l'expérience classique de la folie hérite de ce processus d'occultation progressive du tragique au profit de la seule conscience critique. La perception de la folie comme déraison à l'âge classique, puis sa perception comme maladie mentale se construisent à partir de la négation de l'expérience tragique. On ne peut saisir cette structure qu'en tenant compte de cette négation. Et lorsque Foucault s'attache alors à montrer comment la conscience critique a peu à peu évolué au XVIe siècle manifeste-t-il encore de la manière la plus claire la nature du projet archéologique : « Résumons brièvement dans cette évolution ce qui est indispensable pour comprendre l'expérience que le classicisme a faite de la folie »[46].

Le moteur de cette évolution de la conscience renaissante de la folie réside dans le fait que la folie va être liée de manière toujours plus intime et exclusive à la raison, pour n'être plus

[43] *Ibid.*, p. 32.
[44] *Ibid.*, p. 47.
[45] *Ibid.,* p. 48.
[46] *Ibidem.*

finalement que relative à elle, devenant ainsi son ombre, son double nécessaire, conjuré dans le geste même de cette annexion. Chez Erasme, la folie était déjà référée à la raison. Mais la folie était encore une sorte de force propre. Avec la pensée chrétienne du XVIe siècle, notamment protestante et mystique, la folie n'apparaît plus que comme l'envers d'une raison. Elle n'a plus de consistance. Et avec les moralistes comme Montaigne et Charron, elle est intégrée à la raison elle-même. La raison est nécessairement folle. Et la vraie raison est de reconnaître cette folie, qui recèle peut-être ses forces les plus vives. Un jeu dialectique se noue donc entre folie et raison. La folie est au cœur de la raison, mais en reconnaissant cette folie, la raison s'accomplit elle-même, la maîtrisant au moment même où elle semble s'y soumettre. La folie a perdu toute autonomie par rapport à la raison, elle a été « désarmée », rendue quasi-inoffensive. On est bien loin de cette folie reliée aux forces cosmiques les plus sombres et les plus terrifiantes qui hantaient les images du début de la Renaissance. Le fou, au début du XVIIe siècle, a perdu toute sa puissance inquiétante et tragique. Il est réintégré à la vie courante, objet d'amusement et de dérision. « L'expérience classique de la folie naît »[47].

Les éléments qui vont fonctionner comme condition de possibilité de l'expérience classique ont ainsi été repérés et analysés. La structure attachée aux léproseries du Moyen Age a été dégagée, celle d'une exclusion sociale, qui est en même temps « réintégration spirituelle », c'est-à-dire qui prétend faire le salut des exclus par cette exclusion même. Cette structure restera en quelque sorte en sommeil à la Renaissance dans les léproseries désaffectées, mais redeviendra efficiente à l'âge classique lorsque l'internement réinvestira ces lieux. Dans l'expérience cosmique de la folie, un lien s'est noué entre folie et néant, qui sera une des conditions de possibilité de l'expérience classique de la folie comme déraison. Il s'est produit un refoulement de l'expérience tragique de la folie au XVIe siècle. Le sens même de la folie à l'âge classique, puis dans l'expérience moderne, se construira à partir de ce refoulement. De plus, l'expérience tragique couvant toujours sous l'expérience de la folie, elle aura un rôle dans son évolution. Enfin, l'expérience critique de la folie lie celle-ci à une problématique morale et l'annexe à la raison. Tous ces aspects structurels seront fondamentaux pour l'expérience classique de la folie comme déraison.

Dans ce premier déploiement, l'archéologie ne semble pas mobiliser le schème généalogique. Nous avons entrevu une possibilité de rapport à un tel schème lorsque Foucault avait évoqué la possibilité d'un usage social de l'embarquement des fous. L'expérience de la folie, et donc la catégorie même de fou, aurait pu se fonder dans la perception d'un certain type

[47] *Ibid.*, p. 63.

de désordre dans la cité. Mais Foucault avait écarté bien vite ce type d'explication en posant que la véritable signification de cette pratique était au-delà. Et ses analyses se sont alors placées quasi-exclusivement au niveau de significations symboliques, culturelles, religieuses, qui semblent comporter un excès de sens par rapport à toute pratique sociale, politique ou économique, qui semblent se déployer de par leur logique propre. Concernant l'âge classique, nous allons voir que l'écart entre significations culturelles et logiques sociales s'amenuisera considérablement et que le problème généalogique commencera à affleurer avec force et insistance.

III. L'expérience classique de la folie

L'objectif de la suite de la première partie ainsi que de la deuxième partie de l'*Histoire de la folie* est de dégager la structure de l'expérience classique de la folie, structure qui doit fonctionner comme condition de possibilité de l'expérience moderne de la folie. Pour ce faire, Foucault va scinder son propos. Tout comme il était parti d'une pratique, celle de l'embarquement des fous, pour essayer de retrouver l'expérience de la folie qu'elle supposait, il va partir, pour retrouver l'expérience classique de la folie, d'une pratique, celle de l'internement des fous. L'internement est la grande pratique de l'âge classique concernant la folie. Mais Foucault ne va pas se limiter à l'analyse de cette pratique. Toute la deuxième partie est en effet consacrée à l'analyse des discours théoriques sur la folie, à savoir le discours philosophique et le discours médical. C'est qu'il y a « deux domaines d'expérience »[48] de la folie à l'âge classique. L'internement « manifeste une des deux moitiés de l'expérience classique de la folie »[49]. Il va donc s'agir de dégager la structure de l'expérience à l'origine de l'internement, puis celle de l'expérience à l'origine des discours théoriques sur la folie pour les comparer. Car l'analyse montre que l'expérience classique de la folie, malgré cette dualité de domaine dans lesquels elle se déploie, n'en reste pas moins profondément une, que « ces deux domaines, si rigoureusement séparés, ne laissent pas de manifester, si on les examine de près, de très strictes analogies de structure »[50]. Ainsi, l'objectif ultime de cette double analyse concernant l'âge classique est de « dégager l'expérience unique » qui « sert de fondement »[51] aussi bien à l'internement qu'aux discours théoriques sur la folie. Cette expérience unique, « c'est elle qui constitue l'expérience classique de la folie ; c'est elle qu'on peut désigner par le

[48] *Ibid.*, p. 224.
[49] *Ibid.*, p. 223.
[50] *Ibid.*, p. 226.
[51] *Ibid.*, p. 227.

terme même de déraison »[52]. Les analyses successives des deux grands domaines de l'expérience classique doivent finalement nous livrer, par comparaison et recoupement, la structure la plus profonde de cette expérience.

1) Analyse de l'internement

a) L'affleurement immédiat de la généalogie

« L'internement des aliénés est la structure la plus visible dans l'expérience classique de la folie »[53]. C'est donc par son analyse qu'il convient de commencer pour ressaisir cette expérience. Il apparaît comme un fait massif et soudain. En 1656, l'Hôpital général est fondé à Paris. Très rapidement, on assiste à la création d'établissements similaires dans toute la France et, quasi-simultanément, dans toute l'Europe. Ce fait apparaît à Foucault comme le résultat d'un « événement », l' « événement classique »[54]. La pensée cartésienne traduit, elle aussi, cet événement, lorsqu'elle considère, dans les *Méditations*, que la folie ne peut pas être une raison légitime de douter. La raison ne peut être folle. La relation dialectique entre raison et folie, qui était au cœur de l'expérience critique du XVIe siècle, a été coupée. La folie est exclue par la raison. Cette séparation a cependant été rendue possible par tout le mouvement du XVIe siècle au cours duquel la folie a été rapportée de plus en plus intimement à la raison. Si tout l'être de la folie est relatif à la raison, alors, lorsque la raison ne saisit plus ce rapport, la folie tombe dans le non-être. L'internement traduit la même relation : la raison des hommes se sépare de la folie et l'exclut. L'événement qui s'est produit, c'est l'irruption de l'expérience classique de la folie. Et c'est à lui qu'il convient de remonter à travers l'analyse de l'internement.

Celui-ci apparaît comme un fait très particulier. Il n'est pas médical. Il ne relève pas directement de la justice, ni de la police[55]. D'emblée, il est caractérisé par Foucault comme un instrument de la bourgeoisie, dans des termes particulièrement frappants, sur lesquels il nous faudra évidemment revenir : l'Hôpital général « est une instance de l'ordre, de l'ordre monarchique et bourgeois qui s'organise en France à cette même époque »[56]. Les pouvoirs ecclésiastiques sont mis hors-jeu dans son organisation. Leurs vrais gouverneurs sont « les délégués du pouvoir royal et de la fortune bourgeoise auprès du monde de la misère »[57]. Il est une « structure propre à l'ordre monarchique et bourgeois, et qui est contemporaine de son

[52] *Ibidem.*
[53] *Ibid.*, p. 71.
[54] *Ibid.*, p. 70.
[55] « L'Hôpital général est un étrange pouvoir que le roi établit entre la police et la justice, aux limites de la loi », *Ibid.*, p. 73.
[56] *Ibidem.*
[57] *Ibid.*, p. 74.

organisation sous la forme de l'absolutisme »[58]. Entre la police et la justice, il apparaît comme « le tiers ordre de la répression »[59]. L'Eglise, d'abord tenue à l'écart de son organisation, se met à créer elle aussi des établissements similaires. Mais, même dans ce cas, « la gestion est surtout bourgeoise »[60]. Viennent alors se mêler en eux la vocation de l'Eglise à assister les pauvres et « le souci bourgeois de mettre en ordre le monde de la misère »[61]. Tous ces mots sont particulièrement forts, et le contexte de la création des hôpitaux généraux apparaît clairement comme celui de la montée en puissance de la bourgeoisie. Or la bourgeoisie est une classe sociale, liée à un mode de production. On est dans le cadre du développement du capitalisme. La bourgeoisie comme classe sociale est en train de se développer et de s'organiser économiquement, et commence à essayer de s'organiser également d'un point de vue politique. L'absolutisme apparaît comme une forme sous laquelle la bourgeoisie commence à peser politiquement et à s'organiser en termes de pouvoir[62]. Or cette bourgeoisie, par ce pouvoir, vise un certain ordre. Le monde de la misère doit être mis en ordre et l'internement apparaît comme une répression liée à l'instauration de cet ordre.

Cette première présentation de l'Hôpital général est assez frappante. En effet, selon la logique archéologique, l'internement doit être la manifestation d'une certaine expérience de la folie. Mais il semble clairement ici la manifestation d'un certain ordre en train de s'organiser, en rapport à des finalités économiques et sociales claires. Quel peut être alors le lien entre cette expérience et ces finalités ? Peut-on penser que ces finalités elles-mêmes dérivent, entre autres, de l'expérience de la folie ? Le contenu de cette expérience peut-il être indépendant de ces finalités, les précédant absolument et les rendant possibles ? Nous laissons pour l'instant ces questions en suspens, car ces considérations de Foucault restent allusives et générales. Mais nous voyons déjà quels problèmes peut être amenée à rencontrer l'archéologie lorsqu'elle essaie de retrouver le sens de l'expérience sous-jacente à une pratique. Le schème généalogique affleure immédiatement et il semble impossible d'éviter ne serait-ce qu'une confrontation avec la problématique qu'il porte avec lui.

Pour comprendre comment Foucault traite ces problèmes, même s'il ne les explicite pas, nous devons entrer dans le détail de ses analyses concernant l'internement. Nous avons dit que l'internement apparaissait comme une pratique très particulière, dans la mesure où il n'est pas médical, et où il constitue comme un troisième pouvoir, à côté de la justice et de la police,

[58] *Ibidem.*
[59] *Ibid.*, p. 73.
[60] *Ibid.*, p. 76.
[61] *Ibidem.*
[62] Cf. *Ibid.*, p. 74.

directement lié à l'ordre bourgeois. Mais son aspect le plus spécifique réside certainement dans le type de population qu'il regroupe. Il réunit en effet tout d'abord des pauvres, mais également, assez rapidement, toute une population hétéroclite. C'est par ce biais qu'on peut essayer de ressaisir l'expérience qu'il suppose. Quel était le principe d'unité qui présidait à cette réunion ? Lorsqu'à la naissance de l'expérience moderne de la folie, on s'indignera qu'on ait pu enfermer des fous avec des criminels, c'est, comme le dit Foucault, qu' « une certaine évidence a été perdue »[63]. Mais la soudaineté de l'internement et sa rapide diffusion à l'âge classique montrent que cette évidence existait. Au fondement de cette pratique, comme de toute pratique, il devait y avoir une « catégorie »[64], « une perception clairement articulée »[65]. C'est cette perception articulée qu'il s'agit de ressaisir pour comprendre l'expérience classique de la folie.

Remarquons que cette catégorie a fait irruption brutalement, mais que, pour Foucault, elle est le résultat d'un long travail :

> Il a fallu que se soit formée, sourdement et au cours de longues années sans doute, une sensibilité sociale, commune à la culture européenne, et qui a brusquement atteint son seuil de manifestation dans la seconde moitié du XVIIe siècle : c'est elle qui a isolé d'un coup cette catégorie destinée à peupler les lieux d'internement[66].

Ceci nous montre la manière dont Foucault conçoit la temporalité des structures. Certaines structures héritent de structures antérieures. Il y a une transformation, un devenir, une historicité des structures. Et cette transformation apparaît ici comme n'étant pas soudaine. La structure de l'expérience renaissante de la folie ne se transforme pas brutalement pour donner lieu à l'expérience classique de la folie. Il y a en quelque sorte tout un travail souterrain au sein de la sphère de l'expérience, qui consiste en une lente transformation des structures, une lente transformation du sens de l'expérience. Celle-ci s'effectue d'abord dans le cadre de l'expérience d'une époque donnée, mais, à un certain moment, elle produit une structure nouvelle, résultat de tout le processus et ouvrant soudain sur une autre expérience, cohérente et très différente. La discontinuité des expériences et la soudaineté de leurs irruptions[67] supposent une certaine continuité, ou en tout cas une sorte de processus de maturation au sein même de la sphère de l'expérience. En tous les cas, c'est ce qui apparaît ici concernant l'expérience classique et nous retrouverons un processus semblable dans la formation de l'expérience

[63] *Ibid., p. 79.*
[64] *Ibid.*, p. 80.
[65] *Ibidem.*
[66] *Ibid.*, p. 79.
[67] Nous avions déjà vu que le motif de la Nef des fous faisait brutalement et massivement irruption dans les œuvres du début de la Renaissance.

moderne. L'internement a commencé essentiellement par concerner les pauvres, les chômeurs. Puis, très rapidement, c'est tout un ensemble de personnages liés à la transgression de lois et de valeurs qui les ont rejoints, ainsi que les fous en général. Foucault va donc s'attacher à saisir successivement le sens de l'internement des pauvres, de celui des « correctionnaires », et de celui des insensés, pour essayer d'atteindre enfin la catégorie centrale au fondement de l'internement.

b) L'internement des pauvres

b.1. Le sens éthique de l'internement

Pour comprendre le sens de l'internement des pauvres, Foucault le replace d'abord dans le cadre de la formation d'une nouvelle forme de sensibilité à la misère. L'expérience classique de la folie hérite donc aussi de l'évolution de l'expérience de la misère. Cette formation apparaît comme le résultat d'un processus relativement long et progressif, dont Foucault s'efforce de montrer qu'il consiste en une inscription toujours plus marquée des valeurs religieuses dans un horizon politique et social. Dans le christianisme du Moyen Age, le pauvre a un statut mystique. Il exprime en quelque sorte la condition de l'homme, l'homme à l'état nu, souffrant en ce bas monde. La pauvreté est donc glorifiée et c'est un devoir de charité de la soulager. Avec le protestantisme, la pauvreté apparaît comme résultat nécessaire d'une volonté divine. De plus, les œuvres n'assurent plus le salut. Aider le pauvre n'a plus de sens du point de vue du salut personnel, si ce n'est une « valeur d'indication »[68] pour la foi. D'où une transmission des tâches d'assistance aux villes et aux Etats, une « laïcisation des œuvres »[69]. La pauvreté va alors être de plus en plus considérée sur le seul horizon de la cité, et donc liée au seul problème de son ordre et de son désordre. Le pauvre est un « obstacle à l'ordre »[70] et c'est un devoir du citoyen de supprimer la pauvreté, en regroupant les pauvres dans des maisons spéciales. On voit comment la religion protestante est ici une étape vers la sensibilité classique à la misère. Foucault constate que le catholicisme, très tôt, mais pour des raisons religieuses différentes, suit le même chemin. La pauvreté est assimilée de plus en plus à un vice. Une charité individuelle entretient le mal. C'est à la collectivité de prendre en charge les pauvres.

Dès lors, on distinguera entre les bons pauvres et les mauvais. Les premiers acceptent l'internement, et pour eux, il est alors une assistance. Les seconds le refusent, montrant par là qu'ils sont mauvais et qu'ils méritent d'être enfermés. L'internement est alors pour eux punition

[68] *Ibid.*, p. 82.
[69] *Ibid.,* p. 83.
[70] *Ibidem.*

et répression. On voit ici commencer à apparaître le sens de l'internement, et d'emblée de manière ambigüe : l'internement à la fois punit et récompense, il exclut et il sauve, dans un geste dans lequel commence à briller la structure de l'exclusion du lépreux. En tous les cas, la sensibilité à la misère a subi une évolution qui fait qu'on perçoit désormais le pauvre « sur le seul horizon de la morale »[71], et une morale directement liée à l'ordre de l'Etat. Or le destin du fou est lié à celui du pauvre. Le fou, comme le pauvre, « trouble l'ordonnance de l'espace social », « il va se détacher sur fond d'un problème de « police », concernant l'ordre des individus dans la cité »[72]. Il y a donc toute une évolution religieuse de la sensibilité à la misère, qui finit par aboutir à la sensibilité rendant possible l'internement, cette sensibilité que Foucault évoquait dès sa présentation en lien avec l'ordre bourgeois en train de s'organiser.

Cette sensibilité à la misère rend possible tout d'abord le traitement purement économique des pauvres. L'origine des premiers hôpitaux généraux est, en effet, clairement et explicitement économique. Tel est le premier sens de ce que signifiait Foucault lorsqu'il présentait l'internement comme un instrument au service de l'ordre bourgeois en train de s'organiser. Cet ordre est originairement un ordre économique. Le pauvre apparaît d'abord comme celui qui perturbe un tel ordre. L'internement est, à ses débuts, la réponse donnée à une crise économique de grande ampleur. L'objectif clairement affiché est de « parquer les chômeurs, les sans-travail, et les vagabonds »[73], qui produisent du désordre social. Inactifs, non insérés dans les activités de production, ils perturbent la vie normale de la société et de la production. L'internement constitue ainsi une réponse originale à ce problème du désordre puisqu'auparavant on chassait plutôt les mendiants. Et à chaque crise, pendant l'âge classique, cette fonction première de l'internement est réactualisée. Cette première fonction économique est d'ailleurs très vite doublée d'une seconde. Toute cette population en effet, dans une société qui commence à s'orienter vers la production massive, est de la main d'œuvre potentielle. S'ils ne travaillent pas, ils sont inutiles à la société. On les enferme pour les obliger à travailler, dans un but productif. Cette remise au travail d'une population oisive est assortie d'un deuxième avantage : cette main d'œuvre est à bon marché, elle peut être payée moins cher que dans la société. Ainsi son travail permet-il, par le jeu de la concurrence, de faire baisser les salaires, et donc, pour les entrepreneurs, de produire à moindre coût. Avec cette première signification de l'internement, on a donc la constitution d'une population, liée aux exigences directes de l'économie capitaliste, dans laquelle celui qui apparaît comme « bon à interner », dont le fou la

[71] *Ibid.*, p. 89.
[72] *Ibidem.*
[73] *Ibid.*, p. 94.

plupart du temps, est découpé sur le fond des problèmes purement économiques liés au travail et à la logique de la production. On a ainsi une esquisse d'une généalogie de type marxiste d'une catégorie de population, celle qu'on enferme, et donc, en partie, de l'expérience même de la folie.

Mais Foucault insiste sur le fait que cette double fonction originaire de l'internement est un échec. Le fait d'enfermer et de faire travailler les chômeurs en période de crise produit du chômage. De plus, en temps de plein emploi, la main d'œuvre internée peut être payée moins chère, mais le coût de revient réel d'une marchandise est bien plus élevé si l'on prend en compte le coût de l'internement lui-même. Ces échecs pourraient apparaître comme les balbutiements d'une société capitaliste ne maîtrisant pas encore la logique de la production et des prix. Mais ce point de vue est, selon Foucault, dans une dénonciation qu'il effectue souvent dans ce texte, une illusion rétrospective, l'illusion d'un regard qui pense considérer les choses objectivement, alors qu'il les considère en réalité avec les structures de son expérience à lui, occultant ainsi l'expérience de l'époque considérée. Il faut mettre entre parenthèses ces structures, pour saisir cette expérience : « dans cet échec même, l'âge classique faisait une expérience irréductible »[74]. Pour Foucault en effet ce sens purement économique de l'internement n'était pas premier. Il était en réalité subordonné à un sens moral, à « une certaine conscience éthique du travail »[75] ;

> le rapport entre la pratique de l'internement et les exigences du travail n'est pas défini entièrement, tant s'en faut, par les conditions de l'économie. Une perception morale le soutient et l'anime[76].

Cet aspect moral de l'internement était déjà évoqué au début de ce chapitre. De plus, l'évolution de la sensibilité à la misère amenait à considérer le pauvre sans travail comme responsable du fait de ne pas travailler, en cas de refus de l'internement, comme « mauvais pauvre ». Mais cet aspect moral de la perception du pauvre est prolongé et approfondi par toute une conscience éthique du travail. Pour dégager cette conscience éthique, Foucault revient à nouveau à son sens religieux. Dans le christianisme, le travail est la conséquence du péché. Comme tel, il est à la fois châtiment et pénitence. S'il veut avoir un espoir de rachat, l'homme doit travailler. Dès lors, celui qui refuse de travailler contrevient à une obligation morale. La paresse est révolte contre Dieu. L'âge classique hérite de cette signification du travail, mais en la laïcisant. Ce n'est plus seulement contre Dieu qu'on se révolte quand on refuse le travail mais surtout contre la société de production qui se met en place, dont le travail est en train de devenir

[74] *Ibid.*, p. 99.
[75] *Ibidem.*
[76] *Ibid.*, p. 103.

la valeur centrale. C'est cette conscience éthique du travail qui est au cœur de l'internement. D'une certaine manière, ceux qu'on repère et qu'on enferme, les vagabonds, les sans-travail, les oisifs, ne sont pas seulement ceux qui produisent un désordre direct dans l'organisation de la production, ni des forces gâchées qui doivent être utilisées dans la production, mais ils sont ceux qui produisent un désordre moral dans la société, dans la mesure où ils refusent les exigences sacrées du travail. Ils donnent un mauvais exemple, qui risque de se propager, et ils se rebellent contre l'ordre global de la société. Cet aspect éthique de l'enfermement se manifeste par le fait que, dans beaucoup d'hôpitaux généraux, le travail n'a même pas de but productif. Les internés doivent fournir un travail particulièrement dur, uniquement parce qu'ils ont voulu l'éviter. Le travail est ainsi à la fois une punition pour une faute morale, et un processus de rachat. Le lépreux était exclu de la communauté en tant que porteur du mal. Mais cette exclusion lui permettait en même temps de faire pénitence et donc de faire son salut. De même, l'individu oisif est enfermé en tant que porteur d'un mal, moral cette fois, et, dans le travail qu'on lui impose au sein de l'internement, il se lie à nouveau aux exigences du bien et se sauve : « travail et oisiveté ont tracé dans le monde classique une ligne de partage qui s'est substituée à la grande exclusion de la lèpre »[77]. La forme reste la même mais avec un sens différent. Ou encore la structure de l'expérience classique de la pauvreté a hérité de la structure du rapport à la lèpre. Foucault constate d'ailleurs qu'au sein de l'internement, le travail n'est pas la seule exigence morale. C'est toute une moralité qui est à son fondement. L'internement a donc une signification « indissociablement économique et morale »[78]. Il a bien une signification économique, puisqu'il permet d'écarter ceux qui perturbent l'ordre de production, de mobiliser des forces sinon inutiles, de jouer sur les prix. Mais cette signification est subordonnée à une signification éthique, qui est la signification essentielle de l'internement.

b.2. L'irruption du motif généalogique

Dans cette insistance sur le caractère éthique, et non strictement économique, de l'internement, Foucault semble mettre à distance les forces socio-économiques, avec leurs intérêts, il semble mettre à distance cette généalogie qui semblait s'esquisser dans ses considérations sur le rôle initialement économique de l'internement. Si l'expérience de la pauvreté se fonde sur une éthique, alors il semble que cette expérience ait sa propre consistance, morale et, plus généralement, culturelle, qu'elle ait une forme d'autonomie, et ne soit pas directement en tout cas en prise à ces forces socio-économiques déjà évoquées par Foucault.

[77] *Ibid.*, p. 101.
[78] *Ibidem.*

Ceci semble confirmé par les considérations de Foucault sur l'évolution de la sensibilité religieuse à la pauvreté. L'expérience semble être, au moins en partie, le résultat de l'évolution propre de cette sensibilité, et non le résultat d'exigences liées à l'économie. Pourtant, la nature de cette éthique placée au fondement de l'internement des pauvres, au moment où elle devient réellement opérante, ne laisse aucun doute. Cette éthique est la morale bourgeoise. Toutes les analyses de Foucault sont référées au « premier essor du monde industriel », à cette bourgeoisie qui, en tant que porteuse d'un système économique, est en train d'advenir et de s'organiser, tant du point de vue économique, que du point de vue du politique. La société qui est en train de se mettre en place est une société de production, dans laquelle le travail a un rôle fondamental, et devient donc une valeur, la valeur centrale. L'internement vient sanctionner la transgression de cette morale centrée sur le travail. Dans l'internement, « on a renoué avec les vieux rites de l'excommunication, mais dans le monde de la production et du commerce »[79]. L'éthique bourgeoise est liée à un ordre, l'ordre bourgeois dont parlait Foucault dès le début de ses analyses, et cet ordre est lié à un système global de production. Quel est alors le rapport exact de la morale religieuse à cette morale ? Il nous faudra préciser ce point, mais l'insistance de Foucault sur le fait que l'éthique en question est l'éthique bourgeoise semble montrer qu'il n'a pas du tout l'intention, en parlant ainsi d'éthique et non directement d'économie, de mettre à distance les forces économiques. Au contraire, il semble vouloir brancher l'expérience directement sur elles.

Au début du chapitre suivant, Foucault semble revenir sur le problème des finalités sociales de l'internement. Si la morale bourgeoise est liée à un ordre et à des finalités sociales, faut-il alors dire que l'expérience de la folie provient de ces finalités sociales ? C'est la question que semble se poser Foucault ici : « il est clair que l'internement, dans ses formes primitives, a fonctionné comme un mécanisme social ».

> De là à supposer que le sens de l'internement s'épuise dans une obscure finalité sociale qui permet au groupe d'éliminer les éléments qui lui seraient hétérogènes ou nocifs, il n'y a qu'un pas. L'internement serait alors l'élimination spontanée des « asociaux »[80].

Foucault fait ici allusion aux thèses d'un groupe d'historiens du début du XXe siècle. Les fous, les pauvres, les transgresseurs divers de la loi sociale et morale, c'est-à-dire toute la population hétéroclite de l'internement, auraient été regroupés et enfermés en tant qu' « asociaux », ce qui expliquerait l'unité de ce monde qui, après coup, nous paraît si étrange. Par la suite, le fou aurait

[79] *Ibidem.*
[80] *Ibid.,* p. 110.

été reconnu comme malade et séparé de ces autres catégories. On aurait eu dans cette caractérisation du fou comme asocial une sorte de prémisse de sa reconnaissance comme malade. Foucault rejette cette thèse et donne l'impression qu'il rejette l'idée même d'un fondement social de l'internement. Certains commentateurs ont ainsi cru voir dans la critique foucaldienne de ce groupe d'historiens la critique de toute prétention à vouloir raccorder l'expérience à des mécanismes sociaux et politiques[81]. Mais en réalité il apparaît très vite que le problème posé par Foucault n'est pas celui d'une finalité sociale de l'internement et donc des catégories qui sont à son fondement. Il remarque en effet que ce groupe n'a pas « su dégager le lien évident qui rattache la police de l'internement à la politique marchande »[82], ce qui aurait pu leur fournir « un argument supplémentaire en faveur de leur thèse. Le seul peut-être qui eût été sérieux et qui eût mérité examen »[83]. Ce lien, Foucault assume donc l'avoir dégagé et admet qu'il mérite examen. Ainsi, ce qu'il reproche à ces historiens n'est pas la mise en rapport de l'internement avec les mécanismes sociaux mais la présupposition du fou comme personnage déjà constitué, armé déjà « de son éternel équipement psychologique »[84]. Le fou apparaît dans cette théorie comme une nature immuable, sur laquelle la science médicale n'a eu qu'à se pencher à partir du XIXe siècle. Mais dans ce cas, « l'objet du savoir lui préexiste »[85]. Or le fou que la psychiatrie prendra comme objet a été, selon Foucault, constitué par l'internement, et donc par l'expérience qu'il manifeste. Cette idée que le fou comme personnage et comme objet a été constitué, que ce que la psychiatrie prétend découvrir comme un objet ayant toujours existé et dont elle va enfin délivrer la vérité est en réalité un résultat, est un motif récurrent dans l'*Histoire de la folie*, et, à vrai dire, il est au cœur même de la démarche archéologique. L'archéologie a justement pour fonction de dévoiler les conditions historiques qui ont produit l'expérience moderne de la folie, c'est-à-dire l'expérience du fou comme objet d'une science de la maladie mentale. Le fou de la psychiatrie est donc un objet qui a été constitué au cours de tout un processus, dont nous allons voir qu'il s'origine en grande partie dans l'expérience de l'internement. Autrement dit, Foucault critique cette théorie historique dans la mesure où elle manque la problématique archéologique, et non dans la mesure où elle propose une interprétation généalogique de l'internement. Il assume ici le lien entre « la police de

[81] Ainsi Frédéric Gros écrit-il que « l'enfermement de 1656 dans l'Hôpital général peut être superficiellement compris en termes d'impératifs sociaux », mais que « de tels schémas explicatifs se révèlent pourtant peu pertinents, Foucault refusant de réduire l'enfermement à sa seule finalité sociale, et prétendant remonter de ces pratiques aux consciences de folie qu'elles enveloppent ». Ainsi « cette position d'une « perception » (ou « sensibilité » ou « conscience ») comme fondement des pratiques sociales est éloignée de tout matérialisme historique ». Cf. F. Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997, p. 55-56.
[82] *HF*, p. 111.
[83] *Ibidem.*
[84] *Ibidem.*
[85] *Ibidem.*

l'internement » et « la politique marchande » et admet que c'est un problème sérieux, qui mérite examen. Ainsi la morale qui est au fondement de l'internement est liée à une sensibilité sociale, à une politique, qui est politique marchande. Foucault l'affirme clairement ici, et, comme nous l'avons vu, toutes ses analyses mettent ce point en évidence. Mais la nature de ce lien reste obscure. Foucault ne problématise pas ce point qui remet pourtant en cause la logique même de l'archéologie, dans la mesure où celle-ci prétend dévoiler des structures d'expériences censées rendre possibles aussi bien les notions théoriques, que les pratiques sociales. Si l'on prend le projet archéologique à la lettre et dans son intention, l'expérience ne peut être constituée en aucune manière par un rapport à des pratiques sociales qu'elle est censée rendre possibles. Foucault effectue pourtant ici une mise en rapport directe de l'expérience avec les finalités sociales, même si ce rapport n'est pas approfondi. Une structure généalogique semble bien en jeu et l'on n'est pas si éloigné que ça d'un « matérialisme historique », s'il faut entendre par là une généalogie de type marxiste, rapportant des formes de conscience au mode de production de la société correspondante.

Ce qui est particulier ici est que Foucault semble pointer une origine sociale de l'expérience à l'origine de l'enfermement, origine qui semble devoir faire basculer l'archéologie dans une généalogie, mais qu'il continue à penser son analyse et sa suite dans les termes d'une archéologie, comme si ce basculement ne faisait pas problème. Toujours est-il que nous voyons comment l'archéologie a mené ici à des éléments de généalogie, qui, si on les prend au sens strict, dépassent le projet d'une archéologie et sont susceptibles de le remettre en cause ou du moins de l'obliger à se transformer. C'est le motif même de la généalogie qui vient de faire irruption ici au cœur même de *l'Histoire de la folie*, oeuvre « archéologique ». Le surgissement de la généalogie, les raisons de sa non-prise en compte par Foucault, tous ces points posent problème, mais nous devons avoir une vue plus globale de l'analyse de l'internement pour pouvoir véritablement en prendre la mesure.

c) L'internement des correctionnaires

La population des pauvres et des oisifs est la première population enfermée. Nous venons de voir le sens qu'il fallait donner à cet enfermement, avec tous les problèmes qu'il posait. Mais il ne constitue qu'une partie de l'expérience sous-jacente à l'internement. En effet, très rapidement, des « visages bien plus variés »[86] font leur apparition dans ses murs. Foucault distingue, outre les sans-travail, et les fous, trois grandes autres catégories de la population internée, qui sont les catégories de la sexualité, comprenant les vénériens, les sodomites, les

[86] *Ibid.*, p. 110.

homosexuels, la prostitution, la débauche et la prodigalité, les catégories de la profanation et les catégories du libertinage. L'expérience à l'origine de ce regroupement, confus pour nous, que Foucault qualifie de « monde uniforme de la déraison »[87], était clairement articulée, et c'est le sens de cette déraison, comme grande catégorie de l'internement, qu'il convient de retrouver. Quelle est la logique présidant à l'internement de ces types divers de population ? Le point nodal de l'analyse de Foucault va consister à montrer qu'on passe, dans la considération de ces crimes, d'une considération en termes d'atteinte au sacré au Moyen Age et à la Renaissance à une considération en termes d'atteinte à la morale à l'âge classique. Il y a une sorte de laïcisation du comportement interdit, similaire à cette laïcisation de la sensibilité à la misère que Foucault a analysée précédemment. Ainsi, le vénérien était perçu comme la victime d'un fléau envoyé par Dieu pour le châtiment des hommes au même titre par exemple que le lépreux. Dans l'Hôpital général, le mal vénérien devient la conséquence d'un comportement de débauche et référé à une culpabilité morale individuelle. De même, la sodomie, qui était punie de mort comme profanation religieuse est peu à peu « désacralisée »[88], et soumise à une condamnation exclusivement morale. Le blasphème, qui avait longtemps été proche du sacrilège, change de statut, il devient « affaire de désordre »[89], tout comme la profanation. Le libertinage, comme libre pensée, n'est plus perçu comme transgression par rapport à la religion, mais comme la conséquence d'un désordre de vie. Ce qui est désormais perçu dans ces conduites si diverses est leur dimension morale. Sont internés les individus transgressant les limites d'une certaine morale. Et dans celle-ci, Foucault retrouve sans ambiguïté la même que celle qui était à l'œuvre dans l'internement des pauvres et oisifs, à savoir la « morale bourgeoise »[90]. La société bourgeoise repère dans le corps social les individus qui transgressent ou mettent en péril sa morale et les enferme indistinctement. Avant de revenir sur les implications généalogiques de cette caractérisation de la déraison, examinons ce que Foucault en dégage du point de vue archéologique.

c.1. Eléments archéologiques

Les implications archéologiques de cette structure d'expérience sont de deux ordres : d'une part elles concernent l'objectivation du fou, le fait que le fou devienne un objet possible pour une perception, d'autre part elles concernent les déterminations qui vont commencer à être perçues au cœur de ce nouvel objet. Nous avons déjà vu que Foucault, à l'occasion de sa critique

[87] *Ibid.*, p. 115.
[88] *Ibid.*, p. 123.
[89] *Ibid.*, p. 128.
[90] *Ibid.*, p. 124.

des thèses d'un petit groupe d'historiens du début du XXe siècle, avait insisté sur le fait que le fou était constitué par le geste même de l'internement. Mais cette constitution ne concerne pas seulement les déterminations prêtées à la figure du fou, elles concernent également le fait même qu'il soit considéré comme un objet. La psychiatrie, en tant qu'elle prétend être une science, se pense comme étudiant les caractéristiques naturelles d'un objet donné, qui préexistait à son étude. Le fou était un objet en attente d'être étudié, que l'internement a simplement nié dans sa spécificité pathologique. Or ce rapport sujet-objet posé comme une évidence par la science n'est pour Foucault justement pas « évident ».

En réalité, à la Renaissance, comme nous l'avons vu, le fou est mêlé à la vie quotidienne. Il est certes repéré comme différent, et chargé de significations religieuses, mais il joue justement un rôle symbolique. Il est intégré à la vie sociale et culturelle. Autrement dit, les hommes de sa société n'ont pas creusé une distance entre lui et eux, ils ne l'ont pas mis à distance. Or une telle mise à distance est, pour Foucault, la condition du traitement de quelque chose comme un objet ou encore la condition de la perception de quelque chose. Le mot perception est ici utilisé en un sens plus déterminé que précédemment. Une perception en ce sens, c'est la perception d'un objet, c'est la considération distanciante qui saisit une chose comme un objet, acte préalable à toute connaissance. L'âge classique exclut certains individus qui transgressent des règles morales en les enfermant. Mais cette exclusion est une mise à distance, qui crée les conditions d'une objectivation, conditions dont va hériter la psychiatrie, elle qui considère naïvement son objet comme « donné » : « Par ce seul mouvement de l'internement, la déraison se trouve dégagée »[91]. « Le recul nécessaire est pris maintenant pour qu'elle devienne objet de perception »[92]. Et Foucault insiste sur le fait que cette mise à distance n'est pas effectuée par une raison qui veut connaître. Elle est le résultat d'un « bannissement »[93], d'une « excommunication »[94]. Et les traits mêmes de l'objet ainsi constitué vont s'en ressentir.

Mais l'expérience classique produit également un autre élément d'objectivation de la folie. En effet, pour qu'un objet soit perçu comme objet, il faut non seulement qu'il soit mis à distance, séparé d'un sujet qui se met à le percevoir, mais il faut également qu'il soit perçu comme *un* objet, qu'il soit perçu dans une forme d'unité. Or la folie, à la Renaissance, apparaissait sous des formes multiples : « non-sagesse, désordre du monde, menace

[91] *Ibid.*, p. 140.
[92] *Ibidem.*
[93] *Ibid.*, p. 142.
[94] *Ibidem.*

eschatologique, et maladie »[95]. Le bannissement de la folie et son enfermement au nom de la catégorie monotone de déraison lui procure un début d'unité.

Il y a donc, dans l'expérience classique de la folie, un début d'objectivation de la folie, du fait, d'une part, d'une mise à distance excluante, d'autre part, d'une unification sous une catégorie générale, celle de la déraison, mise à distance et unification qui se fondent d'ailleurs sur le même geste. Certes, dans ce geste, la folie est encore mélangée aux autres figures de la déraison, objectivée avec elle, mais, comme nous le verrons, ce n'est là que le début du processus d'objectivation de la folie. La folie sera par la suite peu à peu individualisée et séparée des autres catégories, pour devenir l'objet spécifique que la psychiatrie croira découvrir. L'expérience classique produit donc, dès ses origines, un début d'objectivation de la folie qui est condition de possibilité de l'expérience moderne de la folie.

Quels sont maintenant les traits archéologiques que cet enfermement de figures variées permet de repérer concernant la détermination même de l'objet folie ? Ces éléments archéologiques sont essentiellement liés au fait que la folie est justement regroupée avec toutes ces catégories d'individus si différents, catégories de la sexualité, de la profanation, du libertinage, de la pauvreté. Ce regroupement va produire des significations particulières concernant la folie, des relations qui vont s'inscrire dans sa structure, qui vont structurer son objectivité. Les autres catégories de l'internement vont en quelque sorte déteindre sur elle, et réciproquement. Vont se nouer de « périlleuses parentés », d' « obscures complicités »[96]. L'examen par Foucault de chaque catégorie de population va être ainsi l'occasion pour lui de montrer en quoi cette catégorie, à chaque fois, « déteint » sur la folie enfermée avec elle, constituant à chaque fois des aspects particuliers de cette folie que la psychiatrie recevra comme objet naturel à la fin du XVIIe siècle. Ce qui va servir d'échangeur entre les différentes catégories de population, de vecteur de transmission mutuelle de leurs caractéristiques, est la relation matricielle qu'elles entretiennent toutes avec la culpabilité. En effet, toutes les catégories de population enfermées à l'âge classique le sont pour des raisons morales. Foucault affirme clairement dans ces analyses des correctionnaires, avant même l'analyse spécifique de la folie enfermée, la nature intrinsèquement morale de la déraison. Tous les types d'individus sont enfermés dans la mesure où ils apparaissent comme transgressant certaines normes morales en train de se mettre en place. Mais chacune des catégories enfermées a son immoralité propre et donc sa culpabilité propre, elle transgresse certaines valeurs en particulier. La folie sera elle-

[95] *Ibid.*, p. 145.
[96] *Ibid.*, p. 143.

même enfermée au nom d'un certain type d'immoralité. Mais une fois enfermée avec les autres catégories de population, sa culpabilité propre va se teinter des autres types de culpabilités.

Ainsi, la maladie du vénérien n'est plus considérée comme un fléau envoyé par Dieu, mais comme la conséquence d'une vie de luxure, dont le malade est individuellement responsable. Le fait même d'enfermer le fou et le vénérien ensemble va nouer une relation entre folie et sexualité et l'inscrire dans l'objet folie. En mélangeant le fou au vénérien, l'âge classique crée un lien entre les « péchés contre la chair » et les « fautes contre la raison »[97], entre folie et culpabilité sexuelle, inédit dans la culture occidentale :

> La folie se met à voisiner avec le péché, et c'est peut-être là que va se nouer pour des siècles cette parenté de la déraison et de la culpabilité que l'aliéné éprouve de nos jours comme un destin, et que le médecin découvre comme une vérité de nature. Dans cette espace factice créé de toutes pièces en plein XVIIe siècle, il s'est constitué des alliances obscures que cent ans et plus de psychiatrie dite « positive » ne sont pas parvenus à rompre, alors qu'elles se sont nouées pour la première fois, tout récemment, à l'époque du rationalisme[98].

Comme dans son analyse de l'expérience renaissante, Foucault est en train de repérer le moment où se nouent des relations qui vont fonctionner comme héritages pour l'expérience moderne de la folie. Un certain lien est établi ici entre folie et culpabilité sexuelle. L'archéologie remonte à l'origine de ce lien, au moment où ce lien se met en place. En effet, un lien qui se noue ainsi reste parfois noué « pour des siècles ». Il continue par la suite à jouer dans l'expérience, même si sa signification se transforme. Ici, du fait de la proximité avec le vénérien, le lien entre folie et culpabilité se renforce, et s'y ajoute celui entre folie et culpabilité sexuelle, lien qui, là aussi, sera hérité par la psychiatrie, mais auquel elle donnera un autre sens.

Le voisinage de la folie avec les sodomites et les homosexuels, tout comme celui avec la prostitution et la débauche, contribue également à instaurer ce lien entre folie et sexualité. L'homosexualité se met à apparaître comme un choix sexuel immoral. Mais cette immoralité est ici déraison. Foucault joue un peu ici avec le mot déraison. La déraison est cette grande catégorie dans laquelle sont pris tous les individus transgressant une certaine morale, les oisifs, comme les fous ou les vénériens. Mais elle joue parfois comme le caractère propre de la folie. L'homosexualité n'est pas seulement considérée comme un choix immoral de sexualité, mais, très vite, comme un choix déraisonnable de sexualité, au sens où il y aurait comme une forme de folie à sa racine. L'homosexualité est placée sur l'horizon de la folie. Or ceci va produire un

[97] *Ibid.*, p. 120.
[98] *Ibidem.*

renversement, dans la psychiatrie, mais également de manière centrale dans la psychanalyse : ce n'est plus une sorte de folie qui va être placée au fondement de l'homosexualité, mais une sexualité troublée, perturbée, qui va être placée au fondement de la folie :

> A la lumière de son ingénuité, la psychanalyse a bien vu que toute folie s'enracine dans quelque sexualité troublée ; mais ceci n'a de sens que dans la mesure où notre culture, par un choix qui caractérise son classicisme, a placé la sexualité sur la ligne de partage de la déraison[99].

Nous voyons comment le mélange de catégories si variées dans une appréhension commune produit des échanges générateurs de nouvelles structures. Le phénomène essentiel ici est qu'homosexualité et folie, sexualité déviante et folie, commencent pour la première fois à être reliées, mises sur le même plan, ce qui va rendre possible une évolution au cours de laquelle on va finalement chercher l'origine de la folie dans une sexualité perturbée, schème qui va se mettre en place dans certaines explications psychiatriques, et, de manière centrale, en psychanalyse. Les raisons de ce type d'évolution posent certes un problème. Toujours est-il que les analyses archéologiques de Foucault impliquent cette conception du nouage et de l'évolution des structures.

L'analyse de la prostitution et de la débauche permet à Foucault d'affiner l'origine de cette morale qu'il situe au cœur de l'expérience classique de la folie et d'exhiber l'instauration d'une nouvelle structuration de l'objet folie. En effet, pour condamner moralement certains comportements d'ordre sexuel comme les comportements de débauche ou de prodigalité, on se fonde sur la famille. Ces comportements apparaissent comme mettant en danger la structure familiale, son fonctionnement et sa transmission. Ce sont les dangers que les débauchés et les prodigues font courir à la structure familiale qui les font considérer comme immoraux et les font enfermer et non des jugements intrinsèques sur les passions. Tout ce qui n'est pas conforme à cette morale familiale, liée à la conservation de la famille comme structure d'ordre, est classé inséparablement comme immoral et non conforme aux normes de la raison. La déraison se fonde essentiellement dans la nouvelle norme de la famille. Ce constat permet, là encore, à Foucault de repérer l'origine d'un rapport particulièrement prégnant dans la psychiatrie moderne et dans la psychanalyse. Ce qui se noue ici, à l'occasion de l'internement, c'est le rapport folie/ famille. Le conflit de l'individu avec la famille apparaît comme immoralité et déraison. Dans la psychiatrie, ce conflit sera intériorisé, il deviendra psychologique, et la folie

[99] *Ibid.*, p. 123.

apparaîtra comme s'enracinant dans une sexualité déviante, se développant elle-même dans la famille, comme conflit avec elle.

La proximité de la folie avec les blasphèmes, les profanations, la sorcellerie et la magie va initier le pressentiment d'un rapport entre folie et crime. Ces phénomènes recèlent en effet en eux violence, transgression, désordre. De plus, ils vont déteindre sur les gestes mêmes de la folie. Ici, ce n'est donc pas seulement la perception de la folie qui est constituée, transformée, mais la folie elle-même, dans la matérialité même de son existence. Le voisinage de la folie et du libertinage va également avoir des conséquences dans l'ordre de l'archéologie. Le libertinage, qui se déployait à l'aube du XVIIe siècle comme simple libre pensée, est vu de plus en plus comme la conséquence non seulement d'une vie licencieuse, mais d'un véritable asservissement aux désirs. Autrement dit se fait jour ici l'idée d'une forme de nécessité, de déterminisme naturel, qui va avoir une grande incidence sur la détermination même de l'objet-folie :

> Les libres discours de la folie vont paraître dans l'esclavage des passions, et c'est là, dans cette assignation morale, que va prendre naissance le grand thème d'une folie qui suivrait non le libre chemin de ses fantaisies, mais la ligne de contrainte du cœur, des passions, et finalement de la nature humaine[100].

Notons enfin, pour achever la cartographie des éléments archéologiques repérés ici par Foucault, que la mise en rapport de la folie et du libertinage contribue également, tout comme la mise en rapport de la folie et des catégories de la profanation, mais cette fois par le biais de cette assignation à l'esclavage des passions, à nouer le rapport folie/ crime, qui jouera un rôle fondamental dans les analyses psychiatriques du XIXe siècle. Les diverses catégories de l'internement, enfermées au nom d'une certaine morale, déteignent donc les unes sur les autres. Et c'est ce lent travail de l'expérience au sein de l'internement qui produit peu à peu les relations qui vont fonctionner comme condition de possibilité de l'expérience moderne de la folie.

c.2. Généalogie

Qu'en est-il, dans ces analyses, de la dimension généalogique ? Ce qui apparaît clair désormais est que la morale au fondement de l'internement est bien la « morale bourgeoise », cette morale que Foucault plaçait déjà au fondement de l'internement des pauvres, mais dont on pouvait peut-être penser qu'elle ne concernait que cet internement spécifique, ou encore que Foucault allait la faire reposer en réalité sur une expérience plus fondamentale. Les analyses de

[100] *Ibid.*, p. 138

Foucault manifestent clairement que tous les « correctionnaires » sont internés en tant que transgressant cette morale bourgeoise. Et la folie, par avance, est déjà caractérisée comme transgressant cette même morale. L'analyse de l'internement des fous n'apportera rien de nouveau à ce sujet, si ce n'est une détermination de leur manière propre de transgresser cette morale. Tous les internés le sont au nom d'une certaine morale qu'ils auraient transgressée. La déraison, comme catégorie générale au fondement de l'internement, n'a pas d'autre sens que la transgression de la morale bourgeoise. Ainsi pouvons-nous faire un premier point sur la présence de la généalogie dans l'*Histoire de la folie*.

Tout d'abord, il apparaît clairement que l'expérience classique de la folie est une expérience morale. Or dans la logique archéologique qui est celle de Foucault dans l'*Histoire de la folie* l'expérience classique fonctionne comme condition de possibilité de la psychiatrie, ce qui signifie que les conditions de possibilité de la psychiatrie, sont, dans leur grande majorité, d'ordre moral. Mais cette considération implique déjà une forme de généalogie. Car Foucault fait ainsi apparaître que les conditions d'un savoir, en l'occurrence le savoir psychiatrique, sont d'ordre non pas épistémique, mais moral. Toutes ces mises en rapport de la folie avec la culpabilité, la sexualité, le crime, n'ont rien de médical, elles ne relèvent pas de l'ordre du savoir, elles proviennent simplement de l'exclusion et du regroupement de diverses catégories de population au nom d'une certaine morale. D'une certaine manière, on a là une forme de brisure des prétentions à l'autonomie de ce savoir, une mise en rapport de ce savoir avec une forme d'extériorité, donc une forme de généalogie. Ainsi l'archéologie, dans la mesure même où elle dévoile des structures morales comme condition de possibilité d'un savoir, s'oriente de par sa logique même vers un début de généalogie. L'archéologie, de par son propre mouvement et tout en restant archéologie, c'est-à-dire en ne faisant qu'analyser des structures d'expérience, selon ce qui est son concept même, est aussi bien ou devient du fait de ses résultats, du fait de la nature des structures qu'elle rencontre, une généalogie, au moins esquissée. De ce point de vue, l'archéologie comme telle, dans sa démarche, n'est pas remise en cause. La nature des structures qu'elle dévoile en fait également une esquisse de généalogie, sans qu'elle perde pour autant sa nature d'archéologie. Si les structures dévoilées comme conditions du savoir psychiatrique avaient été de l'ordre du savoir, de la connaissance, alors l'archéologie se serait déployée comme pure archéologie pourrait-on dire, sans devenir en même temps généalogie, elle aurait été archéologie non généalogique. De ce point de vue, ce sont simplement les résultats de l'archéologie, obtenus conformément à sa visée, qui font qu'elle bascule dans un début de généalogie ou non, en restant de toutes façons une archéologie. Et on n'a dans ce cas

qu'une esquisse de généalogie, dans la mesure où des forces et des finalités, à ce niveau de l'analyse, ne sont pas encore posées.

Mais tout change à partir du moment où l'on prétend déterminer cette origine. Car une telle détermination implique la position de forces qui constituent cette morale. Or tel est bien le geste foucaldien ici. En posant la morale qui est au fondement de l'internement comme la morale bourgeoise, il la met, comme nous l'avons déjà vu dans le cas de l'internement de la pauvreté, en rapport avec des forces externes, ayant des finalités. Foucault ne se borne pas à répéter que la morale que transgressent les correctionnaires est la morale bourgeoise, il montre le rapport entre cette morale et les exigences d'une classe sociale et économique, liées à la promulgation d'un ordre économique. Ainsi montre-t-il que la morale sexuelle, cette morale stigmatisant certains comportements comme la prodigalité et la profanation, se construit essentiellement en rapport avec la famille. Mais cette famille est la famille bourgeoise, c'est-à-dire une certaine structure, centrale dans l'ordre économique en train d'émerger. La morale de la famille vise à assurer le maintien et la reconduction de l'intégrité de la structure familiale, structure elle-même essentielle au fonctionnement de la société de production capitaliste. Si le dissipateur, le fils prodigue, l'adultère, sont condamnés et enfermés, c'est qu'ils mettent en danger cette structure familiale, et, par-là, l'ordre social tout entier : « En un sens, l'internement et tout le régime policier qui l'entoure servent à contrôler un certain ordre dans la structure familiale »[101]. Or ce qui remet en cause cet ordre est « une affaire qui touchait à l'ordre public »[102]. « Toute la cité était intéressée à la rigueur de la structure familiale »[103]. Molière est caractérisé comme répondant « pour sa classe »[104] à l'amour courtois en le discréditant et en posant que c'est désormais le mariage qui est sacré. « L'internement a été mis par la monarchie absolue à la discrétion de la famille bourgeoise »[105]. Si la sorcellerie, la magie, sont condamnées moralement, c'est qu'elles constituent « comme la possibilité permanente d'un désordre social »[106]. Ainsi Foucault a bien recours à certaines forces pour caractériser la morale qui est au fondement de l'internement, pensées comme les forces d'affirmation d'une classe sociale, en rapport avec un ordre économique, de manière très proche du schème généalogique marxiste.

En réalité, il sous semble clair que Foucault ne « découvre » pas cette morale ancrée sur des forces au cours de son archéologie, mais qu'il veut positivement montrer que la psychiatrie

[101] *Ibid.,* p. 124.
[102] *Ibid.*, p. 126.
[103] *Ibidem.*
[104] *Ibid.*, p. 124.
[105] *Ibid.*, p. 125.
[106] *Ibid.*, p. 130.

repose sur une telle morale, qu'il en a véritablement l'intention. Ses analyses sont particulièrement claires de ce point de vue. C'est cette intention qui explique son insistance à affirmer que l'internement n'a absolument rien de médical, son insistance à retrouver à l'origine des grandes structures invoquées par la psychiatrie des relations formées du simple fait de l'exclusion de certaines populations au nom d'une morale. Ceci est confirmé également par les allusions qui commencent à se multiplier, à partir de ce chapitre sur le monde correctionnaire, à la psychiatrie, à la nature de son savoir, au discours qu'elle tient sur elle-même, alors que Foucault en avait fait très peu jusque-là. Ces allusions se déploient toujours sur le même mode. Nous en avons déjà cité certaines, mais le passage le plus significatif est certainement celui-ci :

> S'il est vrai que l'internement circonscrit l'aire d'une objectivité possible, c'est dans un domaine déjà affecté des valeurs négatives du bannissement. L'objectivité est devenue la patrie de la déraison, mais comme un châtiment. Quant à ceux qui professent que la folie n'est tombée sous le regard enfin sereinement scientifique du psychiatre, qu'une fois libérée des vieilles participations religieuses et éthiques dans lesquelles le Moyen Age l'avait prise, il ne faut pas cesser de les ramener à ce moment décisif où la déraison a pris ses mesures d'objet, en partant pour cet exil où pendant des siècles elle est demeurée muette ; il ne faut pas cesser de leur remettre sous les yeux cette faute originelle, et faire revivre pour eux l'obscure condamnation qui seule leur a permis de tenir sur la déraison, enfin réduite au silence, des discours sur la neutralité à la mesure de leur puissance d'oubli. N'est-il pas important pour notre culture que la déraison n'ait pu y devenir objet de connaissance que dans la mesure où elle a été au préalable objet d'excommunication ?[107].

Les termes sont ici très forts, « bannissement », condamnation », « faute originelle », « excommunication ». Foucault a clairement comme objectif, ce qui n'apparaissait pas dans la préface, dans laquelle il s'agissait simplement de rechercher les conditions de possibilité de l'expérience moderne de la folie, de montrer que la psychiatrie se fonde, avec son objet et ses catégories, sur la violence radicale d'une exclusion morale, d'une négation morale. Dans les mots de bannissement ou d'excommunication, il y a clairement la référence à un groupe qui exclut. Mais pour donner un sens à cette violence de l'exclusion par un groupe, il nous paraît clair qu'il est nécessaire de montrer quel est ce groupe et quelles sont ses finalités, sous peine de rester dans la dimension générale, potentiellement universelle, de la morale. C'est pour cette raison, nous semble-t-il, que Foucault ne cesse d'insister sur le fait que la morale est « bourgeoise » et liée à un « ordre » économique. L'objectif paraît clairement être de remettre en cause non seulement le discours naïf scientifique et humaniste que la psychiatrie tient sur

[107] *Ibid.*, p. 142.

elle-même, en posant la folie comme un objet qu'elle aurait enfin approché rationnellement et qu'elle aurait ainsi permis d'arracher à un traitement scandaleux, mais ses prétentions mêmes à la scientificité. Il s'agit clairement de discréditer la psychiatrie en tant que science, du fait de l'enracinement de ses attitudes et catégories dans une exclusion morale liée à une violence sociale clairement identifiée. Comment un discours ayant des conditions de possibilité d'une telle nature pourrait-il se prétendre scientifique ? Foucault ne cesse d'ailleurs de mettre la dimension scientifique de la psychiatrie entre guillemets, de mettre en doute de manière allusive la réalité de cette dimension. Ainsi explique-t-il qu' « annexant au domaine de la déraison, à côté de la folie, les prohibitions sexuelles, les interdits religieux, les libertés de la pensée et du cœur, le classicisme formait une expérience morale de la déraison, qui sert, au fond, de sol à notre connaissance « scientifique » de la maladie mentale »[108] ou encore que dans le champ d'expérience de la déraison, la folie a préparé son unité « qui l'offrira aux prises peut-être illusoires de la connaissance positive »[109]. De tels passages sont multiples dans l'*Histoire de la folie*. Dès lors, si l'objectif de Foucault est de discréditer les prétentions scientifiques de la psychiatrie en montrant qu'elle se fonde sur une exclusion morale, exclusion dont la mise en rapport avec des forces socio-économiques permet de mettre en évidence la violence et l'arbitraire, alors il nous paraît clair que l'archéologie de l'*Histoire de la folie* est d'intention généalogique. En utilisant le terme d'intention ici, nous ne prétendons pas sonder l'intériorité psychologique de Foucault. Nous voulons simplement dire que la généalogie est requise du fait de la visée même de l'archéologie, qu'elle est inscrite en elle, que l'archéologie de l'*Histoire de la folie* inclut dans son projet effectif une dimension généalogique. Remarquons qu'on est ici très proche du schème marxiste de l'idéologie. Si la psychiatrie hérite de valeurs morales, elles-mêmes liées à des finalités économiques et sociales, n'est-elle pas au service de ces finalités, tout en dissimulant cette fonction sous des aspects « scientifiques » ? Le discours de la psychiatrie ressemble alors à une justification, peut-être elle-même inconsciente, destinée à masquer le rôle réel de ce savoir. L'archéologie permettrait ainsi d'arracher le masque, et, en montrant la réalité des héritages, de mettre en évidence la réalité des structures et des opérations.

En tous les cas, il est clair que cette mobilisation du schème généalogique pose problème, comme nous l'avions déjà suggéré, par rapport au projet archéologique en tant que tel. En effet, l'archéologie est présentée explicitement par Foucault comme ayant pour domaine propre l'expérience, en l'occurrence l'expérience de la folie. Les conditions de l'expérience moderne de la folie sont cherchées dans les structures de l'expérience classique de la folie. On

[108] *Ibid.*, p. 145.
[109] *Ibidem.*

ne sort pas de l'expérience. Et ce domaine de l'expérience est conçu comme préalable à toute pensée, toute pratique, tout savoir, de l'époque considérée. Autrement dit, l'expérience de la folie, à une époque donnée, est un transcendantal, c'est un a priori historique, qui rend possible le déploiement de toutes les pensées et pratiques concernant la folie à cette époque. Le domaine de l'expérience est donc un domaine autonome, qui comporte son évolution propre, mais qui ne peut subir une action des représentations et des pratiques de l'époque puisqu'il est censé les précéder, les rendre possible. Le fait de mettre en rapport ces catégories morales avec une logique sociale, avec la logique d'une société en train de mettre en place un nouveau mode de production économique et s'efforçant de consolider, de développer ce mode, ne peut qu'inciter à remettre en cause l'autonomie affirmée de la sphère transcendantale d'expérience. A moins de s'imaginer que ce soient les catégories morales surgies dans la sphère d'expérience, pour des raisons d'ordre proprement moral et religieux, au cours d'une évolution propre, qui rendent possible et produisent le développement d'un nouveau système économique et d'une nouvelle société, qui leur sont adéquats et dépendent d'eux dans leur ordre. D'une certaine manière, cette hypothèse est proche de celle que propose Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. L'évolution propre de la religion chrétienne produit, à la Renaissance, des valeurs nouvelles constituant le noyau de certains courants protestants. Le salut change de sens : on ne doit plus simplement faire montre de bonnes actions et de foi ici-bas, pour espérer un salut après cette vie. Le salut de chacun ne dépend plus de lui, il a toujours déjà été fixé par Dieu. Par contre, on peut, par un travail intense et régulier, atteindre une certaine réussite ici-bas, qui peut être signe d'un salut possible. Autrement dit, le travail et la réussite, l'ascèse et l'accumulation, deviennent des valeurs morales et religieuses. La mise en œuvre de ces valeurs constitue alors un élément essentiel dans l'avènement et le développement d'une économie de type capitaliste. Ces valeurs par la suite se sécularisent et deviennent simplement une morale sociale.

Mais les analyses proposées par Foucault ne semblent pas se situer dans ce type d'optique. Pour montrer que le travail devient une valeur se découpant sur un horizon social, il étudie certes, comme nous l'avons vu, une certaine évolution des thèmes religieux et culturels. Mais très rapidement les valeurs morales sont tout simplement mises en rapport avec l'ordre économique et social en train de se mettre en place. Les formules que nous avons citées, multiples dans toute cette partie sur l'internement, sont peu équivoques. Il y a donc cette fois un véritable basculement de l'archéologie dans la généalogie. Le problème n'est plus celui de la nature des structures trouvées au sein de la sphère de l'expérience, mais celui de l'origine de ces structures. C'est le thème de la généalogie dans toutes ses dimensions qui fait ici irruption, de manière problématique. Car si l'archéologie fait référence à une sphère de l'expérience qui

précède toute pensée et toute pratique, qui est donc première, qui est le fondement, mais qu'il s'avère que cette sphère de l'expérience est elle-même constituée par des forces agissant dans le champ qu'elle est censée constituer, un problème se pose. Nous ne voulons pas dire qu'il est impossible de concevoir qu'une dimension transcendantale, structurant les perceptions, ait une origine dans certains types de forces liés à l' « empiricité ». Au contraire, le schème même de la généalogie s'est mis en place à partir d'une telle réflexion, et Foucault, quelques années plus tard, n'hésitera pas à y avoir recours explicitement. Et nous ne voulons pas dire non plus que l'idée même d'archéologie perd tout sens devant une telle interrogation sur l'origine des structures transcendantales. Mais il est clair que l'idée d'une constitution du transcendantal remet en question toute l'architecture conceptuelle de l'*Histoire de la folie*, dans la mesure où celle-ci est fondée explicitement sur l'idée d'une archéologie qui se maintient au seul niveau de l' « expérience », c'est-à-dire de structures a priori, absolument premières. Avec le surgissement d'un tel motif, l'archéologie perd sa prérogative proclamée de ne s'attacher qu'à des structures d' « expérience », tombant dans un autre type d'étude. Cet autre type d'étude, c'est la généalogie.

N'est-il pas troublant de retrouver ici un des problèmes fondamentaux repérés par Foucault, dans *Les Mots et les choses*, comme constituant le cœur de la pensée moderne, à savoir le problème de l'empirique et du transcendantal ? L'irruption du thème du transcendantal à partir de Kant amène toute une partie de la pensée à se poser la question de l'origine du transcendantal et la fait basculer dans un aller-retour incessant et paradoxal de l'empirique au transcendantal. Nous aurons à revenir sur ce point mais *Les Mots et les choses*, œuvre dans laquelle brille l'absence de généalogie, pose tout un ensemble de problèmes liés de manière directe au problème de la généalogie. Et ce sera la première fois que ce type de problèmes affleurera explicitement dans l'œuvre foucaldienne. En effet, comme nous l'avions déjà remarqué, Foucault ne thématise pas dans l'*Histoire de la folie* ce point pourtant central comme un problème. C'est son projet archéologique tout entier qui est pourtant remis en cause par ces allusions à la nature de l'origine de l'expérience de la déraison ou plutôt c'est une redéfinition du projet archéologique qui est ainsi requise, dans son articulation nécessaire avec un projet d'un autre type qui n'est pas reconnu comme tel, tout en oeuvrant en réalité au cœur même des analyses, un projet de type généalogique, qui quitte le seul examen des structures de perception, pour s'interroger sur leur origine, sur la nature des forces les constituant et ayant besoin de les constituer.

Un signe manifeste de cette ambiguïté est le statut même de l'internement. Foucault a insisté dès le début de ses analyses sur le fait que l'internement suppose une expérience de la

déraison, et qu'il ne la produit pas. Ainsi l'analyse des catégories de l'internement doit permettre à Foucault de remonter à cette expérience qu'il suppose et qui contient les conditions de possibilité de l'expérience moderne de la folie. Et, effectivement, l'internement exprime l'expérience qui est faite du fou comme être transgressant certaines valeurs morales, au même titre que ses compagnons de déraison. De plus la mise à distance du fou effectuée par l'internement exprime la mise à distance du fou effectuée dans le jugement, c'est-à-dire dans l'expérience. En ce sens, l'internement ne fait qu'exprimer des éléments de l'expérience classique de la folie, éléments qui seront des conditions de possibilité aussi bien de l'objectivation du fou que de sa détermination. Mais le rôle de l'internement ne se limite pas à cet aspect de simple manifestation de l'expérience. Comme nous l'avons vu, les descriptions de Foucault consistent à montrer notamment que l'enfermement de catégories de population si différentes, mais frappées d'une même condamnation de déraison, produit en un mouvement lent, une transformation de l'expérience dans laquelle se nouent des parentés étranges et périlleuses entre ces catégories. C'est bien au sein de l'internement que la folie commence à être entourée d'un halo de culpabilité, qu'elle commence à être mise en rapport avec la sexualité ou avec la famille. Peut-on soutenir que ces mises en rapport ne font que traduire des transformations autonomes de l'expérience ? En réalité, il semble bien que cette lente transformation de l'expérience soit fondamentalement liée à la pratique même de l'internement, au mélange et à la confusion de toutes ces figures dans un même espace réel. Il paraît clair que les transformations de l'expérience de la folie sont indissociables de l'enfermement comme pratique réelle et des évolutions qui se font en son sein, qu'elles sont constituées en grande partie par elles. C'est toute l'ambiguïté de la constitution du transcendantal qui est posée, et donc celle de l' « expérience ».

En tous les cas, il paraît clair, d'après ces considérations, et même si l'archéologie foucaldienne est loin d'être achevée, que le projet de celle-ci dans l'*Histoire de la folie* est fondamentalement d'intention généalogique, dans la mesure où il vise à montrer que les conditions de possibilité de l'expérience moderne de la folie sont des structures morales d'exclusion, liées à une certaine classe sociale et à certaines exigences de type économique. Ce qui est très particulier est alors que cette intention généalogique, qui anime dès le départ l'archéologie foucaldienne, persiste à se maintenir dans le cadre strict d'une archéologie, qui par elle-même, dans la mesure où elle se définit exclusivement par la sphère de l'expérience, est une négation même de toute généalogie. Dès lors la généalogie, qui est tout de même au travail au cœur de l'œuvre, ne peut être déterminée, explicitée, dans ses concepts propres, ni problématisée lors des difficultés qu'elle rencontre, et ne peut qu'entrer régulièrement en

collision avec l'archéologie au sens strict, provoquant contradictions et hésitations. Nous voulons maintenant montrer comment cet entrelacement si paradoxal entre archéologie et généalogie se déploie et évolue dans la suite de l'archéologie foucaldienne de l'*Histoire de la folie*.

d) L'internement des fous

La fin de cette partie est consacrée à étudier la figure de la folie proprement dite, dernière grande catégorie de population constituant, avec les précédentes, le monde de l'internement. La considération de la folie doit permettre de confirmer la nature morale de son enfermement et de mettre en lumière la manière propre dont elle transgresse les valeurs. De plus, même si la folie est enfermée de manière indifférenciée avec les autres catégories au nom de cette grande catégorie de la déraison, il s'avère que son traitement à l'intérieur même de l'internement comporte des particularités, qui témoignent qu'on lui reconnaît une forme de spécificité. L'analyse de la figure de la folie dans l'internement doit donc permettre à la fois d'achever de cerner la structure de l'expérience se trouvant au fondement de l'internement dans sa logique globale, et de déterminer la structure spécifique de l'expérience de la folie, dans la mesure où elle existe, ces deux déterminations s'éclairant mutuellement.

En réalité, abordant cette dernière figure de l'internement, Foucault est d'abord amené à considérer une forme de traitement de la folie à l'âge classique se situant hors de l'internement. En effet, dans l'internement, la folie n'est pas traitée médicalement, mais d'un point de vue moral. L'expérience classique semble exclusivement constituée d'une condamnation morale, qui exclut pour corriger si cela est possible, pour séparer de la société et empêcher qu'on lui nuise, sinon. Pourtant, Foucault fait remarquer qu'il existe des hôpitaux dans lesquels on reçoit et traite certains fous comme malades. Les historiens de la psychiatrie interprètent ce fait en le replaçant dans une sorte de mouvement de prémédicalisation du fou. On aurait repéré les fous les plus manifestement malades, et, peu à peu, la sensibilité à la nature réelle de la folie comme maladie, d'abord faible et confuse, se serait développée, jusqu'à la prise de conscience moderne, sortant tous les fous de l'enfermement pour leur faire enfin accéder à des soins. On a là un exemple d'interprétation rétrospective, faite à partir d'un regard qui ne pense pas ses propres conditions historiques de possibilité. Foucault montre en effet que cette hospitalisation des fous, loin d'anticiper sur l'expérience moderne de la folie, est une sorte de survivance d'un certain « humanisme médical »[110], s'étant déployée à la fin du Moyen-Age et à la Renaissance, sous l'influence notamment de la culture arabe. Or cette survivance révèle

[110] *Ibid.*, p. 159.

un mode de perception juridique de la folie, qui s'enracine dans l'Antiquité romaine. La folie pose en effet au droit des problèmes propres, à savoir des problèmes de responsabilité. Pour déterminer les responsabilités précises de chacun, le droit est amené à produire tout un ensemble de concepts, finement différenciés, tentant de cerner ce phénomène particulier qu'est la folie. Et cet ensemble de concepts est étroitement lié à la reconnaissance médicale du fou, puisque c'est le médecin, en dernière instance, qui juge de la folie ou non de tel individu, de son degré et de son type de folie. On voit comme ce processus se distingue radicalement de celui qui est à l'œuvre dans l'internement. D'un côté, raffinement de l'appréhension de la folie, en rapport avec une reconnaissance de la folie comme maladie, de l'autre une perception de la folie en bloc et sur le mode d'un partage binaire : raison/ déraison, moralité/ immoralité, dans laquelle l'aspect médical ne rentre pas en jeu. Ceci montre que nous sommes en présence de deux consciences de la folie, très différentes. Autrement dit, l'expérience de la folie qui se trouve au fondement de l'internement n'est pas la seule à l'âge classique. Tout se passe comme si l'expérience classique de la folie était scindée. Cette expérience juridico-médicale de la folie joue également un rôle archéologique. Les concepts de la psychiatrie hériteront de ce raffinement conceptuel du droit eu égard à la folie. Foucault repère donc deux lignées de conditions de possibilité de la psychiatrie coexistant à l'âge classique. Tout l'effort du XVIIIe siècle sera, selon lui, de réussir à unifier ces lignées. Et ces deux expériences de la folie fusionneront dans l'expérience moderne. L'objet de la psychiatrie, ainsi que ses concepts, apparaissent ainsi comme des mixtes issus de deux lignées. Remarquons que l'analyse de cette expérience juridique de la folie ne comporte pas réellement d'éléments généalogiques. Le travail du droit sur la folie est certes lié à une pratique sociale. Mais il s'appuie sur des distinctions médicales et cet ensemble juridico-médical n'est pas référé par Foucault à des forces qui auraient certaines finalités de type socio-économiques par exemple. Le droit appellerait-il moins que la morale des considérations de type généalogique ? On peut constater que la lignée du droit concernant la folie n'est pas aussi historicisée que celle qui s'exprime dans l'internement. Elle semble traverser toute la culture occidentale depuis le droit romain. Son origine n'est pas réellement problématisée. Les considérations sur la lignée juridique semblent ainsi avoir essentiellement pour fonction de montrer à quel point les considérations médicales dans le traitement de la folie sont accessoires par rapport à l'expérience classique de la folie, écartant ainsi ce qui aurait pu être une entrave à la saisie de sa structure propre. La lignée du droit est rejetée dans une sorte d'extériorité qui traverse l'histoire, alors que l'expérience de la déraison supposée par l'internement « est une création propre au monde

classique »[111]. En réalité, c'est cette expérience qui est l'objet propre de l'archéologie foucaldienne[112]. C'est certainement pour cette raison que la lignée juridique est au fond peu analysée, qu'elle ne nécessite pas un traitement généalogique, et qu'elle réapparaitra si peu par la suite dans l'*Histoire de la folie*. Elle est certes présentée comme une ligne de conditions archéologiques, mais le cœur de ces conditions réside dans l'expérience proprement classique de la folie. C'est celle-ci, fondamentalement, qui permet de comprendre l'expérience moderne. C'est ce dont témoigne un passage un peu plus loin :

> La déraison, pour le classicisme, a valeur nominale ; elle forme une sorte de fonction substantielle. C'est par rapport à elle, et à elle seule que peut se comprendre la folie. Elle en est le support ; disons plutôt qu'elle définit l'espace de sa possibilité[113].

C'est essentiellement en la déraison, comme catégorie proprement classique, que résident les conditions de l'expérience moderne de la folie. Et nous allons voir que la considération du fou comme pris dans un mécanisme naturel, et, comme tel, comme irresponsable, qui est portée par la lignée juridique, se retrouve finalement également au fond de l'expérience classique de la déraison.

Le traitement médical de la folie ayant été ainsi écarté de l'expérience proprement classique, Foucault va alors pouvoir se reconcentrer sur la figure spécifique de la folie telle qu'elle apparaît au sein de l'internement. En quoi la folie est-elle également, comme les autres figures internées, considérée comme coupable moralement ? Foucault montre que les catégories bariolées sous lesquelles sont subsumés les « fous » désignent « la pointe extrême de défauts »[114]. La folie ne se caractérise pas par une transgression spécifique de certaines valeurs, au contraire des autres catégories de population déjà étudiées. Elle n'est pas particulièrement transgression de valeurs sexuelles, ni de la valeur travail. Elle n'est même pas particulièrement transgression de la norme rationnelle. Elle peut être aussi bien l'un que l'autre de ces comportements déviants, mais poussé à l'extrême. La spécificité de la folie réside non dans un type particulier d'immoralité, mais dans le fait qu'elle manifeste un certain comportement immoral avec excès, en le poussant à son paroxysme. Et Foucault constate qu'à l'âge classique cet excès est certes le signe de l'existence de quelque chose de particulier dans l'individu « fou », un certain dérangement de l'esprit, mais que ce dérangement, loin d'innocenter le fou, comme à l'époque moderne, aggrave en réalité sa faute. La folie s'ajoute à l'immoralité pour la

[111] *Ibid.*, p. 179.
[112] Cf. la mise au point très claire de F. Gros à ce sujet, in *Foucault et la folie*, *op. cit.*, p. 64.
[113] *HF*, p. 209.
[114] *Ibid.*, p. 180.

renforcer. Si elle s'y ajoute ainsi, c'est que l'on estime que le fou est responsable de sa folie. Le fondement de la folie n'est pas une maladie que subirait le fou, mais une « volonté mauvaise »[115], qui lui fait choisir un état perturbé de lui-même, le poussant par la suite à l'excès dans les vices. Il n'est pas seulement responsable de comportements immoraux, comme les autres catégories, mais il est responsable du choix d'un état général qui le place hors raison, et qui lui fait accomplir ces actes immoraux avec beaucoup plus de violence et de fureur. Le fou est doublement responsable et doublement coupable, et c'est à ce titre qu'il est enfermé.

Ces analyses concernant le personnage du fou proprement dit au sein de l'internement permettent ainsi de mieux saisir la nature de la déraison elle-même. En effet, si la folie même apparaît comme le choix d'une volonté mauvaise, alors c'est qu'au fondement même de tous ces comportements jugés immoraux, il n'y a pas seulement un choix ponctuel, lié à des circonstances particulières, mais un choix plus global, qui engage la totalité de l'individu contre la raison. C'est un genre d'existence qui est ainsi choisi, une existence hors de la raison, une existence de déraison. A la racine de tous ces comportements condamnés, il y a plus qu'une simple transgression morale, mais ce que Foucault appelle un « choix éthique »[116], un choix fondamental « entre raison et déraison »[117]. La volonté humaine, à l'époque classique, se trouve située face à un choix fondamental : vivre selon la raison, dans la vérité, ou vivre dans le retrait de cette vérité, dans l'erreur, dans la négation de cette vie de raison, ce qui est proprement la déraison. C'est un choix éthique fondamental qui ouvre aussi bien la sphère de la raison que celle de la déraison, le choix de l'une se faisant par rejet et négation de l'autre. Revenant à Descartes, Foucault montre que s'il balaie finalement d'un revers de la main la folie comme objection possible dans le cheminement de son doute, c'est que toute sa démarche suppose déjà l'exclusion du choix de la déraison, et le choix ferme de la raison.

Ainsi, celui qui transgresse une seule valeur morale apparaît comme ayant choisi massivement un type d'existence en rupture avec toutes les valeurs de cette morale placée sous le signe de la raison. Dans la mesure où, comme nous l'avons vu, ces valeurs sont produites en tant que nécessaires à la conservation et au développement d'un système économique et des structures sociales qui l'accompagnent, on pourrait dire que celui qui met en danger ces valeurs, et donc ce système, est considéré comme choisissant délibérément une vie s'opposant au bon ordre de la société. Les internés sont ceux qui semblent avoir choisi un tel genre de vie, et qui, en tant que nuisibles ou susceptibles de nuire à cet ordre, sont écartés et enfermés.

[115] *Ibid.*, p. 181.
[116] *Ibid.*, p. 186.
[117] *Ibid.*, p. 187.

L'analyse du traitement spécifique que reçoit le fou dans l'Hôpital général va permettre à Foucault de déterminer quelle est, selon l'âge classique, l'origine de ce choix éthique sur lequel est censé reposer le monde de la déraison. Le fou en effet, malgré la grande homogénéité qui caractérise l'internement, reçoit en son sein un traitement très spécifique. L'internement n'est pas seulement exclusion de la société, mais il est aussi dissimulation. La société a honte de ces individus issus de son propre sein et qui ont fait le choix de déraison. Ainsi ces êtres de déraison sont-ils cachés autant qu'enfermés. Or Foucault constate que le fou, au contraire, est donné en spectacle. Il est enchaîné, ou encore enfermé derrière des grilles ou dans des cages, qui laissent tout loisir à celui qui passe de l'observer. Quelle est l'expérience de la folie qui est ici sous-jacente à cette pratique spécifique ? Les dispositifs utilisés ainsi que le lexique employé pour décrire les fous ne laissent aucun doute : le fou est considéré comme pris dans l'animalité, il est traité comme une bête furieuse. Mais pourquoi est-il alors montré à tous au lieu d'être caché comme les autres ? C'est qu'il manifeste, selon Foucault, la nature même de la déraison. Cette animalité qui s'exprime avec fureur dans le fou existe en tout homme. C'est justement cette articulation sur une nature sauvage et bestiale qui fait que l'homme peut basculer dans la déraison. L'homme peut choisir de rompre avec cet ancrage dans la nature qui lui est pourtant inhérent, et de se placer résolument dans l'ordre de la raison, ou bien de céder, dans une certaine mesure, à cette naturalité animale en lui, et de basculer dans la déraison. Le fou est celui en qui se manifeste en quelque sorte à l'état pur cet ancrage humain dans l'animalité. Il est celui qui a cédé entièrement à la nature, alors que les autres individus immoraux lui cèdent sans s'abandonner complètement à elle. Il manifeste ainsi la racine même de la déraison, faisant apparaître ce qui en général est sous-jacent dans les autres comportements immoraux, leur fondement véritable.

Il est intéressant de constater que l'ancrage dans la nature, qui, pour l'expérience moderne, implique nécessité et innocence, est pensé ici comme liberté et culpabilité. Le fou est pris dans une force naturelle en lui, mais cet état de choses est le résultat d'un choix. Par ailleurs, se soumettre à la nature pourrait paraître bien innocent. La nature n'est-elle pas le lieu de l'innocence, des processus se développant sans rapport à des valeurs éthiques ? En réalité, cette nature que l'on trouve au fond de l'homme est l'héritière de la nature déchue du christianisme. L'animalité n'est pas l'innocente créature de Dieu ou même du monde de la vie. Elle est perversion de la vraie nature. Mais cette nature déchue n'est plus rattachée à Dieu et à la transcendance, elle n'est plus, conformément à tout le mouvement de sécularisation qui caractérise l'âge classique, que perversité indéterminée au sein de l'être humain. Tout comme les forces sociales et économiques de la société classique avaient repris et infléchi des valeurs

culturelles leur préexistant, elles s'approprient, pour fonder ces valeurs, des schèmes culturels préexistant qu'elles transforment et adaptent à leurs fins. Le choix de la non-conformité à l'ordre social est pensé comme abandon à une nature perverse et indéterminée en soi. Le fou apparaît donc comme celui qui se livre entièrement et volontairement aux puissances du mal en l'homme, qui sont de l'ordre de la nature et de l'animalité. Il est en quelque sorte le comble de la déraison, l'extrême du mal, même s'il acquiert paradoxalement par-là une sorte d'innocence. Renvoyant au cœur de la condition humaine et à la grandeur divine, il fascine et suscite l'exposition en pleine lumière.

La psychiatrie héritera de cette caractérisation du fou. Le texte qui évoque cet héritage va nous permettre de préciser encore le mode selon lequel Foucault conçoit l'héritage en général, c'est-à-dire la temporalité même des structures, fondement de la dimension horizontale de la généalogie :

> La psychiatrie positive du XIXe siècle, et la nôtre aussi, si elles ont renoncé aux pratiques, si elles ont laissé de côté les connaissances du XVIIIe siècle, ont hérité secrètement de tous ces rapports que la culture classique dans son ensemble avait instaurés avec la déraison ; elles les ont modifiés ; elles les ont déplacés ; elles ont cru parler de la seule folie dans son objectivité pathologique ; malgré elles, elles avaient affaire à une folie tout habitée encore par l'éthique de la déraison et le scandale de l'animalité[118].

La psychiatrie hérite de cette relation qui se noue dans l'internement entre la folie et la nature. Le fou apparaît également pour elle entièrement livré à celle-ci. Mais cette relation se transforme, reçoit un autre sens. La nature devient une nature qu'on ne choisit pas, qui s'impose avec ses déterminismes. De plus, elle devient une nature lavée de toute culpabilité, une nature dont les mécanismes se déploient indépendamment de toute problématique de valeur. Elle n'est plus une nature déchue, porteuse du mal, mais une sphère de mécanismes située en deçà du bien et du mal. Le fou n'est plus dans un rapport de choix éthique, extrême, à la naturalité, mais dans un rapport de nécessité à des forces naturelles qui expliquent ses dérèglements. Conformément à ce que nous avions déjà vu à l'œuvre dans l'analyse de la léproserie, mais également dans celle des précédents archéologiques de l'internement, on a ici la conception d'une structure qui se transmet, la relation folie/ nature, mais en changeant de sens. Le rapport du fou à la naturalité se conserve, mais ni les termes du rapport, ni le rapport lui-même ne gardent le même sens. Mais Foucault explicite ici un élément qui restait sous-jacent dans ses analyses archéologiques précédentes. En héritant de l'expérience classique la relation folie/ nature, l'expérience

[118] *Ibid.*, p. 212.

moderne, tout en changeant radicalement son sens, reçoit en même temps quelque chose du sens qu'elle avait dans cette expérience classique. Dans l'innocence moderne du fou, proclamée par la psychiatrie, résonne encore l'ancienne innocence, dont elle hérite, celle du fou en proie à l'animalité, innocence ambigüe puisqu'elle était indissociable de la plus grande culpabilité. De même, dans le nouveau rapport à la naturalité, caractéristique de l'expérience moderne, résonne encore l'ancien rapport, fait de choix éthique et de culpabilité. C'est ce que signifie Foucault ici en disant que la folie comme objet de la psychiatrie est encore « habitée » par la culpabilité qui imprégnait la manière dont on pensait son rapport à la nature. Autrement dit, une structure donnée hérite d'une part de la forme générale d'une structure antérieure, qu'elle reconfigure, auquel elle donne un nouveau sens, mais également d'autre part de certains éléments du sens qu'avait cette forme générale dans la structure antérieure. Ces éléments de sens viennent alors « habiter », hanter la nouvelle structure de manière impensée, agissant ainsi en elle de manière sous-jacente. Ils viennent résonner en elle. Cette thématique de la résonance nous paraît être un aspect fondamental de l'archéologie foucaldienne qui se déploie ici, manifestant dans toute sa complexité la conception de l'héritage que celle-ci implique. En saisissant de quelles structures antérieures les nouvelles héritent, on réussit à ressaisir ce qui en elles résonne encore de ces structures et qui autrement passerait inaperçu.

2) Analyse des discours théoriques sur la folie : l'embarras foucaldien

L'expérience de la folie supposée par l'internement est donc maintenant ressaisie dans sa structure et sa complexité. Mais, comme nous l'avions précisé, elle ne constitue pas pour Foucault le tout de l'expérience classique de la folie, elle ne constitue qu' « une des deux moitiés » de cette expérience. Reste à ressaisir l'expérience impliquée par les discours théoriques sur la folie, le discours philosophique et le discours médical, pour tenter finalement de dégager la structure profonde qu'elles manifestent toutes deux. Or l'analyse des discours théoriques sur la folie laisse apparaître selon nous un embarras très net, clairement lié au problème du travail obscur de l'archéologie par le schème généalogique, et qui se manifeste de trois manières : un flottement concernant le problème de la nature du rapport entre les deux types d'expérience et un rejet au fond de ce problème, le développement d'une étrange théorie des « consciences de folie », et enfin la réinterprétation des analyses concernant l'internement.

Nous avions vu que, selon Foucault, les deux domaines de l'internement et des discours théoriques sur la folie, « si rigoureusement séparés, ne laissent pas de manifester, si on les examine de près, de très strictes analogies de structure »[119]. Le sens, la raison de ces analogies

[119] *Ibid.*, p. 226.

de structure ne pouvait manquer de se poser à Foucault. Et ce problème est évoqué d'emblée, avant même d'entrer dans les analyses concrètes des discours théoriques. Foucault ne peut ainsi s'empêcher de caractériser ces analogies de structure d' « étonnantes coïncidences », qui « ne cessent pas de surgir partout »[120]. Concernant leur explication, le passage suivant est alors significatif :

> Le recul de la folie provoqué par les pratiques de l'internement, la disparition du personnage du fou comme type social familier- nous en retrouverons bien facilement, dans les pages qui suivent, les conséquences ou les causes, disons plutôt pour être à la fois plus neutre et plus exact, les formes correspondantes dans les réflexions théoriques et scientifiques sur la folie[121].

Passage particulièrement embarrassé, dans lequel les discours théoriques sur la folie sont envisagés successivement comme les conséquences, puis les causes des structures sous-jacentes à l'internement, enfin comme des formes leur « correspondant ». Ce flottement manifeste l'affleurement des problèmes posés par la généalogie confuse mise à l'œuvre par Foucault dans son analyse de l'internement. Si les structures sous-jacentes à l'internement s'enracinent dans l'affirmation de forces sociales et économiques par le biais d'une morale ou d'une éthique, et que l'on retrouve des structures analogues au niveau des théories de la folie, n'est-on pas naturellement amené à penser que ces structures analogues s'enracinent elles aussi dans ces forces ? Une telle pensée mènerait à prolonger la généalogie des catégories pratiques de l'internement aux catégories philosophiques et médicales concernant la folie. Mais le problème généalogique devrait alors être affronté explicitement, de face pourrait-on dire, l'extériorité des forces sociales étant encore plus criante par rapport aux catégories théoriques que vis-à-vis des catégories pratiques. Or cet affrontement, qui suppose tout une réélaboration de la problématique archéologique, pose problème, pour des raisons qu'il nous faudra comprendre. Le surgissement d'un schème généalogique trop explicite pose immédiatement problème. Foucault découvre en quelque sorte la problématique généalogique au cœur de sa problématique archéologique, comme un aspect imprévu, et problématique. Aussi écarte-t-il ici l'idée d'une causalité des structures de l'internement sur les structures théoriques en disant qu'il s'agit d'être « plus neutre et plus exact ». Par cette idée de neutralité, le problème généalogique est en quelque sorte mis entre parenthèses. Foucault s'oriente alors vers l'idée d'une expérience commune à ces deux expériences, ce qui lui permet de rester dans la lettre d'une archéologie et d'évacuer le problème qui se pose ici de manière insistante de la généalogie. Il n'en demeure pas moins que ce problème va rester à l'état latent dans toute cette deuxième partie, dans la

[120] *Ibidem.*
[121] *Ibidem.*

mesure où ce décentrement de Foucault par rapport à l'expérience morale de l'internement va l'amener à mettre en œuvre une construction archéologique fragile, ne correspondant pas exactement à la réalité de ses intentions.

Un autre signe particulièrement net, selon nous, de cet embarras foucaldien devant le surgissement du problème généalogique, est la manière dont Foucault s'efforce de montrer que son étude de l'expérience classique de la folie ne consiste pas en réalité à analyser d'une part les pratiques concernant la folie, sous la forme de l'internement, d'autre part les théories portées sur elle, pour finalement dégager la structure commune aux deux structures d'expérience sous-jacentes à ces pratiques et à ces théories. Il se lance ainsi, toujours avant d'entrer dans les analyses concrètes des théories sur la folie, dans toute une théorie selon laquelle la conscience de la folie, depuis la Renaissance et le début de la négation de la conscience tragique de la folie, serait toujours déjà dispersée en quatre formes de consciences de folie, du fait de la nature même de l'expérience de la folie, au moins en Occident. Ces quatre formes seraient une conscience critique, dénonçant la folie sur fond de la certitude de n'être pas fou, une conscience pratique, s'appuyant sur le groupe et visant un partage, une conscience énonciative, qui reconnaît simplement la folie sans la juger, et une conscience analytique, qui vise à connaître les formes de folie. Toute conscience de folie serait formée par un entrelacement de ces quatre consciences, celui-ci changeant simplement à chaque époque de configuration, telle conscience devenant dominante, telles consciences se mettant à être plus étroitement associées. Ainsi, à l'époque classique, naîtrait une configuration particulière, qui associerait d'une part les consciences critique et pratique, d'autre part les consciences énonciative et analytique. L'internement relèverait des deux premières et les discours théoriques des deux dernières. On voit quel est l'effet direct de cette théorie des formes de conscience de la folie. A la lumière de cette théorie, discours théoriques sur la folie et internement ne s'opposent plus comme la théorie à la pratique, mais comme deux formes différentes de conscience. Or qu'y a-t-il d'étonnant à ce que deux formes de conscience manifestent la même structure ? Il paraît beaucoup plus simple de justifier une telle identité de structure entre deux formes de conscience, même si l'une paraît plus intriquée dans des finalités pratiques, qu'entre une sphère théorique, échappant à ces finalités, et une sphère pratique, immergée en elles. Cette longue et étrange digression théorique foucaldienne sur l'expérience de la folie comme entrelacement de diverses consciences nous semble ainsi être une manifestation particulièrement claire de cet embarras devant la généalogie dont nous parlons, à travers une tentative pour écarter le surgissement du problème généalogique par une reconfiguration de l'opposition théorie/ pratique. Cet embarras apparaît d'ailleurs de manière éclatante dans le fait que ces consciences de folie, censées constituer toute

expérience de la folie, ont ainsi finalement le statut de formes métahistoriques de conscience de folie, statut qui entre en contradiction profonde avec la nature même du projet foucaldien.

Mais cet embarras, qui se manifeste ainsi avant même les analyses concrètes des discours théoriques sur la folie, se manifeste également de manière frappante dans le contenu même de ces analyses, et de la conclusion à laquelle elles mènent. Foucault s'y livre en effet à une véritable réinterprétation de l'internement. Examinons en effet ses analyses des discours théoriques sur la folie. L'analyse des discours philosophiques et moraux sur la folie doit permettre de saisir « la conscience énonciative » de la folie. Foucault constate que dans la philosophie classique, il y a à la fois une évidence immédiate de la folie du fou et une absence de théorie positive de la folie. Le fou est perçu comme fou avec évidence, mais son être est déterminé d'abord, au XVIIe siècle, comme une simple absence de raison par rapport au moi qui pense, puis au XVIIIe siècle, comme une absence de raison par rapport aux autres hommes, absence que l'on se met à déterminer selon les différentes manières de ne pas se comporter conformément à la raison. Autrement dit, finalement, la folie est déterminée comme simple négation de la raison, les différents visages qu'elle peut montrer ne sont que différentes négations déterminées de la raison, elle n'a aucun être en elle-même. Dans tous ces discours brille selon Foucault « une certaine absence de la folie »[122]. La folie est un non-être, un néant, qui se traduit tout de même par des comportements mimant la raison de manière déficiente. Elle est « une négativité qui se manifeste »[123].

Si la folie n'est pas traitée ni reconnue d'un point de vue médical dans l'internement, il existe, dans la médecine, de manière complètement indépendante selon Foucault de ce qui se passe dans l'internement, une tentative pour cerner sa nature réelle. Ici, à l'inverse de ce qui se produit dans les discours philosophiques, on essaie de déterminer positivement la folie, mais, par contre, c'est le personnage concret du fou qui disparaît. Les formes de la folie sont analysées en elles-mêmes, et on rêve d'une classification de toutes ces formes décrites positivement. Pourtant, Foucault constate que les tentatives de classification se multiplient et échouent les unes après les autres, aboutissant finalement, considération particulièrement frappante et que nous aurons à commenter, tantôt à des caractérisations morales, qui reproduisent exactement les motifs de l'internement, tantôt à des considérations causales organiques. En tous les cas, c'est l'idée même d'un être positif de la folie qui semble s'évanouir. Une classification de l'essence positive des maladies ne réussit pas à se constituer, comme si elle était entravée par

[122] *Ibid.*, p. 235.
[123] F. Gros, *Foucault et la folie*, *op. cit.*, p. 65.

des « obstacles »[124]. C'est alors dans ces obstacles que Foucault essaie de retrouver la structure propre à l'expérience classique de la folie s'exprimant dans les discours médicaux. Ces obstacles sont la théorie de la causalité, les grandes catégories informant ces discours, et l'évolution des pratiques thérapeutiques.

Comment les causes de la folie sont-elles déterminées ? Sont distinguées des causes prochaines, altérations dans le cerveau, et des causes lointaines, dans lesquelles on fait jouer tout un ensemble hétéroclite d'influences. Ces deux types de causalité s'articulent sur la passion, mouvement vif qui unifie âme et corps. La folie apparaît comme ce qui commence comme passion mais, utilisant son élan, la déborde, pour donner valeur de vérité à des images fantasmatiques. Elle est articulation d'un discours logique, conséquent, autour d'images erronées. Elle est donc fondamentalement langage, langage qui est qualifié comme délire, et qui est au fondement de toutes les folies, même celles dans lesquelles ne se manifeste pas de délire explicite. La folie est donc, en son essence, délire. Mais, en cette détermination de la folie comme délire, Foucault peut alors retrouver la structure dévoilée par l'analyse de la reconnaissance : « La folie, au fond, n'est rien », car elle est fixation et variations autour d'une image fantasmatique tenue pour vraie, « mais ce rien, son paradoxe est de le manifester, de le faire éclater en signes, en paroles, en gestes »[125]. La folie est un rien, un néant, qui se manifeste tout de même sous les formes de la raison elle-même, tournant en quelque sorte à vide autour de ce rien fascinant. Ces deux aspects de la folie sont liés à sa détermination comme négation de la raison et rien d'autre. C'est comme négation de la raison qu'elle apparaît comme n'ayant aucun être propre, comme étant un néant d'être, et en même temps comme ne pouvant se signifier que dans les formes mêmes de la raison, seule être positivement déterminé à l'âge classique. Si les classifications positives de la folie échouent, c'est que l'être même de la folie, tel qu'il est déterminé au cœur de l'expérience de la folie qu'elles supposent, est déterminé comme un rien, n'est que la pure négation de la raison. La folie est bien, pour la pensée médicale, dé-raison, ce dont tout l'être est de ne pas être la raison, et a ainsi si peu d'être que ses manifestations ne peuvent elles-mêmes être que des sortes de fantômes, de simulacres de la raison. Foucault retrouve cette structure d'un non-être qui se manifeste, au sein des grandes catégories mobilisées par les discours médicaux, à savoir celles de démence, de manie et de mélancolie, d'hystérie et d'hypocondrie. La démence notamment, définie essentiellement de manière négative, comme tout trouble, toute désorganisation manifestant un écart par rapport à

[124] *HF*, p. 252.
[125] *Ibid.*, p. 310.

la raison, reflète particulièrement cette structure. Les thérapeutiques classiques se fondent également, selon Foucault, sur cette structure.

Comme nous l'avons vu, cette structure de l'expérience de la folie dégagée dans les analyses des discours philosophiques et médicaux est présentée par Foucault comme un approfondissement de la catégorie de déraison. Dans l'analyse de l'internement, l'expérience de la folie était censée ne se présenter « que de biais, par profils lointains et d'une manière silencieuse »[126], tandis que dans ces discours théoriques, elle se présente de manière bien plus nette. L'analyse de l'internement suggérait en quelque sorte la structure réelle de l'expérience de la folie, et mettait sur sa piste, et c'est l'analyse des discours théoriques sur la folie qui permet de saisir cette structure dans sa réalité. En retour, la structure ainsi saisie doit permettre de cerner plus précisément celle qui semblait impliquée par l'internement, puisque les deux domaines sont présentés par Foucault comme deux domaines de structure analogue. Et c'est cette structure commune fondamentale qui doit être le cœur de l'expérience de la folie. Foucault pourtant, dans l'analyse de l'internement, n'avait pas particulièrement insisté sur cet aspect de l'expérience de la folie. La folie apparaissait comme internée sur l'horizon d'un jugement moral, qui la faisait considérer comme choisissant de s'abandonner aux forces animales et naturelles, la faisant transgresser des règles morales jugées nécessaires au maintien et au développement d'un certain type de société. La caractérisation de la folie comme un néant, n'ayant d'autre forme de manifestation que des simulacres de la raison elle-même, n'apparaissait pas particulièrement. Elle est cependant au cœur de son analyse des discours théoriques sur la folie, et est posée ainsi comme la structure fondamentale de l'expérience de la folie. Comment Foucault affirme-t-il l'homologie entre les deux grands domaines de la folie à l'âge classique ? Et comment place-t-il cette structure au fondement de l'internement lui-même ?

Foucault ne se borne pas à constater que, au fond, considérer le fou comme un personnage n'ayant pas la moralité voulue, et donc pas l'être voulu, et l'enfermer pour cette raison, revient à le considérer d'une certaine manière comme un personnage dont l'être est un néant, et dont les manifestations ne sont que des imitations des seuls comportements ayant réellement de l'être, les comportements de raison. Une telle considération suffirait à retrouver dans l'internement la même structure que celle se trouvant au fondement des discours théoriques sur la folie, mais elle ne serait pas encore position de cette structure, comme telle, au fondement de l'internement. Ce à quoi se livre Foucault, à l'issue de ses analyses des

[126] *Ibid.*, p. 228.

discours philosophiques et médicaux, notamment à l'issue de son analyse des cycles de la causalité, c'est à une véritable réinterprétation de l'internement :

> Ce que nous savons désormais de la déraison nous permet de mieux comprendre ce qu'était l'internement. Ce geste qui faisait disparaître la folie dans un monde neutre et uniforme d'exclusion […] prenait son sens exact dans ce fait : que la folie à l'âge classique a cessé d'être le signe d'un autre monde, et qu'elle est devenue la paradoxale manifestation du non-être. Au fond, l'internement ne vise pas tellement à supprimer la folie, à chasser de l'ordre social une figure qui n'y trouve pas sa place ; son essence n'est pas conjuration d'un péril. Il manifeste seulement ce qu'est, dans son essence, la folie : c'est-à-dire une mise à jour du non-être[127].

Nous nous permettons de largement citer ces lignes, car elles sont particulièrement étonnantes, et témoignent de manière éclatante selon nous de la présence manifeste dans l'*Histoire de la folie* de cette généalogie confuse dont nous avons affirmé d'emblée qu'elle était le véritable centre de l'oeuvre. La généalogie est confuse, c'est-à-dire qu'elle est à l'œuvre, mais est impensée dans son être propre et dans ses conséquences, mêlée à un projet explicite qui la nie, ce qui amène le discours foucaldien, de manière récurrente, aux limites de la contradiction. Le discours archéologique est sans cesse amené à tenter de se justifier, car il est sans cesse exposé à se briser, du fait qu'il débouche, de par sa logique même, sur une généalogie qui n'était pas prévue, qui s'impose de plus en plus, et qui ne peut être problématisée sans une refonte totale du concept même d'archéologie posé pourtant comme projet explicite de l'*Histoire de la folie*.

En effet, Foucault, alors même que toutes ses analyses de l'internement tendaient à montrer que ce dernier se fondait sur une condamnation morale de certaines populations, condamnation liée à un type de société en train de se mettre en place, visant à neutraliser des individus risquant d'entraver son développement, voire de la mettre tout simplement en péril, affirme maintenant que cette détermination était secondaire, inessentielle, dérivée. En réalité, le cœur de l'expérience sous-jacente à l'internement est cette appréhension, particulièrement visible dans les discours médicaux, de la folie comme néant. Autrement dit, si la folie est enfermée à l'âge classique, c'est avant tout et fondamentalement parce qu'elle est perçue comme rien, comme un néant. Le geste de l'enfermement consiste simplement à réaliser cette perception, c'est-à-dire à traiter le fou comme l'exige, comme l'implique finalement son être même. Ce qui n'est rien, on le traite comme n'étant rien, on le supprime de la société, et, à la limite, comme le dit Foucault quelques lignes plus loin, on le supprime tout court, on le tue. Si

[127] *Ibid.*, p. 317. Voir encore, à la même page : « L'internement, c'est la pratique qui correspond au plus juste à une folie éprouvée comme déraison, c'est-à-dire comme négativité vide de la raison ; la folie y est reconnue comme n'étant rien ».

quelque chose est perçu comme n'étant rien, alors on va en quelque sorte au bout de la logique de son être, on fait ce que semble appeler son être même, on le fait devenir réellement rien, c'est-à-dire qu'on le supprime. L'internement est en quelque sorte une machine ontologique, il traite les êtres selon leur être.

Mais quel est alors le rapport entre cette intuition de l'être du fou et les déterminations morales et sociales mises en évidence précédemment par Foucault ? Doit-on penser que la fonction d'écartement des individus susceptibles de nuire à l'ordre de la nouvelle société est dérivée de cette détermination du fou comme rien ? D'une certaine manière, si l'on veut être conforme au projet archéologique tel qu'il a été défini, l'expérience doit être condition de possibilité de toute pratique et de toute représentation, et non en être dérivée. Si l'expérience de la folie est fondamentalement structurée par cette perception du fou, alors elle doit être au fondement de l'internement. L'internement doit manifester la perception de l'être du fou. Dès lors, tout se passe comme si cette perception ontologique du fou rendait possible en même temps sa caractérisation sociale comme être mettant en cause l'ordre de la société par son immoralité. La société utilise en quelque sorte, infléchit vers ses finalités propres, traduit dans ses termes, une caractérisation de la folie qui provient de la sphère de l'expérience, donc d'une sphère qui lui est préalable. C'est la perception du fou comme rien se manifestant par des distorsions de la raison qui amène au fond la société à le considérer comme un être remettant en cause le seul être social véritable, à savoir l'être moral. Et cette condamnation morale du fou correspond justement aux nécessités de la société bourgeoise en train de se constituer. Et c'est bien une telle interprétation de l'internement que propose soudain Foucault à l'issue de cette partie.

Mais comment expliquer alors que cette caractérisation du fou comme rien corresponde si bien aux finalités sociales ? Comment expliquer qu'elle leur soit si adaptée, qu'elle semble en dessiner à l'avance les contours ? Peut-on réellement penser que c'est parce que la folie a été pensée comme néant que le fou a été pensé comme un être mettant en péril l'ordre moral et social ? Lors des analyses foucaldiennes, l'internement semblait parfaitement correspondre à une certaine intuition morale, et à une certaine finalité proprement sociale. Si son sens fondamental réside en réalité dans le fait de réaliser l'être de la folie comme néant, comment expliquer qu'il soit en même temps par là-même si adapté à cette finalité sociale ? N'y a-t-il pas là une étrange harmonie préétablie entre la caractérisation de la folie issue de la seule expérience et la caractérisation requise par les finalités sociales et économiques ? Ne semble-t-il pas bien plutôt que la perception du fou sur l'horizon d'une morale sociale a conduit à percevoir finalement son être comme néant ? Que c'est l'élaboration de cette perception morale

du fou qui a donné lieu à cette structure de l'expérience, la folie comme néant ? Foucault pose d'ailleurs à nouveau, au cœur de ses analyses, le problème du rapport entre les finalités de l'internement et la perception théorique de la folie, qu'il avait posé de manière plus générale avant même d'entrer dans ces analyses, et l'écarte à nouveau, confirmant la prégnance de ce problème dans l'*Histoire de la folie*, et l'embarras qu'il suscite :

> Est-ce l'internement qui enracine ses pratiques dans cette intuition profonde [l'intuition de la folie comme néant] ? Est-ce parce que la folie sous l'effet de l'internement avait réellement disparu de l'horizon classique qu'elle a, en fin de compte, été cernée comme non-être ? Questions dont les réponses renvoient l'une à l'autre dans une circularité parfaite. Il est inutile, sans doute, de se perdre dans le cycle, toujours à recommencer, de ces formes d'interrogation[128].

L'embarras se manifeste dans la mesure où la question est traitée comme inutile et peu importante, alors qu'elle est évidemment cruciale, et engage tout le socle théorique de l'*Histoire de la folie*. Si la perception de la folie comme non-être est le produit de sa condamnation morale et de sa négation pratique dans l'internement, alors les structures de l'expérience ne sont pas l'a priori autonome que suppose l'archéologie, mais elles ont une provenance, qu'il s'agit d'explorer. D'autre part, dans ce cas, ce sont les discours philosophiques et médicaux eux-mêmes, dans la mesure où ils manifestent la structure de la folie comme néant, qui doivent être interrogés du point de vue de cette provenance. Et en ce cas, le schème généalogique apparaît en pleine lumière et ne peut plus être contourné. C'est toute une reproblématisation qui est nécessaire, ainsi qu'une reconceptualisation. Comment les catégories supposées par des institutions comme l'internement se constituent-elles à partir des finalités politiques, sociales, économiques ? Comment ces catégories, bien que constituées, fonctionnent-elles cependant en même temps comme des a priori pour tout un ensemble de pratiques, d'institutions, de relations ? Comment les catégories des savoirs et des discours théoriques héritent-elles également de ces schèmes constitués ? Cet héritage doit-il être encore mis en rapport directement avec ces finalités sociales ? Faut-il penser de manière marxiste ces constitutions de structures ou catégories, qu'elles soient d'ordre pratique ou d'ordre théorique ? Si oui quel type de marxisme ? Sinon comment renouveler le schème marxiste généalogique, et pour quelles raisons ? Ce sont toutes ces questions qui se pressent en filigrane de l'*Histoire de la folie*, qui semblent suggérées à certains moments par Foucault, mais très vite écartées. Et ce sont ces questions qui surgiront au centre de la problématique foucaldienne dès le moment où la problématique généalogique s'affirmera de manière explicite au début des années soixante-dix.

[128] *Ibid.*, p. 318.

Tout se passe comme si Foucault, analysant les discours théoriques sur la folie et dégageant leur structure commune, cette détermination de la folie comme un rien en regard de la raison, s'était retrouvé devant l'exigence de mettre en rapport ces analyses avec les forces sociales dévoilées dans l'analyse de l'internement, et donc de basculer clairement dans une problématique généalogique, et avait alors éprouvé une sorte d'impossibilité théorique à poursuivre dans cette voie, revenant bien plutôt sur ses analyses de l'internement pour les réinterpréter à cette lumière. La généalogie était à l'œuvre de manière confuse dans les analyses de l'internement, où elle pouvait encore passer pour se situer dans un cadre archéologique, mais devenait impossible dans les analyses des théories sans devenir explicite et remettre en cause tout le socle théorique de l'œuvre.

Ceci explique, selon nous, que les analyses des discours philosophiques et médicaux ne contiennent quasiment plus d'esquisses généalogiques, alors que celles-ci fourmillaient dans l'analyse de l'internement. Foucault ne fait que constater, à certains moments, que l'on retrouve dans les discours médicaux les catégories morales de l'internement, constatation troublante s'il en est, et il ne peut que réaffirmer à certains moments cet étrange parallélisme structurel. Et ceci explique également que ces analyses ne contiennent que très peu d'éléments de type archéologique, c'est-à-dire de repérages de conditions de possibilité de l'expérience moderne. Foucault se borne au fond à dégager sans cesse, à partir des explications causales, des catégories de classification, des thérapeutiques, la même structure, censée être identique à celle à l'œuvre dans l'internement. Là aussi, il est étonnant de constater que les analyses de l'internement regorgent d'analyses de structures amenées à résonner dans l'expérience moderne, alors que celles concernant les discours médicaux n'en pointent quasiment aucune. Foucault dira seulement que les concepts de la psychiatrie seront des sortes de mixtes entre les catégories issues de l'internement et celles issues de la médecine théorique. Mais il n'entre dans aucune analyse détaillée de structures spécifiques destinées à avoir un héritage dans la modernité. Or nous avons vu que de telles analyses, de tels repérages, sont justement la raison même du discours archéologique à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie*.

C'est que, dans ce texte, l'archéologie est essentiellement et en elle-même généalogique. Ce n'est pas qu'il y aurait une archéologie explicite et une généalogie sous-jacente qui se déploierait en plus. C'est, comme nous l'avons, l'archéologie elle-même qui se déploie en généalogie esquissée. Le recul de la généalogie, par impossibilité, dans l'analyse des discours théoriques, amène nécessairement un recul de l'archéologie. Foucault veut certes dégager archéologiquement la structure de l'expérience classique pour saisir l'impensé de l'expérience moderne de la folie, mais il veut en même temps, ce qui crée toute l'ambiguïté de ce projet,

saisir cette expérience classique dans sa constitution à partir du corps de la société, comme exclusion morale spécifique. C'est lorsqu'il sonde ainsi cette dimension du rapport de l'expérience au corps de la société que ses analyses se mettent à dégager de multiples structures dont héritera l'expérience moderne. Et lorsqu'il quitte cette dimension, l'archéologie se vide de son contenu. C'est pourquoi l'analyse de l'internement des fous est, selon nous, le véritable cœur de l'*Histoire de la folie*. C'est le geste même de l'internement, ainsi que tous les processus qu'il rend possibles par la suite au sein de cet espace très particulier, qui sont la matrice essentielle de cette expérience moderne de la folie dont Foucault veut ressaisir les conditions de possibilité, c'est-à-dire l'impensé encore efficient et dessinant sa structure réelle. Car c'est dans et autour de l'internement que se constitue fondamentalement l'expérience classique de la folie, à partir du corps même de la société et de ses nouvelles exigences.

3) L'évolution de l'expérience classique de la folie

a) Lignes archéologiques de l'évolution

La troisième partie nous semble confirmer de manière éclatante cette thèse. En effet, après avoir subi une sorte d'élision dans les considérations sur les discours théoriques traitant de la folie, l'archéologie « reprend » en quelque sorte son cours. Où en étions-nous à l'issue des analyses de l'internement ? Foucault avait montré que le geste même de l'internement, guidé par une perception morale, du fait de la distance qu'il introduisait avec la folie, et de l'unification qu'il produisait entre les différentes formes de la folie, avait produit un début d'objectivation de la folie, condition de son objectivation future dans la psychiatrie. Par le geste de l'internement, le fou commence à devenir un *objet*, et un objet *un*. D'autre part, du point de vue du contenu de cet objet, il avait montré qu'au sein de l'internement tout un ensemble d'alliances étranges se nouaient, mettant progressivement en rapport la folie avec le péché, la sexualité, la famille, le crime, la nature et l'animalité. Or, à l'issue des analyses des discours théoriques sur la folie, nous en sommes toujours au même point. Nous n'avons rien appris, ou très peu, concernant d'autres conditions d'objectivation du fou ou d'autres éléments structurant sa perception.

Et ce sont ces deux lignes de condition de possibilité que Foucault recommence à explorer dans leur évolution dans la troisième partie. Et c'est bien le retour à l'internement qui lui permet de relancer l'archéologie de l'expérience moderne de la folie. La sphère de l'internement redevient le centre des analyses de Foucault. C'est l'évolution de cette sphère au XVIIIe siècle qui va permettre à Foucault de saisir le développement des conditions de possibilité de la psychiatrie. Or l'internement est le lieu propre de la généalogie confuse dans

l'*Histoire de la folie*. C'est donc le retour à la généalogie qui permet à Foucault de redémarrer l'archéologie de l'expérience moderne de la folie.

Cette évolution de l'internement, d'une part développe le processus d'objectivation de la folie, d'autre part apporte de nouvelles déterminations à la conscience de l'objet folie. Concernant l'objectivation de la folie, l'internement, dans son émergence et ses premiers temps, avait contribué à unifier les formes sous lesquelles paraissait jusqu'alors la folie. Mais, si la folie était ainsi saisie comme une, par certains traits la différenciant de ses compagnons d'internement, saisie différentielle qui donnait lieu à un traitement spécifique, elle n'en demeurait pas moins encore profondément mêlée aux diverses figures de la déraison. Son visage ne se détachait que superficiellement sur le fond homogène de la déraison. Or, au XVIIIe siècle, va se produire une séparation progressive de la figure de la folie, une conscience de plus en plus nette de sa spécificité et de son individualité, processus qui mène son objectivation à son terme, posant ainsi les conditions de l'objectivation psychiatrique. Ce processus se manifeste tout d'abord par la séparation entre conscience de déraison et conscience de folie, qui étaient auparavant profondément mêlées. D'une certaine manière, l'internement s'apparente à un refoulement. Les êtres de déraison sont exclus de la société et mis à l'écart, placés dans une zone d'oubli et d'obscurité sociale. Le partage est net, la communication est rompue. La déraison a été réduite au silence et à l'invisibilité. Or Foucault constate, vers le milieu du XVIIIe siècle, une sorte de retour du refoulé. La déraison redevient l'objet de préoccupations sociales, comme à la Renaissance, mais avec un tout autre sens. Elle revient hanter la société, sous forme d'une « grande peur »[129]. Des épidémies éclatent et on se met à penser que les êtres internés, enfermés dans un air vicié et corrompu, développent un mal contagieux, qui risque de se répandre à l'extérieur de cet espace séparé. Ce mal comporte un aspect « fantastique »[130]. On fantasme également sur la vie de débauche qui doit se donner libre cours dans ces lieux reculés. Au mal médical, on mêle le mal moral, tous deux placés sous le sceau d'une étrange contagion. Ce qui joue ici est l'héritage de la léproserie, dans sa dimension fondamentale de résonance. Les lieux d'internement sont le plus souvent d'anciennes léproseries. Comme nous l'avions vu, ils ont hérité de leur structure, même s'ils lui ont conféré un autre sens. Mais ils ont également hérité d'éléments de l'ancien sens. Les peurs liées à la lèpre sont comme réactualisées par rapport à ces lieux héritiers, avec un contenu, aussi bien médical que moral, différent.

[129] *Ibid.*, p. 443.
[130] *Ibid.*, p. 448.

La conscience globale de la déraison s'effectue donc sur le mode de cette grande peur. Dans le même temps, Foucault constate que la folie en tant que telle devient l'objet d'une peur spécifique. La folie se met à apparaître comme causée en grande partie, ou du moins favorisée, par le développement de la civilisation. Ce développement ne cesse de produire des médiations entre l'homme et la nature, il ne cesse de séparer l'homme de lui-même. La vie dans l'artifice finit par disposer certains aux maladies de nerfs. Dans la perception de la folie, on commence à basculer de l'idée d'un choix de l'erreur, d'une déviance dans le rapport à la vérité, à celle d'une perte, par l'homme, de sa vérité propre. La vérité prend les aspects d'une nature humaine de laquelle on serait soudain séparé dans la folie, schème qui deviendra central dans la psychiatrie. La conscience de la déraison est donc une sorte de retour à des hantises immémoriales, alors que la conscience de la folie s'ancre dans une conscience historique. Les deux consciences se séparent. La folie commence à s'individualiser plus nettement.

Cette individualisation se manifeste également par le fait qu'au milieu du XVIIIe siècle, s'ouvrent de nombreuses maisons strictement réservées aux fous. Dans le même temps, que ce soit dans ces maisons spéciales ou dans les lieux classiques de l'internement, s'inaugure un « labeur obscur »[131] de classification des fous eux-mêmes. Alors qu'ils se détachaient alors vaguement et en groupe des autres populations de l'internement, on se met à essayer de les distinguer entre eux selon des classes qui ne sont plus seulement la myriade des dénominations de vices. Il y a ainsi toute une évolution, toute une élaboration de ce que Foucault appelle « la perception asilaire »[132], qui se déploie indépendamment du travail théorique de classification.

L'essentiel des analyses de l'internement au XVIIIe siècle porte sur le prolongement du processus d'objectivation de la folie. Concernant la détermination même de cet objet, Foucault repère ce travail de classification des types de folie au sein de l'internement, dont héritera la psychiatrie, ainsi que le début d'une médicalisation des internés. En effet, la conscience de déraison prend désormais la forme de la peur d'une contagion, et le médecin, seulement à ce moment-là, commence à entrer dans les lieux d'internement. Cette première médicalisation rendra possible la médicalisation psychiatrique. Comme à chaque fois, l'archéologie permet de démystifier un discours aveugle à ses conditions de possibilité, et qui affirme ici que la médicalisation de la folie s'est produite par prise de conscience de la nature réelle de la folie, donc du fait d'une attitude enfin scientifique, et inséparablement humaniste.

[131] *Ibid.*, p. 492.
[132] *Ibid.*, p. 489.

b) Généalogie de l'évolution

Comment expliquer cette attention de plus en forte au cours du XVIIIe siècle, à la spécificité des fous ? Du point de vue du discours que la psychiatrie tient sur elle-même et sur son histoire, l'explication paraît claire. On a pris peu à peu conscience, au XVIIIe siècle, de la spécificité médicale de la figure du fou et du scandale qu'il y avait à les mêler à des criminels ou des débauchés. Mais ce discours est justement celui que Foucault veut démystifier dans l'*Histoire de la folie*. Il est tenu par un « savoir » qui oublie les conditions de possibilité de son propre objet, de ses concepts, de sa posture. La non-pensée de l'impensé produit du mythe, elle donne lieu à des discours mythiques sur la science, la nature, et l'humanisme. Elle donne lieu notamment à une conception linéaire de la science, dans laquelle celle-ci naît peu à peu, prenant peu à peu conscience de la nature de son objet existant depuis toujours, mais méconnu par des préjugés moraux et un manque d'attitude « objective ». Foucault explique, conformément au projet archéologique, que la véritable raison de cette appréhension progressive de la spécificité du fou est liée à l'évolution de la « perception » du fou, c'est-à-dire à l'évolution de l'expérience classique de la folie. Il constate qu'effectivement des cris se sont déjà élevés bien avant le début du XIXe siècle et la Révolution, pour dénoncer le mélange dans l'internement ente les fous et les débauchés, les libertins, les correctionnaires. Mais il ne s'agissait pas de protéger les fous de ces autres populations, mais bien de l'inverse. Ce sont ces populations qui se plaignent et, surtout, qui commencent à être entendues. La proximité des fous apparaît comme une punition redoublée pour les correctionnaires, comme la présence même du pouvoir qui enferme au sein de l'internement, qui continuerait à les harceler.

Il est intéressant de constater que cette évolution de la perception de la folie est liée par Foucault de manière indissoluble à l'internement lui-même.

> Si elle a changé lentement [la conscience de la folie], c'est à l'intérieur de cet espace réel, et artificiel à la fois, de l'internement ; ce sont des glissements imperceptibles dans ses structures, ou par instants des crises violentes, qui peu à peu ont formé la conscience de la folie qui sera contemporaine de la Révolution. Que les fous viennent à être isolés progressivement, que la monotonie de l'insensé se partage en espèces rudimentaires- aucun progrès médical, aucune approche humanitaire n'en est responsable. C'est du fond même de l'internement que naît le phénomène ; c'est à lui qu'il faut demander compte de ce qu'est cette conscience nouvelle de la folie[133].

[133] *Ibid.*, p. 497.

Dans ce passage, ce qui était à l'œuvre dans les analyses précédentes concernant les pauvres et les correctionnaires, mais n'était exprimé qu'à demi-mot, est clairement posé. L'internement n'est pas le simple résultat d'une conscience de la folie qui évoluerait par ailleurs dans sa sphère propre. Il est le lieu dans lequel se forme, c'est-à-dire se constitue cette conscience, qui n'est donc pas première. Les analyses de Foucault ne cessent dans l'*Histoire de la folie* de déborder le cadre strict et proclamé de l'archéologie. Les structures a priori de l'expérience et leur évolution sont liées à un lent travail qui s'effectue au sein de l'internement.

Mais ceci, conformément à ce que nous avions déjà souligné, ouvre directement sur la généalogie. Ce lien permet de pointer vers l'origine de ces structures et évolutions. En effet, les saisir en rapport avec l'internement, c'est les saisir en rapport avec le corps même de la société et le sourd travail auquel il se livre pour affirmer ses finalités propres. Foucault ne s'arrête pas en réalité à la « perception », ou plutôt l'analyse de cette perception est approfondie par des considérations sur son origine. En effet, pourquoi, au XVIIIe siècle, devient-on tout-à-coup sensible aux plaintes des correctionnaires vis-à-vis de la folie ? Pourquoi éprouve-t-on le besoin d'isoler la folie des autres pour les protéger ? C'est que, de plus en plus, la folie seule apparaît comme la vérité de l'internement. De plus en plus, les autres catégories perdent leur évidence de « bonnes à interner ». Pour comprendre ce processus, nous pouvons nous référer aux analyses de Foucault concernant les pauvres. Au XVIIIe siècle, une série de crises montrent que le chômage n'est pas nécessairement le fait de la paresse, mais qu'il peut être un fait économique. De plus, on prend conscience que les pauvres sont de la main d'œuvre à bas coût, facilement mobilisable. Interner les pauvres sous prétexte qu'ils sont oisifs et dangereux pour la production devient absurde. Le capitalisme s'est développé, l'industrie est en train de naître. Les « pauvres », devenus partie intégrante de la « population »[134], se révèlent être un trésor pour un capitalisme en plein développement qui a besoin de bras, à bas coûts et de manière flexible. Autrement dit, c'est l'évolution même de la société capitaliste qui explique le changement de signification attribué au pauvre, et le fait que son internement perde son sens. Les considérations morales sur le pauvre comme oisif étaient liés à un capitalisme naissant, encore peu sûr de lui, et à la production encore faible, qui se sentait menacé dès que les valeurs morales apparemment nécessaires à son ordre étaient transgressées. Au XVIIIe siècle, le capitalisme se développe fortement. L'essentiel devient la production, la main d'œuvre. Les considérations morales, liées à un ordre de la société à maintenir, perdent de leur importance.

[134] *Ibid.*, p. 511.

C'est peut-être ce qui explique que l'on écoute les plaintes de libertins et débauchés contre la folie, et que l'on se pose la question de la légitimité de leur internement. Le seuil de l'exigence morale a baissé, la mise en péril de l'ordre social par ces individus n'apparaît plus si nette, leur caractère d'individus susceptibles de travailler devient l'aspect le plus important. Si l'on ajoute également le fait que le pauvre malade, celui qui est incapable de travailler, est de plus en plus confié au soin des familles et de l'assistance privée, on voit que l'internement est en train de perdre sa substance, de se vider de son étrange population. Les pauvres valides, les pauvres malades, les libertins, le quittent peu à peu. Ne restent que les fous et quelques criminels que l'on ne peut libérer. Loin de paraître injustement enfermé, le fou apparaît comme l'essence, la vérité de l'internement, celui qui, par excellence, requiert l'internement. Et ce lien intrinsèque à l'internement ressurgira dans l'expérience moderne.

Ainsi cette attention de plus en plus précise à la spécificité de la folie et de ses figures, son individualisation, sa séparation des autres figures de l'internement, donc le développement et l'accomplissement du processus de son objectivation, s'expliquent essentiellement par l'évolution de la société capitaliste, c'est-à-dire exactement par les mêmes forces que celles qui étaient au fondement de l'instauration même de l'internement et de son organisation. Ce lent travail qui se fait dans l'internement et à partir duquel se forme la conscience de la folie est directement lié à l'évolution du rôle de l'internement dans cette société. L'expérience de la folie se construit au contact des finalités sociales et économiques. Lorsque la généalogie disparaissait dans les analyses des discours théoriques sur la folie, l'archéologie disparaissait également. Et lorsque l'archéologie réapparaît, dans les analyses de l'internement, c'est du fait que celui-ci permet, malgré la lettre du projet archéologique, des éléments de généalogie. L'intention profonde de l'archéologie foucaldienne dans l'*Histoire de la folie* est généalogique. L'archéologie de la psychiatrie est une généalogie qui ne dit pas son nom.

IV. L'instauration de l'expérience moderne

Toute la suite de cette troisième partie consiste en une analyse de ce que l'on pourrait appeler l'instauration de l'expérience moderne de la folie, cette instauration qui se produit à la fin du XVIIIe siècle, dans les discours des réformateurs, comme Ténon et Cabanis, puis dans la fondation concrète de l'asile par Tuke, en Angleterre, et Pinel, en France. Cette instauration est particulièrement intéressante pour nous dans la mesure où elle est à la fois encore condition de possibilité de l'expérience moderne, en tant qu'elle n'est pas l'expérience moderne achevée, celle du XIXe siècle, et un premier avènement de cette expérience moderne. De ce fait, on peut

déjà, dans son analyse, lire l'effet de l'archéologie foucaldienne, l'effet de tout ce travail minutieux que nous avons essayé de suivre et en quoi consiste l'*Histoire de la folie* jusqu'ici, à savoir la manière dont le ressaisissement de l'impensé de cette expérience permet de démystifier concrètement le discours psychiatrique et de saisir la structure réelle du rapport psychiatrique au fou.

Que se passe-t-il en effet dans cette « mutation brusque qui, en quelques années, a installé à la surface du monde européen une nouvelle connaissance et un nouveau traitement de la folie »[135] ? C'est toute la structure globale apparente de l'expérience moderne de la folie qui surgit, celle qui apparaissait en filigrane dans les analyses précédentes et dont l'archéologie recherchait les conditions de possibilité. Le fou ne doit plus être enfermé avec d'autres catégories qui n'ont rien à voir avec sa nature réelle. Lui, en effet, n'est pas quelqu'un qui transgresse volontairement une certaine morale, mais un être atteint d'une maladie mentale qui le perturbe, pur déterminisme naturel qu'il ne fait que subir. Il doit donc être isolé dans des lieux spécifiques, dans lesquels il pourra être étudié objectivement et soigné. Une attitude scientifique, médicale et humaniste prend enfin la relève d'une attitude obscurantiste, emplie de préjugés envers le fou. C'est ce discours, que toute l'entreprise archéologique de Foucault vise à démystifier, en exhibant la structure réelle qui lui est sous-jacente, qui naît alors.

Les réformateurs se mettent à penser un lieu, l'asile, dans lequel le fou pourra être enfin « libre », libre de manifester sa maladie et d'être soigné. Mais c'est essentiellement Tuke et Pinel qui instituent véritablement et concrètement ce type de lieu et qui pensent en même temps sa justification et son organisation. Ce sont donc eux qui sont les véritables initiateurs de l'expérience moderne de la folie et c'est à l'analyse de leur projet et de sa réalisation que va s'attacher Foucault dans cette partie. Ces analyses sont particulièrement intéressantes, eu égard à notre projet, car Foucault n'y sépare plus, dans son analyse de la structure de l'expérience moderne naissante, la sphère de la pratique sociale et celle de la théorie et des procédés médicaux. Et pour cause : les gestes concernant la folie sont désormais la mise en place de l'asile et de son organisation, qui sont maintenant étroitement liées à la théorie médicale. Il y a eu comme une fusion de la pratique concernant le fou et de son appréhension théorique. Mais cette raison n'est pas la seule : Foucault en arrive en quelque sorte dans ces analyses au but vers lequel tendaient toutes ses analyses jusqu'à présent, la mise en évidence de la nature réelle de l'expérience impliquée dans la psychiatrie. Il peut maintenant déployer la structure de cette expérience en faisant jouer tous les héritages pointés auparavant. Si, comme cela nous est

[135] *Ibid.*, p. 573.

apparu, l'intention de l'archéologie à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie* est généalogique, si l'archéologie y est étroitement entrelacée au schème généalogique, sur le mode que nous avons analysé, alors cette intention doit apparaître de manière encore plus manifeste dans ces analyses ultimes. Comme nous allons essayer de le montrer, c'est bien le cas. La distinction de la sphère pratique et de la sphère théorique, dont l'articulation était pensée d'une manière quelque peu embarrassée sous la forme d'une mystérieuse « analogie de structure », est désormais pensée dans son unité de manière directement généalogique.

1) L'intensification de la généalogie et le thème de l'idéologie

Les analyses de Foucault concernant les projets de Tuke et de Pinel ont une structure et une teneur assez proches. Nous nous centrerons sur l'explicitation de l'analyse de celui de Pinel. Foucault part du récit bien connu, qu'il caractérise comme « mythe », celui de la libération par Pinel des « enchaînés de Bicêtre ». Pinel serait allé à Bicêtre libérer, contre l'avis de Couthon, les fous enfermés dans des cachots, les séparant ainsi des criminels. Les fous, marqués par cette humanité inhabituelle qu'on leur témoignait, se seraient alors conduits raisonnablement et ne seraient jamais retombés dans leurs errements. On voit bien comment ce mythe présente la folie ainsi que le principe de sa guérison. L'internement apparaît maintenant comme responsable en grande partie non de la folie du fou, mais de son exacerbation. La libération du fou doit permettre à ces effets pervers de l'internement de se dissiper. Au contact du médecin, le fou retrouve sa raison, mais immédiatement sous la forme du rôle social qu'il avait et d'une certaine moralité. S'il retrouve ainsi sa raison, sa morale, le sens de son rôle social, c'est que ces éléments n'avaient jamais vraiment disparus. Ils étaient encore en lui, mais étaient faussés, refoulés. Autrement dit, le fou possède encore la raison, mais un mécanisme naturel l'avait enfouie en lui. La libération de la violence de l'internement et le rapport au médecin lui font tout naturellement retrouver cette raison. On voit comment ce récit recèle, même à l'état d'esquisse, la plupart des caractéristiques de la manière dont la psychiatrie présentera sa propre expérience de la folie, caractéristiques qui se traduisent dans ce discours humaniste et rationalisant dont nous avons vu que la remise en cause est en ligne de mire de toutes les analyses archéologiques de l'*Histoire de la folie*. Les analyses archéologiques menées jusqu'ici nous permettent alors de saisir ce récit comme mythe, dans la mesure où l'on peut désormais comprendre comment fonctionne, en réalité, de manière impensée par ce discours, l'héritage classique.

Au fond, la raison, qui était extérieure au fou dans l'âge classique, est maintenant intériorisée en lui. Le rapport raison/ déraison, que traduisait la séparation de l'internement, est

devenu intérieur au fou. Le fou a la folie, mais il a aussi la raison, qui devient sa vérité propre, celle qu'il faut restaurer. D'autre part, le fou ne se rapporte plus à sa folie sur le mode du choix, c'est-à-dire de la liberté. Il s'y rapporte sur le mode de la nécessité. Une nécessité qui prend le visage de la nature. Dès lors, la guérison est aussi un processus naturel et nécessaire, provoqué par le contexte médical de l'asile. Mais ce qui a rendu possible ce nouveau rapport à la nature dans le fou est le rapport à la nature qui s'était noué dans l'internement. D'une part, le fou était considéré comme s'abandonnant entièrement à la nature animale en lui, d'autre part, comme nous l'avons vu, une alliance trouble s'était constituée entre le fou et le libertin. Le libertin était celui qui cédait à la violence de la mécanique naturelle des passions. Le fou hérite de cet ancrage dans une nature ayant sa logique propre. Autrement dit, si le fou peut être considéré comme pris dans la nécessité d'une pathologie naturelle, ce n'est pas parce qu'il avait de tout temps été ainsi, c'est parce que, dans l'internement, le lien de la folie à la nature s'était noué sous ses deux aspects de nature animale et de nature passionnelle ayant son propre mécanisme. L'expérience moderne hérite de ce rapport à la nature, c'est-à-dire qu'elle hérite de cette structure, de ce lien entre folie et nature, mais il est reconfiguré, il prend un sens différent. Il est considéré maintenant comme nécessaire. Et cette nature est maintenant pacifiée, dépouillée de ses valeurs négatives. Elle est maintenant le simple lieu neutre de mécanismes pouvant apporter aussi bien la folie comme maladie, que la raison comme santé.

Mais le ressaisissement des conditions de possibilité de ce discours ne permet pas seulement de saisir que ce qu'il pose comme nature est en réalité histoire, dans une sorte de prise de conscience qui serait simplement de type épistémologique. Il permet de saisir la nature réelle de ce discours. L'expérience moderne de la folie hérite d'un certain rapport à la nature, qu'elle transforme, et d'un certain rapport de la folie à la raison, qu'elle intériorise. Mais dans ce rapport à la raison résonne encore l'expérience précédente. La raison classique était une norme morale. La raison qui est désormais intériorisée dans le fou est essentiellement d'origine morale, en rapport avec une société. Ceci se manifeste clairement dans le fait que les fous traités mythiquement par Pinel retrouvent une santé qui n'est autre qu'un certain type social et moral.

L'asile est en réalité l'héritier de l'internement. On a prétendu avoir libéré les fous pour, enfin, les soigner et les traiter humainement. Mais, en réalité, il n'y avait quasiment plus que les fous dans l'internement. Ils avaient fini par apparaître comme la vérité de ce lieu, comme la population, qui, par excellence, plus même que les criminels, devait être internée. Ils ont été libérés de l'internement pour être enfermés dans l'asile. Le fou n'est en réalité jamais sorti de l'internement. C'est simplement ce dernier qui a pris, dans les mêmes lieux ou dans d'autres, une autre forme, liée à une autre expérience de la folie, mais qui était l'héritière de la précédente.

Nous avions déjà vu que l'internement était lui-même l'héritier de la léproserie, par une sorte d'héritage matériel. D'une certaine manière, l'héritage de l'expérience classique par rapport à l'expérience du lépreux s'était fait en grande partie par l'intermédiaire de la léproserie. De même, l'asile, comme héritier de l'internement, est le grand vecteur de la transmission de l'héritage classique à l'expérience moderne, il est chargé de toutes ces structures que nous avons vues se constituer peu à peu à l'âge classique. Dans l'asile, s'effectue l'objectivation du fou qui s'était peu à peu constituée dans l'internement. Et la culpabilité va être en réalité au cœur de la structure de ce nouvel objet.

L'archéologie permet ainsi de saisir l'impensé de la structure de la nouvelle expérience de la folie, et va permettre de repérer, dans les pratiques médicales mobilisées par Pinel, les « opérations » réelles qui sont en jeu, et la nature de la structure réelle d'expérience qu'elles dévoilent. Fort de ce savoir des héritages et des structures impensées d'expérience qu'est l'archéologie, Foucault va pouvoir ainsi constater que la santé posée par Pinel comme objectif n'est rien d'autre que la conformité à une morale bien précise : « les valeurs de la famille et du travail, toutes les vertus reconnues, règnent à l'asile » ; « l'asile se donne pour but le règne homogène de la morale, son extension rigoureuse à tous ceux qui tendent à y échapper ». Mais qui, au fond, tend à échapper à cette morale ? Ce sont les classes inférieures de la société. Et pour cause : cette morale est « la morale bourgeoise »[136]. Autrement dit, l'objectif de l'asile est essentiellement de soumettre des individus des classes inférieures de la société à la morale du groupe dominant dans cette société, des points de vue économique, social, politique. Il s'agit de faire pénétrer la morale bourgeoise dans toute la société, et notamment dans des membres qui manifestent une résistance étrange à cette morale, qu'on pourra appeler les « fous » : « en un seul mouvement, l'asile, entre les mains de Pinel, devient un instrument d'uniformisation morale et de dénonciation sociale ». Les mots sont particulièrement clairs ici, et Foucault ne s'embarrasse plus d'une distinction entre une expérience autonome de la folie et des pratiques sociales ayant des finalités bien précises, tout comme il ne s'embarrasse plus à séparer la structure du discours médical et celle des pratiques sociales concernant la folie : ce discours est désormais directement branché sur ces pratiques, il en est le prolongement direct. Le cœur du discours médical est constitué des normes morales héritées directement de la société, et sa pratique vise à inscrire ces normes dans certains individus y étant particulièrement rétifs ou imperméables, afin de les rendre à nouveau utilisables, si possible, par le système de production. Dès lors, ce discours prend deux aspects. Il prend un aspect universel, il parle de maladie, de

[136] *Ibid.*, p. 614.

santé, d'objet scientifique, de science, de raison, de folie, de pratiques médicales. Mais son contenu réel est un contenu moral, et ses pratiques visent à rendre conformes à ce contenu certains individus. La guérison des individus est caractérisée comme le simple retour à une saine raison censée avoir toujours été dans le malade, alors qu'elle n'est au fond que moralisation, processus d'intériorisation d'une morale qui n'avait jamais été présente. Foucault le dit clairement : « Il s'agit de faire régner sous les espèces de l'universel une morale, qui s'imposera de l'intérieur à celles qui lui sont étrangères »[137]. N'est-on pas en présence ici de la pure structure de l'idéologie selon Marx ? Celle-ci est un discours dominant, discours juridique, politique, moral, philosophique même, qui donne les couleurs de la légitimité à des structures, des valeurs, des obligations, qui, elles, sont destinées à maintenir et accroître la domination de ceux qui dominent économiquement la société. Par exemple, le discours juridique pose comme valeurs absolues le droit de propriété, le droit du libre commerce, le droit de participation à la souveraineté, le droit d'élection, droits partagés par tous, et censés fonder une égalité absolue entre tous les citoyens, mais en réalité, ces droits imposent en même temps un fonctionnement réel de la société qui reconduit les structures de la domination. L'idéologie présente comme universel ce qui est particulier. Or comment Marx dévoile-t-il le caractère idéologique de ces discours ? En les mettant en rapport avec les intérêts de ceux qui les énoncent, liés à leur position dans l'appareil de production. Autrement dit, c'est en faisant une généalogie d'un type particulier, de laquelle Foucault est ici très proche.

En tous les cas, le but de la médecine mentale selon Pinel est finalement d'inscrire une morale dans un individu lui étant a priori fermé, la transgressant d'une manière particulière, se comportant ainsi comme un « fou ». Pour cela, elle va utiliser quatre moyens, décrits par Foucault de manière frappante comme de véritables techniques de pouvoir, même si le mot n'est pas utilisé. On a là, dans le parcours de pensée foucaldien, les premières analyses de procédés concrets, ténus, minutieux, mobilisés par un certain type de pouvoir pour parvenir à ses fins. Les procédés médicaux utilisés dans l'asile sont en réalité des techniques de pouvoir. Le premier de ces moyens est ce que Foucault appelle « le silence ». Face à un fou qui délire fortement, la technique médicale consiste à l'ignorer entièrement. Le fou est alors censé se sentir humilié, éprouver ce manque de reconnaissance, et revenir à un discours plus mesuré. La raison classique avait réduit la folie au silence en l'enfermant, mais la laissait encore parler d'une certaine manière. La psychiatrie, en « libérant » le fou, le réduit cette fois entièrement au silence par mépris de son délire même. Le silence du fou est désormais total. Foucault va

[137] *Ibid.*, p. 613.

d'ailleurs insister dans toutes ces analyses sur le fait que l'expérience moderne de la folie, sous ses apparences de prise en compte de l'être du fou, est en réalité un pas de plus franchi dans son aliénation, qu'elle est même l'aliénation du fou, sa maîtrise, sa mise au silence, sa réduction au néant, poussée à son accomplissement. Ainsi par le silence, le médecin rend définitivement silencieux le fou. Foucault, comme il le disait dans la préface, est bien en train de faire, en même temps que l'archéologie de l'expérience moderne de la folie, l'archéologie « de ce silence » du fou. L'expérience moderne atteint un accomplissement dans la mise au silence du fou. De même, elle est un renforcement de son emprisonnement. Le fou est désormais « plus réellement enfermé qu'il ne pouvait l'être dans un cachot »[138]. Il est enfermé en lui-même dans la mesure où on le laisse seul avec ses interrogations. L'humiliation de l'indifférence oblige le fou à se retourner sur lui-même, à se remettre en cause : de même que la raison a été intériorisée dans le fou, et que la pratique médicale consiste à lui faire réellement intérioriser, la culpabilité que l'on assignait au fou à l'âge classique a été intériorisée en lui. L'expérience moderne de la folie est un vaste processus d'intériorisation des structures précédentes de l'expérience. « La culpabilité est déplacée vers l'intérieur »[139], le fou doit maintenant lui-même se juger coupable. Il est certes considéré globalement comme un malade atteint d'une pathologie naturelle nécessaire. Mais dans le détail de ses actes, il est en réalité considéré comme coupable et traité comme tel. Le traitement comme coupable doit soigner une pathologie nécessaire. Telle est la nouvelle forme que prend la culpabilité dans l'asile. Ce qui est ainsi créé dans le fou est un rapport à soi, une intériorité, une subjectivité, entièrement fondée sur la culpabilité. On crée au fou une conscience de soi, qui n'est conscience de soi que comme coupable, coupable d'être fou. Du coup, lorsque la psychanalyse se rendra à nouveau attentive à ce discours du fou elle ne pourra que le retrouver comme aveu, c'est-à-dire comme reconnaissance d'une faute.

Le deuxième moyen, appelé par Foucault « la reconnaissance en miroir », est un autre moyen de parvenir à cette intériorisation de la culpabilité, dans lequel le fou est amené à se reconnaître comme fou sous les aspects de la dérision. Le troisième moyen, « le jugement perpétuel », vise encore le même but, mais cette fois, en faisant sentir au fou qu'il est perpétuellement jugé, par des mises en scène de type judiciaire. L'asile est un tribunal perpétuel : « l'asile dont rêve Pinel, et qu'il a en partie réalisé à Bicêtre, mais surtout à la Salpêtrière, est un microcosme judiciaire »[140]. Ce microcosme implique un système de répression. A cette fin, Pinel reprend les thérapeutiques de l'âge classique, en transformant leur

[138] *Ibid.*, p. 616.
[139] *Ibidem.*
[140] *Ibid.*, p. 619.

sens : « avec Pinel, l'usage de la douche devient franchement judiciaire ; la douche, c'est la punition habituelle du tribunal de simple police qui siège en permanence à l'asile »[141]. Les mots se font de plus en plus forts. Les structures du discours médical et de ses pratiques s'articulent directement sur des finalités sociales. L'archéologie s'articule directement sur une généalogie qui en délivre le sens véritable.

Foucault en vient, pour terminer cette analyse des techniques médicales et du sens réel de leur opération, à une « quatrième structure propre au monde asilaire » : « l'apothéose du personnage médical ». Cette structure est intéressante dans la mesure où elle est une création de l'expérience moderne, alors que les précédentes structures dévoilées étaient toutes « les structures mêmes de l'internement, mais décalées et déformées »[142]. Cette structure, selon Foucault, va d'une certaine manière organiser les autres et « commander finalement toute l'expérience de la folie ». Elle se caractérise en ceci que le médecin, absent de l'internement, devient la figure centrale de l'asile. Il va fonctionner comme l'incarnation de cette morale qu'il s'agit de faire reconnaître aux malades et d'inscrire au plus profond de leur intériorité. Le médecin soigne simplement par son attitude par rapport au fou. Le fou doit guérir dans la simple relation de subordination morale au médecin, par simple reconnaissance de l'inanité de sa volonté propre et de la nécessité de se confier aveuglément à celle du médecin. Le médecin n'a donc pas, contrairement à ce qu'affirme le discours mythique que la psychiatrie tient sur elle-même, un rôle médical. Il n'a aucune fonction « scientifique ». Le cadre « objectif » qu'il prône, les assertions qu'il produit, les « thérapies » qu'il utilise, ne sont justement qu'un cadre formel au sein duquel se manifeste une activité exclusivement et fondamentalement morale :

> [Tuke et Pinel] n'ont pas introduit une science, mais un personnage, dont les pouvoirs n'empruntaient à ce savoir que leur déguisement, ou, tout au plus, leur justification. Ces pouvoirs, par nature, sont d'ordre moral et social ; ils prennent racine dans la minorité du fou, dans l'aliénation de sa personne, non de son esprit. Si le personnage médical peut cerner la folie, ce n'est pas qu'il la connaisse, c'est qu'il la maîtrise[143].

Les mots utilisés par Foucault sont encore une fois particulièrement clairs : la revendication de science, qui s'occupe en toute objectivité d'un objet qui lui préexiste, toute

[141] *Ibid.*, p. 620.
[142] *Ibid.*, p. 623.
[143] *Ibid.*, p. 626. Ce caractère du médecin comme figure centrale de l'asile, fondamentalement liée à un pouvoir et à une maîtrise, et non à un savoir, sera au centre des analyses de Foucault au moment où il se penchera à nouveau sur la psychiatrie, mais dans un cadre problématique reconfiguré, dans *Le Pouvoir psychiatrique*. Il sera intéressant de comparer les similitudes et les différences de traitement de cette figure, dans le cadre qui est le nôtre d'une analyse de l'évolution de la mise en œuvre et de la problématisation du schème généalogique chez Foucault.

cette structure qui paraît émerger dans l'expérience moderne de la folie, n'est qu'un « déguisement », qui permet de justifier des opérations réelles, qui, elles, sont de l'ordre d'une morale sociale. Or cette structure de déguisement, de justification par l'universel d'opérations liées à des finalités particulières et historiques est la structure même de l'idéologie au sens marxiste. Ce vernis scientifique renforce aux yeux du fou, ainsi qu'aux yeux de la société, l'autorité du médecin. Mais la réalité du rapport médecin/ malade est celle d'un assujettissement moral sans reste.

2) Logique généalogique

Dans toutes ces analyses de la psychiatrie telle qu'instaurée par Pinel, nous avons vu, d'une part que les pratiques et théories médicales concernant le fou n'étaient plus séparées des pratiques sociales à son égard, d'autre part, que l'expérience sous-jacente à ces théories et pratiques était directement branchée sur des finalités sociales, donnant l'impression que Foucault assumait cette fois un rapport de constitution directe par les forces ayant ces finalités de la structure même de cette expérience. Autrement dit, dans ces analyses, l'archéologie de l'expérience de la folie se prolonge directement et sans hésitation apparente en une généalogie de cette expérience. La nature de ces finalités sociales peut d'ailleurs être précisée et mise en rapport avec les finalités mises en lumière à l'époque classique. En effet, la morale qui est au cœur de l'expérience moderne naissante de la folie est, pour Foucault, comme nous l'avons vu, la morale bourgeoise. On retrouve ainsi les termes mêmes par lesquels Foucault avait caractérisé la morale qui se trouvait au cœur de la pratique de l'internement. Cette morale, nous l'avions vu, en tant que bourgeoise, était directement liée aux intérêts, aux finalités du groupe qui commençait à dominer dans la société et l'économie à l'époque classique. Ces finalités étaient en rapport avec un système économique se mettant à se centrer sur la production, et pour lequel la famille dans son intégrité était un relai fondamental. La valeur du travail y prenait un rôle central, ainsi que les valeurs liées à des attitudes conservant et renforçant la structure familiale. Celui qui ne travaillait pas, celui qui se conduisait en libertin, ou en dissipateur, paraissaient comme mettant au fond en danger l'ordre économique en train de prendre son essor. La nouvelle morale était faite de la valorisation, et même de la sacralisation, de comportements censés favoriser un tel essor. Le moindre écart par rapport à ces comportements paraissait ainsi un danger pour la société, et était de ce fait interprété comme une transgression des valeurs essentielles. En enfermant les individus ainsi transgresseurs, on protégeait l'ordre économique en train de se mettre en place, tout en le justifiant moralement.

L'asile hérite de ce rapport fondamental à la morale bourgeoise. Mais cette morale a quelque peu changé. Nous avons vu que, dans la deuxième partie du XVIIIe siècle, l'internement s'est peu à peu vidé de sa population. On a pris conscience qu'interner des oisifs capables de travailler était une absurdité économique. Le capitalisme s'est développé, la production a besoin de plus de bras. Le capitalisme s'est également affirmé et renforcé : mieux vaut laisser le maximum d'hommes capables de travailler à la libre disposition de la société, quitte à laisser quelques oisifs, plutôt que les enfermer et en priver ainsi la société. On avait bien fait travailler les internés dans quelques centres, mais nous avions vu que ce travail produisait des conséquences finalement négatives d'un point de vue économique. De plus, le plus souvent, ce travail n'était même pas utilisé économiquement, il fonctionnait comme une punition et une sorte de rappel des valeurs morales aux internés. Ce type de considération perd son sens. Le travail reste une valeur morale, mais qui doit être réarticulée sur la réalité des besoins de la production. De même, les valeurs liées à la famille restent essentielles d'un point de vue moral. Mais elles ne doivent pas empêcher le développement économique. Les libertins, les dissipateurs, les blasphémateurs, perdent de leur puissance corrosive, ils doivent être réintégrés à la société, dans laquelle les quelques dommages qu'ils peuvent produire ne sont pas grand-chose par rapport au potentiel de travail qu'ils représentent. Le capitalisme a pris confiance en soi. Ne restent ainsi que les fous et certains criminels dans l'internement, deux catégories qui apparaissent comme ne pouvant pas être directement réinjectées dans la société, dans la mesure où elles manifestent un refus ou une impossibilité de se plier aux normes morales collant désormais au plus près à la production, et nécessitant ainsi un « traitement » spécial pour être réintégrées au corps productif de la société. Mais cette impossibilité ne semble pas relever chez chacune de ces catégories des mêmes causes, elle ne semble pas relever de la même nature. Ainsi, les fous seront-ils séparés des criminels. L'asile et la science psychiatrique naissent ainsi au fond en tant que tentatives pour traiter socialement le problème qui est posé spécifiquement à la société capitaliste en plein développement par une certaine catégorie bien particulière de population, caractérisée par sa manière propre de ne pas être accessible aux exigences de cette société. Ils sont une tentative de réponse au problème que pose à la société capitaliste en plein développement un certain type d'individus bien particuliers, auxquels on donne le nom de « fous ». Et on peut dire, même si Foucault ne le dit pas à cette époque explicitement, que le traitement du problème spécifique posé à cette société capitaliste par les « criminels », les derniers autres habitants de l'internement classique, les autres éléments non directement réassimilables par cette société, sera la prison et l'ensemble des procédures qu'elle mettra en œuvre très rapidement.

L'ensemble des procédés de la psychiatrie ont pour objectif réel, quel que soit le degré auquel cet objectif est conscient, d'essayer de rendre à nouveau disponibles pour la société certains individus qui manifestent de fait un certain type de résistance à ses exigences. Et Foucault a clairement précisé que la majeure partie de ces individus était issue des classes inférieures de la société. On est bien dans un schéma général de type marxiste, dans lequel une classe dominante s'efforce d'imposer à une classe dominée certains comportements et certaines valeurs idéologiques à des fins économiques et sociales, même si Foucault n'utilise pas la conceptualité marxiste précise. Et le moyen proposé par la psychiatrie de Pinel est celui d'une inscription de cette morale bourgeoise qui, à partir de cette deuxième moitié du XVIIIe siècle, s'est branchée de plus en plus directement sur les impératifs réels du système économique, dans l'intériorité même du fou, créée à cette occasion. Ainsi, tout le processus d'intériorisation que Foucault décrit dans le passage de l'expérience classique à l'expérience moderne de la folie, avec notamment l'intériorisation de la raison et l'intériorisation de la culpabilité, paraît lié à la nécessité de non plus simplement exclure le fou pour s'en protéger, mais de le normaliser pour tenter de le réinsérer dans l'appareil de production. On passe d'une simple mise à l'écart à un processus actif d'intervention normalisante, qui a besoin de prise pour être efficace, et qui trouve cette prise dans la création d'une intériorité pour le fou, obtenue en lui faisant intérioriser les structures classiques. Tous ces éléments sont à la fois donnés par Foucault dans le corps du texte, et non explicités de manière si directe. L'archéologie apparaît de plus en plus accrochée à un motif généalogique explicite, mais l'articulation réelle continue à n'être qu'indiquée, manifestant que l'irruption de la généalogie reste problématique. Ainsi, Foucault prétend encore, comme le montrera clairement le dernier chapitre de l'*Histoire de la folie*, être dans une analyse en termes d'expérience.

3) Archéo-généalogie et horizontalité

Après avoir caractérisé cette relation médecin/ malade si spécifique, Foucault pointe en elle un héritage de la psychanalyse, et même son héritage central par rapport à la psychiatrie. Nous avions déjà noté de telles allusions à la psychanalyse dans le corps de l'*Histoire de la folie*, mais l'intérêt archéologique pour elle se fait ici plus appuyé et développé. Ce qui apparaît clairement est que les conditions de l'expérience moderne de la folie valent également pour la psychanalyse, et peut-être d'autres discours de savoir. En tous les cas, cette esquisse d'une archéologie de la psychanalyse est l'occasion pour Foucault de se livrer à des considérations qui nous intéressent au plus haut point, dans la mesure où elles apportent un éclairage encore nouveau sur le sens de cette dimension d'horizontalité si spécifique à l'archéo-généalogie à l'œuvre ici. En effet, avec la relation médecin/ malade, on a encore un exemple de relation qui

se noue au sein d'une expérience, puis qui se transforme. Elle prend un certain sens dans l'expérience asilaire. La psychanalyse en hérite, en lui donnant un sens quelque peu différent, notamment en ne l'accompagnant pas de toutes ces structures asilaires et en intensifiant encore la toute-puissance du médecin. Mais en même temps, la structure héritée porte avec elle de multiples résonances liées à son sens passé, selon cette dimension si spécifique de l'héritage foucaldien. Ainsi la psychanalyse écarte les techniques asilaires mais elle retrouve, au cœur de la relation médecin/ malade, tout un ensemble de significations liées au silence, au jugement, à la culpabilité, organisées différemment et essentiellement implicites. Pour comprendre ces questions de résonances, de conservation et transformation de structures en lesquelles consiste un héritage, schème qui se situe au cœur de l'archéologie foucaldienne dans l'*Histoire de la folie*, il est intéressant ici d'observer la manière dont Foucault rend compte de l'évolution de cette structure générale médecin/ malade tout au long du XIXe siècle.

Au moment où naît cette structure, avec Tuke et Pinel, son sens moral est clair. Certes, la morale au nom de laquelle s'instaure cet ascendant du médecin sur le malade est présentée en même temps comme santé. Elle n'est pas présentée dans sa finalité sociale exacte. Mais le caractère moral est affirmé. D'autre part, Pinel et Tuke eux-mêmes reconnaissent parfois que le médecin a une action thérapeutique par sa simple moralité et non par des connaissances scientifiques déterminées. Autrement dit, l'origine morale du pouvoir du médecin est apparente. Mais l'évolution de la psychiatrie depuis sa naissance se caractérise pour Foucault par une accentuation de plus en plus forte de sa dimension « scientifique », que Foucault nomme encore sa dimension « positiviste ». En prétendant de plus en plus à la scientificité, la psychiatrie s'est coupée de ce sens moral premier. Si bien que le pouvoir du médecin, séparé de ses conditions originelles de signification, a pris un caractère opaque, aux yeux du malade comme aux yeux du psychiatre lui-même. Son origine n'est plus claire. Il s'est mis à apparaître comme une qualité du médecin, du fait du savoir qu'il détient. Cet aspect obscur a produit ainsi nécessairement l'exacerbation de la puissance de ce pouvoir, dans la mesure exacte où son sens réel était méconnu. Ainsi, la relation très particulière entre médecin et malade qui s'instaure dans la psychiatrie tout au long du XIXe siècle, et que la psychanalyse porte à son paroxysme, s'est produite

> à partir d'une pratique morale transparente et claire au départ, mais peu à peu oubliée à mesure que le positivisme imposait ses mythes de l'objectivité scientifique ; pratique oubliée dans ses origines et son sens, mais toujours utilisée et toujours présente. Ce qu'on appelle la pratique

psychiatrique, c'est une certaine tactique morale contemporaine de la fin du XVIIIe siècle, conservée dans les rites de la vie asilaire, et recouverte par les mythes du positivisme[144].

Ce passage est fondamental pour comprendre l'archéologie foucaldienne, ainsi que son articulation à une généalogie. En effet, au moment où naît la structure médecin/ malade, elle n'est pas pensée dans toute la réalité de sa structure. Pour pouvoir penser cette réalité de manière complète, dans la richesse de ses significations morales, en partie héritées, en partie transformées, c'est, on l'a vu, toute l'archéologie effectuée précédemment dans l'*Histoire de la folie* qui était nécessaire. Mais une part de ces significations morales est pensée, une partie de sa structure fondamentalement morale est peu ou prou consciente. L'historicité de la structure, ses évolutions, reconfigurations, le fait qu'elle devienne un héritage pour d'autres expériences, font que ce sens originaire qui était à peu près pensé, passe dans la dimension de l'impensé. Mais, il continue à jouer. Et son caractère impensé a un impact sur la manière dont il continue à jouer. La psychiatrie du XIXe siècle hérite de cette structure médecin/ malade, mais de manière impensée. La dimension profondément morale de cette structure continue à jouer, mais impensée comme telle. Le pouvoir du médecin est alors rattaché à son savoir, tout en restant nécessairement énigmatique. Le caractère impensé de ce sens moral produit une sorte de fétichisation, de sacralisation de ce pouvoir. L'aspect moral de ce pouvoir est perdu de vue, ce pouvoir devenant énigmatique, ou pensé dans de fausses explications. Mais il continue toujours à jouer dans ce pouvoir, et peut-être de manière d'autant plus efficiente qu'il est impensé.

Nous avons là une des grandes raisons de la dimension horizontale de l'archéologie foucaldienne : pourquoi, après tout, ne pas s'efforcer de ressaisir directement la structure de l'expérience moderne de la folie, qui est le but final de l'*Histoire de la folie* ? Pourquoi ne pas essayer de la ressaisir directement à partir des pratiques et des discours modernes concernant le fou ? C'est qu'une telle ressaisie ne saisirait pas cette structure comme résultat, mais comme un donné. Et pourquoi la saisir comme résultat ? La saisir comme résultat, c'est comprendre quels sont ses héritages. Et comprendre ses héritages, c'est notamment réussir à saisir les multiples résonances signifiantes dont les structures héritées sont imprégnées. Et si ces multiples résonances ne sont pas accessibles directement, c'est que les structures en question, dans leurs transformations, dans leur historicité, se sont détachées d'une certaine manière de l'ancrage qui était le leur lors de leur surgissement et sont devenues opaques pour ceux qui en font l'expérience, comme pour ceux qui essaient de les analyser en elles-mêmes. Il y a une sorte de postulat de l'origine dans l'archéologie, dans la forme historique qu'elle prend, dans l'idée

[144] *Ibid.*, p. 630.

même de conditions de possibilité d'une expérience, c'est-à-dire dans l'idée que pour comprendre une expérience, il faut faire le geste de se référer à une genèse, donc à une histoire de cette expérience. L'archéologie remonte au moment où surgissent les structures. C'est dans ce moment qu'on peut le mieux comprendre le sens de ces structures ou encore qu'on peut le mieux discerner leur fine configuration. Pour saisir le sens de l'asile, Foucault est ainsi remonté non seulement à l'internement classique, mais à la léproserie du Moyen Age, porteuse de la première émergence de cette structure d'une exclusion qui est en même temps réintégration spirituelle qui, à travers des changements de sens, sera encore celle se trouvant au fondement de l'asile, chargée de tout un ensemble de significations formées au cours de son histoire. De même, l'émergence de la structure médecin/ malade dans l'instauration par Pinel de l'asile moderne, permet de comprendre le sens réel de cette structure dans la psychiatrie postérieure, celle du XIXe siècle, ainsi que dans la psychanalyse, héritière de la psychiatrie. Le sens moral originaire de cette structure est recouvert, occulté, par les formes scientifiques de plus en plus présentes. Mais l'archéologie, exhumant la structure originaire, permet de comprendre que ce sens joue encore de manière implicite dans les structures qui en ont hérité, alors même qu'il y est devenu quasi-invisible. Une tentative pour saisir directement la structure de l'expérience proprement moderne de la folie jouant dans la psychiatrie, puis dans la psychanalyse, n'aurait pas pu dégager cette signification, cette complexité structurelle.

Ce que nous venons de dire de l'archéologie est indissociablement vrai de la généalogie qu'elle effectue sans la nommer. En effet, sans connaître le sens moral du rapport médecin/ malade, comment rapporter la psychiatrie constituée du XIXe siècle ainsi que la psychanalyse à des forces sociales et économiques, auxquelles, manifestement, en tant qu'héritières de la naissance de l'asile, elles continuent de se rapporter, de manière d'autant plus efficiente que ce rapport a été quasi-effacé ?

4) L'anthropologie

Avec ces analyses de l'instauration de l'expérience moderne chez Pinel et Tuke, prend fin l'analyse des conditions de possibilité de l'expérience moderne proprement dite de la folie, celle qui préside à la psychiatrie du XIXe siècle, et donc l'archéologie telle que définie dans la préface. Mais quel est le but de cette archéologie ? En tant que recherche des conditions de possibilité de l'expérience moderne, il est clair qu'il est de réussir à saisir la structure même de cette expérience moderne, dans la mesure où la perception des héritages en elle, rendue possible par l'archéologie, doit permettre de penser cette structure dans toute la complexité de ses formes et des significations qui résonnent et jouent en elle. L'archéologie doit s'achever sur une analyse

de la structure de l'expérience moderne, qui la prolonge naturellement, dans la mesure où toute sa finalité était de rendre possible une telle analyse. C'est seulement armé de cette archéologie que l'on pourra penser la structure de l'expérience moderne en tant que telle, que l'on pourra ressaisir cet impensé. Comme nous l'avions fait remarquer, Foucault ne se livre pas, dans l'*Histoire de la folie*, à « l'inventaire méticuleux de ce qu'a été au XIXe siècle l'expérience de la folie en sa totalité »[145], il en remet même le projet à « une étude ultérieure »[146]. Mais il n'en demeure pas moins qu'un tel inventaire étant le but auquel tend toute l'archéologie, Foucault ne peut qu'être amené à en livrer déjà un certain nombre d'éléments, à la fin de son archéologie proprement dite. D'autre part, comme le manifestent les multiples allusions à la psychanalyse dans le corps du texte, et cette dernière longue analyse de la structure médecin/ malade comme sa structure centrale, héritée de la psychiatrie, Foucault pense clairement que l'expérience moderne de la folie a un rôle nodal, un rôle constitutif non seulement pour la psychiatrie, mais également pour d'autres discours, dont l'archéologie permet justement de saisir la parenté avec la psychiatrie.

Le dernier chapitre de l'*Histoire de la folie* vise ainsi à exposer la structure principale de l'expérience moderne et à mettre en lumière cette postérité de la psychiatrie. Cette structure principale hérite directement de l'instauration effectuée par Pinel et Tuke, elle en est très proche :

> La forme institutionnelle que Pinel et Tuke ont dessinée, cette constitution autour du fou d'un volume asilaire où il doit reconnaître sa culpabilité et s'en délivrer, laisser apparaître la vérité de sa maladie et la supprimer, renouer avec sa liberté en l'aliénant dans le vouloir du médecin- tout ceci devient maintenant un a priori de la perception médicale[147].

Mais elle est en quelque sorte poussée à son accomplissement, développée dans sa logique propre, et formalisée d'une manière spécifique. En effet, dans l'asile, le fou apparaît comme étant pris dans une folie qu'il subit comme une nature, et qui est une perturbation de sa raison, raison qu'il possède encore en lui, mais de manière enfouie. L'asile est conçu pour qu'il puisse laisser librement s'exprimer cette folie, et que, dans le rapport de cette libre expression au médecin et aux procédés médicaux, il puisse recouvrer cette raison. Le fou est donc conçu comme intériorisation de la raison et de la culpabilité, comme nous l'avions vu, mais également

[145] *Ibid.*, p. 644.
[146] *Ibidem.*
[147] *Ibid.*, p. 652. Remarquons au passage l'apparition dans l'*Histoire de la folie* du terme d'a priori. C'est la seule occurrence de ce terme, mais il a son importance. Les structures d'expérience sont des a priori, on est dans une problématique de type transcendantal, et le rapport à Kant doit être interrogé. Nous y reviendrons dans notre retour sur l'*Histoire de la folie*. Notons aussi que ce terme deviendra central dans *Naissance de la clinique*, écrit dans le prolongement de cette dernière.

comme objectivation de lui-même. Le fou, au fond, ne peut que manifester sa folie, cette folie qu'il possède en lui et qui est devenue sa vérité, il l'extériorise nécessairement, la rend objective. Et c'est cette objectivation de soi qui le caractérise qui rend possible sa guérison. Dans la psychiatrie du XIXe siècle, cette structure est précisée et formalisée. L'essence de la folie est pensée comme l'extériorisation de l'intériorité, elle est l'objectivation de soi, de cette vérité intime qu'est pour le fou sa propre folie. Le fou a cette caractéristique très spécifique qu'il extériorise nécessairement et entièrement, sans reste, sa vérité la plus intérieure. Cette objectivation s'effectue dans ses comportements, mais aussi dans son corps même, dans ses organes. Ainsi dans ses comportements, dans son corps, on peut lire de manière objective sa maladie, sa vérité, sa culpabilité même, tous ces éléments qui ont été intériorisés en lui comme héritage transformé de l'âge classique. On a donc une structure très particulière, héritée de l'instauration de la psychiatrie par Pinel et Tuke : le fou fonctionne comme un révélateur d'intériorité, de vérité intérieure. Grâce à sa maladie, on peut lire pour la première fois objectivement, à visage découvert en quelque sorte, la vérité intérieure d'un individu, d'un homme. Pour Foucault, cette structure est ce qui rend véritablement possible pour la première fois non seulement l'objectivation du fou, mais également l'objectivation de l'homme en général, c'est-à-dire le fait de prendre l'homme comme l'objet d'un savoir. Par la folie comme objectivation, on va pouvoir avoir accès non seulement à la vérité de la folie, mais également à la vérité de l'homme en général. Le fou possède en effet en lui une vérité qui est celle de sa folie, mais également, comme nous l'avons vu, enfouie dans son intériorité, la raison. Cette raison va être pensée comme vérité de l'homme. L'homme normal manifeste certes cette vérité, mais en la dissimulant en même temps. Le fou, manifestant sa folie, manifeste également la vérité de l'homme, dans la mesure où sa folie est perturbation de cette vérité. La folie fait apparaître les instincts qui couvent au sein de l'homme raisonnable, mais que celui-ci ne montre pas. Elle fait apparaître également, par les perturbations qu'elle montre, la nature réelle de la raison, la vérité de l'être de l'homme, ses facultés, ses émotions, ses limites. Le fou se met à apparaître comme celui qui livre, à celui qui sait le lire, le secret le plus caché de l'homme, comme un révélateur de la vérité de l'homme, comme ce par quoi on a enfin prise sur cette vérité. Dans la mesure où l'objectivation que permet la folie est ainsi pensée comme rendant possible un accès à la vérité de l'homme, Foucault appelle cette structure anthropologique.

Ainsi, en faisant l'archéologie de l'expérience moderne de la folie, Foucault n'a pas fait simplement l'archéologie de la psychiatrie, mais également celle de la psychologie, de la psychanalyse, et au fond de toutes ces sciences qui, au XIXe siècle se mettent à prendre l'homme comme objet : les sciences humaines.

> Dans notre naïveté, nous nous imaginions peut-être avoir décrit un type psychologique, le fou, à travers cent cinquante ans de son histoire. Force nous est bien de constater qu'en faisant l'histoire du fou nous avons fait […] l'histoire de ce qui a rendu possible l'apparition même d'une psychologie[148].

Toute la psychologie, à partir du XIXe siècle, essaiera de remonter à une nature de l'homme, à ses facultés, son fonctionnement, ses limites, à partir de ses folies et de ses pathologies. L'archéologie de l'expérience moderne de la folie permet donc non seulement de ressaisir la structure impensée à l'œuvre dans la psychiatrie, mais de saisir la profonde parenté entre les diverses sciences humaines, dans la mesure où elles se fondent toutes sur cette structure, qui les place toutes sous le signe de l'anthropologie. L'archéologie foucaldienne, en dégageant les conditions de l'expérience moderne de la folie, a permis de ressaisir la structure impensée de la psychiatrie, de la psychologie, de la psychanalyse, de toutes les sciences humaines, telles qu'elles fonctionnent au centre de la culture occidentale depuis le XIXe siècle et jusqu'au moment où Foucault écrit l'*Histoire de la folie*.

5) Finalité de l'archéo-généalogie

Or quel est l'effet de ce ressaisissement ? En exhibant les conditions de possibilité de la structure de tous ces discours, l'archéologie montre en même temps que cette structure s'enracine dans une expérience morale, et que cette morale est en rapport direct, comme l'ont montré les analyses archéologiques en tant qu'elles se dépassaient sans cesse et de plus en plus vers une généalogie non dite, avec des forces économiques et sociales. L'archéologie, dans la mesure où, de son propre mouvement, elle bascule dans une généalogie, fait apparaître les sciences fondées sur cette structure moderne de l'expérience de la folie comme des instruments dissimulés, masqués, de normalisation sociale, prenant les allures de la science objective, c'est-à-dire qu'elle les fait apparaître comme idéologiques. L'archéologie généalogique de l'*Histoire de la folie* fait apparaître la psychiatrie et les sciences humaines comme idéologies. Et elle le fait en faisant apparaître la nature profondément idéologique du motif anthropologique qui est à leur fondement. En les faisant ainsi apparaître comme idéologies, elle permet de se déprendre de ce discours qui les accompagne, contre lequel lutte toute l'*Histoire de la folie*, ce discours qui les présente comme des sciences considérant objectivement un objet préexistant, et n'ayant d'autre souci que la connaissance scientifique de cet objet, en vue de son bien. Le ressaisissement des structures impensées de l'expérience moderne de la folie dans son rapport

[148] *Ibid.*, p. 653.

à l'homme normal permet de faire apparaître la vérité idéologique de ces structures dans lesquelles la culture occidentale est prise, et de s'en déprendre.

Mais pourquoi s'en déprendre ? Pour corriger leurs erreurs intéressées, pour les rendre enfin scientifiques ? La fin de l'*Histoire de la folie* est particulièrement claire à cet égard. Déjà, à la fin de l'avant-dernier chapitre, Foucault avait achevé ses considérations sur la psychanalyse par une évocation exaltée de figures littéraires et philosophiques :

> Depuis la fin du XVIIIe siècle, la vie de la déraison ne se manifeste plus que dans la fulguration d'œuvres comme celles de Hölderlin, de Nerval, de Nietzsche ou d'Artaud- indéfiniment irréductibles à ces aliénations qui guérissent, résistant par leur force propre à ce gigantesque emprisonnement moral, qu'on a l'habitude d'appeler, par antiphrase sans doute, la libération des aliénés par Pinel et par Tuke[149].

Toute la fin du dernier chapitre est consacrée à une analyse et une évocation de l'œuvre de Goya, de Sade, de Nietzsche, de Van Gogh, d'Artaud, qui apparaissent comme des résurgences de la « déraison », qui avait été progressivement réduite au silence depuis la Renaissance. Que faut-il entendre par là ? Et quel est le schéma historique invoqué ici par Foucault ?

Nous avions vu qu'à la Renaissance, l'expérience tragique avait été peu à peu refoulée, occultée, par l'expérience critique, mais Foucault avait bien dit qu'elle avait continué à jouer sous cette expérience et sous les suivantes. L'expérience tragique de la folie, bien qu'occultée de plus en plus au fur et à mesure de l'histoire des expériences de la folie, avait continué à couver sous ces expériences, tel un résidu impossible à réduire entièrement. Cette expérience était au fond « la vie de la déraison », c'est-à-dire l'expérience d'une folie non maîtrisée, non aliénée, originaire, Foucault utilisant ici de manière étonnante le terme de déraison, qui avait servi à désigner d'abord l'expérience sous-jacente à l'internement classique, puis l'expérience classique dans sa globalité, donc une expérience de l'aliénation de la folie, pour désigner une expérience originaire de la folie, « une expérience fondamentale et constitutive de la folie »[150]. Alors même que l'*Histoire de la folie*, comme nous l'avons vu, est celle d'une maîtrise de plus en plus grande de cette folie, et que l'expérience moderne correspond à un moment où cette maîtrise, et donc le refoulement qu'elle représente, devient totale, c'est au moment de cette plus grande aliénation que resurgit dans le discours de certains poètes, de certains penseurs, cette expérience de la déraison, dans toute la force et le tragique que peut impliquer un tel

[149] *Ibid.*, p. 632.
[150] *Ibid.*, p. 643.

ressurgissement. Dans les figures qu'invoque Foucault, c'est bien une sorte de retour du refoulé qui se produit.

> A travers Sade et Goya, le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique[151].

Le *Neveu de Rameau* de Diderot était comme la prémisse de ce ressurgissement de la déraison, puis, à la fin du XVIIIe siècle, avec Sade, avec le romantisme, la déraison refait surface dans le discours occidental, sous des formes diverses selon les poètes ou penseurs considérés, mais dans l'unité d'un rapport renoué à la folie dans son sens originaire. On a donc un schéma historique bien précis qui se dégage : au Moyen Age, la folie se déploie selon son expérience originaire, même si elle est pensée tout de même dans des formes chrétiennes. A la Renaissance, cette expérience atteint un point d'incandescence avec l'expérience tragique. Puis vient le moment du partage : l'expérience critique naît. Le début du partage est le début du refoulement de l'expérience originaire de la folie, refoulement qui ne cesse de s'approfondir, avec l'expérience classique de la folie d'abord, puis avec l'expérience moderne, dans laquelle il atteint sa forme la plus extrême. Mais la déraison, qui n'avait jamais été entièrement réduite, ressurgit au moment le plus extrême, dans des œuvres poétiques et philosophiques.

Quelle est la place de l'archéologie dans cette histoire ? D'une part, c'est bien l'archéologie qui nous permet de comprendre la nature de cette histoire, en faisant apparaître la nature réelle des expériences successives de la folie, du fait de sa nature généalogique, en faisant apparaître le sens d'assujettissement progressif de la folie que comportent leurs structures. D'autre part, en faisant apparaître la psychiatrie comme idéologie et normalisation, et comme aboutissement de ce processus, elle permet de se déprendre de l'évidence de ses structures apparentes, ancrées dans la culture occidentale moderne. Mais, à la lumière de cette histoire, il apparaît que le but ultime de cette déprise est, pour l'homme occidental, de renouer un rapport à l'expérience originaire de la folie, tout en rendant possible une suppression des formes d'aliénation de la folie elle-même et sa remise en rapport avec l'expérience originaire qu'elle est. Il s'agit pour l'homme occidental, de renouer en lui-même avec un tel rapport, ce qui implique qu'un tel rapport est pour lui essentiel, et également de renouer avec ceux en qui ce rapport a pris une dimension extrême, les « fous », en les laissant en même temps manifester sans vouloir la maîtriser cette expérience fondamentale. Les figures littéraires invoquées par Foucault apparaissent ainsi comme des individus ayant réussi à renouer, dans la fureur tragique et les cris, et au péril de leur raison même, un tel rapport à cette expérience originaire, prenant

[151] *Ibid.*, p. 660.

ainsi pour l'archéologie valeur de modèles ou de symboles, d'incarnation de son but dernier. La dimension généalogique est donc essentielle au projet archéologique de l'*Histoire de la folie*, puisque c'est bien l'ancrage de l'expérience moderne de la folie dans une morale, elle-même référée à des finalités économiques et sociales bien déterminées, qui permet de saisir la nature réelle des structures de cette expérience, et, dans cette prise de conscience, de tenter de s'en déprendre.

Chapitre II. Retour sur l'*Histoire de la folie*

Comme on peut le voir, la forme que prend l'archéologie foucaldienne dans l'*Histoire de la folie* est celle d'un dispositif conceptuel complexe, à la fois d'une grande ampleur et d'une grande précision. Il était impossible de commencer par des mises en perspective philosophique des concepts, des schémas, qu'il mobilise et des problématiques qu'il implique, sous peine de tomber dans les plus grandes abstractions, puisque ces mises en perspectives ne peuvent prendre sens que si l'on sait précisément de quoi l'on parle. Cependant, un retour réflexif s'avère nécessaire. En effet, dans cette analyse, nous avons parlé de « conditions de possibilité », d' « expérience », de « structures », d' « a priori ». Il est clair que ces termes résonnent fortement d'un point de vue philosophique. Maintenant que nous avons la structure de l'archéologie généalogique à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie* en quelque sorte sous les yeux, nous devons essayer de cerner à partir de quel ancrage elle a forgé ses concepts et posé ses problématiques. Ce faisant, nous ne voulons surtout pas nous lancer dans une recherche des « influences » diverses qui auraient pu déteindre sur Foucault, recherche destinée au vague et à la subjectivité de l'interprétation, mais nous voulons tenter de comprendre comment Foucault s'insère dans cette grande problématique du ressaisissement de l'impensé qui caractérise, selon nous, la pensée depuis Kant, comment, en s'insérant dans cette grande problématique, il rencontre des schèmes pris eux-mêmes en elle, pour les ployer vers lui et s'ouvrir sa propre direction de pensée, et comment viennent s'articuler, dans cet effort, le schème archéologique et le schème généalogique.

Et d'abord, l'archéologie est recherche des conditions de possibilité de l'expérience moderne de la folie, elle analyse des expériences qui ont pour caractéristique de rendre possible discours et pratiques, elle se meut dans la dimension de l'a priori. Ces aspects centraux de l'archéologie renvoient immédiatement à la problématique kantienne du transcendantal. Nous

avons d'ailleurs une confirmation immédiate de cet aspect premier et fondamental du rapport à Kant de l'archéologie. Foucault, comme cela était l'usage à l'époque, devait, avec sa thèse principale, proposer une thèse complémentaire. Or il a choisi de proposer une traduction de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* de Kant, précédée d'une longue introduction. C'est donc naturellement par une analyse de cette introduction que nous devons commencer pour cerner le positionnement de l'archéologie par rapport à la problématique transcendantale kantienne.

I. L'*Introduction* à l'*Anthropologie :* position de la problématique d'une sortie de l'anthropologie

1) Les ambiguïtés de la critique

Cette introduction est tout entière commandée par le problème du rapport entre la critique et l'anthropologie chez Kant, elle est tout entière parcourue d'un effort pour tenter de déterminer ce rapport, ainsi que les conséquences que la manière kantienne de présenter ce rapport a eues sur la philosophie postérieure, la philosophie moderne et contemporaine. Pourquoi ce rapport se présente-t-il à Foucault comme problématique ? Pour comprendre ce point, revenons brièvement sur le sens de la critique kantienne.

Comme on le sait, cette critique s'inaugure avec la *Critique de la raison pure*. La question posée par Kant est celle des conditions de possibilité de la connaissance. Kant est confronté à son époque à des disciplines, les mathématiques et surtout la physique, qui ont trouvé le chemin sûr de la science. La physique produit, du fait d'une certaine méthode et d'une certaine attitude, des concepts et des jugements dont la vérité et la scientificité ne peuvent être remises en cause. Ces jugements énoncent, pour la plupart, des relations censées être dans les objets mêmes, exister dans la réalité physique, mais qui sont posées en même temps d'une part comme nécessaires, c'est-à-dire comme ne pouvant être autrement, et d'autre part comme concernant tous les objets d'une certaine classe, donc comme universelles. Or ces dimensions de nécessité et d'universalité ne peuvent par définition être constatées dans l'objectivité empirique elle-même. Il est impossible d'étudier tous les objets d'un même type pour constater s'ils ont tous la même propriété, il est impossible de constater dans ces objets la nécessité même de cette propriété. Les jugements de la physique dépassent donc l'expérience donnée, tout en prétendant renvoyer aux objets de cette expérience. Ils sont à la fois, selon le lexique kantien, synthétiques et a priori. Pourtant, leur vérité, leur scientificité, doit être considérée comme un

fait. Comment de tels jugements sont-ils possibles ? Le mouvement critique va être de remonter de ces jugements posés comme vrais aux conditions qu'implique cette vérité, c'est-à-dire aux conditions qui les rendent possibles. Dans cette réflexion remontant aux conditions de possibilité, qui constitue le mouvement critique, Kant dégage, comme on le sait, des formes de sensibilité, l'espace et le temps, et des formes intellectuelles de relations, les catégories de l'entendement, telle la relation de substance à accident ou la relation de causalité, qui structurent le donné sensible affectant le sujet en objets d'expérience, en phénomènes, sur lesquels la science portera ses jugements. Autrement dit, si la science peut porter des jugements nécessaires et universels sur le réel, dégager de telles relations du rapport à ce réel, c'est que ce réel est lui-même déjà globalement structuré par les formes a priori du sujet. Kant dégage donc, pour comprendre les conditions de possibilité de la connaissance humaine, un domaine constitué de formes précédant toute expérience, de formes donc a priori, et qui constituent cette expérience. Le réel auquel se rapporte le sujet de la connaissance pour le connaître est un réel toujours déjà structuré par ses propres catégories, et il s'y rapporte, avant même que tel ou tel objet particulier lui soit donné, à la lumière de ces catégories, qui constituent donc la structure de son rapport au monde. Ce domaine dégagé par Kant, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie et de la pensée, est le domaine du transcendantal, le domaine de formes a priori rendant possible un type d'objectivité et les connaissances portant sur lui.

On voit que ce dévoilement critique d'une dimension transcendantale de la connaissance est directement lié au problème des limites et de la finitude humaine. En effet, si la connaissance est fondée par le recours à des catégories qui structurent le donné, rendant ainsi possible les jugements nécessaires et universels, elle est en même temps, par ce fait même, séparée d'une connaissance qui serait celle des choses telles qu'elles sont « en elles-mêmes ». La connaissance n'est connaissance que de choses structurées selon les formes mêmes du sujet. Ce qui fonde son objectivité, à savoir le fait que l'objet est structuré selon les catégories mêmes de la connaissance, est aussi ce qui lui impose une limite : la connaissance, tout en ayant une objectivité réelle, est relative, et non absolue, elle porte sur des phénomènes structurés par le sujet de la connaissance et non sur des choses en soi, qui lui sont inaccessibles. Cette finitude est redoublée du fait qu'il est même impossible à la raison humaine de connaître la totalité de ce réel constitué, phénoménal, dans la mesure où les catégories de l'entendement sont toujours relatives. Un phénomène renvoie toujours à un autre comme à sa cause. Il est impossible d'avoir accès à la totalité inconditionnée des conditions pour un phénomène donné, du fait même de la manière dont est constitué le phénomène. Lorsque la raison tente de connaître cet inconditionné, elle tombe dans des antinomies et des paralogismes. La raison pure, en tant que dimension

d'universel et de nécessaire dans la connaissance, est donc limitée à son application à des objets d'expérience possible. Elle ne peut saisir les choses en soi, et elle ne peut saisir l'inconditionné rendant raison des phénomènes, qui est une notion contradictoire, qui peut simplement servir d'horizon de totalisation infinie à la connaissance. La critique de la raison pure détermine donc des limites à l'usage légitime de cette raison, et par là à la connaissance humaine, en dévoilant par la réflexion un domaine transcendantal. Le dévoilement de formes a priori, constitutives du sujet, au moyen desquelles seules il peut se rapporter à quelque chose en le structurant toujours déjà selon ces formes, fonde la connaissance en même temps qu'elle signifie sa finitude radicale. La critique kantienne, après cette critique de la raison pure comme connaissance, s'attachera à une critique de la raison pratique, puis de la faculté de juger, s'attachant, dans les domaines de la morale et dans celui du jugement ayant recours au concept de finalité, à dégager également les conditions rendant possibles des jugements synthétiques a priori, s'efforçant ainsi de mesurer toute la sphère transcendantale impliquée par les grands domaines de l'activité humaine.

Pourquoi alors se poser, comme le fait Foucault, le problème du rapport, chez Kant, de la critique à l'anthropologie, et considérer que ce problème est central pour la saisie du sens de cette pensée et de sa postérité dans la culture occidentale ? En première caractérisation, l'anthropologie est un discours sur l'homme, un discours qui prend l'homme comme un objet d'étude empirique. Kant a écrit une anthropologie. Mais la critique n'exclut pas une telle entreprise. Comme nous l'avons vu, la critique a pour but de dégager les conditions de possibilité de la connaissance en général. Forte de son analyse des formes transcendantales de la subjectivité, elle peut alors dresser un plan a priori des diverses connaissances possibles pour l'homme. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant distingue ainsi des connaissances pures, comme la physique pure, et des connaissances empiriques, comme la physique proprement dite, s'occupant des objets des sens externes, et l'anthropologie, s'occupant de l'homme dans sa dimension empirique. Les connaissances empiriques sont rendues possibles par les formes a priori dégagées par la critique, mais elles peuvent se déployer en elles-mêmes, sans remettre en cause la critique. Connaissance empirique et connaissance transcendantale ont chacune leur domaine, a priori bien séparé.

Mais les choses s'avèrent, dans l'itinéraire de pensée kantien, nettement plus ambigües. Foucault commence par faire remarquer que l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, publiée en 1798, à la fin donc du parcours kantien de pensée, cristallise, synthétise, un effort qui a accompagné Kant pendant quasiment tout ce parcours. Kant a en effet commencé des cours d'anthropologie dès les années 1771-72, donc dix ans avant la *Critique de la raison pure*,

et les a poursuivis jusqu'à sa retraite, en 1797. Il y a donc une préoccupation anthropologique kantienne constante, qui ne se réduit pas à de simples contraintes universitaires, qui précède et accompagne l'effort critique, et semble dépasser le cadre d'un simple prolongement empirique de la connaissance. Une telle constance dans la préoccupation anthropologique laisse déjà pointer une question. La critique a-t-elle un rapport plus profond à l'anthropologie ? Se pourrait-il que ce soient des considérations sur la nature empirique de l'homme qui aient amené Kant à produire une critique, ou en tout cas, se pourrait-il que la critique ait en réalité des soubassements anthropologiques ? Il est clair que ce type de relation de la critique à l'anthropologie serait problématique, dans la mesure où, comme nous l'avons vu, la critique est censée dégager les conditions qui rendent possible toute connaissance, elle est censée dégager les formes qui précèdent tout rapport à quelque chose d' « empirique », toute connaissance empirique. Si ces formes sont dégagées, d'une manière ou d'une autre, à partir d'une étude empirique de l'homme, si elles reposent sur des propriétés humaines constatées empiriquement, alors leur caractère d'a priori, leur caractère transcendantal, devient hautement problématique et sombre en réalité dans la contradiction. Il s'agit donc de se pencher sur le contenu précis de l'*Anthropologie*, pour comprendre son mode réel d'articulation à la critique et examiner si ce mode d'articulation ne recèle pas une contradiction ou une confusion plus ou moins implicite. Or l'examen de ce contenu laisse apparaître de réelles ambiguïtés.

Tout d'abord, comment Kant conçoit-il précisément l'Anthropologie qu'il propose ? Il la conçoit comme une Anthropologie du point de vue pragmatique.

> Une doctrine de la connaissance de l'homme, systématiquement traitée (Anthropologie), peut l'être du point de vue physiologique, ou du point de vue pragmatique. La connaissance physiologique de l'homme tend à l'exploration de ce que la nature fait de l'homme ; la connaissance pragmatique de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même[152].

La manière dont Kant conçoit la connaissance anthropologique a quelque peu évolué depuis la *Critique de la raison pure*. Elle est toujours pensée comme connaissance empirique de l'homme, de son « intérieur », représentations, facultés, opérations, et de la manifestation extérieure de cet intérieur. Mais elle n'est plus seulement étude de la simple naturalité en l'homme. Elle est dédoublée : une partie s'occupera de cette naturalité, mais l'autre, la pragmatique, s'occupera de cette naturalité en tant que l'homme, comme être libre, peut en faire un certain usage approprié à ses fins morales, à ce qu'il doit faire. Autrement dit,

[152] E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. M. Foucault (1964), Paris, Vrin, 1994, p. 11.

l'anthropologie ne s'occupe pas tant de la nature déterminée de l'homme, que des données naturelles de l'homme en tant que l'homme peut en user en y inscrivant sa liberté, soit comme il le doit, soit de manière déficiente, illégitime. Et d'ailleurs l'anthropologie du point de vue physiologique, c'est-à-dire comme étude du purement naturel en l'homme perd ainsi au fond son sens, car la naturalité empirique de l'homme est d'emblée accessible à sa liberté, parcourue de sa liberté. L'anthropologie ne peut en réalité, comme y insistera Foucault, être que pragmatique, c'est-à-dire considérer les données naturelles de l'homme à la lumière de la manière dont il peut et doit les utiliser pour atteindre ses fins morales, sans se laisser détourner par elles de ces fins. Le rapport à la critique, quant à lui, n'est jamais précisé par Kant dans ce texte, mais il est clair qu'il est présupposé. L'anthropologie se meut dans un domaine empirique dont la critique a dressé les limites et les conditions de sa connaissance, sa seule particularité étant de ne pas considérer des données purement naturelles, c'est-à-dire prises dans une forme de passivité ou de nécessité, mais des données naturelles en tant que la liberté humaine peut et doit s'inscrire en elles.

En tous les cas, la plus grande partie de l'*Anthropologie*, la première partie, intitulée Didactique anthropologique, sera consacrée à un examen de la nature des divers pouvoirs de l'âme humaine, de ses diverses facultés, de la manière dont elles risquent de défaillir, et de la manière dont il faut en user pour ne pas se perdre. Dans ce projet, dans cette manière de procéder, et dans le détail des analyses, Foucault voit alors une véritable répétition de la critique. Toute son analyse des rapports entre l'anthropologie et la critique est placée sous le signe du concept de répétition, et tout l'enjeu est de comprendre la nature de cette répétition.

Les trois parties de la Didactique reprennent en effet les objets des trois critiques. La première porte sur « la faculté de connaître », objet de la *Critique de la raison pure*, la deuxième sur « le sentiment de plaisir et de déplaisir », objet de la *Critique de la faculté de juger*, la troisième sur « la faculté de désirer », objet de la *Critique de la raison pratique*. Alors qu'il s'agissait, dans les Critiques, d'examiner à quelles conditions ces différentes facultés pouvaient connaître a priori, en dégageant les conditions formelles de cette connaissance, il s'agit maintenant d'examiner à quelles conditions ces facultés, dans leur usage empirique, risquent de dévier de leur usage légitime, et doivent être maîtrisées pour un tel usage. Ce sont bien les mêmes facultés qui sont convoquées, d'un côté d'un point de vue transcendantal, de l'autre d'un point de vue empirique. On voit que, d'une certaine manière, les problèmes mêmes que se posaient les Critiques sont répétés. Celles-ci se demandaient pour chaque faculté quelles étaient les conditions rendant possible des jugements a priori et déterminaient ainsi en même temps un usage légitime et un usage illégitime de ces jugements. De même, l'anthropologie tente de

déterminer les conditions, empiriques cette fois, d'un usage légitime des facultés et de rejeter ainsi un usage illégitime. Cette structure de répétition joue alors également dans le détail même des analyses. Kant reprend, dans ces analyses, toutes les facultés qui jouaient un rôle transcendantal dans les critiques, mais à un niveau empirique : le Je pense, l'entendement, la sensibilité, l'imagination. Chaque faculté ou pouvoir est analysé d'abord dans sa nature, puis dans ses risques de déviation, puis dans les possibilités de maîtrise qu'il offre à la liberté humaine. La conscience de soi, par exemple, est pensée comme condition d'une connaissance de soi empirique, puis dans le risque de sa chute dans l'égoïsme, puis dans la possibilité, par une maîtrise des représentations, d'user de cette conscience de soi à bon escient dans la connaissance de soi et dans le rapport aux autres.

Cette répétition de la critique au niveau des facultés constitue déjà une ambiguïté. Dans l'introduction à la *Critique de la faculté de juger*, Kant systématisait les trois Critiques en les fondant sur les trois grandes facultés de l'âme ou de l'esprit humain (Gemüt). Or ce sont également les facultés du Gemüt qui sont ici mobilisées par Kant, fondant la structure même de l'*Anthropologie*. Cette répétition, ce parallélisme, induisent une forme d'ambiguïté. Ils laissent penser que la distinction qui fonde le travail critique, et donc le champ du transcendantal, provient en réalité d'une simple distinction empiriquement observée entre des facultés naturelles de l'homme. Elles laissent penser que les facultés mobilisées par la Critique ne sont que des facultés empiriques hissées arbitrairement au niveau du transcendantal.

Cette ambiguïté est renforcée selon Foucault par la manière dont Kant explique, en dernière analyse, le fait que la liberté puisse s'inscrire ainsi pour l'homme dans sa naturalité, qu'elle puisse l'orienter vers certaines fins, mais aussi l'induire en erreur, le faire dévier de ses finalités propres. Cette explication réside selon Foucault dans le rôle très particulier que Kant fait jouer au Geist, à l'esprit. Le Geist apparaît chez Kant comme ce qui vient animer l'âme, le Gemüt dont nous avons parlé, avec ses facultés. Le Gemüt resterait totalement passif, pris dans la nature, s'il n'était animé par le Geist. Or le Geist anime en projetant vers des Idées. Les Idées chez Kant, on l'a vu, sont les concepts de totalités qui ne peuvent être présentées entièrement dans l'expérience, mais qui peuvent et doivent guider, de manière régulatrice, l'activité humaine. Les facultés humaines du Gemüt sont vivifiées, animées par le Geist, dans la mesure où il projette ces facultés vers des Idées qu'il s'agit de réaliser de plus en plus, dans une tâche inachevable. Cette orientation du Gemüt, par le Geist, vers des Idées, explique comment la liberté humaine peut s'inscrire dans la naturalité de l'homme, comment elle peut et doit faire quelque chose de cette naturalité, mais aussi comment elle risque sans cesse de défaillir, de retomber sur soi, si elle prétend atteindre l'Idée immédiatement, sans consentir à l'effort

nécessaire et infini qu'elle exige en réalité. Or cette structure est exactement celle invoquée dans la *Critique de la raison pure*. La critique met en évidence un usage nécessaire des Idées, en tant qu'elles constituent l'horizon du travail de l'entendement. L'entendement conceptualise, produit des jugements, et tente de hiérarchiser ces jugements en dérivant les plus particuliers des plus généraux, s'efforçant de remonter vers des principes inconditionnés qui conditionnent tout le reste. Il s'efforce de totaliser ses connaissances et de les organiser en un système de plus en plus complet, guidé en cela par les Idées, qui contiennent une exigence de totalité jamais atteinte mais toujours poursuivie. Mais cette exigence de totalisation peut sombrer dans l'illusion, lorsque la raison prétend connaître l'inconditionné en lui-même, prétendant ainsi en réalité sortir du rapport à une expérience possible. Comme au niveau empirique, c'est bien une tension vers des Idées et une possibilité d'un mauvais usage de ces Idées qui rend compte, au niveau transcendantal, de l'activité de la connaissance et de ses errements. La structure d'une orientation vers des Idées, légitime, mais risquant de faire dévier vers un mauvais usage de ces Idées, est répétée ici dans l'anthropologie. Et, comme pour les facultés, cette répétition produit une ambiguïté : le Geist, principe empirique de l'activité du Gemüt et de ses errements possibles, n'est-il pas au fond également la racine réelle de l'activité pure de la raison et le principe de ses illusions transcendantales ? Ce doute est encore renforcé, selon Foucault, par le fait que Kant semble expliquer ces illusions, dans la *Critique de la raison pure*, par une énigmatique « nature » de la raison. On connaît ce passage célèbre dans lequel Kant explique que « la raison humaine a un penchant naturel » à sortir des limites fixées par l'expérience possible. Il y aurait une sorte de nature de la raison, qui lui ferait non seulement viser les Idées par un travail infini, mais aussi sortir de ce travail pour tenter de saisir ces Idées de manière immédiate. Pour Foucault, cette nature introduit au cœur de la raison pure une dimension de passivité, qui semble entrer en contradiction avec l'aspect a priori de cette raison, avec son caractère transcendantal. Dès lors, cette énigmatique nature de la raison ne trouve-t-elle pas dans l'Anthropologie sa caractérisation ? N'est-elle pas ce Geist que Kant dévoile au cœur de l'activité empirique de l'esprit et de ses déviations ? Là encore, si le cœur de la raison pure est constitué d'une faculté ou force de type empirique, peut-on encore prétendre parler d'une sphère transcendantale, qui précède toute expérience en la rendant possible ? Foucault, tout au long de son introduction, pointe ces éléments comme autant d'ambiguïtés, de tensions possibles dans le rapport noué dans la pensée kantienne entre la critique et l'anthropologie, sans pour autant poser que la critique se fonde secrètement sur l'anthropologie, ce qui remettrait en cause tout l'édifice de cette pensée.

Le coup de grâce en quelque sorte, l'élément semblant devoir faire basculer définitivement ces ambiguïtés dans la certitude d'un arraisonnement ruineux de la critique à l'anthropologie, est donné par l'analyse des dernières œuvres de Kant, celles suivant immédiatement la parution de l'*Anthropologie*, et notamment la *Logique*, publiée en 1800. Dans la deuxième partie de la *Critique de la raison pure*, Kant avait circonscrit tout le domaine de la Critique, donc tout le domaine de la recherche des conditions de possibilité de jugements synthétiques dépassant l'expérience, donc tout le domaine transcendantal, à trois questions : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?[153] La première question renvoyait à la *Critique de la raison pure*. La deuxième, à une critique du pouvoir pratique de la raison, qui sera réalisée dans la seconde Critique. Et la troisième, à une critique concernant les jugements de finalité, qui sera réalisée dans la troisième Critique. Or, dans la *Logique*, publiée deux ans après l'*Anthropologie*, Kant ajoute une quatrième question au programme critique, la question « Qu'est-ce que l'homme ? », en précisant que cette question est celle de l'anthropologie, et en expliquant qu' « au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière »[154]. Autrement dit, dans la *Logique*, les trois questions critiques sont rapportées à la question de l'homme, la question de l'anthropologie, comme à une question qui au fond les comprend toutes les trois. Répondre à la question de ce qu'est l'homme, c'est répondre en même temps aux questions critiques concernant les conditions de possibilité de la connaissance, de la morale et de la religion. L'anthropologie constituée donne en même temps les réponses aux questions critiques, l'anthropologie répète, en posant la question de l'homme, les questions critiques en les transposant en son sein, et englobe ainsi dans ses réponses les réponses de la critique. N'est-ce pas dire que la critique se fonde sur l'anthropologie ? Les soupçons que l'on pouvait avoir en analysant les ambiguïtés du rapport de répétition de l'anthropologie à la critique semblent désormais se confirmer de manière éclatante dans cette dernière et fondamentale répétition. Si l'*Anthropologie* de 1798 répète la critique, il semble bien que ce soit parce que Kant était en train d'annexer la critique à l'anthropologie, ce rapport d'annexion éclatant au grand jour dans la *Logique*, et travaillant peut-être déjà secrètement la critique depuis le début. Et d'ailleurs, dans les fragments de l'*Opus Posthumum*, dernier état de la pensée kantienne, la question de l'homme revient sans cesse, l'homme étant devenu le centre de cette pensée en tant que lieu de

[153] E. Kant, *Critique de la raison pure* (1781), trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1993, p. 543.
[154] E. Kant, *Logique* (1800), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1989, p. 25.

l'articulation de Dieu et du monde, et, par-là, de l'unité de la philosophie transcendantale tout entière.

Foucault montre pourtant que cet aspect central de l'anthropologie dans les derniers écrits kantiens ne constitue pas une fondation devenue enfin manifeste de la critique sur l'anthropologie dans la pensée kantienne. Analysant le sens réel de la question Qu'est-ce que l'homme ? dans la *Logique*, mettant en évidence qu'elle renvoie à la structure du rapport de l'homme au monde dans *l'Opus Posthumum*, Foucault montre que la question de l'homme permet à Kant de reposer la question critique à un niveau qu'il appelle « fondamental », c'est-à-dire qu'elle est pour lui le fil directeur lui permettant d'essayer d'unifier la totalité de sa philosophie. Déjà, dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, quel est le niveau auquel se situe l'anthropologie ? Comme nous l'avons vu, elle se situe au niveau de l'entrelacement de la liberté humaine et de sa naturalité empirique. Elle interroge le domaine très particulier dans lequel la liberté de l'homme s'insère dans sa naturalité, elle interroge l'usage que l'homme peut faire de sa liberté, étant donné les données irréductibles de sa nature empirique. Autrement dit, elle se place dans le domaine, dégagé par la critique, du constitué, du phénoménal, pour s'efforcer de comprendre comment quelque chose de la liberté humaine et de ses finalités morales, éléments appartenant à sa nature transcendantale, peuvent « passer » dans le phénomène, peuvent s'inscrire dans une sphère que la première critique avait pourtant caractérisée comme placée sous le règne des catégories et notamment de la nécessité. L'étude empirique de l'homme n'est pas la simple étude objectivante d'un objet naturel, mais elle est l'étude de cette dimension, que Foucault appelle « originaire », dans laquelle s'articulent liberté et phénomène, liberté et nature, liberté et vérité, comme le dit aussi Foucault. L'anthropologie pose donc le problème de l'articulation de la liberté et de la vérité, c'est-à-dire aussi bien de l'articulation des deux premières critiques, et même de l'unité de la critique en général. Il revient à l'anthropologie de poser ce problème, car l'homme est justement cet être particulier en lequel se nouent liberté et vérité, a priori et phénomène, dimension transcendantale et dimension empirique. Il est le lieu de l'articulation. C'est cette articulation que tentera encore de penser Kant dans l'*Opus Posthumum*, en essayant selon Foucault de la poser à un niveau encore plus fondamental que celui des « facultés » du sujet humain. En tous les cas, le recours à l'étude empirique de l'homme, le recours à l'anthropologie, ne consiste pas, malgré les apparences ambigües relevées par Foucault, à tenter de fonder la critique sur une connaissance positive de l'homme, ce qui reviendrait à tenter de fonder les formes de l'a priori, les catégories transcendantales, sur des contenus positifs qu'elles sont censées pourtant rendre possibles. Il consiste au contraire à prendre acte de la radicale différence entre la sphère transcendantale et

la sphère empirique, et à essayer de comprendre comment ces deux sphères peuvent cependant s'articuler. Pour utiliser une terminologie que n'emploie pas encore Foucault, l'homme selon Kant est un doublet empirico-transcendantal, mais les dimensions empiriques et transcendantales sont nettement distinguées. L'empirique en lui ne vient pas fonder et justifier le transcendantal, mais il permet de comprendre comment s'inscrit le transcendantal, et notamment toute la dimension de la liberté pure, dans la nature constituée.

Comment apparaît alors pour Foucault, à l'issue de cette longue introduction à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, le rapport de l'anthropologie à la critique dans la philosophie kantienne ? Il apparaît comme étant à la fois marqué d'ambiguïtés profondes, celles que s'est attaché à repérer Foucault tout au long de cette introduction, et délimité, en réalité, comme le montre une analyse approfondie, de manière tranchée[155]. Kant ouvre la dimension du transcendantal, cette dimension de conditions de possibilité à la fois de la connaissance et des objets de la connaissance. Par-là, il pense en même temps la finitude humaine, puisque les formes qui rendent possible la connaissance sont en même temps les formes qui empêchent que cette connaissance soit absolue, qui imposent un certain type de connaissance à l'homme, en tant qu'il est pris dans ces formes. Les formes dégagées dans la dimension du transcendantal déterminent en même temps les limites de l'homme. Elles sont donc des formes de la finitude, une finitude qui n'est plus pensée sur fond d'une « ontologie de l'infini », comme déficience par rapport à un infini, un Dieu, comme dans la pensée classique, mais essentiellement à partir d'elle-même, comme positivité, comme ancrage dans des formes qui déterminent un certain type, consistant, de connaissance. Kant ouvre donc la dimension du transcendantal, et par là, d'une pensée radicalement nouvelle de la finitude. Et cette dimension du transcendantal est pensée dans sa distinction rigoureuse et absolue avec la dimension empirique. Les formes transcendantales, les catégories, sont, malgré les ambiguïtés que nous avons vues, a priori, elles sont ce qui rend possible tout rapport à quelque chose d'empirique, elles ne sont mêlées d'aucune empiricité. L'anthropologie se fonde entièrement sur la critique et la prolonge.

[155] Le jugement de Foucault sur Kant a ainsi une structure très proche de celui de Heidegger, même s'il s'en distingue clairement. Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger s'efforce de montrer que Kant a atteint dans la 1ère édition de la *Critique de la raison pure* une pensée de la finitude radicale, mais qu'il est « retombé », dans la deuxième édition, dans une pensée anthropologique, en séparant la raison pure de l'imagination transcendantale, alors que celle-ci était pensée auparavant comme la racine de la raison. Foucault reprend ce genre d'argument, en distinguant chez Kant l'anthropologique du non anthropologique, mais en prenant en considération l'ensemble de sa pensée, et en ne voyant finalement que des ambiguïtés et non des aspects proprement anthropologiques. C'est bien plutôt la pensée postérieure à Kant qui « tombe » dans l'anthropologie. En tous les cas, ce rapprochement manifeste clairement le rôle matriciel joué par Heidegger dans la formation de la problématique foucaldienne de l'anthropologie.

2) Motif anthropologique et sortie de l'anthropologie

Ce sont pourtant ces ambiguïtés que la postérité philosophique retiendra, travestissant ainsi, selon Foucault, la « leçon kantienne »[156], et sombrant tout entière dans l' « illusion anthropologique »[157]. Ce qui apparaissait en effet au cœur des ambiguïtés de la pensée kantienne, c'était l'ombre d'un certain motif, qui caractérise selon lui l' « Anthropologie ». Ce motif anthropologique consiste à prendre acte de la problématique kantienne du transcendantal et de la finitude, c'est-à-dire à se donner comme but la détermination des formes et des limites de la connaissance, mais en allant demander une connaissance de ces déterminations à une étude empirique de l'homme, ce que Kant justement, n'avait jamais fait, et même, avait interdit, par une séparation rigoureuse de l'empirique et du transcendantal. Autrement dit, le motif anthropologique consiste à tenter de lire dans l'empirique les formes transcendantales de la finitude, les limites de la connaissance.

Ce motif provient ainsi selon Foucault d'une mésinterprétation par sa postérité, induite par certaines de ses ambiguïtés, de la pensée kantienne. Cette pensée a été, dès le moment de sa production, pervertie, détournée de son sens premier, interprétée de manière anthropologique. Et le motif qui s'est ainsi dégagé est devenu le centre de toute la culture occidentale. Foucault affirme ainsi que toute « la philosophie postkantienne et contemporaine »[158], mais aussi toutes les sciences de l'homme, sont imprégnées de ce motif, tiennent leur sens et leur forme de ce motif[159]. Les sciences de l'homme cherchent ainsi à déterminer les limites de la connaissance humaine et, en même temps, leur propre fondement, dans une objectivation de l'homme. Concernant la philosophie, c'est la phénoménologie que Foucault prend comme exemple privilégié d'une telle anthropologisation de la pensée. « Jamais, sans doute, cette « déstructuration » du champ philosophique n'a été aussi sensible que dans le sillage de la phénoménologie »[160]. Cette caractérisation de la phénoménologie par l'anthropologie peut paraître paradoxale, puisque Husserl n'a cessé de vouloir distinguer

[156] M. Foucault, *Introduction à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique *de Kant*, D. Defert, F. Ewald, F. Gros (éd.), Paris, Vrin, 2008, p. 60.
[157] *Ibid.*, p. 65.
[158] *Ibid.*, p. 54.
[159] Il est frappant de voir que cette problématique de l'anthropologie, avec le statut qu'elle donne à la pensée kantienne ainsi qu'aux pensées postérieures, se dessine très tôt dans l'itinéraire foucaldien. Dès le cours à Lille probablement donné en 1952-1953 en effet, intitulé « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale », qui est en réalité un cours sur l'anthropologie, Foucault explique que « Kant lui-même nous avertit que la critique n'est pas un effort pour replacer le sens de la vérité sous la constellation anthropologique de l'homme », Archives Foucault, Boîte XLVI, Feuillet 22, et affirme, de manière très heideggerienne, que dans sa pensée « la finitude est le sens d'être de la vérité » et non l'homme (Feuillet 23). Mais, dans le même temps, Kant supprime certains concepts qui empêchaient toute anthropologie à l'époque classique, ouvrant ainsi la possibilité d'un basculement de toute la culture moderne dans ce type de pensée.
[160] M. Foucault, *Introduction à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique *de Kant*, *op. cit.*, p. 54.

psychologie et phénoménologie. Dans les *Recherches logiques*, il a essayé d'arracher les évidences mathématiques à une fondation sur les évidences et les actes temporels d'un simple sujet empirique en les rapportant à des structures a priori et à des intuitions pures. Il a donc essayé de remettre en cause radicalement les tentatives qui avaient eu lieu pour dériver les structures des objets et des raisonnements mathématiques de la nature et des actes du sujet empirique, pour les réinscrire dans des structures a priori. Par la suite, tout son effort pour fonder la phénoménologie a été de mettre entre parenthèses les vécus du sujet empirique, son « attitude naturelle », son rapport à des objets déjà constitués, ses interprétations, pour remonter aux « vécus », aux « expériences » d'un sujet qui, avant toute objectivation du monde, lui donne sens dans de multiples manières de le viser, ce sens renvoyant à des structures a priori, rendant possible toutes les connaissances et toutes les objectivations. Et dans la *Krisis*, il montrait encore comment le tournant psychologiste de la philosophie avait conduit celle-ci et toute la culture occidentale à une impasse, dans la mesure où l'on prétendait ainsi régler les problèmes des fondements et des limites de la connaissance à partir d'une simple observation empirique, interne ou externe, de l' « âme » humaine, de ses facultés et de leur fonctionnement.

Autrement dit, la pensée husserlienne s'est justement déployée tout entière comme un effort contre le motif anthropologique tel que le caractérise Foucault. Contre le motif d'une fondation des conditions de possibilité de la rationalité sur des connaissances simplement empiriques de l'homme, elle a voulu revenir à une méthode permettant d'avoir accès au transcendantal sans passer par de telles connaissances, et réhabiliter l'idée kantienne de conditions de possibilité qui précèdent réellement tout empirique, impossibles à enraciner en lui, donc l'idée d'une distinction radicale entre l'empirique et le transcendantal et d'une hiérarchie claire entre les deux. Et Foucault dit bien ici que tel fut le projet de Husserl dès le départ, ce qu'il exprime en utilisant le terme d'originaire, dont l'usage dans cette *Introduction* est récurrent et très spécifique : Husserl a voulu « libérer les régions de l'a priori des formes où l'avaient confisqué les réflexions sur l'originaire »[161]. Dans l'analyse de l'Anthropologie kantienne, l'originaire caractérisait pour Foucault cette sphère de l'empirique que visait l'analyse kantienne, en tant qu'elle renvoyait en même temps à une liberté de l'homme qui s'y inscrivait, tout en la précédant dans sa nature a priori. L'originaire prend maintenant encore le sens de l'empirique, mais cette fois en tant qu'on essaie d'y lire telles quelles les structures a priori elles-mêmes, en tant qu'on essaie de fonder dans cet empirique ces structures a priori. L'originaire au sens kantien a subi les conséquences de cette grande

[161] *Ibidem.*

déviation anthropologique postkantienne. En tous les cas, Foucault marque bien qu'il y a, à la racine de la phénoménologie husserlienne, un effort anti-anthropologique, un effort pour se libérer de cet originaire perverti. Mais pour lui, cet effort n'a abouti qu'à retomber dans les formes de l'anthropologie. Husserl n'a pas su retrouver un sens strict du transcendantal, il n'a fait que reconduire le motif anthropologique, il était encore entièrement pris dans ce motif. Après son épochè transcendantale, après sa suspension de tout jugement et de toute connaissance empirique, qu'a-t-il trouvé ? Un sujet, avec des vécus, des expériences, des actes, des « synthèses passives », qu'il a caractérisé comme sujet transcendantal, mais qui ressemble étrangement au sujet empirique. La méthode phénoménologique ressemble de manière troublante à une introspection psychologique classique, sublimée par tout un champ lexical censé exprimer le transcendantal pur. Husserl est au fond passé d'une figure de l'originaire à une autre, il n'a en réalité jamais quitté la sphère de l'originaire, c'est-à-dire de l'empirique dont la connaissance doit nous donner les limites et les formes de la connaissance : « la réduction n'ouvrait que sur un transcendantal d'illusion, et elle ne parvenait point à jouer le rôle auquel elle était destinée »[162] ; « la problématique de la Welt et de l'in-der-Welt, ne pouvait échapper à l'hypothèque de l'empiricité »[163].

Dans cette prégnance en elles du motif anthropologique, la philosophie et les sciences humaines nouent alors une complicité, qu'Husserl refusait encore, mais qui se manifestera de manière éclatante par la suite. Ainsi, à « notre époque », « toute philosophie se donne comme pouvant communiquer avec les sciences de l'homme ou les réflexions empiriques sur l'homme sans détour par une critique, une épistémologie ou une théorie de la connaissance »[164]. Comment ne pas penser ici à Merleau-Ponty, et à ses efforts multiples pour intégrer les résultats de certaines psychologies, tout en prétendant les dépouiller, en quelque sorte, de leur gangue objectiviste[165] ? On cherche du contenu du côté des sciences humaines, et on prétend, par une mystérieuse opération de transubstantiation philosophique, en exprimer le sens, précédant toute objectivation, concernant le rapport à l'être, donc en exprimer la valeur purement transcendantale. La phénoménologie, au fond, que ce soit celle de Husserl ou de Merleau-Ponty, se différencie des sciences humaines uniquement dans la mesure où elle prétend que les conditions de la connaissance sont d'ordre purement transcendantal, alors que les sciences humaines affirment naïvement leur origine empirique. Mais le point de départ réel est le même : une étude empirique de l'homme. La philosophie depuis Kant, et singulièrement la

[162] *Ibidem.*
[163] *Ibidem.*
[164] *Ibid.*, p. 64.
[165] C'est tout le projet de *La structure du comportement* et de *Phénoménologie de la perception*.

phénoménologie, ainsi que les diverses sciences humaines, sont entièrement prises dans cette étrange figure de l'anthropologie, en laquelle la vérité des formes du transcendantal est demandée à une connaissance de l'empirique, en laquelle des conditions de possibilité sont dérivées de ce qu'elles sont censées rendre possible.

Or, de cette figure de l'Anthropologie, il s'agit pour Foucault de se débarrasser. Ces analyses de l'anthropologie sont critiques, puisqu'en elles l'anthropologie est dénoncée comme « illusion », comme « confusion »[166]. Mais elles ne consistent pas en un simple constat négatif et fataliste. La figure de l'anthropologie peut être dépassée. Et il est frappant de constater que, pour illustrer la possibilité de ce dépassement, Foucault invoque alors, dans les dernières pages et notamment dans la conclusion de cette introduction, la figure de Nietzsche. Nietzsche apparaît comme le véritable continuateur de la pensée kantienne de la finitude, et le premier à avoir voulu rompre avec le motif anthropologique. Cette rupture s'est réalisée, selon Foucault, à travers le thème de la mort de l'homme. Nietzsche a proclamé la mort de Dieu, mais il a immédiatement associé cette proclamation à celle de la mort de l'homme. L'homme est une ombre de Dieu. Pour consommer la mort de Dieu et en tirer toutes les conséquences philosophiques, il faut assumer également la mort de la figure de l'homme. Au fond, Kant avait déjà pris acte de la mort de Dieu, puisqu'il a proposé une pensée de la finitude qui ne consiste plus à la référer à un infini positif, mais à la penser elle-même dans sa propre positivité fondatrice. C'est l'irruption dans la philosophie du thème transcendantal. Mais cette pensée de la finitude était encore, de manière particulièrement ambigüe, hantée par l'homme, et les pensées postérieures sont tombées dans une figure spécifique, consistant à référer la finitude à l'homme, alors qu'il s'agissait de la penser en elle-même. Nietzsche apparaît comme celui qui a voulu rompre avec cette dernière trace de Dieu, l'homme, et libérer la pensée de la finitude, montrant ainsi la voie d'un accomplissement de la pensée kantienne. La fin de cette introduction est ainsi une véritable exhortation adressée à la pensée contemporaine de sortir du thème anthropologique pour assumer enfin, dans l'horizon de Nietzsche, une pensée radicale de la finitude.

On voit comment la pensée nietzschéenne de la mort de l'homme est réinterprétée dans le cadre d'une critique radicale de l'anthropologie comme motif spécifique et d'une problématique de la finitude pure. On voit aussi comment cette introduction peut nous permettre de mieux comprendre la problématique globale à laquelle répond l'archéologie de l'*Histoire de la folie*, et la nature du dispositif si particulier qu'elle met en œuvre. En effet, il est clair qu'à

[166] *Ibid.*, p. 54.

travers ces analyses, c'est le projet même de Foucault qui transparaît, et qu'elles entrent en résonance particulièrement forte avec les éléments que nous avons dégagés de notre analyse de cette œuvre.

II. Archéologie et critique

Foucault veut reprendre le projet kantien d'une pensée de la finitude, c'est-à-dire au fond d'un ancrage dans des formes qui à la fois fondent et limitent la connaissance, mais en accomplissant ce projet et en rompant avec toutes les pensées anthropologiques qui sont venues se greffer dessus en le pervertissant. Comment ce projet prend-il forme dans l'*Histoire de la folie* ? Le concept central y est celui d'expérience. Dès la préface, Foucault dégageait le domaine de l'expérience comme l'objet propre de l'archéologie. L'expérience est ce qui précède et rend possible tous les comportements, toutes les pensées, tous les savoirs, à une époque donnée, touchant un certain ordre de phénomènes. Ainsi, l'expérience de la folie à telle époque rend-elle possible toutes les pratiques, toutes les pensées, tous les discours, concernant la folie à cette époque. La sphère de l'expérience est donc une sphère transcendantale. A la fois elle rend possible des actes et des pensées, mais, dans le même temps, elle les limite puisqu'ils ne peuvent se déployer que dans la dimension qu'elle ouvre. Penser l'expérience, c'est donc penser une finitude constituante.

Ressaisir la teneur de cette expérience à une époque donnée, les rapports, les catégories qui la constituent, est l'objet de l'archéologie. Tout comme Kant remontait des sciences aux conditions qu'elles impliquaient, constituées de formes, de relations, de catégories, Foucault remonte des pratiques et des théories aux conditions qu'elles impliquent, qui sont aussi constituées de relations et de catégories. Foucault pense ces relations comme une structure. L'expérience est structurée, et c'est la structure de l'expérience qu'il s'agit de ressaisir. Mais les catégories kantiennes ne forment-elles pas également une certaine structure, en tant qu'elles sont organisées ? Nous reviendrons sur ce terme de structure. En tous les cas, nous constatons une homologie claire entre la structure foucaldienne d'expérience et les structures a priori kantiennes. Il s'agit bien de remonter à chaque fois à une sphère de conditions de possibilité. L'expérience foucaldienne est donc une héritière directe du kantisme. L'archéologie est une recherche du transcendantal, et, inversement, on pourrait dire que la critique kantienne est une première forme d'archéologie. Le motif archéologique, au sens large d'une tentative pour dévoiler les formes transcendantales qui marquent la finitude, naît avec Kant.

On note cependant bien entendu un certain nombre de réaménagements du kantisme. Tout d'abord, Foucault prend certes comme objet un certain savoir, la science moderne de la maladie mentale, la psychiatrie. Mais le caractère de « science » de ce savoir ou de ce discours, c'est-à-dire son caractère de vérité objective, est mis entre parenthèses. Il n'est pas considéré comme un « fait », alors que, pour Kant, la scientificité de la physique newtonienne est un tel « fait ». La structure a priori dégagée par Kant comme condition de possibilité de cette physique fonde la configuration de ses propositions, mais également leur validité formelle, la possibilité de leur scientificité. La structure a priori qui commande et rend possible la psychiatrie ne fonde pas sa vérité ou sa scientificité, considérée comme une réalité, mais simplement sa configuration propre, la forme de ses pratiques et de ses discours. Ensuite, la structure a priori qui commande la psychiatrie est condition de possibilité non seulement de ses concepts et de ses propositions, mais également de ses pratiques. Et lorsque Foucault recherche les conditions de possibilité de cette structure même, lorsqu'il remonte aux expériences des périodes passées, c'est également des conditions de possibilité de discours, de représentations et de pratiques qu'il dévoile, les discours en question n'étant pas nécessairement de l'ordre de la science, même simplement prétendue, mais pouvant être institutionnels, juridiques, ou politiques. Autrement dit, le transcendantal foucaldien déborde largement le cadre kantien des conditions du savoir, qu'il soit réel ou prétendu tel, pour rendre possible des pratiques, des comportements, voire la totalité des discours ou pratiques se rapportant à un phénomène donné au sein d'une culture, à une certaine époque.

Une troisième différence, fondamentale, avec le transcendantal kantien, est qu'alors que ce dernier est atemporel, universel, indépendant de l'histoire, puisqu'ancré dans la nature immuable d'un sujet transcendantal, l'expérience foucaldienne est profondément historique. Ainsi, les conditions de possibilité des pratiques et des représentations concernant la folie varient selon les époques. Autrement dit, le transcendantal foucaldien, contrairement au transcendantal kantien, est intrinsèquement historique. Et cette historicité est pensée sur un mode particulier, qui produit une différence dans la recherche même des conditions de possibilité, puisque celle-ci est en quelque sorte dédoublée. En effet, nous avons vu que, dans l'*Histoire de la folie*, ce vers quoi sont dirigées toutes les analyses, est le dévoilement de la structure de l'expérience moderne de la folie dans toute sa complexité. Mais le corps même de l'*Histoire de la folie* est consacré à l'analyse des structures des expériences précédentes : expérience renaissante, expérience classique, expérience moderne dans son instauration. C'est que ces expériences sont elles-mêmes conditions de possibilité pour l'expérience moderne de la folie, et que celle-ci ne peut donc se saisir et se comprendre sans elles. Autrement dit,

l'expérience rend possible des pratiques et des pensées, mais elle est également rendue possible par les expériences précédentes. L'historicité de l'expérience prend la forme spécifique de l'héritage, fondant ainsi une recherche particulière des conditions de possibilité, comportant une dimension horizontale.

Enfin, les conditions de possibilité, les structures a priori, ne sont pas référées pour Foucault à un sujet, le sujet transcendantal, comme chez Kant, mais à une « expérience ». Elles sont les structures d'une expérience, terme qui joue un rôle très particulier dans l'*Histoire de la folie*, et d'ailleurs dans toute la pensée foucaldienne. Ce terme ne fait pas l'objet d'une explicitation particulière par Foucault et reste quelque peu indéterminé. L'expérience paraît peu distinguable des structures elles-mêmes qui la constituent. Elle semble être la manière dont tous les individus d'une époque donnée, dans telle culture, se rapportent dans des formes spécifiques à tel ou tel phénomène.

Mais quel est le sens de ces réaménagements ? Foucault ne s'appuie sur aucune connaissance de l'homme, sous quelque aspect que ce soit, pour en dégager les structures d'expériences. Il s'appuie sur les actes et les discours touchant un phénomène donné, en l'occurrence la folie, pour remonter par réflexion à ce qu'implique leur configuration. Il rompt donc, ou essaie de rompre avec le motif anthropologique. Mais la critique kantienne ne s'appuyait pas non plus, malgré des ambiguïtés que nous avons vues, sur une connaissance empirique quelconque de l'homme pour dégager les formes a priori de la connaissance. Elle s'appuyait sur les jugements nécessaires et universels de la science physique pour remonter, par réflexion, aux formes qu'ils impliquaient. Le fond de la pensée kantienne est donc, comme s'est attachée à le montrer l'*Introduction*, non anthropologique, il repose sur une distinction radicale du transcendantal et de l'empirique. Cependant, cette pensée doit être accomplie, poussé jusqu'au bout en quelque sorte, comme le montrait la référence à Nietzsche.

Comment comprendre ceci ? Il nous faut revenir sur les ambiguïtés de la leçon kantienne du transcendantal pointées par Foucault. Quelle était la racine de ces ambiguïtés ? Kant parlait d'une certaine « nature » de la raison, qui la poussait à dépasser les limites de l'expérience. Or cette nature semblait renvoyer à une puissance empirique, le Geist. Il parlait aussi de facultés mises en jeu, avec leurs formes pures. Or ces facultés revenaient telles quelles dans l'anthropologie, suscitant le soupçon que Kant s'était en réalité appuyé sur des facultés empiriques dans sa critique. Tout le problème ne vient-il pas du fait que Kant pense les formes a priori, qu'il découvre de manière non anthropologique, dans les formes de la subjectivité ? Kant ne se contente pas de dégager des structures a priori rendant possible la physique et les

mathématiques, une certaine forme de temporalité, une certaine forme de spatialité, des relations catégoriales. Il pense ces structures comme caractéristiques de la configuration spécifique d'un sujet. Les catégories sont les catégories de l' « entendement », l'espace et le temps sont des formes de la « sensibilité ». Les schèmes rendant possible la représentation des concepts purs sont ceux de l' « imagination transcendantale ». Les structures a priori découvertes par Kant sont rapportées à la structure propre d'un sujet, qui a donc ainsi une « nature », censée expliquer la possibilité de la connaissance, ainsi d'ailleurs que la nécessité de l'illusion. Les ambiguïtés kantiennes sont liées au fait qu'il pense le transcendantal en termes de subjectivité. Certes, ce sujet, avec ses facultés et sa nature, est posé comme transcendantal, et non empirique. Mais pour Foucault, il paraît clair que ces facultés, cette « nature », ne sont que des résidus empiriques, ce sont les ombres de Dieu dont nous parlions. Kant ne se réfère plus à une nature divine pour penser la finitude. Et il ne s'appuie même pas sur des considérations anthropologiques pour dévoiler son transcendantal, mais il se sent encore obligé en quelque sorte de le rapporter à quelque chose qui a une nature, censée être à son fondement, à savoir le sujet. Le sujet joue encore le rôle que jouait Dieu : donner un sens à la finitude, la fonder, lui donner un sens extérieur à elle-même en la faisant jouer dans la finalité d'une nature. Or ce sujet prend les aspects de l'homme. Il a des facultés, une nature, des finalités morales, qui sont en réalité calquées sur la nature empirique de l'homme. Foucault parle peu du sujet dans cette introduction. Mais cette figure y est pourtant présente et est placée au cœur du motif anthropologique : dans le passage de la critique kantienne à l'anthropologie, « le problème de la finitude est passé d'une interrogation sur la limite et la transgression à une interrogation sur le retour à soi »[167]. Et juste après :

> En s'affranchissant d'une critique préalable de la connaissance et d'une question première sur le rapport à l'objet, la philosophie ne s'est pas libérée de la subjectivité comme thèse fondamentale et point de départ de sa réflexion. Elle s'y est au contraire enfermée en se la donnant épaissie, hypostasiée, close dans l'indépassable structure du « menschlisches Wesen »[168].

Il est intéressant de constater que, pour Foucault, tout ce qui est de l'ordre d'une « nature », de « facultés », d'un « sujet », même lorsqu'on les pose comme étant d'ordre transcendantal, relève en réalité de l'empirique. Le sujet, avec ses facultés et sa nature, avec son « activité fondatrice », relève en dernière analyse de l'empirique. Il est entièrement inclus, quelle que soit la forme qu'il prend, quelle que soit sa nature prétendue, dans la problématique anthropologique

[167] *Ibid.*, p. 63.
[168] *Ibidem.*

telle que Foucault la pose dans cette *Introduction*. Avec Kant, ce sujet est resté en quelque sorte extérieur au transcendantal, il constitue une sorte de decorum pour lui, une fondation après-coup. Après lui en revanche, il est devenu fondement réel des formes transcendantales, on a cherché dans sa nature le secret de ces formes, tombant ainsi dans le motif anthropologique proprement dit.

Ce qui ressort ainsi de l'*Introduction* foucaldienne, c'est que les formes kantiennes de la finitude auraient très bien pu être pensées sans recours à un sujet. Alors, Kant aurait peut-être pu développer jusqu'au bout la pensée d'une finitude radicale, d'une finitude qui ne serait référée à aucune nature. Il aurait pu alors se poser la question de la constitution historique de ces structures, de leurs propres conditions de possibilité, ce qu'a tenté de faire Nietzsche. Bref, il aurait peut-être pu faire l'archéologie de ces structures. Mais il les a référées à la configuration intemporelle d'un « sujet ». Dès lors, le transcendantal ne pouvait plus être pensé comme historique, et la finitude ne pouvait plus être pensée en elle-même, sans référence à autre chose qu'à ses formes et à son historicité propres. Le sujet comme résidu anthropologique fonctionne, dans la pensée kantienne de la finitude, comme un principe d'inachèvement. On voit comment les remaniements foucaldiens sont directement liés à sa volonté de reprendre la problématique kantienne, avant sa perversion anthropologique, en s'efforçant d'évacuer en elle ces traces anthropologiques, groupées autour de la figure du sujet, qui fonctionnent comme des obstacles à une pensée radicale de la finitude. Epuré de la figure pré-anthropologique du sujet, le transcendantal devient historique et anonyme. La critique, dépouillée de ses oripeaux anthropologiques, reconduite au sens fondamental de son projet, se mue en archéologie.

On voit aussi comment ce projet de rupture radicale avec l'anthropologie détermine l'objet même de l'*Histoire de la folie*. Non seulement Foucault a pour projet de mener à bien une pensée radicale de la finitude, dégagée de tout anthropologisme, projet qui donne lieu à la figure de l'archéologie, comme pensée d'un transcendantal historique et anonyme, mais, dans une torsion de ce projet sur lui-même, cette pensée radicale de la finitude s'applique elle-même d'abord au motif anthropologique. Le premier objet de l'archéologie est au fond le motif anthropologique lui-même. En effet, il est frappant de constater que ce motif, qui est au cœur de la problématisation foucaldienne qui se dégage de l'*Introduction à l'Anthropologie* kantienne, est lui-même au cœur de l'*Histoire de la folie,* à titre d'objet. Ce que dégage la longue archéologie de l'expérience moderne de la folie en laquelle consiste l'*Histoire de la folie*, c'est la structure centrale de cette expérience moderne, telle qu'elle résulte de l'instauration de cette expérience par Tuke et Pinel. Or, comme nous l'avons vu, cette structure centrale est caractérisée par Foucault comme anthropologique, elle est justement le motif même de

l'anthropologie. Le fou est caractérisé comme celui qui manifeste nécessairement sa folie, et, à travers elle, la vérité secrète de la raison, c'est-à-dire la nature humaine. Le fou objective sa folie dans ses comportements et dans son corps même. Dans cette objectivation, il est pensé comme livrant le plus profond de son intériorité, et, avec elle, le plus profond de l'intériorité de l'homme en général. Le fou, en s'objectivant du fait de sa folie, livre le secret de l'homme. La psychologie, et les sciences humaines en général, peuvent ainsi, dans l'objectivité empirique du fou et de toute déviation pathologique, s'efforcer de lire la nature humaine, c'est-à-dire la nature des facultés de l'homme, de leur fonctionnement normal, de leurs limites, et ainsi notamment la nature et les limites de la connaissance humaine. Autrement dit, elles dégagent d'une étude empirique de l'homme les limites de son être et de sa connaissance. Elles tentent ainsi de fonder sur une étude empirique une détermination de la finitude de l'homme. Les caractérisations de la structure anthropologique de la psychiatrie du XIXe siècle, de la psychologie, et des sciences humaines dans l'*Histoire de la folie*, correspondent exactement à la manière dont Foucault caractérise l'anthropologie dans son introduction à l'*Anthropologie* kantienne. Ce à quoi se livre l'archéologie à l'œuvre dans *l'Histoire de la folie* est une analyse des conditions qui ont rendu possible le motif anthropologique, analyse qui permet de le saisir dans sa structure et son sens. Si Foucault prend pour objet de son archéologie l'expérience moderne de la folie, c'est que le motif anthropologique naît en elle, c'est qu'elle ne fait qu'un avec ce motif, qui rend d'abord immédiatement possible la psychiatrie, puis, par héritage, toutes les sciences humaines, et, si l'on suit la leçon de l'*Introduction*, également les pensées postkantiennes, comme la phénoménologie. Les ambiguïtés de la critique kantienne ont pu accentuer l'avènement du motif anthropologique, notamment dans la philosophie, et le faire cristalliser, mais cet avènement n'aurait pu avoir lieu, ce que ne dit pas l'*Introduction*, sans le résultat du long processus d'objectivation analysé par l'*Histoire de la folie*. Ainsi, d'une part, Foucault tente, en construisant le schème archéologique, de proposer une pensée de la finitude et du transcendantal qui rompt avec l'anthropologie, d'autre part, ce nouveau schème est appliqué immédiatement au motif anthropologique lui-même. Or il lui est appliqué pour que la culture occidentale s'en déprenne, et ainsi peut-être, pour rompre lui-même encore plus radicalement avec lui. L'archéologie de l'expérience moderne doit permettre, en produisant une déprise du motif anthropologique, de rendre radicale une pensée de la finitude qu'elle essaie elle-même de mettre en œuvre. Il y a ainsi un redoublement de la problématique anthropologique au sein de l'*Histoire de la folie*.

On voit à quel point la problématique de l'*Introduction*, celle d'un dépassement de l'anthropologie, est centrale dans l'*Histoire de la folie*. Et c'est elle qui, en dernière instance,

explique l'intention directement généalogique de l'archéologie, et son prolongement, à certains moments, en généalogie effective. Il s'agit de faire apparaître les soubassements moraux du motif anthropologique, soubassements dont l'ancrage dans des finalités socio-économiques permet de manifester le caractère idéologique, donc l'illégitimité de ses prétentions scientifiques et sa nature réelle, manifestation qui rend possible la déprise. Le projet même d'un dépassement de l'anthropologie par la déprise explique la nature profondément généalogique de l'archéologie, qui se manifeste dans l'intention même de son projet explicite, fonder l'expérience moderne sur une exclusion morale, et dans les réalisations qui, régulièrement, débordent ce projet, à savoir les mises en relation de cette exclusion avec des forces sociales déterminées.

III. Archéologie et phénoménologie

Cependant, comme nous l'avons dit, le transcendantal foucaldien de l'*Histoire de la folie*, pensé comme structure valant à une époque donnée, est tout de même rapporté par Foucault à une « expérience ». La structure est structure d'une expérience. Il est clair qu'on est loin du concept kantien d'expérience, puisque, pour Kant, les formes a priori sont justement des conditions de possibilité des objets de l'expérience, et de l'expérience elle-même comme rapport à des objets. L'expérience renvoie à l'empirique, au constitué. Dans l'*Histoire de la folie*, en revanche, l'expérience est passée du côté du transcendantal, c'est elle qui rend possible le rapport à des objets, des pratiques, des individus, au grand domaine de l' « empirique ». Or c'est justement la phénoménologie qui a donné une fonction transcendantale au concept d'expérience. Ce concept est central dans la philosophie husserlienne. Husserl souhaite revenir, avant toute position d'objets, et avant toute position de thèses sur ces objets, aux actes qui posent ces objets, à la manière dont ils les posent, au sens qu'ils donnent à ces positions. Ces actes imprégnés de signification, ces actes de donation de sens, sont les « vécus » d'un sujet qui, par eux, s'ouvre le monde, mais ils sont caractérisés par Husserl aussi bien comme des « expériences ». L'expérience est la manière dont un sujet, avant toute objectivation de quelque chose, objectivation qui elle-même rend possible par la suite la science, éprouve la signification implicite du rapport à ce quelque chose, dans la visée pré-objective et constituante de ce quelque chose. L'expérience contient donc le sens premier, originaire, de tout rapport à un phénomène, qui pourra être, par la suite, objectivé. Ce sens premier rend possible les objectivations et les représentations, il en est la condition de possibilité. Il se situe donc à un niveau transcendantal.

Et il est posé par un sujet, qui, en le posant, l' « éprouve », en fait l'expérience, un sujet qui est donc transcendantal.

D'après Foucault, ce sujet n'est plus, comme chez Kant, un simple decorum ambigu, fonctionnant comme obstacle à une pensée de la finitude, il est une figure dont la vérité est empirique, et qui impose ses formes recueillies empiriquement à un transcendantal qui dès lors, n'est que d' « illusion ». Avec l'expérience phénoménologique, le schème anthropologique joue donc à plein. Dès lors, Foucault ne retombe-t-il pas, en ayant recours au concept d'expérience, malgré ses critiques et ses efforts, dans l'orbite de la phénoménologie ? Le concept d'expérience ne semble-t-il pas renvoyer à un sujet qui vit cette expérience, qui l'éprouve ? Certes, Foucault ne renvoie explicitement à aucun sujet transcendantal, et son expérience est désindividualisée. L'expérience est celle d'une société donnée, à une époque donnée. Mais le terme évoque une forme de vécu, qui serait le fait de tous les individus de cette société à cette époque, une sorte de mentalité ou de subjectivité collective. S'il y a vécu, expérience, alors il y a risque qu'une figure du sujet soit convoquée, malgré tous les efforts foucaldiens pour s'en débarrasser, et que l'*Histoire de la folie* tombe elle-même dans le schème anthropologique que Foucault dénonce à cette époque[169].

En réalité, c'est tout le rapport de Foucault à la phénoménologie qui se joue ici, et ce rapport est clairement, selon nous, un rapport de rupture. Il nous faut revenir ici brièvement sur l'itinéraire de Foucault et sur ses premiers écrits. Lors des années passées par Foucault à l'Ecole Normale, les grandes tendances dominant la philosophie sont la phénoménologie et le marxisme. Foucault reviendra à de nombreuses reprises, dans ses entretiens, sur cette configuration intellectuelle de l'après-guerre[170]. Husserl apparaît comme un penseur incontournable[171], et les cours de Merleau-Ponty, qui s'efforce de renouveler la

[169] Foucault, comme on le sait, critiquera, bien plus tard, l'emploi de ce terme, et justement du fait de cette ambiguïté anthropologico-phénoménologique.

[170] Cf. par exemple *DE I*, n°50, p. 629 et n° 55, p. 695, *DE II*, n°281, p. 867 et 869. La phénoménologie est prise dans toutes ses ramifications, jusqu'à l'existentialisme sartrien. L'hégélianisme est parfois cité par Foucault comme élément important de ce contexte intellectuel, mais les grandes tendances qui imprègnent la vie intellectuelle normalienne sont clairement la phénoménologie et le marxisme. Voir également l'analyse que livre à ce sujet Didier Eribon dans *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 49-54.

[171] Les notes liées aux cours donnés par Foucault à Lille entre 1952 et 1955, que l'on peut trouver dans la boîte XLVI des archives Michel Foucault, sont à cet égard particulièrement significatives. On peut y trouver en effet, un cours complet sur « Phénoménologie et psychologie » (Chemise II), des notes sur le rapport entre Binswanger et la phénoménologie (Chemise III), une pochette à nouveau consacrée au rapport entre psychologie et phénoménologie, ainsi qu'une autre concernant « les thèmes psychologiques de la phénoménologie de Husserl et de Merleau-Ponty » (Chemise IV), qui témoignent non seulement de l'omniprésence de la pensée husserlienne dans les préoccupations foucaldiennes, mais également de l'impressionnante maîtrise que Foucault possède de cette pensée. Les considérations de Foucault sur Husserl sont d'une précision et d'une technicité qui montrent que sa connaissance de cette œuvre s'appuie sur des cours et des lectures extrêmement approfondis. Foucault fait d'ailleurs, notamment dans les années 1960, très souvent allusion à Husserl dans ses entretiens, même si c'est pour s'en démarquer. Le fait que Bourdieu, qui a intégré l'Ecole Normale seulement cinq ans après Foucault, ait

phénoménologie husserlienne en critiquant le sujet transcendantal pur pour lui substituer le corps propre, et qui ouvre la phénoménologie aux apports des sciences humaines, ont un grand impact sur les jeunes normaliens, exerçant même, sur le Foucault du début des années cinquante, une véritable fascination[172]. Dans ces années de formation, Foucault s'intéresse particulièrement à la psychologie et à la psychiatrie, et ses premiers écrits portent sur ces domaines[173]. Foucault y manifeste notamment, de manière étonnante, une volonté de refonder la science de la maladie mentale sur de nouvelles bases, la critique des concepts utilisés par cette science et l'apport d'une nouvelle appréhension théorique de la maladie mentale devant permettre à cette science de devenir enfin adéquate à son objet et de réaliser sa vocation première. Or, dans cette refondation critique de la science de la maladie mentale, Foucault mobilise massivement des concepts phénoménologiques.

Cette tendance se manifeste dès son premier écrit, qui est une introduction à *Rêve et existence* de Binswanger. Dans cette introduction, Foucault semble reprendre à son compte le projet de Binswanger. La psychiatrie de ce dernier est une psychiatrie existentielle ou encore phénoménologique. Il s'agit, pour diagnostiquer et soigner la maladie mentale, de ne plus objectiver le malade, de ne plus l'étudier comme un simple objet dont il faudrait connaître les mécanismes, les fonctionnements, comme le fait la psychiatrie classique, mais de le ressaisir dans son rapport fondamental au monde, dans le projet d'être qu'il est. On retrouve ici la volonté husserlienne de remonter, en deçà de toute objectivité, aux actes donateurs de sens qui la constituent, et de ne pas objectiver le sujet lui-même, mais justement de le ressaisir dans son activité constituante. On retrouve même plus précisément l'inflexion qu'Heidegger a donnée à la phénoménologie husserlienne, à travers son analytique existentiale du Dasein, dans la mesure où l'activité constituante est pensée comme projet d'être, comme rapport au monde, ayant un style et des structures propres. Pour Binswanger, l'étude des phénomènes psychologiques doit

commencé une thèse de philosophie à tonalité très phénoménologique sur « les structures temporelles de la vie affective », est également révélateur, d'une autre manière, de la prégnance de la pensée de Husserl dans le milieu philosophique normalien à cette époque. Cf. P. Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, 1987, p.16 : « J'avais entrepris des recherches sur la "phénoménologie de la vie affective", ou plus exactement sur les structures temporelles de l'expérience affective ». On notera le recours au terme d'expérience.

[172] Cf. D. Defert, « Chronologie », in *DE I*, p. 17.

[173] Foucault, tout en passant son diplôme d'études supérieures en 1949, obtient une licence de psychologie, ainsi qu'un diplôme de l'Institut de psychologie de Paris. En 1952, il obtient un autre diplôme de psychologie, tout en commençant à travailler comme psychologue stagiaire dans le laboratoire d'électro-encéphalographie de Jacqueline Verdeaux à Sainte-Anne, puis également à la prison de Fresnes. De 1952 à 1955, il est assistant de psychologie à l'Université de Lille. Cet intérêt très fort pour la psychologie est manifesté également par la multitude de notes de lectures réunies dans la Boîte XLIV des archives Foucault, qui, comme le fait remarquer Philippe Sabot, « constituent un parcours très complet des différents champs et des différents thèmes de la psychologie de l'époque ». Cf. Ph. Sabot, « Entre psychologie et philosophie. Foucault à Lille, 1952-1955 », in Basso E., Bert J-F. (éd.), *Foucault à Munsterligen. A l'origine de l'Histoire de la folie*, Editions de l'EHESS, Paris, 2015, p. 112.

donc ouvrir à l'analyse de ce qu'il appelle les structures de l'existence humaine, qu'ils impliquent et qui les expliquent. La psychologie se fonde ainsi sur une anthropologie. Le malade apparaît comme atteint d'une sorte de pathologie de son être au monde, de son existence. Et pour comprendre ces pathologies, il faut connaître et comprendre l'être au monde « normal » de l'homme, les structures humaines normales de l'existence, les structures de l'existence humaine.

Mais ces structures, il ne suffit pas de les dégager par une sorte d'analyse philosophique appuyée sur la simple réflexion, comme le fait Heidegger, il faut les dégager à partir des expériences concrètes de l'homme. Or pour Binswanger, il y a une expérience qui, particulièrement, nous donne accès, si l'on réussit à l'interpréter correctement, à ces structures de l'existence humaine, c'est l'expérience du rêve. Le rêve est la voie royale vers les structures d'existence de l'homme. Mais encore faut-il approcher le rêve, l'interpréter, de la manière adéquate. C'est sur cette conception spécifique du rêve par Binswanger que les analyses de Foucault se concentrent. Freud a eu une approche trop objectiviste du rêve. Il s'est focalisé sur le fait que le rêve indique autre chose que lui-même, des désirs inconscients, liés à des événements traumatiques passés. Alors que le rêve a une signification immanente. C'est ainsi l'héritage husserlien, selon Foucault, et notamment la distinction entre indication et signification, qui permet à Binswanger de se rapprocher de la nature réelle du rêve. Le rêve est une « expérience imaginaire »[174] privilégiée. La signification s'y investit en images de manière très particulière, et ne se contente pas de venir animer le rêve de l'extérieur, comme elle pourrait le faire de tout autre phénomène. Il y a une spécificité du rêve que seule peut cerner la phénoménologie. Elle seule réussit à « faire parler les images »[175].

Mais Binswanger a vu que l'entreprise husserlienne devait elle-même être dépassée. Husserl a bien pensé l'idée d'une immanence de la signification à l'image, mais il n'a pas réellement fondé cette signification sur quelque chose de tangible, un mode d'être : l'existence humaine. L'expérience du rêve est une expérience privilégiée, car elle dévoile à travers son réseau d'images la structure fondamentale de l'existence humaine. Elle dévoile, dans sa plus pure expression, comment l'existence de l'homme consiste à projeter un monde, avec ses dimensions de spatialité et de temporalité, et à vivre en lui. C'est donc par le rêve, de manière privilégiée, que la structure d'existence de l'homme peut être cernée, ce qui ouvre à une

[174] *DE I*, n°1, p. 108.
[175] *Ibid.*, p. 107.

possibilité d'analyser et de traiter réellement les perturbations de cette structure en quoi consistent les maladies mentales.

Pour Foucault, la psychiatrie de Binswanger permet ainsi de dépasser les approches objectivistes de la maladie mentale, et, à travers son analyse du rêve, de se frayer un chemin vers « la connaissance anthropologique de l'homme concret »[176]. De manière étonnante, c'est une anthropologie, en un sens phénoménologique, qui permet d'ouvrir la voie à une psychiatrie prenant enfin en compte la réalité de la maladie mentale. On voit comment Foucault est, à ce moment-là, pris dans des schèmes de type phénoménologique. L'expérience du rêve est une expérience au sens phénoménologique, dans la mesure où elle recèle un sens qui est mise en forme, projection, et qui révèle les structures a priori d'un sujet.

Certes, il faut tenir compte du fait que ce texte de Foucault sur Binswanger est une introduction à l'un de ses écrits, et, qu'un texte de ce genre amène peut-être nécessairement à épouser, au moins en partie, le point de vue de l'auteur. Il faut tenir compte également du fait que *Maladie et personnalité*, publié la même année, introduit une certaine distance avec la phénoménologie, puisque, dans cet écrit, sur lequel nous allons revenir, c'est le marxisme qui a le dernier mot. Il n'en demeure pas moins que la manière même dont Foucault décrit le projet de Binswanger, et son insistance sur le rêve comme expérience, manifestent clairement qu'il y a une véritable imprégnation phénoménologique de la pensée de Foucault à cette époque[177]. C'est par la phénoménologie appliquée à la psychiatrie que Foucault pense réussir à dépasser l'objectivation de la maladie mentale, qui manque sa spécificité, et accomplir une véritable science de la maladie mentale. D'autre part, cette science phénoménologique du malade mentale est une anthropologie : elle détermine, à travers des expériences privilégiées, la structure d'existence de l'homme, le système de ses relations a priori au monde, c'est-à-dire d'une certaine manière sa nature, et peut alors caractériser les maladies mentales comme des atteintes à cette nature.

---

[176] *Ibid.*, p. 146.

[177] Philippe Sabot montre que c'est véritablement le rêve en tant qu'expérience qui est au cœur de l'analyse foucaldienne de la démarche de Binswanger, et que cette expérience est rattachée par Foucault de manière insistance à la mort comme à sa vérité. Le rêve est fondamentalement rêve de mort. Dans cette analyse de Foucault se nouent ainsi le thème phénoménologique de l'expérience et celui de la mort, c'est-à-dire d'une certaine manière le thème de l'expérience-limite, que Foucault est en train de rencontrer dans ses lectures de Blanchot et de Bataille. Or ce nouage est clairement présent, bien que sous une autre forme, dans l'*Histoire de la folie*. Cf. P. Sabot, « L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault », Archives de Philosophie, Cahier 69 (2), 2006.

Ces considérations peuvent peut-être nous permettre de mieux comprendre le rapport de l'archéologie à la phénoménologie. Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault prend à nouveau au fond comme objet la psychiatrie. Et il s'agit encore de critiquer l'objectivation qu'elle opère du fou. Mais cette fois, Foucault ne vise pas à proposer une alternative, qui passerait par une prise en compte réelle, de type phénoménologique, de la maladie mentale, et qui permettrait de fonder enfin une « vraie » psychiatrie. L'expérience même dont relève la psychiatrie est intrinsèquement liée à une objectivation. Au fond, l'*Histoire de la folie*, que nous avons suivie de la Renaissance au début de l'âge moderne, et qui est l'histoire du partage entre folie et raison, est, comme nous l'avons vu, l'histoire d'une gigantesque et progressive objectivation, qui culmine dans la psychiatrie moderne, et qui a pour condition, notamment, l'avènement de l'internement classique et le lent travail qui s'opère en son sein. L'objet de l'archéologie généalogique de Foucault est alors, nous l'avons vu, en ressaisissant les conditions des structures jouant dans la psychiatrie, de se déprendre d'elles, et, par-là, du rapport au fou qui se joue en elles. Et ce rapport doit nous permettre de retrouver une « expérience » originaire de la déraison, c'est-à-dire un rapport originaire à elle, dépouillé de toutes ces structures objectivantes qui sont des structures d'aliénation. Il s'agit de retrouver un rapport à la folie qui est « le bon », celui qui doit être, celui qui n'est pas falsifié et déformé par la longue objectivation produite par le partage raison/ déraison. Il y a bien, au fond de l'*Histoire de la folie*, cette idée d'un rapport originaire à la folie, et également d'une manifestation originaire d'une folie qui ne serait pas maîtrisée par la raison. Et c'est pour tenter de retrouver ce rapport que toute l'archéologie généalogique de Foucault prend son sens.

Il y a donc bien un schéma phénoménologique à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie*. Il s'agit de retrouver, sous une objectivation constituée, un rapport originaire, pré-objectif, à la folie. Ce schéma est d'ailleurs très proche de l'histoire heideggerienne de l'être, puisque l'*Histoire de la folie* s'instaure, à la Renaissance, à partir d'un partage, qui va, dans son approfondissement, être un refoulement de plus en plus fort du rapport originaire à la folie, donc un « oubli » de plus en plus prononcé de ce rapport, jusqu'à l'oubli complet incarné par la psychiatrie et le rapport moderne à la folie, oubli de l'oubli lui-même, et sur lequel seuls quelques penseurs ou poètes essaient, par leurs cris tragiques, d'attirer l'attention. De même, l'histoire de l'être heideggerien est celle de son refoulement ou oubli progressif, à partir de la philosophie grecque, au profit d'un rapport prétendu direct à l'étant, culminant dans l'oubli de l'oubli qu'est la domination de la technique, et que seuls quelques poètes viennent troubler par leur parole lointaine.

Cet originaire est le rapport premier à la folie, celui qui devrait être s'il n'était pas biaisé, déformé, par l'objectivation assujettissante de la raison. Il renvoie donc nécessairement à une sorte de nature que l'on peut caractériser comme humaine ou non, une nature donc une forme de subjectivité, une forme d'être, ayant ses lois et ses structures fondamentales, originaires. C'est certainement de ce rapport originaire à la folie, centre absent de toute l'*Histoire de la folie*, qui polarise tout le travail archéologique, incarné par les figures de Nietzsche et des poètes cités par Foucault, que provient le terme foucaldien d'expérience dans l'*Histoire de la folie*. Pour penser ce rapport si particulier à la folie, Foucault mobilise un terme phénoménologique, car ce rapport est très proche d'un originaire de type phénoménologique[178]. Et l'on peut penser que le terme d'expérience, utilisé pour penser les structures du rapport, cette fois constitué historiquement, à la folie, provient de la référence à ce rapport originaire, horizon de tout le texte. S'il y a une expérience originaire de la déraison, alors il est naturel, par ricochet en quelque sorte, de penser les divers rapports historiques à la folie également comme expériences, comme des rapports éprouvés et vécus par ce qui, quelle que soit sa forme, devrait éprouver « normalement » le rapport originaire à la folie.

Mais, si l'idée d'une expérience originaire de la déraison donne un ancrage phénoménologique à l'*Histoire de la folie*, et la fait ainsi tomber, sous cet aspect, dans le motif anthropologique dénoncé par Foucault, puisqu'il y a présence d'un originaire, donc d'une sorte de subjectivité ou de nature, les structures d'expérience historiques dégagées par Foucault tout au long du texte, ne tombent pas sous cette critique. Foucault aurait très bien pu, finalement, étudier de telles structures sans les rapporter à quelque chose comme une « expérience », il aurait très bien pu simplement les analyser, constater leur historicité, leurs héritages, leur origine morale et sociale, sans aucune référence à une expérience originaire de la folie. L'effet aurait été le même : se déprendre de structures impensées en les pensant. Mais cette déprise n'aurait pas été orientée vers la résurrection d'une expérience originaire. Elle aurait tout simplement été orientée vers des possibles à venir, indéterminés. Les structures analysées par Foucault n'ont a priori rien à voir avec une nature ou une subjectivité, elles sont historiques et sociales. Autrement dit, l'archéologie foucaldienne en tant que telle ne tombe pas sous le coup de la critique par Foucault de l'anthropologie, et la phénoménologie n'y subsiste qu'à l'état de

[178] Il est clair qu'on retrouve ici, comme nous l'avions suggéré, un certain nouage entre une expérience originaire de type phénoménologique et une expérience du type expérience-limite. L'expérience authentique de la folie apparaît en effet, comme le manifeste le statut que confère Foucault à certaines figures littéraires, comme une transgression des structures de l'expérience aliénante de la folie à l'époque moderne, comme une expérience de déstructuration, de désubjectivation. On a là une étrange alliance entre un originaire de type phénoménologique, très proche de l'anthropologie, et un motif prétendant être étranger à toute anthropologie, alliance qui révèle peut-être les limites de cette prétention. En tous les cas, Foucault rapprochera encore plus cette expérience, à la fois originaire et limite, de la figure de la mort, dans *Naissance de la clinique* et dans le *Raymond Roussel*.

traces, comme des restes d'imprégnation, qui concernent très peu la procédure concrète de l'archéologie, mais plutôt l'horizon lointain et quasi-métaphysique de son déploiement.

La teneur concrète de l'archéologie foucaldienne, si elle se construit par un rejet global de la phénoménologie et du motif anthropologique, si elle se construit en reprenant la problématique kantienne de la finitude et en s'efforçant de la dépouiller des ombres anthropologiques qui la hantent, n'a pu pourtant se constituer simplement négativement. D'autre part, la question se pose de ce qui a rendu possible cette rupture avec l'imprégnation phénoménologique qui était la sienne quelques années encore avant la rédaction de l'*Histoire de la folie*. Y a-t-il une pensée ou des pensées qui ont permis à Foucault de rompre avec la phénoménologie et de forger positivement cette forme si particulière que prend l'archéologie dans l'*Histoire de la folie* ? Un élément de cette réponse nous est donné par la pensée de Dumézil.

IV. Archéologie et mythologie dumézilienne

On sait que Foucault, après ses années à l'Ecole Normale, et après avoir enseigné trois ans à l'université de Lille en tant qu'assistant de psychologie, a obtenu un poste de lecteur de français à l'université d'Uppsala en Suède grâce à la recommandation de Dumézil. C'est à Uppsala que Foucault a rédigé l'essentiel de sa thèse et c'est là-bas qu'il a rencontré Dumézil. Avait-il lu avant cette période certaines de ses œuvres ? En tous les cas, il est clair que la rencontre réelle avec Dumézil et son œuvre en Suède a eu un impact profond sur le jeune Foucault. Nous ne sommes pas encore revenus sur le terme de « structure », mais nous avons constaté que l'*Histoire de la folie* était saturée de l'usage de ce terme. Le cœur de l'*Histoire de la folie* est l'analyse de structures, celles de l'expérience de la folie à diverses époques, et l'archéologie se définit au fond essentiellement comme le dévoilement et l'analyse de structures, qui fonctionnent comme des conditions de possibilité de pratiques, de pensées, mais aussi d'autres structures. Le transcendantal visé par l'archéologie est fondamentalement constitué de structures.

Or ce terme est évidemment associé étroitement à l'œuvre de Dumézil, même s'il ne l'est pas, loin de là, exclusivement. Dans le seul entretien donné par Foucault après la parution de l'*Histoire de la folie*, en 1961, à la question des figures qui l'ont marqué et qui ont ainsi eu un rôle dans l'écriture de cette œuvre, Foucault répond en invoquant des écrivains, Lacan,

« mais aussi, et principalement, Dumézil »[179]. Et lorsque, étonné, le journaliste lui demande en quoi, Foucault répond : « par son idée de structure. Comme Dumézil le fait pour les mythes, j'ai essayé de découvrir des formes structurées d'expérience dont le schéma puisse se retrouver, avec des modifications, à des niveaux divers »[180].

Quel est le projet dumézilien ? Dumézil est parti d'un constat : tous les linguistes de son époque reconnaissent entre certaines langues, les langues dites indo-européennes, une parenté profonde, une parenté qu'ils admettent ne pouvoir expliquer que par l'existence d'une origine commune, c'est-à-dire d'une langue originaire dont elles seraient toutes dérivées, langue sur laquelle nous n'avons aucun renseignement direct, puisque tous nos documents écrits renvoient à des langues déjà dérivées. Mais, dès lors, ne peut-on penser que cette langue originaire était rattachée à un peuple particulier, ayant une civilisation bien particulière, le peuple « indo-européen » ? Et ne pourrait-on, par comparaison entre les religions, les mythes, les images, véhiculés par ces langues dérivées, remonter aux grandes caractéristiques de cette civilisation indo-européenne ? Tel est le projet qui anime toute l'œuvre de Dumézil.

Dans un premier temps, Dumézil a recours aux méthodes de la mythologie comparative du XIXe siècle. Cette mythologie compare les mythes, mais elle découvre de simples ressemblances, trop générales et trop vagues pour qu'elles puissent réellement être significatives. D'autre part, elle s'appuie beaucoup sur des « équations onomastiques », c'est-à-dire sur des mots invoqués dans les mythes de différents peuples, ayant une même racine, et à partir desquels elle essaie alors de reconstituer des schémas de pensée commun. Les premiers livres de Dumézil, faisant usage de cette méthode, aboutissent, malgré certains résultats intéressants, à un constat d'échec.

Aux alentours de 1938, Dumézil, constate, dans la Rome archaïque, l'existence de trois prêtres, les flamines maiores, servant trois Dieu, Jupiter, Mars et Quirinus. L'examen des caractéristiques de ces Dieux lui laisse penser qu'elles pourraient entretenir un rapport direct avec les caractéristiques connues des classes sociales dans l'Inde védique. L'idée vient alors que la comparaison des mythes indo-européens ne doit pas s'appuyer sur de simples ressemblances observées de manière subjective et au fond aléatoire, ni sur de simples analogies linguistiques, mais sur l'étude et la confrontation de formes très précises, de fonctions et de rapports articulés entre des termes, permettant d'établir des identités strictes et des différences. C'est la notion de structure qui vient de faire irruption dans la mythologie comparée. Une

[179] « La folie n'existe que dans une société », *DE I*, n°5, p. 196.
[180] *Ibidem.*

structure est un « système »[181] précis et rigoureux, un ensemble de relations déterminées entre des éléments. La comparaison entre les structures de mythes de différents peuples permet alors d'établir des structures invariantes, des « homologies », des systèmes de « concordances »[182], ainsi que des différences. Si des mythologies de multiples peuples, ayant eu des histoires distinctes et des localisations complètement différentes, recèlent des structures communes, identiques, alors il y a de fortes chances que ces structures proviennent de leur racine commune : la mythologie et la civilisation du peuple originaire indo-européen. Le repérage et la comparaison des structures impliquées dans les religions, les mythes, les institutions des peuples indo-européens doit permettre de reconstituer peu à peu les caractéristiques, au moins formelles et principales, de la civilisation du peuple indo-européen. Telle est la tâche à laquelle va s'atteler alors Dumézil jusqu'à la fin de sa vie.

Au moment où Dumézil prend conscience de la nécessité d'une méthode structurale pour atteindre son objectif, il découvre en même temps ce qui sera pour lui la structure fondamentale autour de laquelle tourneront quasiment toutes ses analyses. Cette structure, repérée dans la triade Jupiter, Mars, Quirinus, ainsi que dans le système indien des classes sociales, confirmée par la suite par de multiples études comme, par exemple, celles des mythologies iranienne, germaine et celte, est ce qu'il appelle la « structure tripartie » ou encore « l'idéologie tripartie », au centre, selon lui, de toutes les religions et mythologies indo-européennes, et de nombre d'organisations sociales du même ensemble, et, donc, vraisemblablement, selon l'idée directrice de sa méthode structurale, la structure centrale, essentielle, de la civilisation indo-européenne originaire. Cette structure est constituée d'un système hiérarchisé de trois fonctions[183]. La première est une fonction de souveraineté, la deuxième, une fonction guerrière, la troisième, une fonction mêlant la production, la fécondité, l'abondance en hommes et en biens.

Dès lors, le travail de Dumézil consistera, en comparant les documents concernant plusieurs peuples indo-européens, à préciser la structure globale de cette trifonctionnalité, ou à préciser la structure de chacune des fonctions prises séparément. Il consistera aussi à produire des monographies, c'est-à-dire des études sur tel ou tel domaine indo-européen, en mettant en œuvre la structure complexe de la trifonctionnalité pour lire la mythologie ou la théologie de ce

[181] « Tout, dans les représentations humaines, ou du moins tout l'essentiel, est système, implicite ou explicite, maladroit ou vigoureux, naïf ou subtil, mais système », G. Dumézil, *Leçon inaugurale* in *Mythe et dieux des indo-européens*, textes réunis et présentés par H. Coutau-Bégarie, Paris, Flammarion, 1992., p. 16.
[182] *Ibidem.*
[183] Sur le sens précis de la fonction pour Dumézil, en tant que véritable schème de rapport au monde et d'exploration de la réalité, cf. G. Dumézil, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958, p. 19.

domaine. C'est ainsi un va-et-vient incessant entre les mythologies propres à tel peuple et les structures globales dégagées par comparaison qui permettra peu à peu la caractérisation précise de structures communes, renvoyant à la culture du peuple ancêtre, le peuple indo-européen. C'est un tel mouvement de comparaison et de va-et-vient qui permet ainsi à Dumézil de saisir que la première fonction a une structure dédoublée. Ce n'est pas une fonction, mais deux qui sont assurées au premier niveau, comme en témoigne la dualité indienne des dieux souverains Varuna-Mitra[184] ou celle des dieux souverains romains de l'origine Jupiter-Dius Fidius. Au premier terme de ces couples sont associés le règne sur l'ensemble du cosmos, une certaine distance par rapport aux hommes, une certaine violence et des pouvoirs magiques. Au deuxième terme, sont associés en revanche ce monde-ci, une proximité par rapport aux hommes, un caractère amical, et des caractéristiques juridiques. On voit comment les caractéristiques de ces deux fonctions souveraines dessinent une opposition nette, dans laquelle chacun d'entre elles renvoie à l'autre et se définit dans son opposition à l'autre. A l'occasion d'un exposé des dieux caractéristiques des trois fonctions dans la religion védique, Varuna-Mitra, Indra et les Asvin, Dumézil affirme d'ailleurs :

> Nous avons ici un bon exemple de structure, une théologie articulée, dont il est difficile de penser qu'elle s'est faite par le rassemblement de pièces et de morceaux : l'ensemble, le plan conditionnent les détails ; chaque type divin, dans son orientation propre, exige la présence de tous les autres, ne se définit même que par rapport aux autres, avec la vivacité que seule produit l'antithèse[185].

On voit ce qu'est une structure pour Dumézil. C'est un système articulé de relations, dans lequel chaque terme prend sens dans son rapport aux autres et du fait de son rapport aux autres.

Les identités de structure, les homologies, les invariants, permettent ainsi de saisir ce qui pourrait être la structure du peuple ancêtre indo-européen. Mais Dumézil s'attache également à décrire les différences d'application de la structure tripartie dans les différents domaines considérés, il s'applique également à saisir des systèmes de différences. Et il s'efforce alors de comprendre ces différences dans une perspective historique. Les identités entre domaines sont liées à un héritage commun[186]. Les différences sont liées à une histoire propre,

[184] G. Dumézil, *Mitra-Varuna : essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Leroux, 1940.
[185] G. Dumézil, *Les Dieux indo-européens,* Paris, PUF, 1952, p. 14.
[186] L'héritage est une notion fondamentale de la pensée de Dumézil, comme cela apparaît dans le titre d'une de ses œuvres majeures, *L'héritage indo-européen à Rome*, ou encore à chaque fois qu'il expose les principes généraux de son travail, cf. par exemple *Leçon inaugurale*, *op. cit.*, p. 20 et 25. L'héritage est le mode sous lequel Dumézil pense le rapport entre les structures qu'il étudie et les structures du peuple indo-européen originaire, donc le mode sous lequel il pense l'historicité elle-même. Toutes les structures analysées par Dumézil le sont en tant qu'héritages, plus ou moins directs, plus ou moins déformés.

une évolution particulière, à partir du prototype commun indo-européen. Autrement dit, il y a un double mouvement de l'analyse structurale : par les identités, on remonte aux structures du peuple ancêtre, mais on essaie également de comprendre ou en tout cas de ressaisir le chemin historique qui, de là, a pu conduire à la forme particulière qu'a prise telle civilisation. Par exemple, Dumézil montre que la structure tripartie, appliquée strictement aux Dieux des divers peuples indo-européens, n'était globalement pas appliquée aussi strictement à la société. La division en prêtres, guerriers et producteurs est un horizon global des sociétés indo-européennes, mais n'est pas en général appliquée de manière nette et articulée. Ainsi devait-il en être du peuple originaire. Mais la société indienne a suivi une voie de rigidification de la structure tripartie, qui a été également appliquée, et de manière stricte, à la société, donnant lieu au système de castes. Ainsi peut-on penser que le système indien des castes est dérivé et non originaire. Un autre exemple est donné par la Rome ancienne. Dans la plupart des peuples européens, la mythologie, qui est, pour Dumézil, comme une mise en action et en histoires des grands principes et des grands dieux de la théologie, est riche et fournie. Dans la civilisation romaine, elle est quasiment inexistante. En revanche, l'épopée, comme histoire nationale, est particulièrement développée. Pour Dumézil, c'est la nature du peuple romain, centré sur son identité nationale et son esprit de conquête, qui explique cette différence. Le style de la civilisation romaine a infléchi la structure tripartie de la mythologie vers l'épopée. Mais on retrouve dans l'épopée exactement toutes les caractéristiques de cette structure.

Quel a pu être l'impact d'une telle pensée sur Foucault ? Comment Foucault, d'après les analyses que nous avons effectuées de l'*Histoire de la folie* ainsi que de *l'Introduction à l'Anthropologie*, s'est-il approprié le mode de pensée structural de Dumézil ? Tout d'abord, remarquons que les structures duméziliennes commandent les représentations théologiques, mythiques, et éventuellement les pratiques et les institutions sociales, des peuples considérés, sans qu'ils en soient réellement conscients. Ils pensent et vivent sur fond de ces structures, qui rendent possible leur rapport à des dieux, à des histoires, et, plus généralement, leur permettent de penser la société dans laquelle ils vivent et de se rapporter au monde. Les structures dégagées par Dumézil sont des a priori inconscients. On est bien dans le cadre d'un ressaisissement de l'impensé. Le schème structural dumézilien est une forme de ressaisissement de l'impensé. De plus, cet impensé est d'ordre transcendantal. La structure tripartie est une structure transcendantale des peuples indo-européens, en tant qu'a priori, en tant que condition de possibilité de représentations et de pratiques.

Or ce transcendantal n'est aucunement rapporté à un sujet. Il y a des structures qui, de fait, fonctionnent comme a priori. Ces structures ne renvoient chez Dumézil à aucun sujet,

individuel ou collectif, aucune nature. Elles renvoient à des peuples, mais qui en ont simplement hérité historiquement. Elles sont des produits de l'histoire, et leurs évolutions ou disparitions sont des produits de l'histoire, sans qu'il y ait, de manière sous-jacente, la moindre finalité. Ainsi, Dumézil offre à Foucault un modèle non anthropologique de pensée du transcendantal, donc de la finitude. On peut ainsi penser que si Foucault rompt pour l'essentiel avec le motif phénoménologique d'une expérience d'un sujet originaire, s'il dépasse les aspects anthropologiques de la critique kantienne vers un transcendantal historique, il le doit en grande partie au modèle structural dumézilien.

La caractérisation rigoureuse de la structure par Dumézil lui permet également de donner une forme précise, définie, à ce transcendantal historique. Nous avons vu à quel point l'effort archéologique de Foucault consiste à décrire et analyser des structures, à quel point ses analyses s'efforcent d'être précises et minutieuses, à quel point elles s'efforcent de ne jamais tomber dans de simples analyses de significations générales, mais au contraire d'appréhender des formes déterminées, des structures formelles, des relations clairement articulées.

A ce sujet, il est particulièrement intéressant, pour comprendre en quoi Foucault hérite de la structure dumézilienne, et en quoi il s'en différencie, de considérer la suite de l'entretien de 1961, dans lequel il examine son rapport à l'œuvre de Dumézil. Nous avions vu que Foucault expliquait que c'était essentiellement la notion de structure qu'il avait retenu de Dumézil dans l'*Histoire de la folie*. Lorsque le journaliste lui demande de préciser quelle structure il a ainsi analysée dans cette œuvre, Foucault répond :

> celle de la ségrégation sociale, celle de l'exclusion. Au Moyen Age, l'exclusion frappe le lépreux, l'hérétique. La culture classique exclut au moyen de l'hôpital général, de la Zuchthaus, du workhouse, toutes institutions dérivées de la léproserie. J'ai voulu décrire la modification d'une structure d'exclusive[187].

Cette réponse est intéressante, car, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault analyse, comme nous l'avons vu, des structures d'expérience. Il analyse la structure de l'expérience renaissante de la folie, celle de l'expérience classique, celle de l'instauration de l'expérience moderne. Ces structures sont des structures déterminées. Par exemple, la structure de l'expérience classique est celle d'une exclusion de la folie, considérée comme déraison, donc comme une simple négation de la raison, mais qui manifeste en même temps cette absence de raison, ce néant. La structure naissante de l'expérience moderne est celle du rapport à un malade mental, qui a intériorisé à la fois la raison et sa négation, et qui, soigné dans un lieu clos, l'asile, doit retrouver

[187] *DE I*, n°5, p. 196.

cette raison. Et encore, nous schématisons ici la teneur de ces structures, formées en réalité de tout un entrecroisement complexe de relations et de résonances, lié notamment au fait qu'elles héritent des structures précédentes, entrecroisement dont le texte de Foucault, comme nous l'avons vu, manifeste la densité.

Or, dans sa réponse, Foucault nous fait comprendre qu'il réfléchit également la structure à un niveau plus général. Il parle de la structure « de l'exclusion ». Tout se passe comme si les différentes structures déterminées étudiées par Foucault étaient des sortes de spécifications, liées à une époque, de la structure générale d'exclusion. Cette structure générale d'exclusion, on peut même la préciser un peu plus. N'est-elle pas ce « partage rigoureux qui est exclusion sociale, mais réintégration spirituelle » que Foucault repère au cœur de l'expérience du lépreux et qui est porté par la structure même de la léproserie ? On pourrait dire que la structure de l'exclusion était spécifiée d'une manière particulière au Moyen Age : comme nous l'avons vu, le lépreux était exclu en tant que malade, mais surtout en tant que victime d'un châtiment de Dieu, lié à sa culpabilité originelle en tant qu'homme, et l'exclusion assurait à la fois son salut et le salut de ceux qui l'excluaient. L'âge classique hérite non pas de la totalité spécifiée de cette structure, mais de la structure de l'exclusion, teintée des valeurs liées aux lépreux : il hérite d'une forme générale, qui est justement celle de cette exclusion sociale, qui est réintégration spirituelle. Mais cette structure, comme relation ne porte plus sur les mêmes termes : le fou, et tout un ensemble d'autres personnages sociaux, ont pris la place du lépreux. Et surtout, elle est spécifiée de manière différente : l'exclusion ne punit plus une faute collective en quelque sorte, un péché lié à la condition humaine, mais bien une faute individuelle, le choix éthique de la déraison. Pour autant, cette exclusion garde un sens de salut pour la communauté qui exclut, puisqu'elle sauve sa morale et ainsi son ordre social, et pour le fou, par exemple, dans la mesure où son enfermement amènera peut-être sa re-moralisation. Autrement dit, la structure générale de l'exclusion qui est aussi réintégration spirituelle, héritée de l'expérience du lépreux, a pris un autre sens qu'à l'époque du lépreux, elle s'est spécifiée différemment au niveau de son sens. Et, comme relation, elle s'est également remplie de termes différents. De même, l'Age moderne hérite non pas de cette structure d'exclusion ainsi spécifiée, mais à nouveau de la structure générale de l'exclusion qui est en même temps réintégration. Avec cette fois, encore un autre sens : le fou est exclu, dans la mesure où il est enfermé dans l'asile, et il n'est pas exclu en tant que coupable individuellement d'une faute, mais comme malade, c'est-à-dire au fond, se conduisant par une nécessité naturelle de manière non conforme à la raison. Le sens de la structure générale a encore changé. Mais là encore, l'exclusion assure bien le salut du fou, puisqu'il est « soigné », c'est-à-dire en réalité moralisé, et de la communauté puisqu'elle se

protège de la déraison, et surtout, elle traite le fou en être humain, lui permettant de retrouver la santé. On retrouve bien la structure globale de l'exclusion-réintégration du lépreux, puis de l'être déraisonnable classique, mais douée encore d'une autre signification, spécifiée différemment du point de vue de son sens. Et, avec cette structure générale héritée par l'âge moderne, celui-ci hérite en même temps de tout un ensemble de connotations liées aux spécifications précédentes : par exemple, l'innocence du fou est teintée de culpabilité, il est traité comme globalement innocent, mais en réalité son traitement dans ses procédures concrètes consiste à le culpabiliser de manière incessante, culpabilité dans laquelle résonne la culpabilité individuelle de l'âge classique. De même, les internés de l'âge classique n'ont pas le même sens que les lépreux du Moyen Age, ils ne sont pas exclus pour les mêmes raisons et leur salut n'a pas la même signification. Mais en eux résonne encore le sens de la figure du lépreux, comme le montre l'irruption de ce fantasme au XVIIIe siècle, faisant des lieux d'internement des lieux de maladie trouble et contagieuse, risquant de se répandre à l'extérieur.

On voit que la structure selon Foucault est en réalité assez différente de la structure dumézilienne. Considérons par exemple la structure tripartie. Cette structure est une structure déjà spécifiée. Nous voulons dire qu'elle est déjà entièrement déterminée au niveau de son sens. Elle consiste en une certaine articulation entre une fonction de souveraineté, une fonction guerrière et une fonction productrice, elles-mêmes articulées à leur niveau. Lorsque Dumézil, par comparaison, repère des identités de structure, c'est toujours cette structure dans l'intégralité de sa signification, donc de sa spécification, qui apparaît, les seuls changements, les seules différences, se situant au niveau des termes qui sont mis en relation par cette structure. Ainsi, dans la théologie indienne, c'est Varuna qui remplira la fonction souveraine, Indra celle de la fonction guerrière et les Asvini celle de la fonction productrice, alors que dans la théologie romaine primitive, ces fonctions sont assurées respectivement par Jupiter, Mars et Quirinus. Mais les relations entre ces dieux, dans l'une et l'autre théologie sont exactement les mêmes. C'est la même structure qui est en jeu, simplement remplie par des termes différents. De même, lorsque Dumézil étudie cette fois un domaine particulier, par exemple, l'Inde védique, il retrouve cette structure identique à la fois dans la religion, dans la mythologie et dans l'organisation de la société elle-même. Là encore, les termes changent. Dans la société, la caste des prêtres assure la fonction de souveraineté, la caste des guerriers assure la deuxième fonction, la caste des paysans et du peuple assure la troisième fonction. Mais le rapport entre ces termes est le même que celui entre les dieux de la théologie, ou les héros de la mythologie. Et d'ailleurs, cette structure trifonctionnelle se décline à de multiples niveaux, au niveau de certains objets, au niveau de certains termes de classification, etc… Mais à chaque fois, c'est exactement la

même structure, qui confère exactement la même signification fonctionnelle à ses termes, et produit entre eux le même type de relations, même si ces termes peuvent être complètement différents.

Les structures d'expérience analysées par Foucault sont des structures spécifiées, et leur analyse ressemble beaucoup aux analyses duméziliennes. Et d'ailleurs, Foucault, comme nous l'avons vu, n'hésite pas, à certains moments, à retrouver, à une époque donnée, une telle structure comme jouant à différents niveaux. Ainsi, la philosophie cartésienne et le geste de l'internement sont pour lui « les deux faces d'un même événement ». Ou encore, les théories philosophiques et les théories médicales sur la folie à l'époque classique ont en elles la même structure que celle qui préside à l'internement : celle qui pose la folie comme un néant qui se manifeste. Mais la structure déterminée chez Foucault n'a pas la même composition que chez Dumézil : elle n'est pas d'un bloc, toujours déjà spécifiée. Elle fonctionne comme spécification d'une structure plus générale. Elle donne un sens particulier à une structure plus générale, qui fonctionne ainsi comme héritage et porteuse de résonances[188].

Mais cette différence ne repose-t-elle pas sur une vision fondamentalement différente de l'histoire, et de l'historicité même de la structure ? Chez Dumézil, il n'y a en réalité aucune historicité de la structure prise en elle-même. Quels sont les changements historiques pour Dumézil ? A partir d'une structure originelle, des peuples, ayant eu des destins historiques et des destinations géographiques différentes, ont produit des mythologies différentes. Mais ces différences résident uniquement dans la nature des termes, c'est-à-dire des dieux ou des héros, mobilisés. Les relations sont restées identiques. La structure est restée exactement la même : c'est la structure tripartie. Ou encore, la structure passe, comme par exemple dans la société indienne, d'un simple horizon de la société, à la structure réelle de son organisation en classes. Ou encore, elle ne se situe plus à la racine de sa mythologie, mais d'une épopée nationale : elle passe en quelque sorte de la mythologie à l'épopée. Mais, dans tous les cas, nous voyons que les changements sont liés à un simple problème d'application de la structure : elle se met à s'appliquer de manière rigide à la société ou elle se met à s'appliquer plutôt à des discours épiques qu'à des discours mythologiques. Mais la structure reste toujours la même. Elle ne

[188] En utilisant un vocabulaire frégéen, on pourrait dire que la structure foucaldienne a besoin d'une double saturation, alors que la structure dumézilienne en requiert une seule. Chez Dumézil, la structure a simplement besoin d'être saturée par des termes pour donner une entité complète, mythe, épopée, institution. Chez Foucault, la structure a besoin d'une première saturation par une autre structure, qui la spécifie. Et c'est seulement alors que cet ensemble structurel peut être saturé par des termes. Cf. G. Frege, *Fonction et concept* (1891) et *Concept et objet* (1892) in *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 80-101 et 127-141.

comporte aucun changement interne, aucune modification. Parfois encore, chez certains peuples, elle disparaît, ou encore elle s'estompe, entre dans des rapports avec d'autres structures qui la modifient. Mais même en ce cas, c'est qu'on est simplement en train de passer d'une structure spécifiée à une autre, on a un mixte de structures spécifiées et non une transformation interne de la structure. Au fond, ce qui permet à Foucault de penser une réelle historicité de la structure prise en elle-même, est ce dédoublement en une forme ou structure générale, et une structure spécifiée qui précise son sens. La structure générale reçoit des spécifications de sens, c'est-à-dire au fond des interprétations différentes. Une expérience reprend une structure particulière, la transformant, en héritant de la forme générale qu'elle contient et des résonances qu'elle porte avec elle, et en la spécifiant d'une manière propre. La structure foucaldienne a une plasticité que n'a pas la rigide structure dumézilienne, et qui fonde la possibilité d'une historicité propre. Or cette plasticité est liée à cette distinction entre structure générale et structure déterminée.

Cette plasticité de la structure, ces transformations qui sont des interprétations ne sont-elles pas des héritages directs de la pensée nietzschéenne ? Dans la *Généalogie de la morale* par exemple, dans la deuxième dissertation, Nietzsche explique qu'une forme générale donnée, par exemple la forme du châtiment, peut prendre de multiples sens, de multiples formes particulières, être le lieu de multiples interprétations, selon les forces qui s'en emparent pour les plier à leurs finalités propres[189]. N'a-t-on pas un schéma très proche dans l'historicité des structures dans l'*Histoire de la folie* ? D'une certaine manière, tout se passe comme si l'époque classique reprenait la structure d'exclusion-réintégration du Moyen Age, en se l'appropriant pour ses fins propres et en lui conférant ainsi un sens nouveau, le sens d'un enfermement pour culpabilité morale individuelle, lié au salut de la société c'est-à-dire à la conservation de son ordre. De même, l'époque moderne reprend les structures de l'expérience classique de la folie, mais en les transformant du fait de ses nouvelles exigences.

[189] Voir par exemple le passage suivant, particulièrement frappant : « On doit donc, pour en revenir au sujet, à savoir au *châtiment*, y distinguer deux sortes de choses : d'une part ce qu'il comporte de relativement *durable*, l'usage, l'acte, le « drame », une certaine succession de procédures, d'autre part ce qu'il comporte de *fluide*, le sens, le but, l'attente qui s'attache à la mise en œuvre de ces procédures » (souligné par Nietzsche), F. Nietzsche, *Généalogie de la morale* (1887), trad. P. Wotling, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 156. Par cette opposition durable/ fluide, Nietzsche pense clairement une forme générale, qui va se transmettre d'une configuration de forces à une autre, et une spécification de cette forme, qui se fait à chaque fois par subreption, interprétation de cette forme générale par telle ou telle configuration de forces. L'héritage au sens foucaldien a donc une structure extrêmement proche de l'héritage nietzschéen. Nous aurons à revenir sur ce point. Il est ainsi bien plus proche de ce dernier héritage que de l'héritage au sens dumézilien. Mais ces différences se découpent sur le fond d'une conception commune de l'historicité des formes en termes d'héritage, et la conception foucaldienne de cette historicité semble bien se construire fondamentalement dans un débat avec Nietzsche et Dumézil.

Nietzsche était pour l'instant présent pour nous en tant que figure héroïque, venant rappeler, à l'âge moderne, l'expérience tragique de la déraison, refoulée par toute cette histoire d'exclusion-assujettissement. Il était aussi celui qui, en annonçant la mort de l'homme en même temps que celle de Dieu, ouvrait sur la possibilité d'un dépassement du motif anthropologique. Et, dans la préface, Foucault annonçait que tout son travail se faisait « sous le soleil de la grande recherche nietzschéenne »[190]. Tous ces éléments consistent à poser Nietzsche comme une sorte de figure tutélaire pour l'*Histoire de la folie*, à se placer sous son autorité symbolique. Mais le contenu même de l'archéologie semblait peu marqué par lui. Cette fois, nous avons un aspect nietzschéen au cœur même de l'archéologie, dans la conception même de l'historicité des structures qu'elle prétend dégager.

Foucault reprend donc la notion dumézilienne de structure, mais en se l'appropriant au moyen de schèmes liés à la généalogie nietzschéenne. Et, effectivement, s'il y a plasticité de la forme chez Nietzsche, s'il y a transformation, c'est bien que cette forme est reprise par des forces qui se l'approprient en fonction de leurs finalités. Autrement dit, si l'historicité de l'expérience, qui est au cœur de l'archéologie, est d'ascendance nietzschéenne, nous retrouvons encore ici, au cœur même de l'archéologie foucaldienne, un rapport direct avec le schème généalogique. Et en effet, si les structures changent, si les formes d'expérience se transforment, n'est-ce pas du fait de ces forces sociales et économiques que Foucault, régulièrement, invoque dans l'*Histoire de la folie*, pour expliquer les structures mêmes de l'expérience ?

On s'est souvent interrogé sur la provenance du terme d'archéologie chez Foucault, qui fait irruption de manière timide dans l'*Histoire de la folie*, puis est associé à toutes ses œuvres jusqu'à la fin des années 1960, et reste par la suite un élément important de la caractérisation de sa démarche. On a ainsi repéré toute une constellation d'auteurs ayant utilisé ce terme, à un moment donné de leur parcours, pour caractériser leur démarche ou celle d'un auteur qu'ils commentaient, et qui auraient pu donner à Foucault l'idée de le reprendre : Kant, Merleau-Ponty, Dumézil, Lévi-Strauss, Ricoeur, des psychanalystes, entre autres. Ces repérages ont ainsi permis de montrer en même temps que le terme d'archéologie est un terme diffus et régulièrement utilisé dans la culture occidentale, notamment au XXe siècle. S'il est particulièrement difficile et certainement impossible d'identifier la provenance exacte de ce terme chez Foucault, il nous semble ici que les références à Kant et, surtout, à Dumézil, sont particulièrement signifiantes. Répondant en 1971 à une critique de George Steiner, prétendant notamment qu'il a trouvé le terme d'archéologie chez Freud, Foucault fait référence à un

[190] *DE I*, n° 4, p. 190.

passage de Kant dans lequel celui-ci explique qu'une histoire philosophique, et non historique, de la philosophie est possible, qui s'appuierait non sur des faits empiriques, mais sur des « faits de Raison », c'est-à-dire qui tirerait les principes des différents systèmes de philosophie des principes a priori de la raison elles-mêmes, et pourrait ainsi produire leur articulation rationnelle[191]. Foucault caractérise cet usage en disant que Kant « utilisait ce mot pour désigner l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée »[192]. Autrement dit, Foucault voit dans cet usage une tentative pour expliquer les philosophies ayant émergé historiquement à partir de principes a priori les rendant nécessaires d'un point de vue rationnel. De même, l'archéologie foucaldienne vise-t-elle à mettre en évidence des structures a priori d'où découlent nécessairement des théories et des pratiques, la différence étant que ces structures sont elles-mêmes historiques. Mais c'est bien l'usage dumézilien de ce mot qui nous paraît ici le plus déterminant. Dumézil explique en effet dans *L'héritage indo-européen à Rome*, que sa recherche s'appuie sur les vestiges de la civilisation indo-européennes, mais que « alors que les vestiges matériels sont peu nombreux, on a au contraire une abondante documentation dans les mots, les mythes, les institutions, etc… », et qu'ainsi « on est obligé de mettre au point, à côté de l'archéologie des objets et des sites, une archéologie des représentations et des comportements »[193]. Et dans l'avant-propos, il compare ses différents textes publiés jusqu'alors à des « rapports annuels de fouille »[194]. Ainsi, le geste dumézilien consistant à s'efforcer de remonter, à partir de mots, de mythes, bref, de discours, à des structures inconscientes, a priori, sans sujet, et historiques, rendant possibles, et même nécessaires ces discours, est nommé par Dumézil lui-même archéologie. Il nous paraît fort probable que le lien entre la démarche foucaldienne et le terme d'archéologie, appelé à avoir une si longue postérité dans la pensée foucaldienne, se noue essentiellement ici, dans cette rencontre avec la pensée qui lui permet justement de conceptualiser une sortie de l'anthropologie, par son concept de structure, avec cette pensée qui vient prolonger le geste critique kantien, lui-même « archéologique », en le dépouillant de tout aspect anthropologique, et même si ce concept de structure est lui-même profondément reconfiguré par les schèmes généalogiques nietzschéens.

[191] Le passage en question est le suivant : « Une histoire philosophique de la philosophie est elle-même possible non pas historiquement ou empiriquement, mais rationnellement, c'est-à-dire a priori. Car encore qu'elle établisse des faits de Raison, ce n'est pas au récit historique qu'elle les emprunte, mais elle les tire de la nature de la Raison humaine au titre d'archéologie philosophique », E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff* (1804), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973, p. 107.
[192] « Les monstruosités de la critique », *DE I*, n° 97, p. 1089.
[193] G. Dumézil, *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949, p. 43.
[194] *Ibid.*, p. 9.

V. Généalogie et marxisme

Il nous reste un point à éclairer, évidemment crucial : pourquoi le surgissement de la généalogie pose-t-il un tel problème à Foucault ? Pourquoi n'est-il pas explicité et problématisé dans son rapport à l'archéologie ? Une première réponse pourrait être que ce que nous avons vu se mettre en place dans l'*Introduction à l'Anthropologie*, et en œuvre dans l'*Histoire de la folie*, c'est toute une problématique tournant autour d'une pensée de la finitude et d'une critique de l'anthropologie. Il y a tout un travail foucaldien de rupture avec le thème anthropologique, et de reprise de la pensée kantienne de la finitude, en tentant de construire un schème de pensée permettant de la dépasser en l'accomplissant. Ce travail s'élabore dans une confrontation avec la pensée critique, avec la mythologie comparée de Dumézil, avec la pensée nietzschéenne. Il s'agit déjà de réussir à penser une dimension transcendantale qui échappe à l'anthropologisme. Ce travail d'élaboration est dense et le dispositif à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie* en porte témoignage. La centration sur la thématique archéologique peut sembler liée à cette complexe réélaboration du transcendantal que Foucault s'efforce d'effectuer dans la confrontation et la rupture avec un certain nombre de pensées. Dès lors, le motif généalogique, pourtant nécessaire en réalité au type d'archéologie proposée par cette œuvre, reste en arrière-fond, non problématisé et non développé, occulté en quelque sorte par l'importance de la réélaboration foucaldienne du transcendantal.

La densité de cette réélaboration joue certainement un rôle dans le dispositif si particulier de l'*Histoire de la folie*. Mais elle traduit une ambiguïté plutôt qu'elle ne la produit. En effet, l'usage du schème généalogique pose des problèmes d'ordre théorique qui sont centraux, qui ne peuvent être écartés. Si la réélaboration du transcendantal passe non seulement par l'archéologie, mais également par la généalogie, il est logique et nécessaire de thématiser aussi bien le second motif. La centration sur la théorisation de l'archéologie apparaît ainsi bien plus comme le symptôme d'un problème que comme son origine réelle. Une piste pour cerner ce problème nous semble pouvoir être donnée par la nature du schème généalogique mobilisé par Foucault. Nous avons vu qu'à chaque fois que surgit dans l'*Histoire de la folie* le schème généalogique, il surgit sous des formes de type marxiste. Certes, Foucault se place sous l'autorité nietzschéenne, et la manière dont les structures se forment et se transforment dans son archéologie est clairement d'ascendance nietzschéenne. Mais les forces invoquées, à l'origine de la production et de la transformation des structures, sont de type marxiste, ce sont des forces socio-économiques, des groupes dominant économiquement et socialement qui imposent leurs finalités propres. Lorsque Foucault propose des éléments concrets de généalogie, c'est le schème généalogique marxiste qui s'impose à lui, bien plus que le schème nietzschéen, c'est

bien le schème marxiste dans lequel il se trouve pris d'emblée. Dès lors, pour comprendre le problème posé à Foucault par le surgissement du motif généalogique, il nous semble nécessaire de sonder son rapport au marxisme.

Comme nous l'avons dit, le marxisme est, avec la phénoménologie, l'autre grand courant dominant la vie intellectuelle normalienne de l'époque. Le parti communiste sort de la guerre avec une certaine aura, liée à son rôle dans la résistance, et, à partir de 1947, début de la guerre froide, les positions se crispent. « Presque toute l'Ecole normale et de larges fractions du milieu intellectuel français »[195] glissent vers le marxisme et le communisme. Foucault n'échappe pas à ce mouvement général, et, sous l'influence notamment d'Althusser, qui a effectué le même geste en 1948, il adhère, en 1950, au parti communiste. Il lit alors les *Lettres françaises* et la *Nouvelle critique*, deux revues communistes, « vend *L'Humanité* et participe à la réalisation du journal des étudiants de l'Ecole normale »[196]. Mais cette adhésion ne va pas durer longtemps. En 1953, en réaction, notamment, à l'affaire des « blouses blanches », il quitte le parti. Dans l'hiver 1952, des médecins, juifs pour la plupart, avaient été accusés d'une tentative d'empoisonnement de Staline, et jugés comme tels. Quelques mois après la mort de Staline, en mars 1953, éclate au grand jour la fausseté de cette accusation. Or la cellule communiste de l'école avait organisé une réunion pour persuader chacun de la réalité de ce complot, avec force détails. Cet événement cristallise en réalité le malaise qu'éprouve Foucault au contact du parti et du microcosme qui gravite autour de lui. Dans ce microcosme, les intérêts politiques priment sur la vérité. Il s'agit avant tout de croire, croire en la puissance du communisme réel, croire en la puissance du parti, croire dans la vérité absolue de la pensée de Marx, et écarter ou reconfigurer tout ce qui remet en cause ces croyances. Des « vérités » sont ainsi assénées avec le dogmatisme le plus radical. « Le climat de « terreur intellectuelle » que font régner les membres du Parti communiste est particulièrement lourd. Tout ce qui n'entre pas dans la ligne est excommunié, dénoncé »[197]. Foucault était d'ailleurs, lors de ces années d'adhésion, au centre d'un groupe de quelques normaliens, décalés par rapport aux étudiants de la cellule communiste orthodoxe de l'Ecole, se moquant de leur esprit de sérieux et de leur dogmatisme, ainsi que de celui de certains intellectuels communistes[198]. Ce reproche de dogmatisme aveugle et sacralisant sera fait par Foucault non seulement au parti communiste, mais au marxisme en général, dans ses divers courants et ses figures historiques, durant toute

[195] D. Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 51.
[196] J-F. Bert, « Cartographier les marxismes avec Foucault : les années 1950 et 1960 », in Laval C., Paltrinieri L., Taylan F. (éd.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, *op. cit.*, p. 107.
[197] D. Eribon, *Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 52.
[198] Cf. J-F. Bert, « Cartographier les marxismes avec Foucault : les années 1950 et 1960 », *op. cit.*, p. 106, n. 5.

sa vie. Il sera une des grandes constantes du rapport de Foucault au marxisme[199]. Ainsi, les marxistes se caractérisent-ils par « leur respect infini pour le texte [de Marx] »[200], leur « non-inventivité »[201]. « Ils ont enfermé l'utilisation de Marx ; ils l'ont enfermée à l'intérieur d'une tradition proprement académique »[202]. « Le marxisme existe comme la cause de l'appauvrissement, le dessèchement de l'imagination politique »[203] actuellement à l'œuvre. Il « n'a fonctionné que comme expression d'un parti politique »[204], il est donc marqué par une subordination originelle à la politique, une non-autonomie théorique principielle. Le rapport foucaldien au marxisme qui se noue ici pourrait sembler expliquer à la fois la présence d'un schème marxiste de généalogie, et son absence de thématisation. Foucault, imprégné par le marxisme de l'époque, en aurait utilisé certains aspects, dont son schème généalogique, mais, rejetant son dogmatisme, ne voulant pas lui être assimilé, ni même discuté par lui, aurait laissé à l'état implicite cet usage, « omis » de le thématiser et problématiser, pour se centrer sur la problématique archéologique, bien moins marquée. Le marxisme fonctionnerait ainsi dans l'*Histoire de la folie* comme simple trace d'une imprégnation et d'un rejet simultanés, destinée à disparaître. Mais, comme on le sait, et comme nous serons amenés à le montrer de manière détaillée, cette trace met un temps étrangement long à s'effacer dans l'itinéraire foucaldien, si même elle s'efface jamais. De plus, nous avons montré que le recours à des forces économico-sociales de type marxiste n'est pas accessoire dans l'*Histoire de la folie*, mais que, d'une part, il est impliqué par son projet même, d'autre part, il pose des problèmes théoriques essentiels à une problématique de type archéologique. Le simple rejet du dogmatisme marxiste ne paraît pas être une raison suffisante pour expliquer la non-prise en compte de schèmes théoriques et de problèmes si cruciaux. S'il joue certainement un rôle dans cette non-prise en compte, la raison essentielle en semble devoir être autre, engageant un rapport plus spécifique et plus théorique de Foucault au marxisme. Or, un texte nous semble particulièrement éclairant de ce point de vue, à savoir le petit texte publié par Foucault la même année que l'introduction au *Rêve et l'existence* de Binswanger, sous le titre *Maladie mentale et personnalité*, dans lequel certains motifs de type marxiste sont centraux. Il nous semble particulièrement intéressant de l'étudier, et de le confronter, d'une part, à cette introduction, parue la même année, d'autre part, à l'*Histoire de la folie* elle-même.

[199] Il donnera d'ailleurs lieu à tout un travail de distinction foucaldien entre différents marxismes, étrange galerie mouvante et ludique du marxisme. Cf. *Ibid*.
[200] *DE I*, n°119, p. 1275.
[201] *Ibid*., p. 1276.
[202] *Ibidem*.
[203] *DE II*, n°235, p. 600.
[204] *Ibid.*, p. 602.

1) La généalogie réelle

Dans ce texte en effet, Foucault reprend le projet qui est le sien, comme nous l'avons dit, à cette époque-là, et qui est déjà présent dans l'introduction au *Rêve et l'existence*, d'examiner de manière critique les principes de la psychologie, et, singulièrement, de la psychologie pathologique ou de la psychiatrie, pour faire accéder celle-ci au rang de science et lui permettre ainsi de soigner réellement les malades mentaux. Ainsi, dans *Maladie et personnalité*, s'agit-il de « montrer de quels postulats la médecine mentale doit se libérer pour devenir rigoureusement scientifique »[205]. A cette fin, Foucault se propose d'une part de montrer dans quelles formes la maladie mentale doit être pensée pour être considérée dans sa véritable spécificité, d'autre part, et surtout, ce point une fois acquis, de mettre en lumière les causes profondes de cette maladie, sa « racine », ses « conditions réelles »[206], « extérieures et objectives ». Après avoir rejeté d'emblée les formes qui objectivent la maladie mentale sur le même modèle que la physiologie pathologique, à savoir celle qui pense la maladie comme une essence, ou une espèce naturelle, se manifestant par des symptômes particuliers, et celle qui pense la maladie comme une réaction globale à l'atteinte d'une totalité psychologique, en montrant en quoi elles ne prennent pas en compte la spécificité de la maladie mentale, Foucault se lance dans un examen plus détaillée des pensées qui ont fourni des éléments permettant une telle prise en compte. Or cet examen est organisé comme une progression graduelle qui culmine dans la psychiatrie existentielle inaugurée par Binswanger. Foucault, s'appuyant surtout sur Jackson et sur Freud, montre que la maladie mentale a d'abord été pensée comme régression, donc comme retour à un stade antérieur d'une évolution normale. Ce type d'analyse met en évidence, selon Foucault, une dimension spécifique de la maladie mentale, mais il propose un schéma très général, qui omet d'expliquer pourquoi tel individu singulier, à tel moment de sa vie, tombe ainsi dans des comportements régressifs. Il appelle donc un complément d'explication, qui a été fourni, par Freud lui-même, par la mise en rapport de la maladie et de l'histoire personnelle du malade. Le malade a rencontré dans son enfance des conflits, qu'il a vécus comme des contradictions insolubles, développant ainsi des réactions de défense approfondissant ces contradictions, le bloquant à ce stade d'évolution, réactions qu'il réactualisera ainsi dans certaines situations de sa vie adulte. Le point nodal de ce processus est donc le basculement d'un conflit normal en contradiction insoluble. Or ce basculement se fait dans l'angoisse. Pour Foucault, c'est ainsi celle-ci qui est la raison profonde de la maladie mentale. L'angoisse a été pensée comme simple accompagnement du basculement, alors qu'elle

[205] M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, PUF, 1954, p. 2.
[206] *Ibid.*, p. 18.

en est la raison profonde. Seule donc une pensée permettant de comprendre l'angoisse dans sa signification profonde peut rendre possible une caractérisation adéquate de la maladie mentale. Or une telle pensée est pour Foucault la psychiatrie existentielle de Binswanger. Celle-ci pense en effet l'origine même de l'angoisse dans une altération des structures du monde vécu du malade, c'est-à-dire dans une altération de son rapport au monde

On voit qu'on en arrive, à ce moment-là, exactement au même point que dans l'*Introduction* au texte de Binswanger. La mise en évidence des aspects régressifs de la maladie, ainsi que de son rapport à l'histoire individuelle sont certes des éléments importants pour une psychologie pathologique « scientifique », mais c'est bien essentiellement la psychiatrie existentielle ou phénoménologique bâtie par Binswanger qui fournit pour Foucault, là encore, l'essentiel du modèle d'une telle psychologie, et là encore par une forme de dépassement de la psychanalyse, la seule différence étant qu'il centre cette fois son analyse de cette psychiatrie existentielle sur l'expérience de l'angoisse[207] et non sur celle du rêve.

Mais cette fois, Foucault ne se contente pas de ce constat. La psychiatrie existentielle cerne la maladie mentale dans ses aspects les plus spécifiques, et pourtant elle est maintenant posée comme insuffisante. Elle est insuffisante, car elle en reste finalement au niveau de la description adéquate de la maladie, mais ne dégage pas ses causes profondes, réelles. De plus, comme les autres formes adéquates de pensée de la maladie, elle prétend tout de même être une explication. Comme le dit Pierre Macherey, « la limite de ces interprétations psychologiques apparaît dès lors que celles-ci présentent ce qui n'a qu'une valeur de description comme ayant celle d'une explication »[208]. Cette prétention à l'explication fait tomber ces pensées dans le mythe. L'évolution et la régression sont rattachées à une énigmatique libido, l'histoire individuelle du malade est renvoyée à une angoisse fétichisée et la psychiatrie existentielle invoque un être au monde comme principe absolu. Le mythe sous-jacent à toutes ces pensées est celui de l'autonomie du psychique. La maladie est fondée ultimement dans des événements ou des forces de la sphère psychique, alors que cette sphère s'enracine dans l'expérience de la société. Or ne pas connaître ces causes, outre le fait que cela manifeste un déficit de savoir, c'est ne pas pouvoir intervenir sur elles, et, au fond, ne pas pouvoir soigner la maladie. Foucault va alors se livrer à une véritable genèse de la maladie mentale à partir des contradictions de la

[207] Foucault insiste bien sur le fait que l'angoisse est également une expérience. Cf. par exemple p. 53 : « Il faut maintenant se placer au centre de cette expérience ».
[208] P. Macherey, « Aux sources de l' « Histoire de la folie » : une rectification et ses limites », in *Critique*, numéro spécial « Foucault », n° 471-472, août-septembre 1986, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, F. Gros, L. Paltrinieri, J. Revel, M. Potte-Bonneville, M. Saar (éd.), *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011,* Caen, Presses Universitaires de Caen/IMEC éd., 2011, p. 236.

société, en invoquant un schème de pensée de type marxiste, genèse dans laquelle le concept d'aliénation va avoir un rôle central. Foucault effectue cette genèse en pointant deux niveaux de contradiction dans la société. Tout d'abord, ce sont les rapports sociaux globaux existant dans la société qui sont posés comme contradictoires :

> Les rapports sociaux que détermine l'économie actuelle, sous les formes de la concurrence, de l'exploitation, des guerres impérialistes, et des luttes de classe, offrent à l'homme une expérience de son milieu humain que hante sans cesse la contradiction[209].

La société est le lieu d'une lutte des classes, liée à un système économique. Cette lutte se traduit par de multiples conflits, qui peuvent être vécus par l'individu comme des contradictions insolubles. Cette situation sociale est pensée par Foucault comme une situation d' « aliénation », selon le motif purement marxiste de l'aliénation, dans lequel l'individu est pensé comme séparé de sa nature propre, devenu étranger à lui-même et aux autres, ne se reconnaissant pas dans son activité ni dans ses rapports sociaux. L' « aliénation sociale »[210] ou encore « historique » est donc « la condition première de la maladie »[211]. C'est l'aliénation de l'homme dans la société capitaliste qui produit l'aliénation mentale. Cette aliénation sociale, productrice de maladie mentale, est alors renforcée par un deuxième niveau de contradiction. La « société bourgeoise » en effet, notamment par la procédure de l'interdiction, puis par celle de l'internement volontaire, en 1938, a aliéné juridiquement le malade, c'est-à-dire qu'elle l'a dépossédé de sa volonté propre, pour le référer à la volonté d'un autre. Par ces procédures, la malade est minorisé, déresponsabilisé, exclu finalement de la nature de l'homme telle qu'elle est proclamée à l'époque, qui comprend l'usage propre de sa liberté. Par-là, son aliénation en tant qu'homme est encore approfondie, donc la contradiction qu'il vit, donc sa maladie. On voit que Foucault se livre à tout un jeu autour de l'aliénation, mot qu'il utilise en trois sens : au sens médical, comme aliénation mentale, au sens juridique, comme aliénation de la volonté propre, et au sens marxiste, comme aliénation de l'homme en tant qu'homme. L'aliénation de l'homme produit son aliénation mentale. L'aliénation juridique du fou vient renforcer son aliénation en tant qu'homme et ainsi son aliénation mentale. Mais en tous les cas, le rôle central est tenu par l'aliénation au sens marxiste. C'est elle qui est cette « cause réelle » de la maladie et de son renforcement. Foucault, pour accomplir cette genèse de la maladie mentale, s'efforce même d'expliquer le processus exact par lequel l'aliénation sociale peut se traduire, se réaliser, en aliénation mentale, en ayant recours à la psychologie pavlovienne. Selon Pavlov, le

[209] M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, *op. cit.*, p. 86.
[210] *Ibid.*, p. 104.
[211] *Ibid.*, p. 103.

fonctionnement normal du système nerveux se comprend par un jeu dialectique entre des excitations et des inhibitions. Les centres nerveux excités sont entourés de zones d'inhibition, ce qui rend possible une réaction spécifique et adaptée. Pour Foucault, les contradictions sociales évoquées se traduisent en des stimulations contradictoires des centres nerveux. Le système nerveux peut alors être débordé par ces contradictions, ne plus réussir à différencier leurs éléments et à les traiter séparément. Il produit alors des réactions de défense non maîtrisées, notamment des réactions d'inhibition généralisée, ou des réactions de type « paradoxal », inversées par rapport aux réactions normales, ou encore disproportionnées. Dans ces réactions, Foucault retrouve alors les caractéristiques principales des grands types de maladie mentale.

On voit à quel point Foucault s'efforce de proposer une genèse détaillée des maladies mentales, et la manière dont cette genèse convoque de manière centrale des schèmes marxistes de pensée ainsi que des références fortement liées à la tradition marxiste. Or dans cette genèse nous semble apparaître de manière claire un schème de type généalogique, qui apparaît ainsi ici pour la première fois dans l'œuvre de Foucault. En effet, cette genèse consiste bien à mettre en rapport des formes prétendument autonomes avec une sphère extérieure. La critique fondamentale adressée par Foucault à la psychiatrie existentielle et aux autres formes de pensée, pourtant adéquates, de la maladie mentale, est qu'elles supposent la sphère du psychique comme une donnée irréductible, comme le principe ultime d'explication de la maladie. Les maladies sont ainsi pensées comme naissant et se développant dans une logique purement psychologique, alors que c'est dans une sphère extérieure à cette logique qu'il faut chercher leur origine réelle. Ainsi, « les dimensions psychologiques de la maladie ne peuvent pas, sans quelques sophismes, être envisagées comme autonomes »[212]. Au contraire, il faut les « référer aux structures sociales »[213], « c'est dans l'histoire seulement que l'on peut découvrir les conditions de possibilité des structures psychologiques »[214]. Et cette sphère extérieure est pensée comme un lieu de conflit, de luttes. On a donc bien, dans ces analyses de Foucault, la mise en rapport de formes prétendument autonomes avec une extériorité constituée de forces en lutte. Certes, ce sont ici non pas des formes de pensée, des catégories, qui sont mises en rapport avec cet extérieur, mais des entités réelles, à savoir des maladies. On a ainsi ce qu'on pourrait appeler une sorte de « généalogie réelle », non pas au sens où, contrairement à la généalogie non réelle, elle ne serait pas imaginaire ou illusoire, mais au sens où elle s'efforcerait

[212] *Ibid.*, p. 89.
[213] *Ibid.*, p. 83.
[214] *Ibid.*, p. 89.

de rapporter des entités réelles, pensées comme ayant une forme d'autonomie, et non des catégories, à des forces extérieures. De plus, ce ne sont pas réellement les exigences de ces forces qui produisent ces entités, mais simplement leur heurt. Il n'en demeure pas moins qu'on a là bien plus qu'une vague préfiguration du motif généalogique. C'est bien le schème généalogique lui-même, incomplet et déformé, mais avec la plupart de ses traits principaux, qui surgit ici, pour la première fois dans l'œuvre de Foucault.

2) Marxisme et anthropologie

On pourrait nous objecter que nous accordons une bien grande importance à un texte qui ne manifeste en réalité quasiment aucune originalité. En effet, ce motif d'une explication de la maladie mentale à partir des contradictions de la société, mobilisant de manière centrale la psychologie pavlovienne, était au cœur de la démarche des psychologues et psychiatres groupés autour de la revue marxiste *La Raison. Cahiers de psychopathologie scientifique*, fondée en 1951 par le psychologue Henri Wallon, Ainsi, dans l'éditorial du premier numéro peut-on lire que « l'individu est nécessairement déterminé par la totalité des conditions dans lesquelles il est placé »[215], ou encore que « l'homme est un être social et sa vie sociale ne peut à aucun moment être étrangère à ce qui lui arrive et en particulier à sa maladie »[216]. Il s'agit, pour tous ces psychiatres, de saisir la nature exacte du rapport entre les conditions sociales et historiques et la maladie mentale pour en déduire un changement majeur dans les pratiques thérapeutiques psychiatriques. Et c'est justement en grande partie la psychologie de Pavlov qui permet de comprendre ce rapport, dans la mesure où elle fournit, par ses analyses des réflexes conditionnés en termes d'inhibition et de désinhibition, un schème théorique permettant de mettre en rapport la vie psychique et le milieu environnant. Le célèbre article de Pavlov sur les réflexes conditionnés est ainsi traduit et commenté dans les *Cahiers* dès le premier numéro, et les articles s'efforçant de s'approprier la psychologie pavlovienne pour penser les conditions sociales de la maladie « trouveront régulièrement leur place dans les parutions suivantes »[217].

Or Luca Paltrinieri a montré, en s'appuyant sur les archives déposées à la Bibliothèque nationale, à quel point Foucault était imprégné des idées de cette revue et avait véritablement construit *Maladie mentale et personnalité* à partir du matériau fourni par ses différents numéros.

---

[215] H. Wallon et L. Le Guillant, « Editorial », *La Raison. Cahiers de psychopathologie scientifique,* n°1, 1951, p. 8, cité par L. Paltrinieri, « De quelque source de *Maladie mentale et personnalité*. Réflexologie pavlovienne et critique sociale », in E. Basso, J-F. Bert (éd.), *Foucault à Munsterligen. A l'origine de l'Histoire de la folie*, Paris, Editions de l'EHESS, 2015, p. 203.

[216] H. Wallon et L. Le Guillant, « Editorial », *op. cit.*, p. 9, cité par L. Paltrinieri, « De quelque source de *Maladie mentale et personnalité*. Réflexologie pavlovienne et critique sociale », *op. cit.*, p. 203.

[217] L. Paltrinieri, « De quelque source de *Maladie mentale et personnalité*. Réflexologie pavlovienne et critique sociale », *op. cit.*, p.205.

Le troisième dossier de la boîte XLIVB, entièrement consacré à Pavlov, met en évidence le fait que Foucault utilise massivement ces numéros des *Cahiers* pour se constituer un stock de citations de Pavlov, les traductions étant rares à l'époque, et lit attentivement ces articles s'appuyant sur Pavlov. *Maladie mentale et personnalité* porte ainsi la marque précise de la fréquentation par Foucault de cette revue. Faut-il dire alors, comme l'a d'ailleurs suggéré Foucault à plusieurs reprises, qualifiant ce texte d'erreur de jeunesse, et comme l'ont considéré la plupart des commentateurs, que ce texte n'est qu'une sorte d'exposé brillant, préfoucaldien, de thèses entièrement empruntées, l'originalité de la pensée foucaldienne s'inaugurant seulement avec l'*Histoire de la folie* ? Ce type de considération nous paraît largement remis en cause par le fait que, dans *Maladie mentale et personnalité*, se déploie un motif de type généalogique, et que l'*Histoire de la folie* mobilise un motif généalogique extrêmement proche, de type marxiste également, et ciblant le même objet. Autrement dit, *Maladie mentale et personnalité* apparaît clairement comme entretenant une proximité troublante avec l'*Histoire de la folie*, pas seulement, comme cela a été souligné maintes fois, du fait qu'il prend pour objet la maladie mentale, mais du fait qu'il se livre déjà, à sa manière, à une forme de généalogie, mobilisant des formes de pensée marxistes, de la maladie mentale. L'*Histoire de la folie*, publiée sept ans après, apparaît donc, toutes proportions gardées, comme une répétition de *Maladie mentale et personnalité*, non pas au sens d'une redite du même, mais à celui d'une reprise du même projet général, celui d'une généalogie de la maladie mentale, engageant en réalité toute une reconfiguration de la pensée, tout un « bougé ». Ce caractère de répétition ne peut être anodin. Il manifeste que Foucault ne s'est pas borné à reproduire les conceptions des psychiatres des *Cahier*s, du fait d'une imprégnation passagère, mais qu'il les a intégrées au sein d'une pensée déjà en mouvement. Aussi nous semble-t-il qu'on peut d'ores et déjà affirmer d'une part, que l'intention généalogique est présente chez Foucault dès *Maladie mentale et personnalité*, d'autre part que cette intention, lorsqu'elle surgit, est liée d'emblée à des schèmes de type marxiste, et aucunement à la pensée nietzschéenne, et enfin, qu'il y a, dès cette époque, ce qu'on pourrait appeler une première rupture avec la phénoménologie, puisque, même si la psychiatrie phénoménologique de Binswanger est encore considérée comme adéquate pour décrire la maladie mentale, elle apparaît comme insuffisante pour l'expliquer et la soigner. Plus généralement, nous semble-t-il nécessaire que l'*Histoire de la folie* hérite, d'une manière spécifique, de certains aspects de *Maladie mentale et personnalité*, et que, dans cette reconfiguration autour du schème de la généalogie, se joue véritablement quelque chose du rapport de Foucault au marxisme.

Prendre la mesure de ce bougé pourrait ainsi être particulièrement significatif pour nous, dans la mesure où cela pourrait peut-être nous aider à comprendre certains traits du statut si particulier de la généalogie dans l'*Histoire de la folie*, à commencer par cette sorte d'impossibilité qui s'y manifeste de sa problématisation. Or il existe un moyen assez simple de prendre cette mesure. En 1962, en effet, donc juste après la parution de l'*Histoire de la folie*, à l'occasion de la réédition de *Maladie mentale et personnalité*, Foucault procède à un réaménagement profond de ce texte, désormais intitulé *Maladie mentale et psychologie*, clairement opéré « à la lumière des découvertes exposées par ailleurs dans l'*Histoire de la folie* »[218]. Le sens global de ce réaménagement a été souligné de manière particulièrement nette par Pierre Macherey, dans un travail minutieux de comparaison entre les deux éditions de ce texte :

> Il ne s'agit plus d'expliquer la maladie elle-même, mais de rapporter les discours et les pratiques dont elle fait l'objet aux conditions qui constituent ceux-ci, historiquement, en dehors de toute détermination réelle, relevant d'une signification objective ou positive[219].

L'immense majorité des remaniements effectués par Foucault consistent dans la réécriture des passages posant une genèse de la maladie mentale comme telle en passages posant une genèse des *catégories* cernant cette maladie et de la catégorie de maladie mentale elle-même. Ainsi, au lieu de « rechercher les formes concrètes qu'elle [la maladie mentale] peut prendre dans la vie particulière d'un individu psychologique d'un individu »[220], il s'agit maintenant de déterminer « les formes concrètes que la psychologie a pu lui assigner »[221]. Il ne s'agit plus de rechercher « les conditions réelles de la maladie »[222], mais de cerner « la psychopathologie comme fait de civilisation »[223]. Dans la première édition, Foucault explique, dans l'introduction à la deuxième partie, que « les analyses précédentes ont déterminé les coordonnées par lesquelles on peut situer le pathologique à l'intérieur de la personnalité »[224], tandis que dans la deuxième ce sont « les coordonnées par lesquelles les psychologies peuvent situer le fait pathologique »[225] qui sont censées avoir été déterminées[226]. Ce dernier remaniement donne d'ailleurs, comme le fait remarquer Pierre Macherey, le sens du changement de titre, qui concentre ainsi symboliquement

[218] P. Macherey, « Aux sources de l' « Histoire de la folie » : une rectification et ses limites », *op. cit.* p. 232.
[219] *Ibid.*, p. 235.
[220] M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité, op. cit.*, p. 16.
[221] M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 17.
[222] M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, *op. cit.*, p. 17.
[223] M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 17.
[224] M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, *op. cit.*, p. 71.
[225] M. Foucault, *Maladie mentale et psychologie*, *op. cit.*, p. 71.
[226] Nous ne revenons pas sur l'ensemble des changements effectués par Foucault dans la deuxième édition. Pierre Macherey en produit un examen quasi-exhaustif, en montrant qu'ils sont toujours guidés par la même logique.

la signification globale des remaniements foucaldiens. Dans la première édition, c'est le rapport entre la maladie mentale et la personnalité psychologique d'un individu, perturbée par son aliénation, qui est considéré, tandis que dans la deuxième, c'est bien plutôt le rapport entre la catégorie de maladie mentale et la constitution historique de la psychologie qui est examiné. Toutes les considérations mobilisant la psychologie pavlovienne sont d'ailleurs supprimées dans la mesure où elles visaient à expliquer le rapport entre la maladie réelle et l'aliénation sociale.

Ces remaniements expriment ainsi clairement le changement de problématique qui s'est opéré entre l'écriture de *Maladie mentale et personnalité* et celle de l'*Histoire de la folie*. Dans *Maladie mentale et personnalité*, les maladies mentales sont considérées comme réelles, la psychiatrie a réellement affaire à des maladies spécifiques, et il s'agit de comprendre comment ces maladies sont produites dans leurs traits principaux par les contradictions sociales, ou encore par l'aliénation de l'homme. Mais dans l'*Histoire de la folie*, les maladies mentales sont essentiellement considérées comme différentes manières d'objectiver la folie, et le fait même de considérer la folie comme maladie mentale, et de la traiter comme telle, est maintenant analysé comme le résultat de tout un processus historique, ayant produit une attitude générale par rapport à la folie, ainsi que tout un ensemble de catégories la caractérisant. Ce n'est pas dire ici que ces catégories sont un simple prisme à travers lesquelles est perçue une folie immuable. La folie elle-même, dans ses traits, est transformée du fait de cette objectivation et de ses conditions. Mais il n'en demeure pas moins que l'essentiel est la lente constitution de ces catégories dans lesquelles la folie est capturée et maîtrisée. La maladie mentale en tant que telle est ainsi déréalisée, dénaturalisée. Il ne reste qu'un processus de maîtrise de la folie, guidé par des catégories, dont il s'agit de saisir la constitution historique.

Le fait même que Foucault puisse effectuer un tel remaniement de *Maladie mentale et personnalité*, le fait que le projet archéologique à l'oeuvre dans l'*Histoire de la folie* puisse être considéré comme le résultat d'un « bougé » par rapport au premier texte, ou encore comme une répétition par rapport à ce texte, qui contient une forme de motif généalogique, nous semble confirmer l'intention généalogique présente dans cette oeuvre, et même généraliser cette intention. En effet, le motif généalogique un peu particulier qui est mobilisé dans *Maladie mentale et personnalité* ne vise pas à discréditer la forme dont il effectue la généalogie. La maladie mentale n'apparaît pas, à l'issue de cette généalogie, comme un fantôme de maladie, comme une sorte de fausse maladie, dont l'apparence de maladie viendrait masquer un rôle réel dans une domination. Elle reste maladie, dans toute sa positivité, si l'on peut dire, de maladie. La généalogie à l'œuvre dans ce texte est donc généalogie de formes positives, réelles. Elle ne

vise pas à discréditer ces formes, mais à en saisir l'origine, en montrant comment cette origine vient vraiment s'inscrire dans la structure même de ces formes. On a là un motif généalogique qui dépasse l'intention manifestée dans l'*Histoire de la folie*. Dans celle-ci, la généalogie nous a semblé directement liée au projet même de cette œuvre, qui est de mettre en évidence les soubassements moraux de la psychiatrie, pour discréditer celle-ci dans ses prétentions scientifique et humaniste. Mais l'existence d'une forme de généalogie positive de formes, ou d'une généalogie de formes positives, dès *Maladie mentale et personnalité*, laisse penser que l'intention généalogique dépasse chez Foucault, dès le début, le simple horizon du dévoilement de prétentions illusoires.

Ceci nous semble confirmé par ce que dit Foucault dans plusieurs entretiens, dans lesquels il essaie d'expliquer ses tentatives de mise en rapport, dans l'*Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*, des discours et de la sphère socio-économique, en revenant sur sa période de formation. Ainsi, en 1971, affirme-t-il que « les efforts faits par certains historiens des sciences, d'inspiration marxiste, pour localiser la genèse sociale de la géométrie ou du calcul des probabilités au dix-septième siècle [l'] avaient beaucoup impressionné »[227]. Ou encore, en 1976, explique-t-il : « quand j'ai fait mes études […], l'un des grands problèmes qui se posaient était celui du statut politique de la science et des fonctions idéologiques qu'elle pouvait véhiculer »[228]. Il évoque alors l'affaire Lyssenko, du nom de cet agronome soviétique, qui avait violemment condamné la science occidentale de l'hérédité comme science bourgeoise, idéologique, donc fausse, et avait proposé sa propre théorie de l'hérédité, censée être en accord avec les principes du matérialisme dialectique. Foucault dit qu' « autour de cette vilaine affaire […], tout un tas de questions intéressantes ont été agitées. Deux mots vont les résumer toutes : pouvoir et savoir »[229]. Même si nous avons dit qu'il faut se méfier de l'art foucaldien de la rétrospection, il nous semble clair que Foucault a été très intéressé par l'idée générale, très présente dans les débats marxistes de l'époque de sa formation, d'une mise en rapport des discours, ce qui inclut les savoirs rationnels eux-mêmes, avec des forces socio-économiques. En réalité, il regrettera également que cette mise en rapport se soit tournée quasi-exclusivement vers l'analyse idéologique, que les projets d'une histoire marxiste des sciences en tant que telles soient en réalité restés de simples esquisses, que le champ d'une telle histoire soit au fond resté « vierge »[230]. Mais c'est bien d'une certaine manière l'idée d'une généalogie sociale de la

[227] *DE I*, n° 85, « Entretien avec Michel Foucault », p. 1027.
[228] *DE II*, n° 192, « Entretien avec Michel Foucault », p. 140.
[229] *Ibid.*, p. 141. Voir encore l'entretien avec D. Trombadori, *DE II*, n°281, « Entretien avec Michel Foucault », p. 872.
[230] *DE I*, n° 119, « De l'archéologie à la dynastique », p. 1276.

rationalité elle-même qui le fascine dans le marxisme, et cela, il faut le remarquer, contrairement à ce qu'on a pu dire, avant la rencontre réelle avec la généalogie nietzschéenne.

Autrement dit, il y aurait chez Foucault, dès ses premiers textes, naissance d'un projet global de type généalogique, dans lequel il s'agirait en général de s'efforcer de rapporter des formes, réelles ou de discours, se posant comme des forces autonomes, à des forces extérieures. Ce projet viendrait ensuite, très rapidement, rencontrer la problématique d'un dépassement de l'anthropologie, rencontre qui se traduirait par tout un travail archéologique de réélaboration du transcendantal et une tentative pour dévoiler les soubassements troubles du motif anthropologique. Le projet généalogique initial viendrait ainsi s'associer d'abord à cette tentative pour discréditer l'anthropologie, en la rendant possible, mais il excèderait une telle visée.

Il nous reste à comprendre pourquoi la généalogie, si elle est inscrite au sein même du projet archéologique foucaldien, comme nous l'avons vu, et si elle comporte même une forme d'autonomie par rapport à ce projet, a cette présence en pointillé dans l'*Histoire de la folie*, pourquoi Foucault semble sans cesse se heurter à l'impossibilité de la problématiser en tant que telle, tombant ainsi régulièrement à la limite de la contradiction. *Maladie mentale et personnalité* nous donne à ce sujet une indication assez forte. En effet, dans ce grand remaniement consistant à passer d'une genèse des maladies réelles à une genèse historique de la catégorie même de maladie, on peut noter la disparition d'un motif qui était au centre de la première édition : le motif de l'aliénation au sens marxiste. Quasiment toutes les allusions au fait que l'homme, dans la société, serait aliéné, étranger à lui-même et aux autres, que cette aliénation sociale serait la cause de son aliénation mentale, qu'il s'agirait alors, pour la psychologie, comme pour toutes les sciences humaines, de le « désaliéner »[231], quasiment toutes ces allusions sont gommées, « cette théorie de l'aliénation sociale a été complètement effacée »[232]. Foucault parle encore de l'aliénation aux sens médical et juridique, mais plus au sens marxiste. Et, dans l'*Histoire de la folie*, nous avions vu que la thématique de l'aliénation était présente, mais au sens où il s'agissait de faire « une archéologie de l'aliénation », c'est-à-dire de montrer que le fou est effectivement constitué progressivement comme un être autre que l'homme doué de raison, donc de montrer que l'aliénation du fou est un processus historique et non le résultat d'une aliénation première de l'homme.

[231] M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, *op. cit.*, p. 110.
[232] P. Macherey, « Aux sources de l' « Histoire de la folie » : une rectification et ses limites », *op. cit.*, p. 252.

Ce qui se produit donc dans le passage d'une généalogie réelle des maladies à une généalogie des maladies comme catégories historiques est l'effacement du motif de l'aliénation. Or ce motif est clairement une pure illustration du motif anthropologique, tel que thématisé par Foucault dans son *Introduction* à l'*Anthropologie*. En effet, en fondant les formes des maladies sur l'aliénation sociale, Foucault les fonde sur une nature humaine. L'aliénation au sens marxiste suppose la position d'une nature humaine. L'aliénation est le caractère d'une vie qui se vit comme étrangère à elle-même, c'est-à-dire comme étrangère à sa nature propre, et qui se déploie dans des formes autres que celles qui manifesteraient cette nature, des formes tronquées, anormales. En fondant les maladies sur l'aliénation sociale, Foucault les fonde sur les distorsions d'une nature humaine, donc sur sa finitude. Les formes de maladie sont fondées sur la finitude d'un sujet. Dans le passage entre les deux types de généalogie dont nous parlions, ce qui fait irruption est la problématique d'un dépassement de l'anthropologie. Et ce qui apparaît clairement ainsi est que dans *Maladie mentale et personnalité*, donc dans les commencements de l'itinéraire de pensée foucaldien, le marxisme est très fortement associé au motif de l'aliénation, qui va apparaître par la suite comme un motif purement anthropologique. Dès lors, on peut peut-être comprendre un peu mieux ce recours si particulier à la généalogie dans l'*Histoire de la folie*, que nous avons caractérisé comme généalogie confuse, ou en tout cas en proposer une hypothèse plausible. Le projet généalogique semble se nouer en amont de l'*Histoire de la folie*, dès les premières œuvres de Foucault, et ce, dans un rapport profond au marxisme, un marxisme dont le schème central est le motif de l'aliénation. La rupture profonde produite par le surgissement de la problématique d'un dépassement radical de l'anthropologie, liée, entre autres, à une rencontre avec les pensées de Heidegger et de Nietzsche, fait surgir à la fois le projet de forger une pensée non anthropologique et celui de démystifier l'anthropologie. Dans ce double projet, le motif généalogique est partie prenante, mais, en tant qu'associé au marxisme, devient hautement problématique. Ce sont bien les schèmes de pensée de type marxiste qui surgissent, comme nous l'avons vu, à chaque fois que le motif généalogique apparaît dans l'*Histoire de la folie*, mais, en tant qu'associés au motif anthropologique, ils posent immédiatement problème. Avec eux, ce qui risque de venir entacher l'archéologie est le motif de l'aliénation, mais plus généralement le recours à des formes anthropologiques. La classe sociale n'est-elle pas une forme de sujet ? On peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas le motif généalogique lui-même qui se met à poser problème en tant qu'il se réfère nécessairement à des finalités de forces extérieures, finalités qui pourraient sembler renvoyer à un sujet. En tous les cas, le motif généalogique prend d'emblée chez Foucault la figure de schèmes marxistes, et ces schèmes déclenchent immédiatement le soupçon d'être entachés

d'anthropologie. Si le rejet du dogmatisme marxiste a pu jouer un rôle dans le statut occulté du schème généalogique, il nous semble bien que c'est cette configuration théorique presque contradictoire qui explique en grande partie l'impossibilité que semble rencontrer Foucault, dans l'*Histoire de la folie*, à thématiser véritablement le motif généalogique en le problématisant, alors même qu'il est clairement requis par le projet animant cette œuvre, et présent aux origines mêmes de la pensée foucaldienne.

La généalogie peut-elle être pensée et assumée dans le cadre d'un projet de rupture radicale avec l'anthropologie ou doit-elle être définitivement abandonnée ? Si elle peut être assumée, comment la développer et la conceptualiser ? Sa réelle problématisation passe-t-elle par une reprise du schème marxiste ? Par sa réélaboration ? Par son abandon ? Comment une réelle articulation entre archéologie et généalogie peut-elle être pensée ? Voilà un certain nombre de problèmes qui se nouent au sein de l'immense champ problématique instauré par l'*Histoire de la folie*, et que notre analyse nous a permis de dégager. Nous pensons avoir montré que dans ce champ, la présence et le statut du motif généalogique ont un rôle central, dans la mesure où ce motif est à la fois requis et impensable. La généalogie est donc bien au cœur de la pensée foucaldienne dès sa première formulation singulière. Et cela d'une manière qui explique en grande partie ce dispositif si particulier, dans lequel archéologie et généalogie sont étroitement entrelacés, que nous avons appelé généalogie confuse. Il nous parait clair qu'un tel champ problématique, de par son ampleur, ne peut que jouer un rôle essentiel par rapport à la suite de l'itinéraire foucaldien de pensée. Toute apparition d'un motif généalogique dans une œuvre ultérieure de Foucault ne peut qu'impliquer un nouveau positionnement par rapport à ces problèmes ou la position de nouveaux problèmes. C'est dans cette optique que nous analyserons *Naissance de la clinique*.

Chapitre III. La généalogie tronquée

Naissance de la clinique paraît en 1963. Mais le texte est achevé dès la fin de l'année 1961, année de parution de l'*Histoire de la folie*. Il a donc été écrit dans la foulée de la thèse, et en grande partie à partir de matériaux consultés et analysés dans le cadre de l'écriture de cette dernière. Foucault le présentait d'ailleurs comme des « chutes » d'*Histoire de la folie*[233]. Son sous-titre est « une archéologie du regard médical », ce regard qui naît avec la clinique entre la

[233] *DE I*, « Chronologie », p. 29.

fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe. Avec *Naissance de la clinique*, nous avons donc affaire à une œuvre proposant à nouveau une démarche archéologique, rédigée de manière quasi-contemporaine à l'*Histoire de la folie*, prenant un objet de nature très proche, l'expérience médicale au lieu de l'expérience psychiatrique, et né quasiment à la même époque, et mobilisant pour une part non négligeable des auteurs et des matériaux similaires. *Naissance de la clinique* a toutes les apparences d'une répétition de l'*Histoire de la folie*, dans le domaine de la médecine cette fois. Dès lors, une analyse de cette œuvre, eu égard à notre problématique, comporte-t-elle un réel intérêt ? Ne risque-t-on pas de retrouver le même type de dispositif archéo-généalogique à l'œuvre ? Ne faudrait-il pas plutôt, pour saisir l'évolution de Foucault concernant le motif généalogique, passer directement à l'analyse d'œuvres réellement postérieures à l'*Histoire de la folie*, comme *Les Mots et les choses* ?

En réalité, une analyse de cette oeuvre nous apparaît au contraire comme essentielle, du fait justement de cette proximité avec l'*Histoire de la folie*, et ce pour deux raisons. D'une part, ce que vise à analyser l'archéologie de *Naissance de la clinique*, à savoir l'expérience médicale clinique, est certes proche de ce que visait celle de l'*Histoire de la folie*, l'expérience psychiatrique, en tant que ces expériences relèvent toutes deux du domaine médical au sens large, mais comporte en même temps une différence qui pourrait avoir son importance. En effet, l'expérience clinique renvoie à ce que toutes les histoires de la médecine s'accordent à considérer comme la naissance de la médecine scientifique proprement dite, cette médecine aux procédures rationnelles, aux résultats difficilement contestables, qui s'est développée par la suite aux XIXe et XXe siècles. La naissance de la clinique est la naissance de procédures réellement rationnelles, quelles que soient les approximations, les « erreurs » ou même les éléments contestables ou « idéologiques » qu'elles puissent par ailleurs véhiculer. Foucault reconnaît d'ailleurs clairement cette positivité de la clinique dans son texte. Sans fétichiser ni absolutiser ce terme, il décrit fréquemment la médecine, notamment sous sa forme anatomo-clinique, comme scientifique, sans ajouter à ce terme, comme il le faisait fréquemment pour la psychiatrie dans l'*Histoire de la folie*, le terme de « pseudo », ni le mettre entre guillemets. L'objet de l'archéologie est cette fois une expérience liée à un discours et à des catégories structurantes ayant une réelle teneur rationnelle. Dans l'*Histoire de la folie*, l'archéo-généalogie de la psychiatrie aboutissait à montrer comment les catégories qu'elle mobilisait étaient fondées sur des gestes d'exclusion et de normalisation, liés à des intérêts sociaux-économiques, ce qui mettait fortement en cause leur contenu de vérité et faisait plutôt apparaître en pleine lumière la manière dont elles refoulaient, défiguraient la vérité propre de la folie, comme déraison tragique. Dès lors, il est particulièrement intéressant pour nous d'interroger *Naissance de la*

clinique du point de vue de cette différence : ce nouvel objet de l'archéologie produit-il des réaménagements dans l'entrelacement entre motif archéologique et motif généalogique ? Permet-il de mieux comprendre, par comparaison, les enjeux pour Foucault de cet entrelacement et les problèmes qu'il pose ?

D'autre part, le dispositif que nous avons vu à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie*, dans lequel s'entremêlaient de manière si spécifique le motif archéologique explicite et le motif généalogique implicite, dispositif articulé lui-même autour du problème de la finitude et de celui de l'anthropologie, nous est apparu bien plus comme un dispositif instable, travaillé par des tensions, voire des contradictions, par des basculements et des balancements théoriques, que comme un dispositif ferme et systématique. On avait bien plus affaire à une irruption de problèmes noués en une unité tendue et précaire, dénotant l'état d'une recherche, d'un tâtonnement, qu'à l'exposition d'une démarche unitaire et assurée. Dès lors, le fait même de répéter, presque simultanément, la démarche archéologique, et en rapport à un objet similaire, peut être justement le signe d'une recherche d'équilibre, d'un mouvement de reprise des tensions et des problèmes pour tenter de leur donner une forme de dénouement, ou de les penser en une figure plus stable. Là encore, la comparaison avec l'*Histoire de la folie* ne peut qu'être instructive pour nous, et nous permettre peut-être de saisir plus profondément les enjeux autour desquels se noue la problématique généalogique pour Foucault à ses débuts. Nous voulons donc essayer d'analyser le dispositif archéo-généalogique à l'œuvre dans *Naissance de la clinique*. L'archéologie y appelle-t-elle à nouveau la généalogie ? Si c'est le cas, comment se fait leur articulation, leur entrelacement ? Et quel type d'extériorité la généalogie invoque-t-elle ? Constate-t-on également l'articulation d'une dimension horizontale, historique, à une dimension verticale ? Quel est le rapport de l'archéo-généalogie au thème de la finitude et au problème de l'anthropologie, qui hantaient l'*Histoire de la folie* ?

Comme nous l'avons dit, le projet central dans *Naissance de la clinique* est à nouveau un projet de type archéologique. Ceci est affirmé par Foucault de manière encore plus explicite que dans l'*Histoire de la folie*, puisque dans celle-ci le terme d'archéologie apparaissait brièvement dans la préface pour décrire son projet, tandis qu'il apparaît cette fois dans le sous-titre même de l'œuvre : « Une archéologie du regard médical ». Le terme de regard est nouveau, mais c'est bien encore d'expérience qu'il s'agit. Il s'agit, comme nous l'avons dit, de décrire et analyser, selon les termes de la préface, « l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a

connue »[234], appelée encore « l'expérience clinique »[235], c'est-à-dire l'expérience sous-jacente à ce moment, situé à la toute fin du XVIIIe siècle, que toutes les histoires de la médecine s'accordent à considérer comme la naissance d'une médecine réellement scientifique. Comme dans l'*Histoire de la folie*, le lexique de l'expérience renvoie à une dimension que nie en général ce type d'histoire. Foucault présente dans cette préface l'explication traditionnelle de cette naissance de la médecine rationnelle. La médecine se serait enfin, à cette époque-là, débarrassée de toutes ces théories abstraites, de tous ces systèmes chimériques, qui l'empêchaient de se déployer réellement, et se serait enfin concentrée sur le simple rapport objectif et immédiat au malade, à ce qui est perceptible dans sa maladie. Renouant ainsi avec ce qui constitue sa nature originelle, elle se serait enfin établie comme science et aurait commencé à progresser de manière continue. La notion d'expérience permet de rompre avec cette représentation linéaire et cumulative de la science. En effet, elle désigne une région où se configure et se réorganise le regard. Il n'y a pas eu, à l'époque de la naissance de la clinique, rupture avec les préjugés théoriques, établissement d'un rapport direct à l'objet perçu, et début d'un progrès cumulatif. Il y a bien plutôt eu surgissement d'une nouvelle expérience médicale, qui succédait à une autre expérience médicale, et en précède certainement une autre. Comme dans l'*Histoire de la folie*, le recours à l'archéologie permet de déconstruire une certaine vision de l'histoire des sciences. Mais, comme dans cette œuvre, nous verrons que cette déconstruction est loin d'être son seul objectif.

En tous les cas, avec l'archéologie du regard médical, c'est donc encore de l'analyse d'une expérience qu'il s'agit. Et une expérience en général est à nouveau caractérisée par sa structure. Avec l'expérience clinique, c'est bien une « nouvelle structure »[236] qui a surgi, et qu'il convient de cerner au plus près. Le lexique de la structure est omniprésent dans tout le texte de 1963, l'archéologie est toujours une analyse « structurale »[237]. Cette recherche de la structure d'une expérience est ainsi une recherche des conditions qui ont rendu possible le déploiement de cette expérience. L'*Histoire de la folie* recherchait les conditions de possibilité de l'expérience moderne de la folie, *Naissance de la clinique* recherche « les conditions de possibilité de l'expérience médicale telle que l'époque moderne l'a connue »[238]. En ce sens, elle se place clairement à nouveau sous le signe de la « critique »[239], même s'il ne s'agit pas d'établir comme Kant, les conditions de possibilité de la connaissance, mais les conditions de possibilité

[234] M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, 1963, préface, p. XV.
[235] *Ibid.*, p. X.
[236] *Ibid.*, p. XV.
[237] *Ibid.*, p. XIV.
[238] *Ibid.*, p. XV.
[239] *Ibid.*, p. XI. et XV.

de l'existence d'un type de discours. En conséquence, c'est bien d'une analyse d'a priori qu'il s'agit, puisqu'une structure d'expérience rend possible un certain rapport à des objets et un certain discours. Le terme d'a priori, qui avait été utilisé par Foucault une fois de manière allusive dans l'*Histoire de la folie*, est ici mobilisé frontalement et à plusieurs reprises dans le corps du texte. Une structure d'expérience est « un a priori concret »[240] ou encore un « a priori historique et concret »[241]. On est bien encore dans le domaine d'une recherche transcendantale, un transcendantal qui n'est pas fondé dans un sujet, mais est constitué de structures anonymes qui surgissent dans l'histoire, un transcendantal historique.

Comme nous allons le voir, Foucault, pour déterminer la structure de l'expérience clinique, va éprouver le besoin, comme dans l'*Histoire de la folie*, de revenir à des structures antérieures, pour des raisons qu'il nous faudra comprendre. Il va analyser l'expérience médicale du XVIIIe siècle, l'expérience de « la médecine des espèces ». Et la naissance de la clinique se fera en réalité en deux temps : naissance de l'expérience clinique proprement dite, qui précède de quelques années l'expérience anatomo-clinique, qui, elle, est véritablement l'expérience médicale moderne que vise Foucault par son archéologie. Or l'étude de ces expériences va se faire selon certains paramètres évoqués dans la préface. Une structure d'expérience y est spécifiée comme « la structure commune qui découpe et articule ce qu'elle [la retenue du discours clinique] *voit* et ce qu'elle *dit* »[242]. L'analyse foucaldienne va être focalisée sur les rapports entre le « perceptible » et l' « énonçable », entre le visible et le dicible, ces deux derniers termes étant eux-mêmes dans une certaine configuration avec leur contraire, l'invisible et le non-énonçable. Une structure d'expérience est donc, plus que dans l'*Histoire de la folie*, et peut-être du fait des spécificités des expériences médicales, spécifiée en une certaine distribution du visible et de l'invisible, elle-même prise dans une certaine relation à une distribution du dicible et du non dicible. Et c'est ce complexe structurel que Foucault va s'efforcer de ressaisir pour chaque expérience médicale, avec en vue, la caractérisation de l'expérience anatomo-clinique.

Comme on peut le voir, nulle apparition du motif généalogique dans la préface. Et le livre lui-même est fortement articulé autour d'une problématique de type archéologique, visant à décrire des structures a priori d'expérience, des conditions de possibilité formelles de certains discours. Pourtant, on peut noter une différence assez radicale sur ce point par rapport à l'*Histoire de la folie*. Alors que dans celle-ci, comme nous l'avons vu, le motif généalogique

[240] *Ibid.*, p. XI.
[241] *Ibid.*, p. 197.
[242] *Ibid.*, p. XV (souligné par Foucault).

n'était jamais thématisé, jamais posé comme un des objectifs de la recherche, et apparaissait pourtant de manière massive, mais comme en filigrane, cette fois ce motif va être intégré explicitement par Foucault à son projet, et faire l'objet d'une partie essentielle de la recherche.

I. La généalogie comme motif explicite

En effet, dans le premier chapitre, Foucault propose une analyse de la structure de l'expérience de la médecine du XVIIIe siècle, qui se prolonge jusqu'aux alentours de la Révolution et subsiste, à l'état de traces, comme nous le verrons, jusqu'au début du XIXe siècle, médecine qu'il appelle « médecine des espèces ». Or, à cette fin, il croise le problème de l'articulation entre le visible et l'énonçable avec le problème de l'espace. C'est le type de spatialisation propre à la médecine des espèces qui lui fournit les grands axes de son analyse. Et ce problème de la spatialisation est posé par lui à cette occasion comme une dimension de la description de toute expérience médicale. Foucault définit ainsi successivement trois types de « spatialisation » de la maladie. La spatialisation « primaire » renvoie à la manière dont on pense le rapport des maladies entre elles, elle consiste dans le type d'espace dans lequel on déploie les rapports entre maladies. La spatialisation « secondaire » concerne la manière dont les maladies sont situées dans l'espace du corps. La spatialisation tertiaire renvoie à la manière dont la maladie est insérée dans de multiples pratiques sociales :

> On appellera spatialisation tertiaire l'ensemble des gestes par lesquels la maladie, dans une société, est cernée, médicalement investie, isolée, répartie dans des régions privilégiées et closes, ou distribuée à travers des milieux de guérison, aménagés pour être favorables. Tertiaire ne veut pas dire qu'il s'agit d'une structure dérivée et moins essentielle que les précédentes ; elle engage un système d'options où il y va de la manière dont un groupe, pour se protéger, pratique les exclusions, établit les formes de l'assistance, réagit à la misère et à la peur de la mort. Mais plus que les autres formes de spatialisation, elle est le lieu de dialectiques diverses : figures hétérogènes, décalages chronologiques, revendications et utopies, conciliation rêveuse des incompatibles. En elles, tout un corps de pratique, sans unité discursive souvent, confronte les spatialisations primaire et secondaire avec les formes d'un espace social dont la genèse, la structure et les lois sont de natures différentes[243].

Ce qui fait ici irruption dans *Naissance de la clinique*, de manière explicite, c'est l'espace social avec ses pratiques et ses finalités propres, définissant une extériorité forte par rapport aux structures d'un discours prétendant à la vérité, représentées ici par les spatialisations primaire

[243] *Ibid.*, p. 14.

et secondaire, et le problème du rapport de ces structures à cette extériorité. Or cette confrontation n'est pas, comme c'était le cas à plusieurs reprises dans l'*Histoire de la folie*, simplement évoquée, pour être rapidement renvoyée au problème insoluble d'une éventuelle causalité circulaire, et finalement considérée comme la manifestation d'une structure commune d'expérience, rendant possible aussi bien les théories que les pratiques sociales. Cette fois, l'idée d'un impact de l'extériorité sociale sur les structures épistémiques, les structures de l'expérience, est clairement affirmée comme une possibilité réelle :

> Et pourtant, ou plutôt pour cette raison même, elle est le point d'origine des mises en question les plus radicales. *Il est arrivé qu'à partir d'elle, toute l'expérience médicale bascule et définisse pour ses perceptions les plus concrètes des dimensions et un sol nouveau*[244].

L'extériorité sociale est décrite comme pouvant être, et même comme ayant déjà été, directement à l'origine d'une reconfiguration de l'expérience, donc du surgissement d'une nouvelle structure d'expérience. Cette possibilité n'était, comme nous l'avons vu, jamais envisagée dans l'*Histoire de la folie*. L'expérience était toujours posée, lorsque Foucault évoquait explicitement le problème de son rapport aux pratiques et finalités sociales, comme première, comme rendant possible ces pratiques et finalités, comme leur permettant de se déployer, même si dans le corps de ses analyses, le rapport entre expérience et extériorité sociale ou économique apparaissait comme nettement plus ambigu, voire en réalité s'inversait. C'est bien le motif généalogique qui fait ici irruption dans *Naissance de la clinique*, et ce explicitement, à travers ce thème d'une spatialisation tertiaire de la maladie.

Et Foucault ne se contente pas d'évoquer la possibilité d'un tel rapport constituant de l'extériorité sociale à l'expérience médicale, ni même d'affirmer qu'un tel rapport a déjà existé dans l'histoire de la médecine. Il va s'attacher à montrer comment un tel rapport a joué concrètement dans la naissance de l'expérience clinique au sens strict, celle qui précède l'expérience anatomo-clinique. Cette expérience clinique est analysée dans sa structure purement épistémologique dans les chapitres VI et VII, en tant qu'elle est elle-même condition de possibilité de l'expérience anatomo-clinique, dont l'analyse est l'objet fondamental de *Naissance de la clinique*. Mais les chapitres I à V visent au fond à dégager les conditions qui ont rendu possible l'expérience clinique elle-même. Or parmi ces conditions, les conditions de type institutionnelles vont jouer un rôle fondamental, et vont occuper la majeure partie des analyses de Foucault. En effet, ce sont ces conditions qui vont être à l'origine directe de la reconfiguration de l'expérience médicale, ce sont ces conditions qui vont permettre en dernière

[244] *Ibid.*, p. 15 (souligné par nous).

analyse d'expliquer le surgissement de l'expérience clinique. L'archéologie de *Naissance de la clinique* inclut donc de manière centrale une dimension généalogique, cette fois explicite et affirmée. Nous devrons essayer de comprendre les raisons de ce changement essentiel dans le dispositif archéo-généalogique foucaldien. Ces raisons, nous les trouverons certainement en analysant le type précis de généalogie à l'œuvre dans ces analyses.

Le chapitre I analyse donc l'expérience propre à la médecine des espèces, à travers la triple spatialisation qu'elle opère de la maladie. Dans cette médecine, la spatialisation primaire est fondamentalement celle du tableau. La maladie est à la fois un mal qui attaque la nature, donc une contre-nature, et un être spécifique qui a son essence bien déterminée, sa nature propre. Le monde des maladies comme monde de la contre-nature a une organisation naturelle. Chaque maladie a son essence et les essences forment système, se répartissent en classes imbriquées les unes dans les autres, en genres et espèces, qui forment l'espace plat et homogène d'un tableau. La spatialisation secondaire de la maladie, quant à elle, n'est pas fondée sur une localisation dans certains organes précis. Une maladie consiste essentiellement en un « ensemble qualificatif »[245], un certain type de sécheresse par exemple, associé à un type de chaleur et un type de vivacité. Cet ensemble peut se déposer dans tel ou tel organe, sans exclusivité, et produire de là ses symptômes propres.

Le médecin doit donc s'efforcer de saisir dans le visible les symptômes propres à un type de maladie, mais il doit aussi s'efforcer de démêler dans ces symptômes ce qui est la maladie même et ses altérations. L'essence d'une maladie est en effet pensée comme idéale. Son incarnation en quelque sorte dans un malade, donc dans un individu, avec son âge, son tempérament propre, altère cette essence pure qu'il s'agit de retrouver malgré tout. D'autre part, les interventions du médecin risquent également de brouiller cette essence, ce qui risquerait aussi bien de l'empêcher de la reconnaître, que d'empêcher la guérison, dans la mesure où l'on pense que la meilleure manière d'atteindre une guérison est de laisser la maladie s'épanouir dans son essence, en empêchant son cours naturel d'être perturbé. On a donc tout un jeu du visible et de l'invisible, puisque la maladie, en se révélant par ses symptômes, se dissimule en même temps comme nature idéale. Le médecin n'est pas pur regard attaché au visible, mais regard qui, à partir du visible s'efforce de remonter à l'invisible de l'essence pathologique. Et le rapport au visible est donc commandé par le tableau des maladies, donc par le dicible. N'est réellement visible que ce qui est dicible, et est dicible ce qui correspond à une essence pathologique idéale, en grande partie invisible.

[245] *Ibid.*, p. 11.

L'analyse par Foucault de la spatialisation tertiaire dans la médecine des espèces est particulièrement intéressante pour nous pour deux raisons. Tout d'abord, Foucault n'analyse pas en réalité le système institutionnel réel dans lequel est prise la maladie au XVIIIe siècle, mais bien plutôt celui qu'elle implique de par ses caractéristiques structurelles. Et il se concentre sur le problème de l'hospitalisation. La maladie est pensée comme essence idéale, nature qui doit se déployer librement. Déjà, l'individualité du malade, ainsi que les interventions du médecin risquent sans cesse de l'altérer. Mais que dire alors de l'hôpital ? L'hôpital apparaît comme un lieu artificiel, dans lequel la maladie est exposée à d'autres maladies, comme le lieu du brouillage par excellence. C'est dans la famille, « lieu naturel de la vie »[246], que la maladie aura le plus de chances de se déployer librement. La médecine des espèces implique donc une forme de déshospitalisation, un retour du malade à la famille, où le médecin pourrait venir le soigner dans un cadre propice. Ce n'est donc pas la spatialisation tertiaire réelle de la maladie dans la médecine des espèces qui est ici invoquée, puisqu'à son époque, il y a, justement, tout un système d'hôpitaux. La spatialisation tertiaire évoquée est celle qu'impliquent les spatialisations primaire et secondaire, elle est donc ordonnée aux structures de l'expérience. Foucault ne s'intéresse donc pas à une généalogie possible de la médecine des espèces. En revanche, la déshospitalisation comme réalité institutionnelle sera, comme nous le verrons, un des grands événements à l'origine directe de l'expérience clinique. Or la déshospitalisation comme thème médical contribuera à l'avènement de cette réalité. Les analyses de Foucault concernant la spatialisation tertiaire de la médecine des espèces sont donc polarisées vers une généalogie de l'expérience clinique. Il est en train de mettre en place tous les éléments qui permettront de comprendre le rôle déterminant de l'institution dans la naissance de cette expérience.

Ceci est confirmé par le fait que Foucault, immédiatement après ces analyses, met ce thème de la déshospitalisation en rapport avec une critique de l'hôpital courante au XVIIIe siècle, se fondant cette fois non sur des considérations médicales, mais sur des raisons économiques. A l'époque, les hôpitaux sont essentiellement fondés grâce à des donateurs, mais les frais liés aux soins sont pris en charge en partie par la collectivité. La prise en charge des malades dans les hôpitaux est donc coûteuse. D'autre part, le malade est extrait de sa famille, ce qui risque de faire sombrer celle-ci dans la misère, puis dans la maladie, ce qui représente un coût qui vient encore s'ajouter à celui du malade. Si le malade était laissé dans sa famille, on éviterait ce dernier risque, et, de plus, on pourrait déléguer aux membres de la famille une

[246] *Ibid.*, p. 16.

partie des soins. Une suppression des hôpitaux est donc considérée comme judicieuse d'un point de vue économique. Par des voies différentes, le même thème se développe, et en lien avec des intérêts économiques cette fois. Et cette répétition contribuera elle aussi à la naissance de l'expérience clinique.

Foucault montre alors que cette idée d'une suppression des hôpitaux, ouvrant sur la position d'un vaste espace social homogène de soin, ne peut que déboucher sur l'idée d'un contrôle de ce soin par la société entière, et donc par l'Etat. Cette idée, qui sera également importante dans l'instauration de la clinique, est particulièrement présente dans le second type de médecine existant au XVIIIe siècle, que Foucault étudie dans le chapitre suivant. Cette médecine, appelée par Foucault « médecine des épidémies », bien que développant des caractéristiques très différentes de la médecine des espèces, n'est pas considérée par lui comme relevant d'une expérience réellement différente. Elle appartient bien au même socle archéologique, et pourtant, elle développe des éléments structurels qui seront repris dans l'expérience clinique. Les épidémies posent un problème particulier à la médecine des espèces, et ce, dès le début du siècle. Elles consistent non dans des maladies touchant un individu particulier, mais en des phénomènes collectifs. Une épidémie est constituée d'un entrecroisement de maladies familières, de diverses espèces, qui produit une forme pathologique particulière. L'origine de cet entrecroisement est un noyau de circonstances, comme le lieu, le moment ou le type d'air. Dans cet entrecroisement, les essences sont si brouillées qu'il ne s'agit plus de les repérer comme telles, mais de comprendre la situation singulière, avec ses multiples paramètres, qui produit le phénomène pathologique. Cette situation implique de fortes modifications dans la structure de l'expérience médicale. En effet, il devient nécessaire non plus de simplement remonter des symptômes aux essences des maladies, mais d'établir des séries de mesures et d'observations pour les confronter entre elles et essayer d'isoler des causalités. Cette démarche ne peut être effectuée par un médecin isolé, mais par tout un ensemble de médecins, qui se communiquent leurs informations et travaillent de concert. Elle suppose donc une conscience collective de la maladie, une centralisation des informations et une redistribution de ces informations vers les différents acteurs médicaux. D'autre part, elle transforme les types d'objets considérés et les méthodes utilisées pour le cerner. On ne cherche plus à repérer des essences, mais à caractériser des singularités, ainsi que des causalités. On ne cherche plus à remonter, à partir d'un individu, à un type général, mais on s'efforce d'établir des corrélations entre des séries, à partir de multiples cas. On passe de l'espace clos des essences à une « totalisation ouverte » des phénomènes. C'est donc toute une

nouvelle « structure perceptive »[247] qui se met en place, surtout lorsque la médecine des épidémies commence à être institutionnalisée, en 1776, du fait d'une multiplication récente des épidémies. Or cette nouvelle « forme de perception médicale »[248] contient un certain nombre de traits précliniques en quelque sorte, de traits qui seront repris et intégrés dans l'expérience clinique : elle est « un des éléments constituants de l'expérience clinique »[249]. D'autre part, elle implique, comme nous l'avons vu, une spatialisation tertiaire qui met en rapport l'activité médicale avec l'Etat, sous la forme d'une conscience collective et centralisée de la totalité du corps social. Là encore, comme pour la médecine des espèces, Foucault décrit une spatialisation tertiaire qui est impliquée par une expérience médicale et non pas à son origine, mais qui en revanche, comme exigence, aura son importance dans la naissance de l'expérience clinique. Et il analyse le surgissement d'éléments épistémologiques qui seront repris dans cette expérience, donc qui fonctionneront comme conditions de sa possibilité, en tant qu'héritage.

Les deux premiers chapitres dégagent donc à la fois des thèmes qui joueront dans la transformation institutionnelle à l'origine de la clinique, et des structures épistémiques dont elle héritera. La clinique à la fois héritera de certains éléments de la médecine des espèces et se construira par contraste avec elle. Et elle héritera d'éléments de la médecine des épidémies. Un dernier élément épistémique qui fonctionnera comme condition de possibilité de la clinique est analysé par Foucault dans le chapitre IV (« Vieillesse de la clinique »). Nous avons vu que, dans les histoires traditionnelles de la médecine, la naissance de la clinique, pensée comme naissance de la médecine scientifique, est conçue comme retour, en deçà de toutes les théories, à la naïveté de la perception immédiate, perception qui s'exerce dans le rapport du médecin au malade, dans l'attention au cas singulier qu'il constitue. Foucault ne nie pas que cette dimension d'étude d'un cas singulier, par laquelle on définit en général la clinique, est présente dans l'expérience clinique. Mais il rejette l'idée que cette attitude serait une attitude intemporelle, liée à l'essence de la médecine, qui aurait été simplement réactivée et placée au centre de la pratique et de la recherche médicale, lui permettant ainsi de devenir enfin scientifique, c'est-à-dire enfin pleinement conforme à son essence. Si l'on veut parler d'une certaine attitude ou posture médicale qui caractériserait quelque chose comme la clinique, et qui consisterait à se concentrer sur l'étude détaillée de cas particuliers, alors il convient de réinscrire à chaque fois cette attitude dans la structure d'expérience dans laquelle elle prend sens, à tel moment de l'histoire. Ainsi Foucault repère-t-il, au cœur du XVIIIe siècle, l'existence d'une forme de

[247] *Ibid.*, p. 24.
[248] *Ibid.*, p. 28.
[249] *Ibidem.*

clinique, dont héritera la clinique de la fin de ce même siècle. Cette forme est analysée par lui dans sa structure, et l'héritage se comprendra comme transformation, radicale, de cette structure, sous l'action d'événements extérieurs à la sphère de la simple expérience médicale. Cette clinique, que Foucault appelle aussi « proto-clinique », qui se développe au XVIIIe siècle à travers tout un ensemble d'institutions au sein même des hôpitaux, se caractérise essentiellement par sa fonction pédagogique. Elle est un lieu d'enseignement des maladies, de leurs symptômes, de leur évolution, de leurs traitements. A cette fin, elle réunit des malades en lesquelles la maladie se manifeste de manière particulièrement typique, avec le moins de brouillage possible, et qui représentent les diverses grandes maladies. Dans cette clinique, les malades sont donc réunis afin d'illustrer les diverses essences de maladies et de permettre le perfectionnement des apprentis médecins. Ce n'est pas le malade dans sa singularité même qui est étudié, puisqu'il a justement été choisi pour son aspect typique. La clinique n'est donc pas un lieu de risque, d'expérimentation, de recherche, d'analyse de spécificités. Elle est un lieu d'exposition où tout est déjà joué.

Foucault s'efforce ainsi de montrer que cette clinique d'une part s'inscrit pleinement dans la médecine du XVIIIe siècle, la médecine des espèces, d'autre part qu'elle n'est pas un schème structurel capable de bouleverser l'expérience médicale, ni même de l'animer, dans la mesure où elle n'a aucun rôle actif dans cette expérience. Pour ces deux raisons, l'explication qui consiste à dire que la clinique de la fin du XVIIIe a simplement été une réactivation de cette attitude, qui se serait tout à coup imposée, et par là un retour de la médecine à sa nature originaire, ne tient pas. Il est nécessaire d'invoquer de tout autres raisons pour expliquer ce bouleversement de l'expérience médicale et sa reconfiguration autour d'un schème clinique bien différent. Et ces raisons seront essentiellement d'ordre institutionnel, elles relèveront de la spatialisation tertiaire de la maladie.

II. La première naissance de la clinique : le lieu de la généalogie

Venons-en donc à ce motif généalogique, puisque nous voyons que toutes les analyses de Foucault dans ces premiers chapitres, même lorsqu'il s'attache à décrire des structures épistémologiques, désignent en creux cette configuration institutionnelle qui, seule, doit permettre de comprendre la possibilité de la reconfiguration de l'expérience médicale à la fin du XVIIIe siècle. C'est dans les chapitres III et V que Foucault se concentre proprement et thématiquement sur les éléments institutionnels à l'origine de l'expérience clinique, c'est donc dans ces chapitres que réside le cœur de la généalogie effectuée dans *Naissance de la clinique*.

Le chapitre III analyse les transformations institutionnelles qui forment le cadre général qui a rendu possible la mutation de l'expérience médicale. Le chapitre V analyse quant à lui les événements politiques et sociaux singuliers qui, du fait de ce cadre, ont directement produit cette mutation.

Tout d'abord, autour de la Révolution, se produit un bouleversement institutionnel. Ce bouleversement est essentiellement d'ordre politique et est lié aux idées portées par la Révolution. Pour Foucault, l'idée générale portée par la Révolution est celle d'une suppression dans le champ social de toute opacité, qui doit permettre au libre regard de la collectivité de pouvoir balayer tout ce champ sans rencontrer d'obstacles. L'idée d'un champ social affecté de zones d'opacité, d'institutions résistant à la pénétration d'un regard global est en effet considérée comme caractéristique de l'Ancien Régime, avec ses structures hiérarchiques et inégalitaires. Concernant l'institution médicale, cette idée se traduit de deux manières : l'idée d'une suppression des hôpitaux, l'idée d'une suppression des corporations médicales et de l'Université. Le projet d'une suppression ou d'une nationalisation des hôpitaux, qui permettrait de réaffecter les fonds à une assistance plus immanente au corps social rejoint ainsi la spatialisation tertiaire impliquée, Foucault avait fortement insisté sur ce point, aussi bien, malgré leurs différences de structures, par la médecine des espèces que par la médecine des épidémies. Elle rejoint donc les idées des médecins. D'autre part, elle rejoint les idées des économistes, qui estiment que le soin dans les familles serait beaucoup moins coûteux pour la nation. Faisant converger les raisons médicales, économiques et politiques, ce projet n'aurait donc pas dû poser problème et être réalisé très rapidement après la Révolution. Or Foucault montre à quel point les débats ont été difficiles sur ce point. S'il y a un accord global sur l'idée qu'il faut réformer en profondeur le système hospitalier, ainsi que sur le fait que des nationalisations s'imposent pour orienter le soin vers la totalité du champ social, les débats font rage pour savoir s'il faut véritablement supprimer tous les hôpitaux ou s'il faut en conserver un certain nombre. Dans ce dernier cas, on se demande avec quel statut, et avec quel financement : est-ce à l'Etat de prendre en charge leur fonctionnement ou bien faut-il laisser cette prise en charge à des donateurs privés ?

Or Foucault montre que le projet de suppression des Facultés et corporations de médecine se heurte aux mêmes difficultés. Il est pourtant, lui aussi, à la convergence de volontés venant d'horizons multiples. D'un point de vue politique, les Facultés et corporations médicales constituent un corps opaque dans l'Etat. Elles ne sont pas conformes à l'exigence révolutionnaire d'une égalité de tous devant la nation, et de la réalisation d'une société s'offrant dans une pleine visibilité à un regard collectif central. D'un point de vue économique, elles sont

considérées comme bien trop coûteuses. D'un point de vue médical, elles n'empêchent pas l'existence d'un nombre bien trop grand de charlatans. Mais, là encore, la réorganisation de la formation et de la profession médicales, se heurte à de multiples difficultés. Faut-il décréter le libre exercice de la médecine et laisser la formation des médecins aux initiatives individuelles ? Cette formation doit-elle au contraire être organisée par l'Etat ? Mais sous quelle forme ? Ne risque-t-on pas de réintroduire des sortes de corporations, porteuses de privilèges et d'inégalité ? Et ne risque-t-on pas de porter atteinte à un certain libéralisme économique, qui fait partie intégrante des idées de la Révolution ?

Pour Foucault, ces débats et hésitations, ces multiples projets avortés à peine proposés, ne sont pas dus au fait que, sur un fond d'idées pourtant commun, des options politiques différentes sont en conflit, schématiquement un certain libéralisme et un certain centralisme étatique. Ils sont dus plus profondément à l'absence d'unité de l'expérience médicale à cet instant historique. Au moment de ces bouleversements institutionnels, l'expérience médicale est scindée. D'une part, elle est encore fortement prise dans la structure propre à la médecine des espèces, avec sa classification abstraite et fermée des essences de maladies, avec son attention au type et non à la singularité du malade. D'autre part, de nouveaux schèmes sont nés, comme nous l'avons vu, avec la médecine des épidémies, des schèmes préfigurant fortement la clinique à venir : l'attention au contraire à la singularité des cas, aux détails de la perception, la volonté de quantifier, de comparer, l'appui sur une conscience collective. Or cette scission empêche des réorganisations institutionnelles concrètes.

En effet, concernant l'hôpital, on sent bien que la suppression de tout hôpital est impossible, pour les malades sans famille, pour les maladies complexes ou contagieuses, mais l'existence d'hôpitaux est pensée sur le modèle de la médecine des espèces, comme le lieu d'exercice, au fond, d'une élite de médecins, ce qui maintiendrait une opacité dans la société. Alors que la pratique quotidienne du médecin est pensée de plus en plus sous le visage de cette médecine préclinique. De même, on sent bien que la formation des médecins ne peut être laissée aux aléas des initiatives individuelles. Mais leur formation théorique est pensée à partir de la médecine des espèces, et leur formation pratique de base est pensée comme relevant des formes précliniques de la médecine des épidémies. Les formes médicales précliniques ne font pas référence à des essences jamais entièrement visibles, que seul un savoir ésotérique permet de connaître et de reconnaître dans le visible. Elles mobilisent au contraire une perception du visible comme tel et uniquement du visible, donc des observations et des résultats, des comparaisons et des mesures, que chacun peut constater lui-même. Une unité médicale fondée sur ce type de formes permettrait de penser une formation médicale compatible avec les idées

de la Révolution, centrée sur la pratique en hôpital, permettant le recours constant au visible, et elle permettrait de penser un modèle d'hôpital qui n'est pas un lieu d'opacité, de secret, de confusion, mais de pleine visibilité. Mais d'une part, l'expérience médicale est scindée entre des éléments relevant de deux structures très différentes, d'autre part, les éléments précliniques ne forment pas eux-mêmes une structure unitaire, cohérente, susceptible de s'imposer pour remplacer celle de la médecine des espèces. C'est cette situation qui explique selon Foucault la difficulté de la réorganisation concrète de la médecine, alors que tous les éléments pour la réaliser semblent être présents.

Il est intéressant d'observer ici que, pour Foucault, c'est la structure de l'expérience médicale, en tant que manquant d'une forme unitaire intégratrice, qui empêche une réorganisation de type institutionnelle. L'expérience semble ainsi rendre possibles, ou impossibles, les pratiques et l'affirmation des finalités politiques et économiques, alors que, par la suite, c'est bien la réorganisation institutionnelle qui va permettre le passage à une nouvelle structure unifiée. Les structures et l'extériorité, et par conséquent le motif archéologique et le motif généalogique, entrent en relation de manière complexe. En tous les cas, ces hésitations et impossibilités n'empêchent pas toute une réorganisation institutionnelle globale, qui va s'avérer fondamentale pour la *Naissance de la clinique*, même si elle n'est pas encore suffisante. Très peu de temps après la Révolution, les universités sont fermées, les corporations interdites, et les biens des hôpitaux sont nationalisés. Mais au lieu d'une réorganisation cohérente et pensée du système hospitalier et du système de formation des médecins, c'est un libéralisme vague qui s'impose, c'est-à-dire en réalité une forme de désordre social. Certains hôpitaux continuent à fonctionner. Les facultés fermées, la médecine se transmet dans le corps social, sous cette forme non unitaire qui empêche toute instauration d'une nouvelle expérience.

Selon Foucault, c'est alors une conjoncture politique particulière qui va expliquer le surgissement d'une nouvelle expérience médicale ayant sa cohérence propre, que tout semblait préparer sans qu'il puisse pourtant se produire, et même un événement précis : la guerre. Ce sont les guerres révolutionnaires qui font permettre la cristallisation, dans le contexte que nous avons décrit, d'une nouvelle expérience médicale. Les guerres révolutionnaires débutent en 1792, mais c'est véritablement la levée en masse de la fin de 1793 qui joue ici pour Foucault le rôle d'événement clé. A partir de ce moment, de nombreux médecins partent au front. Les médecins incompétents deviennent légion. D'autre part, une grande partie des hôpitaux ont été supprimés. Dans ceux qui restent, l'argent manque, et on remplace des malades civils par des malades militaires, dont les soins sont payés par l'armée. Les malades sont donc pour l'essentiel renvoyés au corps social, dans lequel oeuvrent de plus en plus de pseudo-médecins. Dans cette

situation de crise, qui appelle des réactions urgentes, vont s'inventer des gestes, des pratiques, à partir du corps même de la société. Des hôpitaux pour pauvres sont créés. Un contrôle sur les médecins est réinstauré dans certaines villes. Des médecins et d'anciens professeurs de faculté se mettent à proposer un enseignement sur le lieu même où ils soignent, notamment à l'hôpital. Cet enseignement se fait donc désormais dans l'urgence de la pratique médicale, qui était déjà plutôt imprégnée des schèmes précliniques de la médecine des épidémies. Ce recentrement de l'enseignement sur les schèmes précliniques est également lié à la suppression de l'université. Cette suppression a en effet à la fois affaibli la théorie médicale jusque-là dominante dans l'enseignement théorique de la médecine, à savoir la médecine des espèces, et supprimé ou diminué la distance qui existait entre l'enseignement théorique et l'enseignement pratique. Ainsi les schèmes propres à la médecine des épidémies peuvent prendre le pas sur ceux de la médecine des espèces, et la proto-clinique, comme enseignement pratique, est réintégrée à la fois à l'enseignement théorique et à la pratique médicale en hôpital. Mais, du fait de cette réintégration, elle perd son aspect simplement didactique, pour devenir une attitude motrice, au service du soin et de la recherche concernant les maladies et les thérapies. La proto-clinique, fusionnée avec les éléments précliniques de la médecine des épidémies, se met à devenir le centre moteur de la pratique et de la théorie médicales, en un lieu où se font désormais l'une et l'autre : l'hôpital. Se produit alors ce qui manquait aux projets révolutionnaires pour se réaliser : la formation d'une nouvelle expérience, structurée et cohérente, organisée autour d'une clinique qui prend une toute nouvelle forme, la formation de l'expérience clinique proprement dite.

On voit comment Foucault explique le surgissement de cette expérience par un ensemble de réactions à une situation d'urgence liée à la conjoncture politique, réactions hétérogènes, venant d'horizons multiples, sans unité, avec des buts différents, et sans visée consciente du résultat qu'elles allaient obtenir. C'est une sorte de tâtonnement à l'aveugle dans le corps même de la société qui, dans le contexte des transformations institutionnelles de la Révolution, produit un nouveau type d'expérience médicale : « par une convergence spontanée de pressions et d'exigences venant de classes sociales, de structures institutionnelles, de problèmes techniques ou scientifiques fort différents les uns des autres, par une sorte d'orthogenèse, une expérience est en train de se former »[250].

Au premier chapitre, Foucault avait annoncé, dans sa caractérisation de la spatialisation tertiaire de la maladie, qu'il était arrivé que des changements dans cette spatialisation soient

[250] *Ibid.*, p. 68.

directement responsables de changements radicaux dans la structure de l'expérience médicale. Certainement évoquait-il déjà la naissance de l'expérience clinique. En tous les cas, il montre ici, et dans le détail, la manière dont un tel changement de structure s'est produit du fait de l'extériorité sociale, politique et économique, et toutes ses analyses au fond, depuis le premier chapitre, tendaient vers cette monstration, puisque ce sont tous les éléments épistémiques décrits alors qui fusionnent, sous l'impact des bouleversements et événements de cette extériorité socio-politique. La généalogie est donc au cœur de l'archéologie mise en œuvre dans *Naissance de la clinique*, au moins dans toute cette première partie. L'expérience clinique, cette nouvelle expérience médicale, ne surgit pas soudainement à la suite de l'expérience précédente, à la manière dont surgit l'expérience classique de la folie après l'expérience de la renaissance, et l'expérience moderne après l'expérience classique dans l'*Histoire de la folie*, du moins selon ce que dit Foucault explicitement, car, en réalité, nous avions vu qu'une trame généalogique, liée à la naissance et au développement du capitalisme, permet implicitement de comprendre ces surgissements. Mais elle surgit du fait de transformations et d'événements d'ordre politique, sociaux et économiques. La généalogie est cette fois explicite et articulée au motif archéologique, ce qui constitue, paradoxalement au vu de la proximité thématique et temporelle de ces deux textes, un véritable changement dans le dispositif archéologique foucaldien. Peut-on comprendre le sens de changement ? Ce serait pour nous particulièrement intéressant et cela pourrait éclairer en retour les tensions rencontrées dans le dispositif de l'*Histoire de la folie*. Pour le comprendre, il nous faut revenir sur la nature même de cette généalogie de la clinique, et donc sur la nature de l'extériorité invoquée par Foucault.

Pour préciser ce point, il est nécessaire d'achever l'analyse des changements institutionnels, et de préciser les traits que prend pour Foucault concrètement la structure de cette expérience clinique. La formation, du fait des réactions tâtonnantes induites par l'urgence provoquée par la situation de guerre, d'une expérience cohérente et nouvelle, ou plutôt des prémisses d'une telle expérience, rend possible cette fois une véritable réorganisation de la formation et du statut des médecins, ainsi que du système hospitalier. Cette réorganisation se fait ainsi très rapidement, dans la foulée de la naissance de ces prémisses, en se centrant sur le thème de la clinique, qui désigne justement ce nouveau schème d'expérience médicale qui vient de naître dans l'urgence sociale. « Thermidor et le Directoire ont pris la clinique comme thème majeur de la réorganisation institutionnelle de la médecine »[251]. Ce nouveau schème clinique qui vient de naître rend en effet désormais possible de penser une formation et un statut des

[251] *Ibid.*, p. 69.

médecins qui ne reconduisent pas à l'opacité d'une corporation, et qui laissent tout de même au corps médical une forme d'autonomie par rapport à l'Etat. Ils ne sont plus pensés en effet dans les formes ésotériques d'une médecine des espèces, mais dans celles d'une médecine s'attachant uniquement au visible, et à des procédures de désignation et d'exploration de ce visible constatables en droit par tous, dont la pratique clinique devient le centre. De même, un nouveau système hospitalier peut désormais être organisé. L'hôpital peut être maintenant pensé non comme une poche d'opacité dans le corps social, ni comme un lieu de brouillage des maladies, mais comme un lieu dans lequel le soin, la recherche et l'enseignement marchent conjointement sous le signe d'un visible soumis au regard, au discours et au contrôle de tous.

Si un nouveau modèle hospitalier peut maintenant être pensé, se pose cependant encore le problème de son financement. Nous avions vu que celui-ci posait problème. D'une part, il ne semblait pouvoir être pris en charge par l'Etat, pour des raisons économiques, au sens étroit d'abord, dans la mesure où cette prise en charge paraissait tout simplement trop coûteuse, mais également en un sens plus théorique. Un certain libéralisme économique, faisant partie des idées propres à la Révolution selon Foucault, empêche que l'Etat intervienne trop dans le corps social. Mais il ne semblait, d'autre part, pouvoir être laissé à la libre initiative des donateurs. Dans ce dernier cas, en effet, un déséquilibre semblait devoir advenir inéluctablement : les riches auraient bien plus financé les cliniques dans lesquelles eux-mêmes seraient soignés, et bien moins les hôpitaux pour les pauvres, créant un système dual et inégalitaire. Or un tel système, outre qu'il était en contradiction avec les idées de la Révolution, risquait d'augmenter la misère, et donc finalement de multiplier les coûts pour l'Etat. De plus, et Foucault introduit ici un nouvel élément, il risque ainsi, en augmentant la misère ainsi que le sentiment de l'inégalité, de provoquer des « mouvements populaires »[252]. Il faut donc trouver une solution qui permette aussi bien « la protection de la pauvreté par la richesse » que « la protection des riches contre les pauvres »[253].

Ici, Foucault invoque pour la première fois des enjeux liés non seulement à une organisation politique globale, avec ses valeurs, mais, même si le mot n'est pas utilisé, à des classes sociales. Parmi les facteurs de la réorganisation des institutions médicales, à l'origine de la nouvelle expérience clinique, se trouvent, outre des volontés de type politique, outre des raisons économiques au sens étroit, des intérêts liés à une classe sociale, celle des « riches », qui désirent, notamment, éviter des séditions populaires, des révoltes de pauvres, dont la Révolution vient de montrer quels effets elles peuvent avoir. Et la solution apportée au

[252] *Ibid.*, p. 83.
[253] *Ibidem.*

problème du financement de l'hôpital est elle-même analysée par Foucault en termes d'intérêts de classes sociales. En effet, quelle est cette solution ? Elle va bien être de laisser le financement des hôpitaux-cliniques à des donateurs privés, donc aux riches. Mais qu'est-ce qui va empêcher la formation d'un système dual ? Qu'est-ce qui va permettre de faire en sorte que les riches financent réellement les hôpitaux destinés aux pauvres, eux qui peuvent se soigner dans des cliniques privées, aménagées pour eux et payées par eux ? C'est justement la nouvelle forme de l'expérience médicale en train de naître. Dans cette expérience en effet, nous l'avons vu, la clinique, comme étude de cas, n'est plus simplement didactique, elle est intégrée au cœur du soin dans l'hôpital, et devient motrice, heuristique. L'hôpital n'est plus seulement un lieu de soin, dans lequel on appliquerait un savoir reçu par ailleurs, il est surtout un lieu de recherche, dans lequel se forge le savoir médical. Mais cette construction du savoir est en même temps risquée. Pour savoir, pour apprendre, il faut tenter des actes thérapeutiques, essayer des remèdes, il faut expérimenter, ce qui fait nécessairement courir un risque au malade. Dès lors, comme le dit Foucault, c'est un véritable contrat qui va se mettre en place. Le pauvre sera soigné dignement, mais, en échange de ce soin qui est financé par un autre, sa souffrance deviendra objet public de savoir et il sera soumis au risque que comporte la pratique clinique. Le riche, bénéficiera du savoir accumulé par le soin des pauvres, au sein de cliniques privées dans lesquelles, en revanche, la pratique médicale ne sera plus heuristique, mais se bornera à appliquer ce qu'elle a appris par ailleurs :

> et par structure de réciprocité, se dessine pour le riche l'utilité de venir en aide aux pauvres hospitalisés : en payant pour qu'on les soigne, il paiera du fait même pour qu'on connaisse mieux les maladies dont lui-même peut être atteint[254].

Le riche a donc désormais, du fait même de la nature de l'expérience médicale en train de naître, un intérêt à financer le soin des pauvres. Il finance le système hospitalier, mais ce financement permet le développement de la science médicale, dont, en retour, il bénéficie pour son propre soin. L'intérêt d'une classe sociale, celle des riches, à utiliser le soin d'une autre classe sociale en vue de sa propre santé, rejoint donc ici l'intérêt de cette même classe à éviter des mouvements populaires, pour finaliser la cohérence et la réalisation d'un nouveau système institutionnel médical, préparé par tout un contexte médical, politique et économique. Désormais, la réorganisation institutionnelle vers laquelle toutes les analyses précédentes de Foucault étaient polarisées, peut avoir lieu. Et elle se concentre en l'instauration de ce lieu si particulier, la clinique, clé de voûte aussi bien de la nouvelle formation des médecins, que de leur nouveau statut et du nouveau système hospitalier. C'est l'instauration de ce lieu qui permet

[254] *Ibid.*, p. 85.

alors, selon Foucault, à partir de ce qui n'était qu'une esquisse d'expérience clinique advenue dans l'urgence sociale, le déploiement et le développement d'une expérience médicale cohérente et radicalement nouvelle, l'expérience clinique proprement dite.

On voit comment c'est clairement et explicitement une réorganisation institutionnelle qui est à l'origine du surgissement d'une nouvelle expérience médicale, l'expérience clinique. C'est le bouleversement de la spatialisation tertiaire de la maladie qui produit une restructuration des spatialisations primaire et secondaire de celle-ci. C'est donc bien une extériorité qui est à l'origine de l'avènement historique d'une expérience, donc de structures de pensée, conformément au schème généalogique. On voit également que cette extériorité est complexe et qu'elle produit une naissance en trois temps de l'expérience clinique. Des finalités d'ordre médical, mais surtout d'ordre politique et économique, en s'actualisant, posent un cadre institutionnel, qui permet que des finalités pratiques liées à une urgence sociale produisent un début de réaménagement et une esquisse d'expérience médicale, qui à son tour rend possible l'affirmation de finalités politiques et économiques et d'intérêts de classes sociales, qui viennent alors instaurer pleinement une nouvelle expérience.

Avant de revenir plus précisément sur la nature des formes de cette extériorité et des forces qui la composent, il est nécessaire d'analyser dans ses articulations principales la forme cohérente et pleine que prend selon Foucault l'expérience clinique à ce moment-là. En effet, une généalogie est une démarche consistant à mettre en rapport des structures de pensée avec une extériorité de type social, économique ou autre. Pour comprendre la généalogie qui est ici mise à l'œuvre par Foucault, ainsi que sa différence avec celle de l'*Histoire de la folie*, il est nécessaire de pouvoir saisir le rapport existant entre l'extériorité invoquée et les structures d'expérience dégagées. La forme que prend l'expérience clinique « achevée » selon Foucault, ou encore celle que prend le nouveau « regard » médical, reprend la plupart des éléments qu'il a déjà analysés, en les intégrant dans une structure globale cohérente et unitaire. Foucault analyse la structure de cette expérience en distinguant en elle deux structures conjointes, dont l'une est la structure principale et agissante, l'autre relevant plus de velléités pratiques et de proclamations que d'une véritable mise en œuvre.

Conformément aux principes affirmés dans la préface, Foucault analyse cette structure principale comme une nouvelle articulation, dans le discours médical, du visible et du dicible. Un « regard » médical n'est donc pas pour Foucault une simple manière d'appréhender le visible, mais une structure spécifique d'entrelacement du visible et du dicible. Quelle est ici cette nouvelle structure ? Avec la médecine des espèces, ce qui se retire du regard médical est tout le jeu qu'il instaurait entre le visible et l'invisible. N'était visible que ce qui, comme

symptôme, renvoyait à l'invisible qu'était la maladie essentielle. Désormais, le regard se resserre sur la seule dimension du visible, qui n'est plus censé référer à autre chose qu'à lui-même, mais peut donc se déployer dans tous ses aspects. Ce qui s'offre au regard, c'est un champ de visibilité entièrement explorable, celui de la surface corporelle du malade, qui peut se décomposer en éléments particuliers qui sont des symptômes. Une maladie n'est rien d'autre alors qu'un ensemble de symptômes bien précis, articulés entre eux d'une certaine manière. Dans cette nouvelle manière de concevoir la maladie, Foucault voit un rapport direct avec la doctrine philosophique de l'Idéologie, prégnante à l'époque, et adoptée par certains médecins, issue de la philosophie de Condillac. En effet, le visible est désormais décomposé en éléments, qui sont les symptômes, à partir desquels sont recomposées les maladies, tout comme la philosophie condillacienne s'efforce de recomposer toutes les idées et facultés humaines à partir de sensations simples. Et, dans la philosophie de Condillac, comme dans la nouvelle expérience médicale, qui en est pour Foucault une sorte d'application, la décomposition en éléments et la recomposition à partir d'eux prend au fond comme fil directeur la structure du langage lui-même. Autrement dit, les symptômes et les maladies qu'ils forment se modèlent sur les formes mêmes du dicible. Le visible apparaît entièrement explorable en tant, au fond, qu'il est dicible, en tant qu'il est constitué des mêmes structures que celles du langage. Voir et laisser le visible parler sont une seule et même chose. Le médecin n'a qu'à faire taire toute théorie et laisser parler le visible, parole que son propre langage ne fait alors que redoubler. Cette « structure explicitement linguistique du signe »[255] et donc du visible, explique ainsi pourquoi, inversement, le visible apparaît entièrement dicible, sans zone d'ombre ou d'opacité. Il est entièrement dicible, car il est lui-même déjà articulé en langage.

Ainsi la structure d'expérience qui émerge ici est-elle celle d'un regard qui explore le visible, uniquement le visible, et, en droit, la totalité du visible, pour le dire tel qu'il est, avec ses ensembles d'éléments simples ou symptômes organisés en maladies ou signes de bonne santé. C'est ici le schème proto-clinique de l'attention au cas et à la singularité sensible qui est intégré, mais devenu principe actif d'exploration d'un visible structuré comme un langage. On voit à quel point Foucault insiste ici pour montrer que ce qui a pu apparaître comme la simple naissance de l' « objectivité » scientifique dans le domaine médical, comme l'irruption d'un regard neutre, attentif enfin uniquement à la réalité objective des phénomènes, est en réalité le surgissement d'une structure bien spécifique d'entrecroisement d'un certain type de visible et d'un certain type de dicible. La deuxième structure que Foucault met en évidence dans cette nouvelle expérience clinique est celle qu'il appelle « la structure aléatoire du cas ». Le visible

[255] *Ibid.*, p. 92.

n'est pas seulement exploré et décrit concernant un cas singulier isolé. Ce qui s'ouvre en droit au regard médical c'est la totalité des malades, et ainsi la possibilité de comparer des séries de symptômes et de rapports entre des symptômes. Ce qui est ainsi intégré à l'expérience médicale est un certain nombre de formes que prenait la médecine des épidémies, qui organisait la comparaison ouverte de telles séries. La médecine, brisant l'espace clos du tableau, s'ouvre ainsi à la possibilité de rectifications infinies, ainsi qu'à la possibilité d'une mathématisation de type probabilitaire, même si une telle mathématisation est restée essentiellement à l'état d'intention.

Telle est, schématiquement présentée, la structure de la nouvelle expérience médicale selon Foucault, cette expérience qui naît directement d'une reconfiguration institutionnelle profonde, par intégration et reconfiguration d'éléments épistémiques antérieurs, comme la proto-clinique ou la médecine des épidémies. Or l'analyse de cette structure nous permet maintenant de faire un constat qui se laissait déjà pressentir au moment où nous avions analysé la nature des bouleversements institutionnels ainsi que celle de l'expérience médicale naissante : *les éléments caractéristiques de cette structure d'expérience ont très peu de rapports avec les formes d'extériorité invoquées.*

Que voulons-nous dire par là ? Foucault, dans un geste généalogique explicite, fait surgir la nouvelle expérience médicale, l'expérience clinique, d'une réorganisation de l'institution médicale. Cette réorganisation est, nous l'avons vu, à la confluence de volontés d'ordre médical, politique, économique, social. Mettons de côté l'intention médicale, à savoir essentiellement le fait que la médecine des espèces, comme celle des épidémies, revendiquait la déshospitalisation, revendication qui a contribué à la réorganisation. Nous la mettons de côté car, d'une part, en tant que revendication liée à des motifs exclusivement médicaux, elle ne manifeste pas une nette extériorité par rapport à l'expérience médicale, d'autre part, Foucault met nettement plus en avant dans son texte les facteurs politiques et économiques de la réorganisation. Les valeurs politiques qui président à la réorganisation générale sont essentiellement l'idée de supprimer toute opacité dans le corps social, et l'idée d'un certain libéralisme économique. Ces valeurs sont ce que Foucault appelle souvent « les idées de la Révolution ». Les facteurs économiques sont de deux ordres : d'une part, la volonté tout simplement pour l'Etat de « faire des économies », d'autre part, les intérêts de certaines classes sociales, en l'occurrence essentiellement les riches, intérêts qui se divisent en l'intérêt de ne pas produire les conditions de révoltes populaires, et l'intérêt de faire se perfectionner la médecine en utilisant le soin des pauvres. Ces valeurs et ces intérêts correspondent à des forces ou instances, qui ont certaines finalités, la force étatique ou publique, et la classe sociale des

« riches ». Les finalités de ces forces sont en grande partie extérieures au simple souci médical, au simple intérêt pour le développement de la médecine et ses progrès thérapeutiques en général. Elles relèvent de valeurs politiques générales, de doctrines économiques, du souci de faire des économies, du souci de conserver sa position dominante et du souci individualiste de sa propre santé. Or ces forces, avec leurs finalités, sont les facteurs essentiels du réaménagement institutionnel qui va donner lieu directement à une nouvelle expérience médicale. En ce sens, on peut bien parler d'une véritable extériorité par rapport à l'expérience médicale en elle-même.

Mais la généalogie foucaldienne de l'expérience clinique a ceci de particulier que les forces extérieures qui sont ici mobilisées pour expliquer le surgissement de l'expérience clinique, ainsi que les finalités qui sont les leurs, ne s'inscrivent pas réellement dans cette expérience elle-même. Ainsi la volonté des riches d'éviter les mouvements populaires, ainsi que leur volonté d'utiliser le soin des pauvres pour assurer leur propre santé, n'ont pas de rapport direct avec le fait que le visible devient tout entier un champ ouvert à l'exploration, au fait qu'il n'y a plus de rapport à de l'invisible, au fait que la maladie n'est plus qu'un certain ensemble structuré de symptômes, au fait que le rapport ouvert au cas particulier du malade devient principe de recherche et de savoir, etc…Il n'y a pas de rapport direct entre ces finalités socio-économiques et ces structures épistémiques d'expérience. Pourtant elles en sont à l'origine, mais c'est de manière indirecte. Elles sont directement à l'origine de l'instauration et surtout de la consolidation de la nouvelle forme d'hôpital, la forme clinique, mais c'est cette forme qui, par la suite pourrait-on dire, du fait de son existence, presque indépendamment des forces étant à son origine, permet la constitution de l'expérience clinique comme expérience cohérente.

Les choses paraissent moins évidentes en ce qui concerne les forces étatiques. On pourrait même dire que leurs valeurs s'inscrivent réellement dans l'expérience clinique, et qu'elles président à la nature même de sa structure. Foucault n'insiste-t-il pas à plusieurs reprises sur le fait que la réorganisation se fait autour de la clinique car celle-ci, contrairement à la médecine des espèces, est centrée sur l'exploration d'un visible accessible à tous ? Il décrit à plusieurs reprises l'expérience clinique comme l'organisation d'un champ du visible supprimant toute opacité, reprenant quasiment les mêmes mots que ceux qu'il utilise lorsqu'il caractérise le cœur des « idées de la Révolution ». En ce sens, on pourrait dire que l'expérience clinique porte la marque des forces politiques qui sont à l'origine de sa constitution et, en conséquence, porte les mêmes objectifs, les mêmes valeurs. Elle véhiculerait donc non seulement un contenu médical, mais un contenu politique. En réalité, si les choses ici sont certainement ambigües, il nous semble qu'il n'y a pas non plus inscription réelle des finalités

politiques dans l'expérience médicale. En effet, Foucault montre justement que l'affirmation politique et économique ne suffit pas, à elle seule, à produire la nouvelle expérience, d'où toutes les hésitations du début de la Révolution concernant les formes de la nouvelle organisation médicale. Et c'est seulement lorsque la nouvelle expérience sera née, au moins à titre d'esquisse, que les volontés politiques et économiques pourront s'affirmer. Or qu'est-ce qui permet à cette nouvelle expérience de naître, aux éléments épistémiques préexistants de se synthétiser ? C'est une situation sociale et politique très particulière, qui, nous l'avons vu est faite de réactions un peu aveugles à l'urgence de la situation de guerre, de tâtonnements au sein du corps social. Nous avons vu comme Foucault insistait sur l'aspect disparate de ces réactions d'urgence, sur le fait qu'elles mêlaient tout un ensemble de revendications différentes, de milieux différents, de finalités confuses, sur le fait qu'elles ne répondaient au fond à aucune finalité unitaire, identifiable, encore moins consciente. Or cet événement social est en réalité le cœur même de la réorganisation de l'institution médicale, c'est lui qui débloque toute la situation, c'est lui qui initie tout le mouvement réel de cette réorganisation. Il occupe donc un rôle très particulier, à la fois central et décalé dans la généalogie foucaldienne de *Naissance de la clinique*, et nous semble ainsi particulièrement symbolique de cette généalogie.

Autrement dit, ce ne sont pas les forces politiques comme telles, avec les valeurs qu'elles désirent réaliser dans le corps social, qui instituent comme telles les éléments principaux de la structure de l'expérience clinique, du fait de leurs finalités. Une certaine situation de crise politique et sociale, et surtout les réactions multiples, aveugles, à cette situation, instaurent un lieu, la clinique, et s'approprient des éléments à partir de ce qui existe déjà, la proto-clinique, la médecine des épidémies, dans l'urgence, produisant un début d'expérience cohérente. Et ce début d'expérience cohérente, en tant finalement qu'il s'accorde avec les finalités politiques, en tant qu'il consonne avec elles, est alors repris par les forces politiques et placé au principe de la réorganisation. Cette consonance paraît certes un peu énigmatique, mais le dispositif ainsi posé par Foucault lui permet de créer un décalage entre les forces en présence et les formes mêmes de l'expérience médicale. Ces forces n'instituent pas directement, de par leurs finalités, les formes de l'expérience, formes qui devraient alors sembler directement porteuses de leurs fins, marquées, dans leur structure même, par ces fins.

Ainsi, dans cette généalogie explicite de l'expérience clinique, ni les intérêts des riches comme classe sociale, ni les valeurs portées par le projet politique révolutionnaire, ne sont posés par Foucault comme déterminant directement, comme instituant véritablement, de manière consciente ou inconsciente, les structures de l'expérience médicale, comme moyens pour réaliser leurs finalités. Nous insistons sur ce point car la généalogie implicite à l'œuvre dans

l'*Histoire de la folie*, effectue, elle, un tel rapport direct. Nous avions vu que la caractérisation du fou comme « bon à enfermer », qui était au principe de l'internement classique, était directement liée, dans les analyses concrètes de Foucault, aux finalités de la société capitaliste en train de se constituer, dans laquelle le fou, comme les vagabonds, les oisifs, était considéré comme transgressant la morale nécessaire à la production. Le geste cartésien d'écarter la possibilité de la folie comme motif du doute traduisait au fond cette finalité sociale concernant la folie. Et la grande structure que Foucault posait au cœur de l'expérience classique de la folie, l'idée d'une folie comme néant qui se manifeste, provenait en réalité également de cette finalité. De même, la caractérisation psychiatrique du fou comme être « malade », mais portant encore en lui des germes de raison qu'il s'agissait de réactualiser, ne faisait en réalité qu'exprimer, dans des termes pseudo-médicaux, le fait que le fou était considéré comme inapte au travail, et qu'une véritable renormalisation s'imposait, appelée « traitement psychiatrique », pour pouvoir le réintégrer dans la société. Autrement dit, la généalogie à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie* aboutissait à faire apparaître les structures de l'expérience de la folie comme directement produites par les forces socio-économiques, leur permettant de poursuivre leurs finalités.

Le schéma généalogique de *Naissance de la clinique* est donc très différent. Les forces extérieures au discours médical que convoque Foucault pour expliquer le surgissement de l'expérience clinique ne sont pas posées comme constitutives de cette expérience, l'imprégnant de leurs fins. Elles sont pensées comme produisant au fond un réaménagement des institutions de la médecine, pour des fins diverses, réaménagement qui, lui, produit le surgissement de la nouvelle expérience médicale, mais comme une conséquence qui n'a presque pas de lien direct avec ces fins. Les forces, en poursuivant leurs fins, produisent un bouleversement institutionnel, qui, lui-même, produit alors un changement dans l'expérience médicale, changement qui n'a pas grand-chose à voir dans son contenu même, avec ces fins. A cet égard, l'événement qui est à l'origine directe de la naissance de l'expérience clinique, et, au fond, au cœur de la généalogie de Foucault, cet ensemble de réactions tâtonnantes, aveugles, disparates, à l'urgence de la situation de guerre, nous semble particulièrement symbolique de la généalogie foucaldienne dans *Naissance de la clinique*. Cet événement social est en réalité le cœur même de la réorganisation de l'institution médicale, c'est lui qui débloque toute la situation, c'est lui qui initie tout le mouvement réel de cette réorganisation. Or nous avons vu comment Foucault insistait sur l'aspect disparate de ces réactions d'urgence, sur le fait qu'elles mêlaient tout un ensemble de revendications différentes, de milieux différents, de finalités confuses, qu'elles ne répondaient au fond à aucune finalité unitaire, identifiable. Au moment le plus « généalogique », au moment où l'on s'approche au plus près d'une production, par des

événements extérieurs, d'une structure d'expérience, la finalité disparaît en quelque sorte, elle est diluée dans de multiples forces mises en jeu, aux finalités elles-mêmes peu claires.

Tout se passe comme si Foucault, dans *Naissance de la clinique*, voulait à la fois véritablement faire une généalogie, inclure une dimension généalogique explicite dans son archéologie, chercher une genèse réelle des structures d'un type de savoir ou de discours à partir d'une extériorité, mais en même temps empêcher toute mise en relation directe de ces structures avec les finalités à l'œuvre dans cette extériorité. Ce qui aboutit à un dispositif très particulier, dans lequel il mobilise certes des forces, politiques, sociales, économiques, avec leurs finalités, mais leur fait ne produire au fond que le bouleversement institutionnel servant de cadre général au surgissement de l'expérience, la rendant possible mais sans la produire elle-même dans sa structure même, sans la constituer comme telle, et, au moment où l'extériorité est censée produire directement cette expérience, lui retirant alors toute finalité unitaire identifiable. Ce dispositif se déploie ainsi autour d'une étrange finalité sans fin, comme si toutes les conditions d'une généalogie étaient réunies, mais sans qu'on puisse identifier au sein de cette forme des finalités déterminées. Une telle généalogie, dans laquelle des forces apparaissent, donc des finalités, mais coupées de toute fin identifiable, nous l'appelons généalogie tronquée. Les forces ont été séparées de leurs fins. Il n'y a plus confusion, comme dans l'*Histoire de la folie*, entre une archéologie explicite et une généalogie implicite, mais effacement des finalités de forces mobilisées par un motif généalogique pourtant explicite.

Pourquoi ce dispositif si particulier, et cette différence par rapport à l'*Histoire de la folie* ? Peut-on y voir un rapport avec le fait que la généalogie est implicite dans ce dernier texte, et explicitement intégrée au projet dans *Naissance de la clinique* ? Une réponse pourrait être que le savoir dont il s'agit de faire l'archéo-généalogie dans *Naissance de la clinique* est, comme nous l'avons dit, un savoir à la teneur nettement plus scientifique que celui de la psychiatrie, même si Foucault se méfie dès le début de son itinéraire de pensée de ce genre de distinction, et essaie d'éviter de s'appuyer sur lui. Or nous avons vu que la généalogie implicite de la psychiatrie dans l'*Histoire de la folie* aboutissait à faire apparaître son discours « scientifique » en grande partie comme idéologie, même si Foucault n'utilisait pas ce mot, idéologie qui masquait et justifiait des pratiques liées à des finalités économiques bien précises. Et tel était bien le but de Foucault dans l'*Histoire de la folie* : montrer l'origine impure de la psychiatrie, son enracinement dans la pratique de l'enfermement et les finalités d'une société s'orientant vers la production intensive.

Dès lors, comment inscrire un savoir plus conséquent, la médecine, dans les finalités de forces socio-économiques, sans la faire apparaître à son tour comme idéologie, donc discours

pseudo-rationnel, exprimant et servant en réalité des finalités politiques et économiques ? Il faudrait pour cela posséder un modèle de généalogie permettant d'inscrire un savoir dans de telles forces, sans pour autant remettre en cause son caractère de savoir. Mais Foucault possède-t-il, à cette époque de mise en chantier bouillonnante de schèmes archéologiques et généalogiques, un tel modèle ? Manifestement non. Puisqu'il veut effectuer une généalogie, alors il convoque une réelle extériorité. Mais puisque la mise en rapport trop directe du savoir médical avec des forces externes risque de le faire paraître comme un non-savoir, de le faire perdre comme discours médical proprement dit, alors il décale l'effet de ces forces. Ou bien ces forces sont posées comme agissant sur le cadre institutionnel, et non sur l'expérience elle-même, ou bien elles agissent sur l'expérience elle-même, mais alors les finalités sont brouillées, elles ne sont plus repérables.

Mais, si cette hypothèse est valable, pourquoi la généalogie reste-t-elle implicite dans l'*Histoire de la folie*, alors qu'elle est assumée dans *Naissance de la clinique* ? Ici, c'est la problématique de l'anthropologie qui nous paraît jouer à plein, cette problématique dont nous avons vu qu'elle imprégnait l'*Histoire de la folie*, ainsi que l'*Introduction* à l'*Anthropologie* kantienne. En effet, dans l'*Histoire de la folie*, la généalogie aboutit à mettre en rapport direct des formes d'un savoir, même contestable ou prétendu, avec des forces ayant des finalités, essentiellement des classes sociales. Mais l'idée même de finalité, de fins, d'objectifs, et de groupes sociaux ou de forces ayant ces fins, ne risque-t-il pas de renvoyer en définitive à une forme de sujet, qui, de par sa nature, poserait certaines fins ? Une classe sociale ressemble fort à la manifestation d'une sorte de nature humaine. L'homme, en société, serait destiné à être scindé en différentes classes sociales. La classe dominante, du fait de son statut et du type de société dans laquelle elle domine, aurait certaines fins. On se rapproche dangereusement d'un lexique de type anthropologique. Des formes du savoir, et même des formes rendant possibles un savoir, donc des formes transcendantales, ce que Foucault appelle expérience, se fonderaient sur une sorte de nature humaine, un sujet, avec sa nature et ses intentions, son aliénation. Or ce schéma d'une fondation de formes a priori sur une nature subjective finie, finalement empirique, est justement le schème anthropologique que Foucault vise à dépasser, au profit d'une pensée pensant les formes du savoir à partir d'une finitude pensée en elle-même. D'où le caractère implicite et non intégré dans la problématique de la généalogie dans l'*Histoire de la folie*. L'intention généalogique est là, mais elle ne peut réellement s'exprimer sans donner l'impression de retomber dans le schème anthropologique, alors même que tout son sens réside dans un effort pour le dépasser.

Or dans *Naissance de la clinique*, le retrait des finalités par rapport à l'expérience, impliqué par le caractère de savoir plus réel de la médecine clinique, permet de poser la généalogie comme un projet explicite, dans la mesure où ce qui risquait justement de faire courir le risque de la confusion avec l'anthropologie semble écarté, ou mis à distance. Et d'ailleurs, tout le dispositif foucaldien de *Naissance de la clinique* nous semble animé par cette volonté de mettre en retrait l'idée de finalité. Non seulement, nous l'avons dit, l'événement majeur produisant le début de l'expérience clinique est un événement dans lequel les fins sont brouillées, dispersées, peu identifiables, mais les considérations de Foucault sont, nettement plus que dans l'*Histoire de la folie*, centrées sur des considérations politiques. Le recours central pour Foucault, lorsqu'il s'agit de penser tout de même des formes d'extériorité poursuivant des sortes d'objectifs est le recours aux « idées de la Révolution ». Il s'agit d'instaurer un espace social et politique dans lequel toute opacité aurait disparu, et qui pourrait se donner entièrement au regard de la collectivité. Il s'agit aussi d'instaurer un espace où règne un certain libéralisme économique. En tout ceci, il est question de valeurs propres à un corps politique, ce qui introduit une certaine distance, un certain décalage par rapport aux finalités de certaines classes sociales, qui, elles, comportent un aspect nettement plus « anthropologique ». Nous avons vu que la référence à des classes sociales est très réduite dans *Naissance de la clinique*. Foucault mobilise, à un certain moment, les « riches », ainsi que leurs intérêts à éviter les mouvements populaires, et à faire en sorte que la médecine se développe grâce au soin des pauvres. Ce sont les seules références, dans ce texte, à des finalités liées à des classes sociales, alors que l'*Histoire de la folie*, comme nous l'avons vu, était saturée de telles considérations. Les termes de bourgeoisie et de classe bourgeoise y étaient omniprésents, alors qu'ils sont absents dans *Naissance de la clinique*. Le pouvoir politique, avec ses valeurs liées à la Révolution, n'est, de même, pas mis directement en rapport par Foucault avec la bourgeoisie, ou « les riches », alors que dans l'*Histoire de la folie*, ce rapport est clairement établi, le pouvoir politique défend clairement les intérêts de la bourgeoisie, au sens de cette classe qui domine économiquement dans la nouvelle société de production. Cette présence forte du politique, dans *Naissance de la clinique*, nous paraît directement liée au retrait des considérations en termes de classes sociales, présence et retrait eux-mêmes liés à la difficulté foucaldienne à construire une généalogie de l'expérience médicale mobilisant l'idée de finalité, ou encore celle de force poursuivant des fins précises, et instaurant de ce fait des types d'expérience discursive.

III. La seconde naissance de la clinique

Cette hypothèse sur la nature de la généalogie dans *Naissance de la clinique*, et les raisons de sa différence avec celle à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie*, nous paraît valable, mais est encore incomplète. La clinique naît en effet en quelque sorte en deux fois, comme nous l'avions dit : l'expérience clinique proprement dite, dont venons de voir la manière dont Foucault la caractérise et en effectue la généalogie, et l'expérience qu'il appelle anatomo-clinique, qui lui succède très vite, dès le tout début du XIXe siècle. Or nous allons voir que l'analyse par Foucault de cette expérience anatomo-clinique apporte encore quelques lumières concernant ce problème.

1) La disparition de la généalogie

L'expérience clinique sous sa première forme ne dure en réalité selon Foucault que quelques années, environ les cinq ou six dernières années du XVIIIe siècle. Elle est décrite par Foucault comme une « brève période d'euphorie », un « âge d'or sans lendemain »[256]. Très vite, l'expérience anatomo-clinique lui succède, et c'est elle qui, au XIXe siècle et même au XXe siècle, constituera le véritable socle de la médecine moderne, c'est donc elle qui est véritablement en ligne de mire de l'archéologie foucaldienne dans *Naissance de la clinique*. Pourquoi alors avons-nous déjà proposé des hypothèses quant à la nature de la généalogie déployée dans *Naissance de la clinique* ? Pourquoi n'avons-nous pas attendu d'étudier également la manière dont Foucault analyse cette expérience anatomo-clinique ? C'est que, de manière tout à fait étonnante, le surgissement de cette expérience ne fait l'objet d'aucune généalogie. En réalité, le moment proprement généalogique de *Naissance de la clinique* concerne exclusivement la naissance de la clinique sous sa première forme. Tout comme il n'y avait pas eu de généalogie de la médecine des espèces, il n'y aura pas de généalogie de l'anatomo-clinique. Le schème généalogique, c'est-à-dire celui d'une mise en rapport de structures discursives avec une extériorité faite de forces en lutte, n'apparaîtra plus dans *Naissance de la clinique*. Référence ne sera plus faite par Foucault, pour expliquer l'expérience médicale, à des valeurs politiques, des intérêts économiques, des réaménagements institutionnels. Toute l'analyse restera centrée sur l'aspect proprement médical des expériences. Nous aurons à nous interroger sur ces intermittences de la généalogie, mais, pour l'instant, examinons comment, alors, Foucault explique-t-il le surgissement de l'anatomo-clinique.

Celui-ci résulte en quelque sorte de l'instabilité de la structure de l'expérience clinique sous sa première forme. Celle-ci, nous l'avons dit, a eu une existence très brève, quelques années. Selon Foucault, cette brièveté provient du fait qu'elle était au fond en équilibre précaire,

[256] *Ibid.*, p. 118.

qu'elle était une forme transitoire, qu'en elle-même, au creux de sa propre structure, des tensions travaillaient, l'acheminant de manière immanente et nécessaire vers une forme plus achevée, plus équilibrée. Ceci se manifeste particulièrement, selon Foucault, dans une série de « mythes épistémologiques »[257] que la clinique, à la toute fin du XVIIIe siècle, produit à partir d'elle-même, juste avant de céder place à la forme anatomo-clinique. Sans revenir sur l'analyse détaillée de ces mythes, relevons simplement deux exemples. La clinique, après avoir fondé son modèle sur l'idée d'une décomposition du visible en éléments simples, les symptômes, dont les compositions particulières donnent les différentes maladies, se met à substituer à ce modèle linguistique un modèle de type chimique. Elle se plaît à penser que les éléments du visible qu'elle repère sont comme des éléments de type chimique, dont il s'agit de retrouver les modes divers par lesquels ils se combinent entre eux, par lesquels ils réagissent entre eux pour former des entités structurées spécifiques. Mais, alors, ce qui était recherche d'une articulation visible des symptômes devient recherche de relations nettement plus obscures, nettement plus cachées dans le corps même, puisqu'il s'agit maintenant de réactions, de transformations, de synthèses. On passe donc d'un regard de surface à un regard qui pénètre peu à peu dans la profondeur des corps. De même, la clinique est originairement centrée sur un regard qui parcourt l'étendue du visible, pour identifier des éléments et des organisations d'éléments, mais, peu à peu, la lecture du visible, qui était censée être limpide, être une simple écoute de ce que le visible a à dire dans son pur apparaître, dérive vers l'idée qu'il y a un art de lire le visible, et, bientôt vers celle qu'il y a un art de repérer les éléments essentiels, ceux qui signifient plus que les autres. Mais, saisir cette significativité particulière, c'est réussir à aller au-delà du visible pour deviner ce qui fait qu'un élément visible peut être essentiel pour une maladie. On passe ainsi du regard au « coup d'œil », qui va « au-delà de ce qu'il voit »[258].

On voit que, dans ces mythes du modèle chimique et du coup d'œil, la clinique dérive elle-même, en vertu de ses propres structures, de la surface vers la profondeur. L'équilibre parfait qu'elle semblait représenter entre la surface visible et le discours s'avère instable, éphémère, devant nécessairement basculer vers une recherche dans les profondeurs des corps pour trouver cette fois un véritable équilibre. Or l'anatomo-clinique est justement cette médecine qui ouvrira le corps pour chercher dans ses profondeurs les marques et les causes des maladies. Ainsi, pour expliquer le passage de la clinique sous sa première forme à l'anatomo-clinique, Foucault n'invoque aucun réaménagement institutionnel, aucune valeur politique, aucun intérêt économique. Il montre comment ce passage se fait par une logique immanente à

[257] *Ibid.*, p. 119.
[258] *Ibid.*, p. 123.

la structure même de la clinique. L'analyse est ici risquée, car Foucault remet en cause, comme nous l'avons vu, à de multiples reprises, la conception d'une histoire linéaire des sciences, qui s'attache à montrer comment une science naît en prenant enfin une attitude rationnelle, et comment elle se développe alors par une logique purement immanente à la raison. Le passage est certes pensé comme immanent ici, mais Foucault s'efforce en même temps de montrer comment cette immanence est lié non à un progrès de la rationalité, qui irait chercher enfin les causes de la maladie à l'intérieur des corps, car c'est véritablement là qu'elles se trouvent, mais à une logique propre à la structure spécifique de l'expérience clinique, qui, du fait de l'équilibre précaire qu'elle représente entre la surface visible et le dicible, ne peut que basculer vers une pénétration progressive de cette surface, pour rendre visible un nouvel invisible. C'est donc une logique immanente aux structures mêmes de l'expérience que Foucault s'efforce de retrouver ici.

2) La mort comme transcendantal

Quelle est la nouvelle expérience médicale en train d'émerger ici ? Et, surtout, que peut-elle nous apprendre encore sur le dispositif particulier, entrecroisant généalogie et archéologie, mis en œuvre dans *Naissance de la clinique* ? La description que fait Foucault de cette expérience nous renseigne très vite à ce sujet. L'anatomo-clinique pénètre donc dans l'intérieur des corps. Dans cette profondeur, Bichat examine certes des organes, mais il repère surtout des tissus desquels ils sont formés. Ces tissus sont de vastes plages dont les plis et les combinaisons constituent les organes et les font communiquer. Ils sont caractérisés par une certaine structure et des fonctions. La maladie se manifeste par des lésions de certains tissus, qui produisent une dissociation au sein des organes, que Foucault lit comme une analyse effectuée au sein même du corps. Repérer les différents types de lésion, essayer de comprendre comment ils agissent au sein du corps, classer ces différents types de lésion en tenant compte des homologies existant entre tissus, essayer de comprendre ce qui peut permettre d'éviter une lésion, ou de freiner son travail analytique, voilà désormais la tâche de la médecine. D'une certaine manière, le tissu est une surface intérieure, et Bichat hérite au fond du regard de surface de la première clinique, en en faisant tout autre chose, à savoir un schème heuristique d'exploration de la profondeur. On voit comment Foucault, de manière étonnamment hégélienne, conçoit certains traits de la nouvelle structure à partir de l'ancienne : ce qui était dans le regard lui-même, c'est-à-dire dans le sujet médecin, à savoir la surface et l'analyse du visible, s'objective pour apparaître maintenant objet réel sous les yeux du médecin : surface tissulaire et processus d'analyse en quoi consiste la maladie elle-même.

Mais, après cette présentation des grands traits de la structure de l'expérience anatomo-clinique, les analyses de Foucault se focalisent très vite, et d'une manière très particulière, sur ce qui en constitue, selon lui, la clé de voûte, à savoir la mort. La mort lui apparaît comme fondamentale pour l'expérience anatomo-clinique pour deux raisons. Tout d'abord, elle devient, dans cette expérience, la condition de possibilité de la connaissance des maladies, ainsi que de celle de la santé, c'est-à-dire qu'elle devient la condition de possibilité de la connaissance médicale. En effet, avant tout, c'est bien elle qui permet l'ouverture des corps. L'anatomo-clinique pénètre dans les profondeurs des corps par l'anatomie. C'est l'anatomie qui permet l'exploration de l'intérieur du corps humain, c'est elle qui permet de constater que les organes sont formés de tissus, que l'on peut étudier la structure de ces tissus et les rapports qu'ils entretiennent entre eux. C'est elle qui permet de constater qu'à une maladie correspondent des lésions spécifiques dans certains de ces tissus. Mais ce qui rend possible l'anatomie est évidemment la mort. L'anatomie est anatomie d'un corps mort. C'est la possibilité humaine de la mort qui rend elle-même possible l'accès à l'intériorité du corps, et par là ouvre à la possibilité de cerner les mécanismes des maladies tout comme ceux de la santé. Elle rend cette connaissance possible par tout un jeu de comparaisons, comparaison entre le corps d'un homme sain et le corps d'un homme malade, comparaison entre les corps d'individus ayant eu la même maladie, mais morts à des stades différents de cette maladie.

Les comparaisons permettent également de distinguer les processus proprement pathologiques de ceux qui sont propres à la mort elle-même, comme certains processus de décomposition et de lésion organique, comme certaines perturbations de l'état « normal », qui ne sont pas proprement pathologiques, mais plutôt liées au vieillissement du corps, comme certains processus morbides communs, qui ne sont pas propres à telle ou telle maladie, mais sont déclenchés par l'état de maladie en général, et relèvent de l'approche de la mort. La mort, loin d'être un simple point d'arrêt de la vie, a maintenant ses processus propres. Elle acquiert ainsi une existence réelle, une présence dans la vie elle-même, étant à l'origine de processus morbides qui sont comme le travail de la mort dans la vie. Elle se démultiplie en une myriade de processus, qui sont autant de petites morts, de morts partielles ou progressives. Or cet être réel et multiple que la mort vient d'acquérir rend possible à son tour la connaissance de la santé et de la maladie. Il la rend possible de manière médiate, du simple fait que la connaissance de la maladie se fait par soustraction des processus propres à la mort. Mais il la rend possible également de manière directe, du fait même de sa nature propre. En effet, la mort fonctionne au sens strict comme décomposition ou encore comme analyse. Elle dissocie ce qui, dans la vie, était associé et ce de manière progressive, défaisant d'abord les liens les plus directs, les plus

essentiels, et manifestant en même temps la manière dont ils étaient noués. La chronologie de la dissociation qu'elle est révèle donc en même temps l'ordre essentiel des liens entre organes et tissus. La mort rend ainsi possible la connaissance médicale, non seulement de par l'ouverture des corps qu'elle permet, mais de par les formes mêmes de son existence, de par ses processus propres.

La mort apparaît comme fondamentale pour l'expérience anatomo-clinique pour une deuxième raison, qui est d'ailleurs intrinsèquement liée à la première. Nous avons vu qu'à la lumière de l'anatomie pathologique les maladies se révélaient être des processus vivants, ayant leur mode propre d'évolution. Or ces processus vont être mis en rapport direct avec la mort elle-même, non pas comme leur point d'aboutissement, mais dans leur nature même. En effet, la mort travaille déjà dans la vie, avec ses mécanismes propres. Ce qui signifie que l'organisme vivant est toujours déjà exposé à la mort. La vie de l'organisme se met à être pensée, selon la célèbre formule de Bichat, comme « l'ensemble des forces qui résistent à la mort », comme une lutte constante contre la mort. Dans cette lutte, la maladie apparaît alors comme une petite victoire de la mort sur la vie, qui se manifeste sous une autre forme que celle des processus proprement morbides, une forme plus agressive en quelque sorte. La mort ne se manifeste donc pas simplement dans l'organisme par ses mécanismes spécifiques, mais également par les maladies. Autrement dit, la mort « apparaît comme la source de la maladie dans son être même »[259]. La mort apparaît donc non seulement comme condition de possibilité de la connaissance des maladies, mais également comme le fondement des maladies elles-mêmes et de toutes les corruptions de l'organisme. Ce qui revient en réalité à renforcer son rôle de condition de la connaissance médicale, puisqu'elle devient condition de l'objet même sur lequel porte l'effort médical. La maladie est pensée à la lumière de la mort.

La mort n'est donc pas seulement, comme le pensent les histoires de la médecine, ce qui a permis un progrès de la rationalité, dans la mesure où, par l'anatomie pathologique, la médecine se serait rapprochée de son objet, le corps humain avec ses maladies. Elle est en réalité au centre de l'expérience anatomo-clinique. Et elle est en son centre non comme un simple concept, qui aurait été dérivé de cette expérience, et aurait pris un rôle majeur. Elle est au centre de la structure même de cette expérience, elle est le point à partir duquel toute cette expérience se déploie et s'organise. Elle est la condition de possibilité ultime de cette expérience et des connaissances et pratiques qui en découlent. Elle a donc le statut d'un transcendantal. Dans *Naissance de la clinique*, la mort est un transcendantal. Et pas seulement

[259] *Ibid.*, p. 156.

un transcendantal parmi d'autres, mais le cœur même du transcendantal que représente la structure a priori et historique de l'anatomo-clinique. Ce rôle très particulier que Foucault fait jouer à la mort ici est fortement marqué par de multiples expressions, revenant avec insistance. En tant que transcendantal, clé de voûte de toute l'expérience anatomo-clinique, la mort est en effet au cœur du regard médical. C'est depuis la mort que le regard médical se pose sur le corps, le regard médical est regard de mort. Ainsi, lorsqu'il explique que les processus propres à la mort permettent de connaître les maladies, Foucault écrit-il que la mort peut maintenant « servir de point de vue sur le pathologique, et permettre d'en fixer les formes ou les étapes »[260], que « c'est du haut de la mort qu'on peut voir et analyser les dépendances organiques et les séquences pathologiques »[261], ou encore que le regard médical « n'est plus celui d'un œil vivant ; mais le regard d'un œil qui a vu la mort »[262]. La maladie est maintenant « vue de la mort ».

Cette instauration de la mort en position de transcendantal, clé de voûte de la totalité de l'expérience anatomo-clinique, est considérée par Foucault comme un événement majeur. S'il y avait déjà des ruptures, des discontinuités, entre les différentes expériences médicales décrites par Foucault, cet événement marque cette fois « la grande coupure dans l'histoire de la médecine occidentale »[263]. Et il a même une signification à une échelle plus vaste. Il marque une coupure à l'échelle de la civilisation occidentale elle-même : on peut convenir de traiter l'anatomie pathologique « comme un fait de civilisation du même ordre, et pourquoi pas, que la transformation d'une culture incinérante en culture inhumante »[264]. Les mots sont très forts ici, venant renforcer l'insistance avec laquelle Foucault avait centré toutes ses analyses de l'anatomo-pathologie sur la figure transcendantale de la mort, et manifestant que cette instauration de la mort en position de transcendantal dans l'expérience médicale est le véritable objet de l'archéo-généalogie à l'œuvre dans *Naissance de la clinique*. Mais pourquoi une telle insistance sur la mort et sur la radicalité de cet événement ? Et quel rapport avec le dispositif archéo-généalogique ? Pourquoi prendre cet événement comme objet d'une archéologie et d'une généalogie ?

3) Mort, finitude, anthropologie

Une indication nous est donnée à la fin des analyses foucaldiennes de l'expérience anatomo-clinique. Foucault y écrit en effet : « Bichat, en somme, n'est-il pas le contemporain

[260] *Ibid.*, p. 145.
[261] *Ibidem.*
[262] *Ibid.*, p. 146.
[263] *Ibid.*, p. 148.
[264] *Ibid.*, p. 168.

de celui qui fit entrer d'un coup, dans le plus discursif des langages, l'érotisme et son inévitable pointe, la mort ? Une fois de plus, le savoir et l'érotisme dénoncent, dans cette coïncidence, leur profonde parenté »[265]. D'une manière très étonnante, Foucault met ici en parallèle, en rapport direct, Bichat et Sade. L'anatomie pathologique est mise en relation de profonde parenté avec une certaine littérature, qui lui est contemporaine, de la sexualité et de la mort. Et cette relation est justement fondée sur un certain rapport à la mort, ou plutôt sur une certaine mise en rapport de la mort et du langage. Chez Bichat, comme chez Sade, le rapport à la mort rend possible un certain type de discours, discours de connaissance dans un cas, discours littéraire dans l'autre. Cette comparaison est réitérée au début de la conclusion, une référence à Goya étant ajoutée : expliquant ce qui caractérise l'expérience anatomo-clinique, Foucault écrit : « l'abîme d'en dessous le mal et qui était le mal lui-même vient de surgir dans la lumière du langage — cette lumière sans doute qui éclaire d'un même jour les *120 Journées*, *Juliette* et les *Désastres* »[266].

Sade apparaissait déjà à la fin de l'*Histoire de la folie*, comme un des personnages en lesquels ressurgissait, après des siècles de refoulement, l'expérience tragique de la déraison. Avec Sade, entre autres, cette expérience retrouvait un langage, elle qui n'en avait plus eu depuis la Renaissance. Or nous avions vu que cette expérience de la déraison manifestait un rapport à la déraison qui, pour Foucault, constituait la marque de la finitude humaine originaire, celle dans laquelle était pris le fou, sans expression réelle possible, dans laquelle était pris au fond tout homme, et que certains écrivains réussissaient à manifester. Le motif anthropologique, héritant de l'âge classique et né au début du XIXe siècle, avait émergé comme un refoulement et une perversion de ce rapport originaire à la finitude. On s'était mis à scruter dans le fou ce rapport qu'il entretient à la déraison, en espérant y trouver là le secret de la nature de l'homme. D'une certaine manière, l'homme occidental, ayant refoulé en lui son rapport originaire à la déraison, se mettait à objectiver le fou, dernier homme manifestant cette déraison, autant pour refouler et maîtriser la déraison en lui, que par fascination pour cette part de lui-même devenue impensée, et ne se manifestant plus que dans cet être si particulier, l'objectivation du fou dans le discours des sciences de l'homme semblant alors promettre, illusoirement, de lui livrer le secret de son être. La comparaison de l'expérience anatomo-clinique avec celle de Sade indique que tous ces thèmes, qui paraissaient quelque peu en retrait de *Naissance de la clinique*, constituaient en réalité son arrière-fond. Et en effet, toute la conclusion est travaillée par les problèmes de la finitude, de l'anthropologie, des sciences humaines. La problématique de

[265] *Ibid.*, p. 173.
[266] *Ibid.*, p. 197.

l'anthropologie et de la finitude, explicitée dans l'*Introduction à l'Anthropologie* de Kant, fondamentale dans le dispositif de l'*Histoire de la folie*, est donc encore également au cœur de l'archéo-généalogie à l'œuvre dans *Naissance de la clinique*. Quelle forme y prend-elle précisément ?

Foucault effectue lui-même la mise en rapport avec l'*Histoire de la folie*. En effet, la médecine anatomo-clinique se caractérise par le fait que la connaissance qu'elle prend des maladies, mais aussi, plus généralement, de la vie, passe par la mort, est rendue possible par la mort, donc par son contraire. Mais cette structure s'inscrit dans une structure plus générale, née au début du XIXe siècle : « l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science, il ne s'est pris à l'intérieur de son langage et ne s'est donné en lui et par lui une existence discursive que dans l'ouverture de sa propre suppression »[267]. C'est en passant par des expériences négatives, des expériences contraires, que l'homme a commencé en Occident à tenir un discours de savoir sur lui-même. En ce sens, l'anatomie pathologique et la psychologie sont prises dans la même structure d'expérience.

> De l'expérience de la Déraison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même de la psychologie ; de l'intégration de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu[268].

La psychologie, dans l'*Histoire de la folie*, naissait bien d'une objectivation du fou, donc de l'expérience de la déraison, objectivation dans laquelle on espérait trouver la vérité non pas simplement du fou, mais de l'homme « normal ». Prises dans cette structure, l'anatomo-clinique et la psychologie sont ainsi mises sur le même plan. Mais est-ce à dire que l'anatomo-clinique est prise dans le motif anthropologique ? Dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*, le motif anthropologique consistait en la tentative de chercher les structures a priori de la connaissance, donc les formes de la finitude, dans la nature empirique de l'homme, au lieu de penser la finitude en elle-même, ce à quoi appelait Foucault. Avec sa fondation des structures transcendantales dans un sujet « pur », avec l'étrange similarité de son sujet empirique et de ce sujet pur, Kant avait laissé planer une ambiguïté, et toute la pensée après lui avait basculé dans l'anthropologie, les sciences humaines venant se loger tout entières en elle. La psychologie est ainsi de part en part anthropologique, puisqu'elle essaie de produire un discours sur l'homme et sur les limites de sa connaissance, à partir de sa nature empirique, qui serait elle-même révélée par la déficience ou destruction de cette nature empirique dans l'expérience de la déraison. Autrement dit, elle objective la finitude originaire, l'expérience de la déraison, pour

[267] *Ibid.*, p. 199.
[268] *Ibid.*, p. 199.

tenter d'y lire empiriquement les limites de sa connaissance, donc les formes de sa finitude. Alors que Foucault appelait dans cette *Introduction* à penser les formes de la finitude en rapport avec la finitude originaire, non liée à une essence de l'homme. Mais la finitude originaire est bien une expérience négative, l'expérience d'une destruction. Cette finitude originaire est pensée en termes de déraison ou destruction de la raison dans l'*Histoire de la folie*. Dans *Naissance de la clinique*, elle est pensée comme la mort, ou destruction de la vie. Mais la mort acquiert ici une dimension symbolique, elle symbolise la destruction en général, la négativité, ainsi elle englobe finalement la déraison. Le rapport à la mort est donc la grande forme de la finitude originaire pour Foucault dans *Naissance de la clinique*. La structure très générale dans laquelle sont prises aussi bien la psychologie que l'anatomo-clinique est donc celle du passage par la mort, donc par la figure de la finitude, pour produire une connaissance. Dans cette structure, sont prises au fond toutes les formes de la culture occidentale moderne. Foucault cite ici aussi bien Freud qu'Hölderlin et Nietzsche, et il faut donc y placer aussi bien Sade et Goya. Autrement dit, à ce niveau de généralité, la structure en question n'est pas encore anthropologique, puisque Sade, Hölderlin, Nietzsche, Goya, représentaient dans l'*Histoire de la folie* un rapport que l'on pourrait appeler « authentique » à la finitude originaire : ils essayaient de produire un discours à partir de cette finitude, comme expérience de destruction, qui est finalement une destruction du sujet, sans objectiver cette finitude et y chercher empiriquement le secret de l'homme.

La médecine anatomo-clinique occupe alors une situation ambigüe dans ce dispositif. En tant qu'elle essaie de fonder un savoir de l'homme en s'appuyant sur la mort, elle ouvre la voie d'une certaine manière aux sciences humaines. « On peut comprendre à partir de là l'importance de la médecine dans la constitution des sciences de l'homme »[269]. En effet, pour Foucault, « la possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance implique une inversion dans la structure de la finitude »[270]. Reprenant des thèmes de l'*Introduction* à l'*Anthropologie*, Foucault explique que la finitude classique était pensée comme simple négation de l'infini, alors que la finitude moderne, celle que Kant inaugure, est pensée dans sa positivité, comme fondement possible du savoir, sans référence à l'infini. Or la médecine anatomo-clinique est la première à réaliser proprement ce « retournement ». Elle s'appuie sur « une originaire finitude »[271], à savoir la mort, le rapport à la mort, pour produire, à partir de là, une objectivation et un savoir de l'homme. Les sciences humaines apparaîtront

[269] *Ibid.*, p. 199.
[270] *Ibidem.*
[271] *Ibidem.*

dans le sillage ainsi tracé, puisqu'elles tenteront de s'appuyer sur cette même finitude originaire, pour, en l'objectivant et en l'étudiant empiriquement, produire un savoir de la nature humaine et de ses limites.

Mais, justement, la médecine anatomo-clinique occupe ici une position intermédiaire. Elle objective certes, d'une certaine manière, la finitude sur laquelle elle s'appuie, puisqu'elle est aussi une science de la mort et de ses processus, et elle essaie d'en tirer une science de la maladie et de la vie. Mais, d'une part, elle reste en rapport avec cette expérience originaire de la finitude, puisque nous avons vu que toute sa structure a priori est organisée autour du rapport à la mort, alors que les sciences humaines perdent ou refoulent ce rapport. Nous avions vu que la psychologie, dans l'*Histoire de la folie*, nie la déraison en elle. La raison psychiatrique, puis psychologique, exclut la déraison d'elle-même, pour prétendre la retrouver exclusivement dans son objet. Ainsi, le lien à la finitude originaire est-il coupé. D'autre part, la médecine anatomo-clinique objective certes la mort pour connaître la vie, mais cette connaissance n'est pas orientée structurellement vers la connaissance d'une vie proprement humaine, ou d'une nature humaine. Et la mort n'est pas objectivée spécifiquement comme mort humaine. Ce qui est objectivé est la mort en général, et elle doit permettre de connaître les processus vitaux et pathologiques en général. Certes, cela revient à isoler une forme de normalité organique et physiologique de la vie humaine, mais non une norme de santé humaine au sens strict, même si l'ambiguïté de sa position dans ce dispositif fait qu'elle pourra faire intervenir de telles normes. En général, l'anatomo-clinique se caractérise plutôt par une suppression de l'idée d'essences de maladie. Cela apparaît de manière particulièrement nette dans le dernier chapitre de *Naissance de la clinique*, dans lequel Foucault montre que Broussais mène la forme anatomo-clinique à sa forme pleine et achevée, à sa « forme définitive d'équilibre »[272]. Or il le fait car avec lui « disparaît l'être des maladies ». Le processus qui va de la médecine des espèces à la médecine anatomo-clinique achevée peut donc se lire en réalité comme un processus de détachement progressif même s'il n'est pas continu, du modèle nosologique propre à la médecine des espèces, c'est-à-dire de toute référence à des essences naturelles de maladies. Avec la suppression de cette référence, « *l'a priori* historique et concret du regard médical moderne a achevé sa constitution »[273]. Mais la suppression de toute nature des maladies porte en elles, au moins structurellement, la suppression de la référence à des natures en général, donc à une nature humaine et à ses limites, alors que les sciences humaines s'appuieront sur l'objectivation de la finitude pour en tirer une conception de la nature humaine et des limites qu'elle implique.

[272] *Ibid.*, p. 195.
[273] *Ibid.*, p. 196.

La médecine anatomo-clinique a donc un statut très particulier dans ce dispositif. Elle est « proche de la structure anthropologique »[274], dans laquelle sont pleinement prises les sciences humaines, mais elle n'est pas entièrement réductible à elle. C'est ce qui explique qu'elle puisse être rapprochée de manière si appuyée par Foucault de Sade, de Hölderlin, et de toutes ces figures qui hantaient déjà l'*Histoire de la folie*, comme le négatif authentique des discours psychiatrique et psychologique. Ce rapprochement est réitéré dans toute la fin de la conclusion. Du fait qu'en elle fasse irruption la finitude originaire, comme rapport à la mort, au fondement de son discours, et qu'elle se maintienne dans ce rapport, elle est « apparentée à une expérience lyrique qui a cherché son langage de Hölderlin à Rilke »[275], fondée sur cette même irruption de la finitude à l'origine de son discours. Elle entre ainsi en résonance étrange avec le projet de Foucault, qui est de penser cette finitude en elle-même, sans la rapporter à une nature humaine, ou un sujet, et de penser les manières de sortir de l'anthropologie.

Nous pouvons maintenant peut-être essayer de comprendre pourquoi l'archéo-généalogie de *Naissance de la clinique* prend une forme si différente de celle de l'*Histoire de la folie*, et notamment pourquoi la généalogie d'une part y acquiert ce caractère explicite, d'autre part semble y prendre ses distances avec l'idée de finalité de forces extérieures à la sphère de l'expérience. A l'issue de l'analyse de la généalogie de l'expérience clinique sous sa première forme, nous avions formulé une première hypothèse. La médecine clinique qui naît, en tant que discours ayant une réelle teneur rationnelle, voire scientifique, ne pouvait paraître directement constituée par des forces sociales et économiques ayant des finalités propres, sous peine d'apparaître comme idéologie, c'est-à-dire finalement comme pseudo-science. Ce retrait des finalités externes pouvait alors permettre à Foucault de poser explicitement un schéma généalogique au sein même de son archéologie, puisque, avec ce retrait, son archéologie s'exposait beaucoup moins à tomber dans le piège de l'anthropologie, qui rapporte les limites de la connaissance, dont le rôle est joué ici en l'occurrence par les structures de l'expérience, à une nature humaine empirique. Dans l'*Histoire de la folie*, au contraire, l'intention était justement de faire apparaître les structures du discours psychiatrique comme ayant une teneur rationnelle faible, imprégnées qu'elles étaient de leur ancrage dans une exclusion sociale. Pour cela, il était nécessaire de les inscrire clairement dans des finalités d'un tout autre ordre. Mais cette inscription semblait flirter avec le motif anthropologique, qui était justement dénoncé, et ainsi la généalogie devenait implicite, non intégrée au projet archéologique.

[274] *Ibid.*, p. 200.
[275] *Ibidem.*

Cette hypothèse ne nous semble pas fausse, mais elle reste encore superficielle. Elle peut maintenant être approfondie et complétée en y intégrant les problématiques de la finitude et de l'anthropologie. Dans l'*Histoire de la folie*, la finitude est conçue, au fond, de deux manières. La finitude originaire est l'expérience de la déraison, ou le rapport à la déraison. Ce rapport s'incarne particulièrement dans la figure du fou, mais il existe en chaque « homme », comme le rapport en lui à la propre destruction de ce qu'il est, à son autre. Ce rapport, qui est encore assumé comme tel au début de la Renaissance, est peu à peu recouvert, refoulé. Il est d'abord exclu, aussi bien de la société que de l'homme « raisonnable » lui-même, à l'âge classique, et cette exclusion dans l'internement rend possible une objectivation progressive qui va culminer dans la psychiatrie. Se met donc en place, à partir de l'âge classique, une expérience de la folie qui n'est plus le rapport à la finitude originaire, celui-ci étant refoulé, poussé en marge, mais un ancrage dans des structures constituant un rapport aliéné à la déraison, fondant une seconde finitude, dérivée. Finalement, ce rapport aboutit à une objectivation de la folie, donc du rapport originaire à la déraison, objectivation qui est censée permettre à l'homme d'avoir accès à sa propre nature et à ses propres limites. Autrement dit, ce rapport aboutit au motif anthropologique. Dès lors, l'archéologie foucaldienne vise à manifester cette seconde finitude, en mettant en évidence les formes d'expérience dans lesquels l'homme est pris historiquement, et en montrant l'origine douteuse de ces formes, l'objectif étant de s'en déprendre pour renouer avec la finitude originaire, donc redonner à l'homme occidental un rapport authentique à sa propre déraison, rapport que manifestent les poètes cités par Foucault, ainsi que la pensée nietzschéenne. Le projet archéologique se meut donc dans le sillage de l'*Introduction* à l'*Anthropologie*. Il s'agit pour Foucault de produire une connaissance des formes de la finitude au deuxième sens, les formes de l'expérience de la folie, sans les ancrer dans une nature humaine ou un sujet, donc sans retomber dans le motif anthropologique, l'archéologie devant bien plutôt permettre de s'en déprendre, donc d'en sortir. L'objet de l'archéologie, à savoir les discours psychiatrique, psychologique, et anthropologique en général, est donc ce qui manifeste une distance par rapport à la finitude originaire, et ce qui empêche par-là de renouer avec elle. Il s'agit de les ancrer dans des forces externes, pour en montrer le caractère contingent et aliénant. Mais, en les ancrant dans de telles forces, on risque de tomber dans l'anthropologie, d'où le caractère implicite de la dimension généalogique des analyses, et ce dispositif archéo-généalogique si particulier dans l'*Histoire de la folie*.

Dans *Naissance de la clinique*, l'objet est, de ce point de vue, bien différent. La médecine anatomo-clinique manifeste le surgissement d'un rapport réel à une finitude originaire, conçue comme rapport à la mort. Or un tel rapport est l'objet ultime que Foucault

assigne à la pensée à cette époque-là. Il s'agit de penser la finitude radicalement, en elle-même. L'archéo-généalogie ne vise donc pas à manifester l'aspect aliéné et aliénant de ce discours. Elle vise d'une part à montrer comment il relève de structures anonymes et historiques d'expérience, et non pas d'une histoire continue du progrès rationnel, discours qui est au fond de type anthropologique. Donc elle vise à arracher l'expérience anatomo-clinique aux discours anthropologiques qui recouvrent sa radicale singularité, à savoir cette irruption en lui du motif d'une finitude radicale. D'autre part, elle vise à montrer que ces structures elles-mêmes sont nées du fait d'un ensemble de jeux politiques, économiques et sociaux. Or la généalogie n'était pas nécessaire ici, comme dans l'*Histoire de la folie*, pour démasquer en quelque sorte la réalité du discours anatomo-clinique, puisqu'il se fonde sur un rapport à une finitude originaire. Ainsi, même le surgissement ou le ressurgissement du rapport à une finitude originaire doit pouvoir être mis en rapport avec une extériorité de forces, donc doit pouvoir faire l'objet d'une généalogie, même si Foucault ne dispose pas en réalité d'un modèle généalogique lui permettant d'inscrire cette finitude originaire dans des finalités réelles sans la discréditer, d'où le caractère tronqué de la généalogie, ainsi que son caractère explicite. Cette visée généalogique à l'œuvre dans *Naissance de la clinique* nous semble ainsi confirmer notre analyse de ce qui se jouait dans *Maladie mentale et personnalité*. Dans cette œuvre, se met en place une intention généalogique globale, qui se traduit dans les œuvres postérieures par une volonté d'ancrer en général dans la réalité sociale les structures proprement archéologiques, que celles-ci manifestent une finitude dérivée ou originaire. Remarquons que nous n'avons cessé de parler, concernant *Naissance de la clinique*, de motif généalogique explicite ou même de généalogie explicite. Nous voulons dire par là que la dimension généalogique, contrairement à ce qui ce qui se passe dans l'*Histoire de la folie*, y est intégrée explicitement au projet archéologique. Mais nos analyses montrent que dans cette généalogie les finalités des forces ne sont pas explicitées et les forces sont en retrait par rapport aux structures d'expérience, ce qui renvoie en définitive au fait que l'articulation de la généalogie à l'archéologie est éprouvée comme posant autant de problèmes théoriques que dans l'*Histoire de la folie*, et n'est pas plus problématisée que dans cette dernière. La généalogie, dans *Naissance de la clinique*, comporte des aspects explicites, mais est globalement non problématisée, donc reste impensée et en grande partie implicite, contrairement aux généalogies que nous examinerons dans notre troisième partie, qui elles, en tant que problématisées, seront explicites au sens strict.

En tous les cas, Foucault réussit le tour de force, dans *Naissance de la clinique*, de mettre en rapport un savoir de type scientifique, rationnel, avec une problématique très philosophique de la finitude. Et ce n'est pas tant du fait de son caractère scientifique, que le discours médical

n'est pas ancré directement dans des forces sociales, que du fait de son rapport profond à une finitude originaire. La coexistence des deux aspects est cependant troublante et on peut se demander si Foucault ne pense pas à cette époque que tout discours proprement rationnel, scientifique, doit se fonder finalement sur un rapport authentique à la finitude, alors qu'un discours qui se fonde sur un rapport aliéné à la finitude ne peut être réellement scientifique.

Ces analyses nous montrent ainsi que l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique* forment un ensemble qui comporte deux aspects fondamentaux. C'est un ensemble d'une grande cohérence, dans la mesure où il est fortement articulé autour d'une problématique commune, énoncée dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*, à savoir la problématique d'une sortie de l'anthropologie pour tenter de penser la finitude en elle-même, ainsi que les formes de discours qu'elle peut produire et les limites qu'elle peut imposer, finitude qui est pensée par Foucault à cette époque comme le rapport de l'homme à sa propre disparition. Et c'est un ensemble qui correspond bien plutôt à l'ouverture d'un immense chantier qu'à l'exposé d'une pensée systématique. En lui naissent et s'entrecroisent de multiples problèmes, sont testées et expérimentées de multiples formes de pensées. Comment penser les formes anthropologiques de pensée sans tomber soi-même dans l'anthropologie ? Comment penser une généalogie qui ne discrédite pas nécessairement la rationalité, ou le principe structurant de ce dont elle fait la généalogie ? Comment articuler des structures de pensée ou d'expérience avec un extérieur apparemment radicalement autre ? L'entrecroisement des motifs archéologique et généalogique, leurs miroitements simultanés ou successifs, leurs éclipses partielles ou totales, leur indistinction parfois, ou, au contraire, l'accentuation de leur contraste, manifestent et concentrent au plus haut point les multiples problèmes naissant au sein de ce vaste chantier que constituent les premières œuvres de Foucault, ainsi que les manières dont il s'efforce de les résoudre. Sans vouloir anticiper outre-mesure, on peut penser que ces problèmes permettent d'expliquer en grande partie le caractère si particulier des *Mots et les choses*, et que les plus lointains travaux de Foucault, à commencer par ses écrits de la période dite « généalogique », en garderont les marques profondes.

Chapitre IV. La déconstruction radicale du sujet comme fondement des archéo-généalogies

Avant d'examiner, à l'aune de cet ensemble problématique, la configuration si spécifique des *Mots et les choses*, et les statuts qu'y prennent aussi bien le motif archéologique que le motif généalogique, il peut être particulièrement intéressant de revenir sur le texte que Foucault consacre à l'écrivain Raymond Roussel, publié en 1963, écrit donc juste après *Naissance de la clinique*[276]. En effet, nous venons de voir que dans ce dernier texte, la naissance de l'anatomo-clinique est mise en parallèle, de manière très singulière et quelque peu paradoxale, avec l'irruption d'une certaine littérature. Bichat entre en résonance avec Sade et Hölderlin. Anatomo-clinique et littérature apparaissent comme appartenant à une configuration commune d'expérience, dont le rapport à la mort comme finitude originaire, qui est en même temps condition de possibilité de connaissances et de discours, forme la clé de voûte. Objectivant la mort, l'anatomo-clinique ouvre la voie à l'anthropologie, mais, se maintenant en même temps dans un certain rapport à cette finitude originaire, elle est posée comme entretenant un rapport profond avec la littérature.

Roussel écrit à la toute fin du XIXe siècle et dans le premier tiers du XXe siècle, donc environ un siècle après Sade et Hölderlin. Mais il est souvent cité par Foucault dans les textes de cette époque en même temps que Mallarmé ou Artaud, Artaud qui accompagne Sade et Hölderlin dans les dernières pages de l'*Histoire de la folie*. Il est clair que Roussel, pour Foucault, est l'héritier direct de ce qui naît aux alentours de la fin du XVIIIe siècle en littérature, et qui est aussi bien pour Foucault le tout début de la littérature au sens étroit et spécifique qu'elle a pris dans la culture occidentale. Si Roussel est une telle figure, alors l'analyse détaillée de son œuvre par Foucault ne peut qu'être particulièrement intéressante pour nous. Elle doit en effet nous permettre de préciser le rapport si particulier que Foucault semble établir entre l'anatomo-clinique et la littérature, et, du même coup, de préciser le sens de cette finitude originaire qui hante les textes de Foucault depuis l'*Histoire de la folie*, et qui explique en grande partie les formes si spécifiques qu'y prend le motif généalogique. Or une lecture détaillée du *Raymond Roussel* de Foucault manifeste bien que la mort est omniprésente dans son interprétation, qu'elle en constitue le motif central, tout comme elle constitue le motif central

[276] M. Foucault, *Raymond Roussel* (1963), Paris, Gallimard, 1992.

de son analyse de l'anatomo-clinique. Revenons donc sur la manière dont se déploie l'interprétation foucaldienne.

I. Le « procédé »

Roussel est cet écrivain dont les récits fourmillent de personnages étranges, de situations incongrues, de machineries et de dispositifs inouïs, semblant tous sortir d'une imagination incroyablement féconde, surprenante, singulière. Or Roussel avait prévu la publication, après sa mort, d'un texte, intitulé *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, dans lequel il révèle l'existence d'un certain « procédé » à l'origine de certaines de ses œuvres, donc dans lequel il explique que certaines de ses œuvres ont été construites d'après un procédé très précis, dont il donne la teneur, livrant en quelque sorte le secret de fabrication de ces œuvres. Or toute l'interprétation de Foucault, que ce soit d'ailleurs celle des œuvres à procédé ou celle des œuvres sans procédé, est commandée par une interprétation de la nature de ce procédé.

Pour comprendre ce que Roussel expose de ce procédé, qui évolue en prenant plusieurs formes successives, ainsi que l'interprétation qu'en fait Foucault, il est nécessaire d'avoir une vision globale de la manière dont se distribuent les œuvres de Roussel. Foucault en propose la vision schématique suivante. Le premier texte de Roussel serait *La doublure*, texte encore non soumis au procédé, et écrit dans un état d'exaltation extrême, décrit par Roussel dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Ce texte, dont Roussel attendait une gloire extrême, est un échec radical qui le plonge dans une profonde crise. Suit alors une période d'une dizaine d'années au cours de laquelle Roussel écrit de multiples textes courts, qu'il appelle dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres* des « textes-genèse », dont seuls trois sont publiés durant cette période, *Chiquenaude*, *Nanon* et *Une page du folklore breton*, tous les autres ayant été publiés après sa mort. Ces textes-genèse sont tous soumis au procédé, ce qui n'empêche pas Roussel de publier également durant cette période cinq textes non soumis au procédé, *L'inconsolable*, *Les têtes de carton*, *La vue*, *La source* et *Le concert*. Viennent alors « les quatre œuvres centrales de Roussel »[277] : *Impressions d'Afrique*, *Locus Solus*, *L'étoile au front* et *Poussière de Soleils*, toutes soumises au procédé, puis la dernière œuvre publiée, les *Nouvelles impressions d'Afrique*, hors procédé.

En quoi ce procédé consiste-t-il ? Dans les textes genèse, Roussel part d'une phrase, ou d'une partie de phrase, qu'il répète en changeant très légèrement un seul des mots utilisés, le

[277] *Ibid.*, p. 22.

plus souvent en en changeant une seule lettre, les autres mots étant repris formellement à l'identique, mais avec un autre sens. Il obtient ainsi « deux phrases presque semblables à sens différent »[278]. Tout le jeu littéraire consiste alors à relier ces deux phrases au moyen d'un récit.

Ainsi le texte intitulé *Parmi les Noirs* commence par la phrase « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard » et se termine par « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard ». La première phrase renvoie à des lettres inscrites à la craie sur les bandes d'un billard. La dernière renvoie à des lettres écrites par un homme blanc prenant pour thème les exactions d'hommes obéissant à un chef tyrannique. Pour relier ces deux phrases, Roussel invente alors une situation de jeu d'un groupe d'amis par une après-midi pluvieuse, dans laquelle une question est posée à un des participants, à laquelle il doit répondre par un rébus. Celui qui devine devient alors l'interrogé. Le récit commence lorsque le narrateur propose un rébus sous forme de lettres écrites à la craie, apparemment dans le désordre, sur les bandes d'un billard. Ces lettres font allusion au livre d'un ami décrivant les aventures d'un homme blanc fait prisonnier après un naufrage sur les côtes d'Afrique, tombé sous le pouvoir d'un chef de tribu vivant de pillages, et écrivant le récit des exactions auxquelles il assiste dans des lettres qu'il envoie à sa femme en les confiant à des oiseaux. L'ami en question est présent, et finit par réussir à déchiffrer le rébus, prononçant alors la phrase terminant le récit.

De même, le texte intitulé *Les anneaux du gros serpent à sonnettes* est-il un récit parvenant à relier la phrase initiale « Les anneaux du gros serpent à sonnettes » à la phrase terminale, « Les anneaux du gros serpent à sonnets ». Ou encore le récit *Idylle funambulesque* relie-t-il la phrase « la largeur du jeu entre les bâtons multicolores du croquet » à la phrase « la largeur du jeu entre les bâtons multicolores du roquet ».

A partir d'*Impressions d'Afrique*, le procédé s'amplifie, pour reprendre les termes de Roussel[279]. *Impressions d'Afrique* est fondé lui aussi sur une phrase de départ, une phrase « éponyme » comme le dit Foucault, et une phrase terminale, ces deux phrases étant d'ailleurs les mêmes que celles du texte genèse *Parmi les Noirs*.

Mais, tout d'abord, ces phrases n'apparaissent plus dans le texte. Et de plus, la première phrase, devenue implicite, ne sert plus à matérialiser une situation de départ. Le récit est centré d'emblée sur la situation signifiée par la seconde phrase. Ainsi, la première phrase est bien toujours « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard ». Mais on ne part plus d'une situation dans laquelle des lettres seraient tracées à la craie sur les bandes d'un billard, ou toute

[278] *Ibid.*, p. 12.
[279] « Amplifiant ensuite le procédé, […] », R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (1935), Paris, Gallimard, L'Imaginaire, 1979, p. 13.

autre situation exprimant cette phrase. On est d'emblée dans la situation impliquée par la phrase « Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard ». L'explicitation d'un cadre et de péripéties permettant de donner un sens à cette phrase ou de matérialiser le sens de cette phrase constitue tout le sens du récit. Ainsi, dans une trame proche du récit *Parmi les Noirs*, un ensemble disparates d'européens embarqués sur un bateau à destination de Buenos Aires, constitué de gens de cirque, d'artistes, de scientifiques, d'inventeurs, de banquiers, d'un sportif et d'un historien, chacun excellant dans son domaine et possédant un talent très singulier, se retrouve, après un naufrage sur les côtes de l'Afrique, prisonnier d'un chef africain, Talou, régnant sur un assez vaste territoire. Celui-ci les oblige à écrire des lettres à leurs proches, demandant une forte somme en échange de leur libération. En attendant que ces lettres parviennent à destination et que l'argent fasse retour, ces individus décident de préparer un ensemble de performances, pour donner un grand spectacle la veille de leur départ, lorsque leur libération sera assurée. Telle est la trame de tout le récit. On voit qu'elle est une vaste explicitation et mise en situation de la phrase « les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard », qui n'apparaît pas elle-même, et qui dérive sourdement d'une première phrase absente aussi bien en elle-même que dans ses significations premières. Comme le dit Foucault, les deux phrases homonymes « sont maintenant enfoncées à l'intérieur du texte »[280] et à des profondeurs différentes.

D'autre part, ces deux phrases ne se limitent plus à former les limites extérieures entre lesquelles doit se dérouler le récit. Il ne s'agit pas simplement de dérouler un récit qui matérialise, justifie, contextualise, la phrase terminale. La manière même dont procède le récit se fonde désormais sur des associations liées au champ lexical de la première phrase, Roussel se mettant à utiliser d'une manière très singulière la préposition à. Ainsi au billard utilise-t-on une queue, portant parfois les initiales, qu'on peut appeler encore chiffre, de son propriétaire. Mais le mot queue peut signifier aussi la queue ou la traîne d'un manteau, et le chiffre un nombre. Ainsi Roussel imagine-t-il que le chef africain, Talou, se présente le jour du grand spectacle avec une robe ayant une longue traîne sur laquelle est inscrit un nombre, qui a lui-même une histoire. Roussel traduit cela en disant qu'il est passé de queue (de billard) à chiffre à queue (de robe) à chiffre (nombre). De même passe-t-il de blanc (de la craie) à colle (qui fixe le papier à la craie) à blanc (Carmichaël, un chanteur à la voix prodigieuse) à colle (au sens de punition scolaire ; Carmichaël reçoit une punition pour avoir fait une erreur lors de son spectacle). On voit comment la première phrase ne permet pas simplement de poser une situation générale, obtenue par sa répétition, mais aussi de créer, par son champ lexical, des

[280] M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 46.

scènes et des péripéties qui vont venir constituer les éléments particuliers du récit. Autrement dit, le récit est maintenant travaillé dans son détail même et son déroulement par l'homonymie des mots qui permettait seulement, dans les textes de jeunesse, de produire son cadre général.

Cet aspect est renforcé par le fait que Roussel ne se contente pas de partir du champ lexical de la première phrase, donc de l'univers du billard. Il enrichit ce point de départ de multiples mots, s'offrant à lui de manière totalement contingente. Partant ainsi arbitrairement du mot palmier, qui renvoie à un gâteau, et l'associant au mot restauration, car un gâteau peut être servi dans un restaurant, donc partant de palmier à restauration, il aboutit à palmier, désignant l'arbre, à restauration, désignant le « rétablissement d'une dynastie sur un trône »[281]. Ceci lui permet de situer sur la place centrale du village de Talou un palmier devant commémorer la restauration du règne de sa dynastie, ce qui suppose que cette dynastie a été renversée puis rétablie, ce qui ouvre alors la possibilité du récit de ces événements. Ou encore pensant à une profession exigeant de se lever de bonne heure, donc d'un « métier à aube », et exploitant le fait que métier renvoie aussi à métier à tisser, et que aube renvoie aussi à une roue à aubes, roue plongée dans un cours d'eau et fournissant de l'énergie, il invente un dispositif extrêmement sophistiqué et précis, dans lequel des milliers d'aubes, plongeant successivement ou simultanément dans un cours d'eau selon un savant mécanisme permettent de mettre en mouvement réglé des milliers de navettes, qui tissent ainsi progressivement une étoffe représentant une scène digne d'un tableau de maître. L'exécution d'une telle étoffe est ainsi un des spectacles décrits minutieusement dans *Impressions d'Afrique*.

Nous ne pouvons évidemment pas entrer dans le détail de toutes les associations de cette sorte utilisées par Roussel dans cette dernière oeuvre. Dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, il en donne un très grand nombre, correspondant à chaque fois à des caractéristiques de certains personnages, de certaines situations, de certains spectacles proposés, intervenant dans le cours du récit. Il nous suffit d'en donner le principe, qui doit nous permettre de comprendre le fonctionnement de l'écriture de Roussel, et, surtout, l'interprétation que va en donner Foucault.

A cette amplification du procédé s'ajoute, toujours dans les *Impressions d'Afrique*, une évolution plus radicale, pour reprendre là encore les mots de Roussel[282]. Il s'agit toujours de partir d'un assemblage de mots, choisi arbitrairement, mais, cette fois, il ne s'agit plus de le dédoubler en utilisant la diversité du sens des mots, leur homonymie, mais de le décomposer

[281] R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, *op. cit.*, p. 14.
[282] « Le procédé évolua », *Ibid.*, p. 20.

en sons à peu près ressemblants et formant de nouveaux mots, ces mots devant là encore être reliés dans une scène ou un dispositif. Ainsi de l'expression « Napoléon premier empereur », Roussel tire : « Nappe ollé ombre miettes hampe air heure ». Cette décomposition lui permet alors de créer une situation dans laquelle Fuxier, un des naufragés captifs, fait surgir successivement dans un cours d'eau, en y jetant des pastilles aux propriétés particulières, une scène dans laquelle des danseuses espagnoles minuscules dansent sur la nappe d'une table, sur laquelle on peut voir l'ombre de certaines miettes de pain, ce qui permet de relier les mots « nappe », « ollé », « ombre » et « miettes », puis une scène représentant une horloge dont l'aiguille est constituée d'un drapeau indiquant l'heure en se laissant pousser par le vent, ce qui renvoie aux mots « hampe », « air » et « heure ». Ce procédé, que Roussel appelle encore « le procédé évolué », est également très présent dans les *Impressions d'Afrique*, à l'origine de nombre de spectacles. On voit que le récit de ce dernier texte est tout entier constitué, dans ses moindres détails, de personnages, d'objets, de scènes, de dispositifs, provenant de dédoublements dus soit à l'homonymie de certains mots associés, soit à la décomposition phonique de certaines expressions en nouveaux mots multiples. Et dans les trois œuvres avec procédé postérieures aux *Impressions d'Afrique*, Roussel utilise à nouveau de manière systématique le procédé, cette fois quasi-exclusivement sous sa forme évoluée. Les récits rousseliens, qui paraissent issus d'une imagination inouïe et insolite, sont donc le résultat d'un patient et minutieux travail sur les mots, ayant sa loi propre, parfaitement définie.

A la lumière du procédé ainsi dévoilé, l'œuvre de Roussel peut paraître finalement consister en un simple jeu avec les mots, avec leurs significations et leurs sonorités, en une vaste succession, un peu superficielle, un peu potache, de jeux de mots, plus ou moins réussis.

II. L'être du langage

Or, comment Foucault interprète-t-il le procédé roussellien ? Tout d'abord, il le met en rapport avec ce qu'on pourrait appeler l'être du langage. Cette expression n'est pas utilisée par Foucault dans son commentaire, mais c'est bien de cela qu'il s'agit. En effet, en quoi le procédé, quelle que soit sa forme, consiste-t-il au fond ? Dans les textes de jeunesse, il s'agit de relier deux phrases qui sont pour l'essentiel identiques, donc constitués des mêmes mots, mais pris en un sens différent. La première phrase est répétée de manière formellement identique, mais avec un sens différent pour chaque mot. Par la suite, lorsque le procédé s'amplifie, ce sont des associations de mots, tantôt liées à la phrase initiale, comme « queue à chiffre », « blanc à

colle », tantôt prélevées au hasard sur le langage quotidien, comme « palmier à restauration » ou « métier à aube », qui sont également répétées avec un sens différent pour chaque mot.

En tout cela, Roussel s'appuie donc sur l'homonymie des mots du langage, c'est-à-dire aussi bien sur l'homonymie du langage tout entier. Or ceci renvoie, selon Foucault, à une propriété fondamentale du langage, à savoir l'essentielle rareté dont il est marqué, sa pauvreté constitutive : « le simple fait, fondamental dans le langage, qu'il y a moins de vocables qui désignent que de choses à désigner »[283]. Le langage est marqué par la rareté de ses propres matériaux, il est marqué par une misère du signifiant. Cette rareté est peut-être liée, à un premier niveau, à une impossibilité matérielle, l'impossibilité de fait d'avoir à disposition autant de signes que de choses à signifier, mais elle est surtout à mettre en rapport avec les conditions mêmes qui permettent à un langage de signifier : « si le langage était aussi riche que l'être, il serait le double inutile et muet des choses ; il n'existerait pas »[284]. La pauvreté du langage est condition même de sa capacité à signifier, donc à dire les choses. S'il y avait un mot par chose, par relation, par événement, il serait impossible de parler. Si le langage peut dire ce qui est, c'est que le même mot peut dire tout un ensemble de choses, et même, plus précisément, c'est qu'il n'y a qu'un mot pour dire tout un ensemble de choses. La carence du langage permet qu'il y ait un « jeu » entre les mots et les choses, jeu qui ouvre un espace rendant possible quelque chose comme de la signification : « le langage ne parle qu'à partir d'un manque qui lui est essentiel »[285], « ce n'est pas le « sens » qui manque, mais les signes, qui ne signifient pourtant que par ce manque »[286]. La rareté du langage est ainsi ce qui, paradoxalement, fonde sa prolifération, sa richesse expressive infinie. Son manque premier est un « vide proliférant »[287], les mots sont tous porteurs d'une « riche pauvreté »[288]. On voit que les mots mêmes employés par Foucault montrent que la rareté du langage n'est pas pour lui une simple propriété grammaticale, contingente, mais bien l'être même du langage. La rareté est la condition même de possibilité du langage, la condition de son déploiement.

Or c'est bien de cette rareté, de ce manque essentiel, que provient l'homonymie profonde du langage. C'est cette rareté qui fait qu'un mot renvoie à tout un ensemble de choses de la même espèce, mais aussi à d'autres choses d'une autre espèce. C'est elle qui fait qu'un

[283] M. Foucault, *Raymond Roussel*, p. 22.
[284] *Ibid.*, p. 208.
[285] *Ibidem.*
[286] *Ibid.*, p. 209.
[287] *Ibid.*, p. 208.
[288] *Ibid.*, p. 23.

mot a nécessairement plusieurs sens, qui se recoupent, qui s'entrecroisent, et qu'une phrase également peut être prise en de multiples sens.

Autrement dit, Roussel, en répétant une phrase avec un autre sens, en répétant des groupes de mots avec un autre sens, ne se contente pas de faire des jeux de mots plus ou moins incongrus, mais il prend acte de l'être même du langage. C'est bien cet être qui fait que tout mot, toute expression, toute phrase, peuvent être répétés avec un sens différent. Nous avons vu que dans les textes de jeunesse, la phrase initiale est répétée avec une légère différence. Il existe à chaque fois un mot qui n'est pas pris exactement de manière identique, mais dont une des lettres est changée, ainsi billard devient pillard. Cette petite « déviation morphologique »[289] est interprétée par Foucault comme la matérialisation du décalage de sens utilisé pour les autres mots, elle « redouble dans la forme le glissement du sens »[290]. La répétition est en général répétition d'un même mot avec un sens différent, donc répétition qui n'est pas répétition à l'identique, répétition qui comporte un « accroc ». Cet accroc est symbolisé, matérialisé, lui-même répété, dans cette minuscule différence dans le corps même d'un des mots. Le procédé à son stade initial, ainsi que le procédé amplifié se fondent ainsi sur cet être du langage comme rareté. Mais c'est également le cas du procédé évolué. En effet, c'est bien également cette rareté du signifiant qui fait que les mots, bâtis avec des sons limités en nombre, se ressemblent tous, et certains encore plus que d'autres, et qui permet que toute expression soit décomposée, et ainsi répétée, dédoublée, en un ensemble de sons différents mais très proches, donnant lieu à d'autres mots, comme nous l'avons vu pour l'expression « Napoléon empereur ». Ainsi le procédé, sous toutes les formes qu'il prend dans l'œuvre de Roussel, se fonde sur l'être du langage.

Plus précisément, il permet à Roussel de s'installer dans un certain espace, recelé par cet être. Qu'effectue en effet Roussel au moyen du procédé ? Dans les textes de jeunesse, il s'efforce de relier par un récit une phrase initiale à la même phrase, répétée avec un autre sens et une légère différence morphologique. Dans *Impressions d'Afrique*, il s'efforce de donner un sens, par un récit, à la répétition, là encore avec un autre sens et un léger accroc formel, d'une phrase initiale. Cette fois, la phrase initiale et sa répétition ne forment plus les limites explicites entre lesquelles se déploie le récit, mais il s'agit bien encore de relier l'une à l'autre les deux phrases. Réussir à donner un sens, à matérialiser dans un récit, la phrase obtenue par répétition, c'est avoir réussi à faire exister cette phrase, c'est donc avoir réussi à passer de la première à la deuxième. Et c'est exactement cette même structure que l'on retrouve dans les détails du récit.

[289] *Ibid.*, p. 53.
[290] *Ibid.*, p. 34.

Comme nous l'avons vu, chaque scène, chaque étrange machine, est également issue d'une répétition d'un ensemble de mots, soit par homonymie, soit par décomposition et recomposition. En s'efforçant de relier les mots issus de cette répétition, de l'incarner dans une scène, en s'efforçant de le faire exister, Roussel tente bien d'effectuer le passage entre la première expression et sa répétition, il tente, comme dans les textes de jeunesse, mais d'une autre manière, de parcourir la distance ouverte entre une expression de départ et son double, à la fois proche et différent. Et dans les textes qui suivent Impressions d'Afrique, la position d'une phrase initiale et de sa répétition, en tant que cadre global du récit, disparaît, mais tous les détails du récit, produits par le moyen du procédé évolué, sont encore commandés par la même structure.

Autrement dit, Roussel, par son procédé, à quelque stade de son évolution que ce soit, ne cesse de s'installer à chaque fois dans l'espace qui s'ouvre dans le langage entre un mot, une expression, et son dédoublement, obtenu par homonymie ou décomposition phonique, et s'efforcer de parcourir cet espace, cette distance, par le déploiement d'un récit.

Mais ce type d'espace est ouvert par le langage lui-même, de par son être, il réside dans le creux même du langage. Sa rareté essentielle fait que le langage n'est qu'un immense redoublement. Il est tout entier constitué de mots qui renvoient à d'autres mots, soit par homonymie, soit par proximité phonique, il n'est qu'un vaste champ dans lequel les redoublements renvoient à des redoublements, les répétitions à des répétitions. Or, à chaque fois, ces redoublements ouvrent des espaces, espaces que le procédé, quelle que soit sa forme, permet de découvrir, d'investir, d'explorer. L'œuvre de Roussel se situe donc tout entière dans « l'espace tropologique »[291] du langage, cet espace qu'il contient en creux de par son être même. Et on pourrait dire que cet espace est pour Foucault à l'époque l'espace même de la littérature. Ce que veut ainsi Roussel, c'est, « dans les redoublements spontanés du langage, découvrir un espace insoupçonné et le recouvrir de choses encore jamais dites »[292]. Le procédé permet en réalité à Roussel de mettre en lumière une répétition qui existe intrinsèquement au cœur du langage, il permet de dévoiler un des multiples doubles d'un mot, d'une expression, d'une phrase, et par là même de mettre en évidence un espace, un vide, qui pourra alors être parcouru. Les descriptions inouïes de Roussel ne sont que l'effort pour parcourir ces multiples espaces, et, finalement, l'espace même inscrit au cœur du langage.

[291] *Ibid.*, p. 24.
[292] *Ibid.*, p. 25.

On voit que les termes de double, de redoublement, de dédoublement, de répétition, sont fondamentaux dans l'analyse de Foucault. Ils l'innervent et la polarisent tout entière. Leur sens se résume et se cristallise dans celui du mot répétition, qui est ici paradigmatique. La répétition, comme nous avons pu le voir, n'est paradoxalement pas répétition de l'identique. Elle est retour du semblable, qui est à la fois le même et marqué d'une légère différence. La répétition s'effectue avec un infime décalage, un accroc, qui fait tout son sens. Ce qui brille dans la répétition est la différence, mais une différence très singulière. Ce sens très particulier, proprement philosophique, de la répétition, initié par Heidegger dans le *Kantbuch*, déjà utilisé par Foucault, comme nous l'avons vu, dans l'*Introduction à l'Anthropologie*, lorsqu'il plaçait le rapport de l'Anthropologie à la Critique tout entier sous le signe de la répétition, est encore largement mobilisé ici. Et les formules mêmes qu'utilise Foucault entrent dans un étrange écho avec celles du Deleuze de *Différence et répétition*, texte publié quelques années plus tard. Ainsi, dans le procédé de Roussel, « la répétition et la différence » sont totalement « intriquées l'une dans l'autre »[293]; le langage trouve son espace propre dans « le jeu de la répétition toujours différente, et de la différence qui revient au même »[294]. En tous les cas, le procédé de Roussel est une machine à répéter, à produire des doubles. Il permet à Roussel non pas de créer un tel double, mais de dévoiler un des innombrables dédoublements existant au sein même du langage, et d'explorer l'espace qu'il ouvre. Toute son œuvre parcourt « cette distance de la répétition et du double »[295], qui se fonde dans l'être même du langage.

Foucault dit bien que toute son œuvre parcourt cette distance. Pourtant, il semble bien, d'après les analyses que nous avons effectuées jusqu'ici, que le parcours de cette distance soit justement rendu possible par le procédé, du fait de sa nature même. Qu'en est-il alors des œuvres hors procédé ? Le geste de Foucault consiste à les rapporter entièrement, elles aussi, au procédé. Il s'efforce ainsi de montrer que les œuvres de jeunesse hors procédé forment « comme la géométrie fondamentale du procédé »[296]. Que raconte en effet le premier texte de Roussel, *La doublure* ? L'histoire d'un acteur, donc d'un homme dont la profession est de d'imiter d'autres hommes, qui est lui-même la doublure d'un autre acteur. Après un échec retentissant lors d'une représentation à Paris, où il vit, il part avec sa maîtresse à Nice, où il participe avec elle au carnaval. S'ensuit alors une succession de pages dans lesquelles Roussel décrit avec

[293] *Ibid.*, p. 35.
[294] *Ibid.*, p. 36. Il serait particulièrement intéressant d'analyser les usages du concept de répétition dans la philosophie française des années soixante et soixante-dix, pour essayer d'en dégager des motifs communs et des différences, et de saisir leur sens philosophique, voire d'en effectuer la généalogie.

[295] *Ibid.*, p. 27.
[296] *Ibid.*, p. 126.

minutie de multiples déguisements, des masques gigantesques en carton, tout en évoquant à chaque fois la personne réelle, cachée sous le masque, et en décrivant les quelques aspects d'elle qui en restent visibles, trahissant sa présence. Le récit est donc entièrement consacré à la description de doubles, de dédoublements. Les masques sont grimaçants, grossiers, l'acteur-doublure est un acteur raté. Le double est donc déjà une répétition qui échoue, une répétition avec un accroc, une répétition dans la différence. Concernant la procession du carnaval, le langage de Roussel va de la description de la personne réelle à celle du masque qui le cache et le trahit, donc il parcourt déjà en quelque sorte la distance allant d'une entité initiale à son double. Pour Foucault, l'espace du récit tout entier est d'ailleurs ouvert par un accroc initial, puisqu'il commence avec une représentation ratée, dans la mesure où l'acteur ne réussit pas à remettre son épée dans son fourreau. Or c'est ce ratage qui incite l'acteur à quitter Paris pour aller se perdre dans la procession des dédoublements. On voit que pour Foucault, tous les éléments du procédé sont présents, mais à titre d'éléments du récit même. La distance que parcourt le langage de Roussel n'est pas celle, ouverte au cœur des mots, dévoilée par le procédé, mais celle ouverte entre un être réel du récit et son double. Mais la structure même du procédé est déjà présente, l'accroc, le double, le langage : « on a là comme le modèle préalable et minuscule du procédé »[297].

Les textes hors procédé suivants reproduisent cette structure. Des textes comme *La vue*, *Le concert*, *La source*, sont des discours qui décrivent quelque chose qui est déjà une reproduction. La vue, par exemple, consiste en la minutieuse description d'une image que l'on peut voir dans une lentille incrustée dans le corps d'un porte-plume. Cette image représente un ensemble de scènes sur une plage et à ses environs. Selon Foucault, la description d'une chose située dans une de ces scènes ne semble pas être le fait d'un observateur, placé en un certain point, mais bien plutôt surgir de la chose même. Les proportions ne sont pas respectées, il n'y a pas de perspective. La chose semble s'ouvrir par le milieu pour laisser sortir d'elle-même le langage qui la décrit. Ainsi, la chose, qui est déjà une représentation, donc une répétition, fonctionne pour Foucault comme les éclats de langage tirés plus tard par Roussel par démembrement d'une expression. Elle est une répétition, porteuse d'un langage, qui, en se déployant, la rend visible, et ainsi accomplit le passage entre la chose indéterminée dont elle est la reproduction, et elle-même. Dans ces œuvres descriptives, on trouve donc, comme dans

[297] *Ibid.*, p. 155.

La doublure, « le procédé dès l'aurore, à l'état naïf et sauvage ; le procédé sans procédé, si éclatant qu'il est invisible »[298].

Les *Nouvelles impressions d'Afrique*, quant à elles, à l'autre bout de l'œuvre de Roussel, avec leur étrange système de parenthèses emboîtées, de tirets, de notes, sont lues par Foucault comme une immense succession de dédoublements. Cette fois, les phrases sans cesse différentes essaient en vain de saisir une signification unique. On a là un véritable « traité de l'identité »[299], dans lequel l'identité manque. Tout se passe comme si le procédé accélérait son mouvement, tournait à vide, comme si les distances ouvertes au sein du langage ne pouvaient plus être parcourues, comblées, par des récits.

Autrement dit, les œuvres hors procédé reconduisent, mais d'une autre manière, la structure même du procédé. Celui-ci est donc pour Foucault le cœur de l'écriture de Roussel, et c'est lui qui constitue le noyau de son interprétation de cette écriture. Selon cette interprétation, le procédé se fonde sur l'être du langage. Cet être est rareté essentielle, et donc dédoublement perpétuel. Le procédé dévoile ces dédoublements et explore l'espace qu'ils ouvrent au cœur du langage. Toute l'œuvre de Roussel est ainsi le parcours incessant de l'espace ouvert par la répétition en laquelle consiste l'être même du langage.

III. La mort

Nous avions dit que la mort était omniprésente dans l'analyse foucaldienne de l'œuvre de Roussel. Or nous ne l'avons pour l'instant rencontrée nulle part. C'est que la mise en rapport du procédé avec l'être du langage n'est que le premier niveau de cette analyse. Ou encore l'être du langage ne s'épuise pas dans sa rareté essentielle. Il est en rapport fondamental avec la mort. Celle-ci ne commence à apparaître dans les analyses de Foucault qu'au troisième chapitre, au moment où, après avoir étudié le procédé dans les œuvres de jeunesse, puis le procédé amplifié, il se penche sur la nature du procédé évolué. A partir de ce moment, la mort ne cesse de constituer, et jusqu'à la fin, le cœur de ses analyses.

Le procédé évolué consiste à décomposer une phrase en éléments phoniques formant de nouveaux mots, qu'il s'agit alors de relier dans une scène, une machinerie, ou un récit. Sous cette forme, il est analysé par Foucault comme une véritable destruction, une mise à mort du langage de tous les jours. Par son moyen, le langage commun, habituel, est démembré, disséqué,

[298] *Ibid.*, p. 149.
[299] *Ibid.*, p. 178.

et, de cette mort violente, Roussel tire des fragments verbaux qu'il va faire revivre. Le procédé évolué produit le « vide soudain de la mort dans le langage de toujours, et aussitôt la naissance d'étoiles », il est une « mise à mort du langage par lui-même », d'où découle « sa résurrection à partir des splendeurs pulvérisées de son cadavre »[300], il est un « immense appareil de mort et de résurrection »[301].

Cette invocation de la mort pour caractériser le procédé roussellien n'est pas une simple métaphore, comparant de l'extérieur la déformation et la dislocation des mots composant une phrase, puis l'utilisation des nouveaux mots ainsi obtenus dans un récit, à l'action destructrice de la mort et à une sorte de résurrection. La mort est bien pensée par Foucault comme oeuvrant réellement, en personne pourrait-on dire, dans le procédé. La forme même des expressions foucaldiennes utilisées ici, ainsi que l'insistance avec laquelle revient la figure de la mort dans tout le texte le montrent clairement. Et une phrase de Foucault, au début du chapitre quatre, au moment où il récapitule ce qu'il vient de dire précédemment, ne laisse plus aucun doute à ce sujet : « Roussel a inventé des machines à langage qui n'ont sans doute, en dehors du procédé, aucun autre secret que le visible et profond rapport que tout langage entretient, dénoue, reprend et indéfiniment répète avec la mort »[302]. C'est bien la mort elle-même qui est ici invoquée.

Cette phrase permet en même temps de comprendre quelle est la figure très particulière que prend ici la mort pour Foucault, quel sens il lui donne précisément. Si le procédé est une immense machinerie de mort, si la mort est ce qui travaille au coeur du procédé roussellien, c'est, selon Foucault, que le langage lui-même est en rapport essentiel avec la mort. Or le procédé est directement lié à l'être du langage, comme nous l'avons vu. Mais comment lui est-il lié ? Par son caractère de répétition, de dédoublement. Le procédé permet de dédoubler une phrase, une expression, et de parcourir l'espace ainsi ouvert entre la phrase initiale et son double. Mais, ce faisant, il ne fait que dévoiler un des dédoublements spontanés existant au sein du langage lui-même, il ne fait que rendre possible le repérage d'un dédoublement du langage et ouvrir l'espace qu'un tel dédoublement implique. Si le dédoublement que permet le procédé est une destruction, s'il est l'œuvre de la mort, alors c'est que le dédoublement en général est mort. Le langage en tant que tel entretient un rapport essentiel avec la mort dans la mesure où il n'est qu'une immense nappe de redoublements multiples, se renvoyant indéfiniment les uns aux autres. La mort est ce qui œuvre au cœur de la répétition. Elle est ce qui produit tous ces « mortels dédoublements ». Pour Foucault, ce qui vient dédoubler un mot, une expression, une

[300] *Ibid.*, p. 62.
[301] *Ibid.*, p. 64.
[302] *Ibid.*, p. 71.

phrase, au sein du langage, c'est la mort elle-même. C'est la mort qui dédouble. Elle est « une mince lame noire »[303] qui vient se glisser entre un mot et son double, qui vient ouvrir le mot pour le séparer de lui-même dans la multiplicité de ses doubles. Les doubles sont « séparés et rapprochés d'eux-mêmes par la fente de la mort »[304]. Dès lors, on voit que la mort était présente dans les analyses de Foucault dès le premier chapitre. Ce n'est pas seulement la répétition par décomposition et recomposition phonique du langage qui suppose la mort, mais toute répétition, donc également celle qui se produit par homonymie. Foucault insistait sur le fait que le procédé est rendu possible par le fait que « chaque mot est à la fois animé et ruiné, rempli et vidé par la possibilité qu'il y en ait un second- celui-ci ou celui-là, ou ni l'un ni l'autre, mais un troisième ou rien »[305]. Il insistait sur le fait qu'au cœur des mots s'ouvrait un « vide », un « blanc »[306], une « béance »[307], une « rigoureuse absence d'être »[308]. Ce vide, ce blanc, c'étaient déjà la mort au travail au cœur même du langage, mort sur laquelle venait se brancher le procédé de Roussel.

Il est intéressant de voir ici la figure spécifique que prend la mort pour Foucault. La mort n'est pas simple puissance de destruction ou d'annihilation. Elle est une puissance qui brise l'identité, toute identité. Tout mot est rongé de l'intérieur. Il ne peut se poser dans une identité simple, avec une sonorité et un sens déterminés. Il est toujours déjà en rapport avec de multiples significations qui ne se recouvrent pas, avec d'innombrables sonorités à la proximité indéfinie. Il est d'emblée explosé, diffracté en de multiples doubles, « masques », qui forment une ronde étrange, aux contours impossibles à définir. Dans « le glissement des répétitions et des différences, leur contant déséquilibre », la « solidité des mots » éprouve une véritable « perdition »[309]. La présence oeuvrante de la mort dans le langage se manifeste par l'absence d'identité stable des mots, par l'explosion et la brisure de la moindre identité, dont témoigne ses dédoublements perpétuels. La mort est puissance de dédoublement en tant qu'elle est puissance de contestation radicale, de destruction de toute identité. On voit ainsi en même temps que l'être du langage dont nous parlions est un être très particulier dans la mesure où il se fonde sur un non-être, une absence d'identité, et sur l'espace vide qu'ouvre cette absence. L'être du langage est l'absence d'être, le vide, la béance.

Foucault s'attache à montrer que la mort n'est pas seulement présente dans l'œuvre de Roussel comme puissance oeuvrant au cœur du procédé, mais qu'elle intervient de manière

[303] *Ibid.*, p. 73.
[304] *Ibid.*, p. 74.
[305] *Ibid.*, p. 20.
[306] *Ibid.*, p. 24.
[307] *Ibid.*, p. 26.
[308] *Ibid.*, p. 29.
[309] *Ibid.*, p. 38.

centrale dans les figures mêmes du récit, donc dans les figures mêmes que le procédé permet de déployer. Ceci est dû essentiellement au fait que, selon lui, ces figures, ces personnages, ces machines, ont la structure même du procédé. Ils sont eux-mêmes des sortes d'incarnation, de matérialisation du procédé. Foucault donne de multiples exemples de cet état de fait dans *Impressions d'Afrique*. Mais il analyse particulièrement la machine qui, selon lui, « présente avec le procédé l'isomorphisme le plus éclatant »[310], le fameux métier à aubes, dont nous avons déjà parlé. D'innombrables aubes plongent selon un mouvement réglé dans un cours d'eau, activant des navettes dont les impulsions produisent le tissage progressif d'une étoffe représentant la scène du déluge. Pour Foucault, avec cette machine, on a l'illustration parfaite du procédé. Le cours d'eau représente le langage. Les aubes plongeant dans le cours d'eau représentent la manière dont le procédé puise certains mots dans le flux immaîtrisé qu'est le langage pour en extraire par répétition, redoublement, des éclats de mots, des mots nouveaux, que le langage roussellien va tenter de relier entre eux au moyen d'une scène, qui s'efforce ainsi de répéter entièrement l'expression initiale, le lien initial entre les mots. L'impulsion donnée aux navettes par les aubes joue ici le rôle des éclats de langage et l'étoffe finale, avec sa scène, joue celui du récit roussellien, c'est-à-dire du redoublement proprement dit. Toute cette mécanique de haute précision, assurant le mouvement des aubes et sa transmission aux navettes, est commandée dans le texte de Roussel par un étrange coffre noir, hermétiquement fermé, recelant en lui tout le secret du mécanisme. Ce coffre joue ainsi le rôle du procédé proprement dit, situé entre le fleuve du langage et l'étoffe-récit. Or Foucault attire l'attention sur la forme et la couleur de ce coffre, qui ressemble à s'y méprendre à un cercueil. Si le procédé est bien le travail de la mort sur le langage, lui-même issu d'un travail de la mort dans le langage, alors il est cohérent que ce procédé, s'il est bien matérialisé dans cette machine, soit représenté par Roussel par quelque chose qui symbolise la mort elle-même. Foucault retrouve donc au cœur de cette machine, et, au fond, au cœur de toute machine roussellienne, la mort même, ce qui semble confirmer dans le même temps son interprétation du procédé comme puissance de mort.

Dans la mesure où toute machine roussellienne est assimilable au procédé, elle est elle-même une machine à répétition. Elle est une machine qui vient puiser dans un flux ou un flot contingent des éléments lui permettant d'effectuer une reproduction, une imitation. Elle est une machine à produire des doubles. Or Foucault s'attache à montrer que la mort est également au cœur de ce double lui-même. Foucault s'appuie ici particulièrement sur *Locus Solus*, dans lequel ce caractère morbide est le plus net. Mais selon lui, ce caractère hante finalement tous

[310] *Ibid.*, p. 81.

les doubles des textes de Roussel. Dans *Locus Solus*, un inventeur très particulier, Martial Canterel, présente successivement à des invités ses diverses inventions, qui sont disséminées dans le vaste jardin de sa propriété. Or la plupart de celles-ci sont hantées par la mort. Ceci est particulièrement frappant en deux occurrences, qui focalisent l'attention de Foucault. Dans un immense diamant rempli d'un liquide particulier, les visiteurs peuvent contempler l'authentique tête de Danton, réduite à son cerveau, ses nerfs et ses tissus. Or, lorsque cette tête est mise en contact avec un animal électrisé par une certaine substance, l'érythrite, elle reprend vie, se remettant à prononcer des discours passionnés et à effectuer les mimiques correspondantes. Un peu plus loin, dans une grande cage, des cadavres sont conservés. La mise en contact d'un certain métal avec cette même substance, l'érythrite, qui a été préalablement injectée autour de leur cerveau, les ranime et leur fait revivre un des moments les plus importants de leur existence. On voit qu'on a bien affaire à des doubles. La tête de Danton ranimée reproduit celle de Danton de son vivant. Les morts, revenus à la vie, répètent une scène qu'ils ont vécu de leur vivant. Il y a répétition, redoublement. Et résurrection. Le mort symbolise le langage initial détruit par le procédé, et son retour à la vie symbolise cette résurrection du langage dans la répétition, dont parlait Foucault. On a là une parfaite image du procédé comme cet « immense appareil de mort et de résurrection ». Mais la vie répétée est factice. La tête de Danton répète mécaniquement des discours dont le sens est embrouillé. Et elle retourne à la mort dès qu'elle n'est plus en contact avec la source d'énergie. De même, les morts reproduisent mécaniquement l'instant crucial de leur existence, ils le répètent indéfiniment, encore et toujours, tant qu'ils sont en contact avec le métal particulier, et s'effondrent dès que ce contact est rompu. Le double est donc morbide. La résurrection est illusoire. La répétition ne répète pas le même, mais produit une image qui est passée de l'autre côté de la vie, dans le domaine de la mort. Qu'est-ce à dire ? Foucault ne veut surtout pas dire ici que le double ne réussit pas à être à la hauteur de ce qu'il essaie de répéter, ce qui signifierait que celui-ci serait comme un original, un modèle impossible à égaler. Si on a là une image du procédé, cette morbidité du double ne peut vouloir dire que les mots dérivés et le récit ou la scène qu'ils initient sont déficients par rapport aux mots initiaux. Il n'y a pas de mots originaux, de différence entre des originaux et des doubles qui seraient de pâles copies. Tout mot est toujours déjà un double. Il n'y a que des doubles et tous les doubles sont équivalents. Ce que veut dire Foucault, c'est que cette morbidité du double représente ici l'impossibilité du mot à se rejoindre lui-même, à récupérer la stabilité de son identité, c'est-à-dire le fait que le mot est toujours déjà rongé de l'intérieur dans son identité, que son identité est creusée, minée de l'intérieur par la mort, hantée par de l'altérité. Autrement

dit, le double est morbide pour exprimer la morbidité du dédoublement lui-même, le fait que le dédoublement se fonde sur le rapport du mot, et du langage tout entier, à la mort.

Foucault montre de plus que la répétition, non seulement est morbide, ne répète la vie que dans la mort, mais qu'elle répète ce qui dans la vie, déjà, était en rapport avec la mort : « ce qui de la vie est répété dans la mort, c'est la mort elle-même »[311]. Ainsi, la plupart des scènes que rejouent les ressuscités d'un instant, sont des scènes dans lesquelles ils ont côtoyé la mort, leur mort, par exemple dans un suicide, ou celle de leurs proches. Là encore, cette présence de la mort dans le double ne marque pas la déficience de ce double, mais le fait que la mort est le principe même du dédoublement. La mort apparaissant dans le double manifeste la vérité de ce dont il est le double, à savoir qu'il est lui-même rongé par la mort, c'est-à-dire par le dédoublement perpétuel, sans repos. Ainsi toutes les figures de la mort dans les récits mêmes de Roussel renvoient-elles à la mort qui est au cœur du travail du procédé, mort qui renvoie elle-même en définitive à celle qui travaille au cœur du langage.

IV. La mort comme transcendantal

Mais la mort a ainsi un statut très particulier dans cette analyse de Foucault. Nous avons vu que l'être du langage est sa rareté essentielle. C'est la rareté des mots qui lui permet de signifier. Mais elle ne lui permet de signifier qu'à condition que cette rareté se dédouble. Le langage ne peut signifier que si les mêmes mots sont porteurs de plusieurs significations, et que si des mots très proches dans leurs sonorités peuvent signifier des choses différentes. Autrement dit, il ne peut signifier que si la répétition et le dédoublement sont au travail au sein du matériau rare en lequel il consiste. Il ne peut donc signifier que du fait de son rapport à la mort. L'être du langage, à savoir cette rareté proliférante dont parlait Foucault, ne peut se déployer que du fait de son rapport essentiel à la mort comme puissance de dédoublement, de brisure perpétuelle des identités des mots. La rareté est la condition nécessaire de possibilité du langage, mais cette possibilité ne devient effective que du fait du rapport à la mort. La mort est ainsi la condition de possibilité fondamentale du langage. Mais, du même coup, elle est la condition de possibilité du langage de Roussel lui-même, de son œuvre. Selon Foucault, le procédé répète finalement cette mort qui est au cœur du langage, il dévoile les dédoublements qu'elle opère, les espaces qu'elle ouvre, pour investir et explorer ces espaces. Et l'exploration même de ces espaces est encore rendue possible par la mort puisque les récits rousselliens ne font finalement qu'illustrer

[311] *Ibid.*, p. 111.

sans cesse le procédé lui-même et ce qui le rend possible : la mort comme fondement de l'être du langage. La mort est donc mise par Foucault, dans son interprétation, en position de condition de possibilité de l'œuvre de Roussel, elle est ce qui, ultimement, la rend possible, et avec elle, toute la littérature moderne. Elle a ainsi une fonction transcendantale, fondant un discours et ses structures essentielles, exactement comme dans *Naissance de la clinique*, la mort rendait possible le discours anatomo-clinique.

Mais elle est encore mise par Foucault dans une telle position de condition de possibilité de l'écriture roussellienne en un autre sens. En effet, qu'est-ce qui rend possible, non plus cette fois la pratique même d'écriture roussellienne, mais la perception de son sens, la perception du sens des textes de Roussel, du sens de son œuvre ? Toute l'interprétation foucaldienne repose, nous venons de le voir, sur une interprétation du procédé. C'est la connaissance du procédé qui permet de comprendre le sens des œuvres de Roussel, aussi bien d'ailleurs les œuvres à procédé que les œuvres sans procédé. C'est elle qui permet de saisir ce qui se joue dans son écriture. C'est elle qui permet de saisir le sens de ces machines étranges qui peuplent ses récits. C'est elle qui permet de comprendre qu'on a là un effort pour explorer l'être même du langage et les possibilités inouïes inscrites en lui. Or ce qui a permis la connaissance du procédé est la lecture de la dernière œuvre de Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*. Mais ce qui a permis la lecture de cette œuvre, en tant qu'elle était destinée à n'être publiée qu'à la mort de Roussel, est bien la mort de Roussel lui-même. Autrement dit, la mort de Roussel est la condition de possibilité de la compréhension de son œuvre, la condition de possibilité du fait de pouvoir voir ce qui en elle est à voir, de pouvoir avoir accès à ce qui en elle était déjà visible, mais de manière si éclatante que cela échappait au regard : « Comme si le regard, pour voir ce qu'il y a à voir, avait besoin de la dédoublante présence de la mort »[312].

> Pour que toute cette machinerie devienne lisible, il n'était pas besoin de chiffre, mais d'une sorte de percée en arrière, qui donne du champ au regard, recule ces figures muettes sur un horizon et les offre dans un espace. Il ne fallait quelque chose de plus pour les comprendre ; mais quelque chose en moins, une ouverture par où leur présence bascule et réapparaisse de l'autre côté. Il fallait qu'elles soient données dans un double identique à elles-mêmes, et dont pourtant elles sont séparées. Il fallait la rupture de la mort. L'unique clef, c'est ce seuil[313].

La mort de l'auteur Roussel est la condition de possibilité de l'accès à son œuvre, à sa visibilité essentielle.

[312] *Ibid.*, p. 77.
[313] *Ibid.*, p. 86.

Il est particulièrement frappant d'observer que la thématique du regard devient ici centrale, au moment même où Foucault explique que la mort de l'auteur rend possible l'accès à son œuvre. Cette thématique était en effet le point nodal de l'analyse par Foucault de l'anatomo-clinique. Et tout le texte de *Naissance de la clinique* se déployait bien comme une archéologie du regard clinique. Or dans ce texte, le regard et la mort s'entrecroisaient quasi-exactement selon le même motif. La mort de l'individu rendait possible son anatomie, c'est-à-dire l'ouverture de son corps et l'étude de ses tissus, ouvrant ainsi tout le domaine d'objectivité de l'anatomo-clinique. La mort de l'individu rendait possible le regard clinique. De même, ici, la mort de l'auteur Roussel, du fait qu'elle révèle le procédé, rend possible le regard sur cette œuvre, regard qui, d'ailleurs, est bien une forme d'analyse, de dissection, d'anatomie des récits et machines desquels elle se constitue. Tout à l'heure, nous disions que, selon Foucault, la mort était condition de possibilité de l'œuvre même de Roussel, cette mort à l'œuvre dans le langage et au fondement de son être. Elle était ainsi condition de possibilité du « regard » roussellien, c'est-à-dire de son rapport au langage, à la littérature, puisque les structures mêmes de son procédé, et les structures mêmes de ses récits et machines, étaient rendues possibles, déterminées, par la structure du rapport du langage à la mort. Maintenant, c'est la mort même de Roussel qui fonctionne comme condition de possibilité d'un regard, un regard qui est cette fois thématisé comme tel. Elle fonctionne donc à nouveau comme un transcendantal, cette fois pour le regard non plus de Roussel, mais de celui qui se met en rapport avec son œuvre. On retrouve donc ici exactement la même structure que dans *Naissance de la clinique*. La mort, comme mort effective d'un individu, rend possible l'ouverture d'un regard, donne accès à, fonctionne comme transcendantal.

On pourrait même pousser le parallélisme plus loin. La mort de Roussel donne accès à la visibilité de son œuvre, du fait de la révélation qu'elle permet du procédé. Tout comme la mort de l'individu donne accès à la connaissance de la santé et de la maladie, du fait de l'ouverture des corps qu'elle permet. Mais en quoi, au fond, ce procédé consiste-t-il selon Foucault ? Il consiste en un travail de mort, qui reprend et prolonge celui même qui est à l'œuvre dans le langage. Ce qui permet la compréhension de l'œuvre de Roussel est donc non seulement la mort même de Roussel, mais également, grâce à la connaissance du procédé, le repérage de la mort oeuvrant au sein de son œuvre, le repérage de tout ce travail de répétition, de redoublement en lequel elle consiste. Or nous avons exactement la même structure dans l'anatomo-clinique. Nous avions vu que la mort n'est pas seulement ce qui permettait l'ouverture des corps, mais également ce qui permettait la connaissance même de la santé et de la maladie. En effet, ouvrant les corps, que trouvait-on ? On trouvait la mort elle-même, tantôt

avec ses processus propres, tantôt sous la forme des processus pathologiques, en tant qu'ils provenaient eux-mêmes de la mort. Le travail de la mort dans la vie permettait de donner une origine aux maladies, mais également de déterminer les rapports entre organes, puisque le travail de la mort était analyse, dissociation, des rapports entre organes ou tissus, analyse allant des rapports les plus essentiels aux moins essentiels. De même, la mort de Roussel permet la connaissance du procédé qui permet l'« ouverture » de son œuvre, l'accès à la visibilité de son œuvre. Mais dans cet accès que trouve-t-on ? On trouve justement la mort, également comme processus, et également comme processus de dissociation, d'analyse. Qu'est-ce que la répétition pour Foucault en effet ? Elle est, comme nous l'avons vu, un processus de séparation, elle est comme une fine lame qui vient séparer un mot de son double, de ses doubles. Elle est un processus qui ronge l'identité du mot, qui le sépare de lui-même, l'analyse, le dissèque. La mort a donc quasiment le même sens, la même teneur, dans *Naissance de la clinique* et dans le *Raymond Roussel*. Et elle joue, par rapport au regard de celui qui se met en rapport avec l'œuvre de Roussel, le rôle d'un transcendantal exactement en les deux sens que nous avions déjà repérés dans *Naissance de la clinique* par rapport au regard clinique, mais cette fois simultanément. La mort de Roussel rend possible l'accès à l'œuvre dans la mesure où le procédé qu'elle révèle rend possible le fait de repérer dans cette œuvre le travail de séparation, d'analyse, de dédoublement, de la mort. Il y a donc un isomorphisme quasi-parfait et assez fascinant entre l'analyse foucaldienne de la mort comme condition de possibilité du regard médical dans *Naissance de la clinique*, et celle de la mort comme condition de possibilité du regard du lecteur de Roussel dans le *Raymond Roussel*. Et cet isomorphisme est lui-même rendu possible, au fond, par l'analyse qu'effectue Foucault de la mort comme condition de possibilité de l'œuvre même de Roussel.

Concernant cette dernière, on pourrait même dire qu'elle prend également, de manière sous-jacente, dans l'interprétation de Foucault, un autre sens. La mort est condition de possibilité de l'œuvre de Roussel au sens où, comme nous l'avons vu, le procédé s'enracine dans ce processus de répétition perpétuelle qui n'est autre que la présence de la mort au sein même du langage. Mais elle l'est aussi en tant que mort de l'auteur Roussel, en un autre sens que sa mort effective. En effet, toute l'analyse de Foucault tend à montrer qu'au fond, dans son écriture, Roussel s'efface comme personne, comme individu, pour s'ouvrir à l'être du langage et aux explorations que commande, qu'implique, cet être. Il part certes de phrases ou de mots particuliers, mais ces mots ne sont pas réellement choisis en fonction d'intérêts ou d'intentions de Roussel, ils sont prélevés en quelque sorte au hasard sur le langage même. De plus, la répétition que permet le procédé est une répétition inscrite dans les possibilités mêmes du

langage, car c'est le langage lui-même qui, fondamentalement, spontanément, est redoublement, de par le travail de la mort en lui qui lui est essentiel. C'est le langage lui-même qui confère plusieurs significations aux mots « lettres », « bandes », « blanc ». Lorsque Roussel se met à utiliser le procédé évolué, donc à décomposer les mots et les recomposer en utilisant d'autres mots, Foucault reconnaît qu'il y a là une part d'arbitraire. Il donne l'exemple d'une des phrases utilisées par Roussel dans *Impressions d'Afrique*, « j'ai du bon tabac », que Roussel décompose en jade, tube, onde, aubade. Foucault donne lui-même des exemples de nombreuses autres décompositions possibles. Roussel a bien fait un choix ici. Mais, là encore, il n'a fait que choisir, de manière un peu contingente, éventuellement en vue d'obtenir la plus grande distance possible par rapport à la phrase première, pour en tirer le récit le plus riche possible, une des multiples possibilités de dédoublement inscrites en creux dans le langage lui-même, du fait de sa rareté essentielle, démultipliée par la mort. Et, à partir du moment où le point de départ et le point d'arrivée sont fixés, Roussel est soumis à une contrainte absolue, il doit relier explicitement la première phrase à la dernière dans les textes de jeunesse, il doit réussir à relier les termes dérivés entre eux dans les œuvres suivantes, ce qui revient à réussir à répéter concrètement la première phrase implicite, donc là aussi à faire le lien entre la phrase de départ et sa répétition. Pour Foucault, ce trajet dans le langage est « mathématiquement »[314] nécessaire. Les personnages et machines étranges de Roussel, qui donnent l'impression d'être le fruit d'une imagination débordante, sont des « rencontres obligées »[315], elles sont entièrement déterminées selon Foucault par les espaces ouverts au sein du langage. Le langage de Roussel est ainsi un « langage esclave »[316]. Roussel s'efface comme individu pour épouser au fond, par le procédé, le travail même de la mort au cœur du langage. Mais si les phrases de départ son prélevées au hasard sur le langage, si les répétitions sont inscrites comme possibilités dans le langage même, pourquoi s'efforcer de relier une phrase à son double ? N'est-ce pas là lié à une « angoisse », une « obsession »[317] de l'individu Roussel ? Pour Foucault, c'est plutôt là une « « inquiétude » du langage lui-même »[318]. Tout se passe comme si, pour Foucault, le langage même s'inquiétait de cette mort qui le travaille, de ces dédoublements perpétuels dont il est le lieu, et s'efforçait non de supprimer ces redoublements, ce qui est impossible, mais de les sonder, d'en prendre la mesure. Et d'ailleurs, nous avons vu que les machines de Roussel ne faisaient qu'exprimer au fond le procédé lui-même, c'est-à-dire cette mort même qui hante le langage. L'écriture de

[314] *Ibid.*, p. 52.
[315] *Ibidem.*
[316] *Ibid.*, p. 49.
[317] *Ibid.*, p. 208.
[318] *Ibid.*, p. 209.

Roussel a un aspect réflexif, elle se situe tout entière dans une étrange « auto-implication »[319]. Dans ces textes produits avec le procédé, c'est le procédé lui-même qui est illustré, décliné de mille manières. Ce que le langage trouve dans ses espaces, c'est son être même, la mort, la répétition. Ainsi tout se passe comme si le langage, inquiet de son être, ne cessait de l'arpenter et de le réfléchir, de le penser, dans le même mouvement. Roussel est l'« l'inventeur d'un langage qui ne dit que soi, d'un langage absolument simple dans son être redoublé, d'un langage du langage »[320]. Dans l'écriture de Roussel, le langage s'inquiète de ses propres jeux, s'explore et se mesure, se dit lui-même et pense son propre être. Et c'est bien l'effacement de l'individu Roussel qui rend possible ce déploiement autonome, immanent, du langage. La mort de l'auteur est donc, encore une fois, mais en un autre sens que tout à l'heure, condition de possibilité de l'œuvre.

V. Le sujet

Mais cette dernière considération est particulièrement intéressante pour nous, car elle fait apparaître de manière manifeste la figure philosophique du sujet, ainsi que celle de sa destruction ou déconstruction. L'écriture de Roussel n'a pas de sujet, en elle, c'est le langage lui-même en son être qui est à l'œuvre. C'est d'ailleurs à l'occasion de ces analyses que le terme de sujet est utilisé par Foucault. Décrivant la manière dont Roussel explique l'évolution de son procédé, dans son œuvre posthume, Foucault insiste sur le fait qu'on a l'impression que le procédé a évolué de lui-même, indépendamment de la volonté ou des intentions de Roussel, « entraînant l'auteur dans une logique dont il est le moment plus que le sujet »[321]. A un autre endroit, Foucault explique que Roussel n'était pas nécessairement conscient de tous les jeux de mots signifiants que les mots qu'il utilisait impliquaient, mais qu'il savait bien « qu'on ne dispose jamais absolument du langage. Et qu'il se joue du sujet qui parle, dans ses répétitions et ses dédoublements »[322].

Ce qui fait irruption ici de manière explicite, c'est la figure du sujet, et de sa négation. Mais il devient clair que cette figure imprégnait en réalité la totalité des pages du *Raymond Roussel*. Décrivant le procédé roussellien, Foucault insistait en effet, outre son ancrage dans la mort inhérente au langage, sur deux aspects fondamentaux. Tout d'abord, le langage de Roussel ne cherche pas à commencer : « Loin d'être un langage qui cherche à commencer, il est la figure

[319] *Ibid.*, p. 26.
[320] *Ibid.*, p. 210.
[321] *Ibid.*, p. 86.
[322] *Ibid.*, p. 45.

seconde de mots déjà parlés »[323]. Nous avons vu en effet que le procédé prélève, au hasard, des mots dans la grande nappe du langage, et que c'est seulement à partir de leur répétition qu'il permet le déploiement d'un récit. Le langage fonctionne comme un toujours-déjà là, une contingence première dans laquelle celui qui parle est nécessairement pris, qu'il ne peut résorber ou maîtriser en prétendant « choisir » ses mots, partir de mots qu'il arracherait à cette contingence du fait de la nécessité de sa nature ou de ses intentions. Or cette prétention à « commencer » est un des traits fondamentaux de la figure philosophique du sujet. Le sujet est cette instance qui prétend initier un commencement absolu, que ce soit dans la pratique, ce qui implique les notions de liberté, de responsabilité, de choix, ou dans le discours, ce qui implique celles de maîtrise, d'auteur, d'intentions, d'originalité, par exemple. Cette manière de penser le commencement de la parole comme commencement absolu, maîtrisé par celui qui parle, est d'ailleurs évoquée par Foucault :

> Le Procédé consiste justement à purifier le discours de tous ces faux hasards de « l'inspiration », de la fantaisie, de la plume qui court, pour le placer devant l'évidence insupportable que le langage nous arrive du fond d'une nuit parfaitement claire et impossible à maîtriser[324].

L'inspiration, la fantaisie, sont ici des figures du sujet, elles sont des manières de réintégrer le hasard premier, radical, du langage, dans une forme de nature propre d'un soi, avec ses talents, son génie, ses fulgurances, ce qui revient à tenter de conjurer ce hasard premier, en le transfigurant en hasard propre au sujet, en hasard subjectivé. Le procédé roussellien renvoie donc ici à l'être du langage dans son rapport à celui qui parle. Celui-ci est dépossédé de lui-même par le langage, dépris, débordé. Le rapport au langage exclut la position d'un sujet.

Le deuxième aspect qu'illustre selon Foucault le procédé, et ainsi l'écriture de Roussel, est l'impossibilité de l'adéquation du langage à lui-même. Tout le sens du procédé consiste à répéter une phrase, et à s'efforcer ensuite de relier la phrase initiale à la phrase finale, à tenter de combler cet écart qui s'est ouvert dans le langage. Mais, comme nous l'avons vu, la répétition n'est jamais répétition de l'identique. Il y a toujours une infime différence, un accroc. L'écart n'est jamais comblé entre un mot et son double. Le langage retrouve l'identique, « mais jamais le sens de l'identique »[325]. Foucault interprète cet état de fait comme une impossibilité pour le langage de revenir à lui-même, de coïncider avec lui-même. Et d'ailleurs, la fonction réelle des récits rousselliens n'est pas de réussir à obtenir cette coïncidence, qui est de toute façon impossible, mais d'en prendre la mesure inquiète et de la manifester : « sans cesse la répétition,

[323] *Ibid.*, p. 61.
[324] *Ibid.*, p. 54.
[325] *Ibid.*, p. 110.

le langage et la mort organisent ce même jeu où il se rejoignent pour montrer qu'ils séparent »[326]. Coïncidence avec soi, retour à soi, adéquation à soi, on a là l'autre caractéristique fondamentale de la figure philosophique du sujet. Le sujet a une identité, une nature propre, qu'il manifeste, et qu'il peut retrouver s'il semble l'avoir un instant perdue. N'étant pas pris dans autre chose, dépossédé de lui-même par une altérité, il est pure adéquation avec soi-même. Les deux aspects par lesquels Foucault caractérise le procédé, et, à travers lui, le langage, correspondent donc à la négation des deux caractéristiques fondamentales du sujet. Le procédé manifeste donc selon Foucault la nature profondément a-subjective du langage. Avec l'écriture de Roussel, le langage apparaît dans la pureté de son être comme exacte antithèse du sujet, non seulement comme ne se fondant sur aucun sujet, qui prétendrait le maîtriser, mais comme ayant en lui-même une structure profondément a-subjective[327].

VI. La mort comme antithèse absolue de l'anthropologie

Mais si le langage apparaît ainsi, dans le commentaire de Foucault, comme une figure radicalement opposée à celle du sujet, c'est bien parce qu'il est lié, fondamentalement, à la mort. Et c'est ici que nous pouvons véritablement tirer les enseignements pour nous de ce texte de Foucault sur Roussel. En effet, pour l'instant, qu'avons-nous pu mettre en évidence ? Nous avons pu confirmer ce parallélisme étrange qu'effectuait Foucault assez allusivement à la fin de *Naissance de la clinique*, entre la naissance de l'anatomo-clinique et celle de certaines figures de la littérature. Il affirmait alors que l'anatomo-clinique et la littérature moderne s'enracinaient toutes deux dans une expérience de la mort, comme finitude radicale. Et effectivement, nous avons pu constater, dans son commentaire de l'œuvre de Roussel, que la mort fonctionne comme transcendantal pour cette œuvre ainsi que pour le rapport à cette œuvre exactement de la même manière. Nous avons même pu établir un isomorphisme quasi-parfait de ce point de vue entre l'analyse foucaldienne de l'anatomo-clinique et celle de l'œuvre roussellienne. Mais ceci ne fait que confirmer, de manière certes assez fascinante, ce que disait Foucault et ce qu'il essaie de faire dans *Naissance de la clinique* et *Raymond Roussel* : montrer que le regard clinique et la littérature sont tous deux rendus possibles dans leurs figures les plus

[326] *Ibidem.*

[327] On retrouve également cette volonté de détruire toute figure du sujet dans l'insistance avec laquelle Foucault explique, dans le premier chapitre du *Raymond Roussel*, que la révélation du procédé ne livre pas le secret de l'œuvre de Roussel, mais, au contraire, le démultiplie, laissant penser qu'il y a d'autres secrets, qu'il y a un secret du secret, etc… Ainsi l'interprétation de l'œuvre ne consiste pas à livrer sa signification ultime, qui la rendrait transparente, mais à ouvrir tout un espace de significations possibles.

détaillées et dans toute l'étendue de leur discours, par un rapport à la mort, rapport en lequel consiste la finitude originaire.

Mais l'analyse du *Raymond Roussel* permet de préciser la nature et le statut exacts de cette mort qui revient de manière insistante dans ces deux œuvres. La mort, dans ces œuvres, n'est pas une simple métaphore, ni même un thème aux résonances quelque peu littéraires. Elle est un concept, qui joue un rôle nodal dans toute l'entreprise de pensée de Foucault à cette époque. Dans sa réalité, la mort est un processus de division, de séparation, de démultiplication. Cette caractérisation était déjà à l'œuvre dans *Naissance de la clinique*, mais on pouvait penser qu'elle était liée à son objet même, la mort biologique. En réalité, ce processus renvoyait déjà au processus bien déterminé sous lequel Foucault pense la mort à cette époque, et qui apparaît de manière éclatante dans le texte sur Roussel. Comme nous l'avons vu, ce processus, en tant qu'il travaille au cœur du langage, en y effectuant des dédoublements perpétuels, est fondamentalement un processus de brisure, d'éclatement de l'identité des mots et du langage. Mais la mort, on le comprend à la manière dont elle est associée dans tout le texte sur Roussel à une déconstruction radicale de la figure du sujet, a une portée bien plus générale. Elle est ce qui vient déstabiliser, inquiéter, miner, toute identité en général, ce qui vient la scinder, la mettre en rapport avec ses autres, la démultiplier. L'identité est bien ce qui caractérise la figure même du sujet. Le sujet est ce qui prétend à une identité stable, pleinement adéquate à elle-même, qui serait au fondement des pratiques et des discours. En ce sens, la mort est la puissance même de destruction de tout sujet, la marque profonde de son impossibilité, le fondement d'entités dont l'être consiste entièrement en une négation perpétuelle de toute identité, donc de toute subjectivité quelle qu'elle soit. La mort est l'antithèse par excellence de la figure du sujet. Or le sujet est bien ce qui apparaissait déjà dans l'*Introduction à l'Anthropologie*, en rapport avec le motif anthropologique. Kant, avec les catégories et les formes de la sensibilité, dégageait la dimension du transcendantal. Mais il rapportait ces formes pures à un sujet transcendantal, semblant lui-même étrangement répéter le sujet empirique, étudié dans l'anthropologie. Par ce geste ambigu, il ouvrait ainsi la voie au caractère anthropologique de la pensée moderne. Qu'était cette anthropologie ? Une manière de fonder les formes de la connaissance finie sur une nature empirique, c'est-à-dire au fond sur un sujet empirique, ayant une certaine identité. Et toute figure du sujet renvoyait finalement à une telle nature empirique, comme le montraient pour Foucault de manière frappante les ambiguïtés de la phénoménologie. L'anthropologie est ce qui, fondamentalement, a recours à la figure du sujet pour fonder les formes du savoir et des discours. Et toute figure du sujet est de nature anthropologique. Le sujet est le cœur du motif anthropologique. Foucault appelait alors de ses voeux une pensée qui, s'inscrivant dans

l'ouverture kantienne de la dimension du transcendantal, mais dépassant le caractère anthropologique de la pensée moderne, fonderait les formes du savoir et des discours sur une finitude non anthropologique, donc radicale. Or cette finitude radicale prend dans *Naissance de la clinique* et le *Raymond Roussel* la figure de la mort. La mort est la manière dont Foucault pense, à cette époque, l'antithèse absolue de la figure du sujet, et donc de l'anthropologie. La mort a pour fonction conceptuelle d'être le contrepied absolu de l'anthropologie, elle est l'incarnation, la matérialisation du non-anthropologique, de la non-anthropologie. Et ceci apparaît le plus clairement, comme nous l'avons vu, dans le texte sur Roussel. Le *Raymond Roussel* de Foucault est un véritable manifeste anti-anthropologique, il est le livre dans lequel Foucault développe, précise le plus ce au nom de quoi il rejette l'anthropologie, ce qui constitue véritablement la finitude radicale que vient recouvrir et nier l'anthropologie, et donc ce à partir de quoi seulement la philosophie peut recommencer à penser. En forçant un peu, et avec tout ce que cette expression comporte de non-foucaldien, on pourrait dire que le *Raymond Roussel*, si on lui adjoint l'*Introduction à l'Anthropologie*, est la clé de l'*Histoire de la folie* et de *Naissance de la clinique*. En tout cas, il est certainement ce qui éclaire véritablement toute cette première séquence de la pensée de Foucault, constituée de l'*Histoire de la folie*, *Naissance de la clinique* et *Raymond Roussel*.

En effet, nous avons vu que l'*Histoire de la folie* était tout entière hantée par le thème d'une expérience originaire, l'expérience de la déraison. Cette expérience, qui se manifestait de manière relativement authentique au tout début de la Renaissance, dans l'expérience tragique de la folie, avait été peu à peu refoulée lors du grand renfermement classique, et avait atteint son point d'occultation maximale dans l'expérience psychiatrique et ses dérivés anthropologiques. Mais, en ce moment même de son plus grand refoulement, elle avait resurgi, comme jamais peut-être elle ne l'avait fait, dans le discours d'une certaine littérature. Mais Roussel est le continuateur direct de ce discours, il est celui qui peut-être le manifeste dans sa plus grande pureté, l'ayant dénoué de tous les restes de subjectivité romantique ou rationaliste qu'il recelait encore chez Sade ou Hölderlin, étant ainsi le grand « précurseur de la littérature moderne »[328], celui qui marque le seuil véritable de la modernité en littérature. Dans le *Raymond Roussel*, Foucault répète à de multiples reprises que Roussel, dans son écriture, a fait une « expérience », d'un bout à l'autre de son œuvre. Il a fait « l'expérience radicale du langage », il a fait l'expérience de l'être du langage. Mais, en tant que le langage est noué essentiellement sur la mort, Roussel a en réalité fait une expérience de la mort même ou du

[328] Cf. M. Foucault, *DE I*, n°26, « Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel ? Un précurseur de notre littérature moderne ».

rapport à la mort, il a fait l'expérience de la finitude radicale, non anthropologique, l'expérience originaire. C'est cette expérience qui couve sous tout le texte de l'*Histoire de la folie* et qui commence à revenir au jour dans les grandes figures littéraires qu'il invoque. L'expérience de la déraison est aussi bien une expérience de la mort. La déraison joue, dans toute le texte de l'*Histoire de la folie*, exactement le même rôle que la mort dans *Naissance de la clinique* et *Raymond Roussel*, celui de l'antithèse absolue du sujet et de l'anthropologie. Le rapport à la déraison est ce rapport à une identité toujours déjà brisée, travaillée par de l'altérité, minée de l'intérieur, grande ouverte sur sa propre négation. Et que fait la raison classique, si ce n'est tenter de se séparer de ce rapport à une altérité radicale, en posant celle-ci à l'extérieur d'elle-même, et en se refermant ainsi sur une identité prétendue, celle d'un sujet ? Que fait l'*Histoire de la folie* si ce n'est décrire et tenter d'expliquer la naissance, dans la culture occidentale, d'un sujet, qui s'efforce de se poser dans son identité souveraine en expurgeant de lui tout ce qui en réalité ne cesse de ronger cette identité, de la détruire, de la démultiplier, de l'inquiéter, de la faire vaciller, en le mettant à distance, en le niant dans son être, bientôt en l'objectivant comme maladie mentale pour s'en assurer la maîtrise, mais ne pouvant s'empêcher, et pour cause, d'y chercher sa vérité ? L'*Histoire de la folie* s'efforce de montrer comment l'anthropologie se fonde sur une négation progressive de la finitude originaire. *Naissance de la clinique* montre comment le regard clinique naît à partir du resurgissement de cette finitude originaire, tout en étant prise par un certain côté dans l'avènement de l'anthropologie, puisqu'elle objective en même temps cette finitude sur laquelle elle se fonde. Et *Raymond Roussel* s'efforce de penser le discours littéraire à partir de cette finitude originaire prise à l'état pur en quelque sorte.

En tout cela, c'est bien le programme d'une déprise et d'un dépassement du motif anthropologique et de l'inauguration d'une pensée radicalement non anthropologique, tel qu'il était annoncé dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*, que Foucault s'efforce de mettre en œuvre. Il s'agit de montrer qu'on peut trouver les conditions de possibilité d'un discours scientifique, comme la médecine clinique, ou littéraire, dans une finitude radicale, sans avoir recours à la figure d'un sujet. Et il s'agit de montrer qu'on peut également analyser les conditions de possibilité mêmes de l'anthropologie de manière non anthropologique, afin de s'en déprendre. Et c'est dans ce cadre que sont convoquées les figures de l'archéologie et de la généalogie. C'est ce cadre qui explique en grande partie l'étrange entrecroisement qui est le leur dans ces premières œuvres de Foucault, le miroitement de l'une dans l'autre, les tâtonnements, les déplacements de leur configuration, de l'*Histoire de la folie* à *Naissance de la clinique*, et parfois au sein même d'une de ces œuvres. Les formes de discours doivent être fondées dans des structures a-subjectives, donc anonymes et historiques, d'où l'archéologie. Mais on doit

pouvoir tout de même comprendre leur surgissement à partir du corps social et économique de la culture occidentale, d'où la généalogie. Lorsqu'il s'agit d'expliquer la négation progressive de la finitude radicale, la généalogie appuie du côté des forces économiques et sociales, pour en marquer l'origine impure et s'en déprendre d'autant mieux, mais elle bascule alors dans l'implicite, sous peine de retomber dans l'anthropologie. Lorsqu'il s'agit d'expliquer le surgissement des structures d'un savoir, la référence à la sphère sociale et économique devient indéfinie, sous peine de faire tomber ces structures du côté du non-savoir, mais alors la généalogie, si elle peut s'affirmer explicitement, risque de devenir allusive et de manquer sa finalité première. A cela s'ajoute le problème de la référence à une expérience originaire, qui, mobilisée pour servir d'antithèse absolue à l'anthropologie, risque de faire retomber dans une pensée anhistorique, convoquant, de loin, qu'on le veuille ou non, une forme d'ontologie, comme le montre le *Raymond Roussel*, dans lequel archéologie comme généalogie sont étrangement absentes. En ce sens, le *Raymond Roussel* livre en quelque sorte à l'état pur et de manière quasi-explicite l'ontologie qui est celle de Foucault à cette époque, et qui est sous-jacente dans l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*[329]. Cette ontologie n'est en aucun cas une « ontologie manquée »[330], mais plutôt une étrange ontologie, une ontologie du non-être, de la dissolution de toute identité, de l'inquiétude de l'être, qui se cristallise dans la figure de la mort, au fondement aussi bien du langage, que de celui qui parle et vit, et finalement de l'histoire tout entière.

C'est tout cet ensemble problématique, ce gigantesque chantier à la fois mouvant et hautement articulé, qui nous semble s'être dégagé peu à peu des analyses que nous avons menées jusqu'ici, et que le *Raymond Roussel* permet, selon nous, à l'issue de ces analyses, de faire apparaître dans la lumière la plus claire. C'est cet ensemble qui, comme allons le voir, ressurgit dans *Les Mots et les choses*, puis dans *L'Archéologie du savoir*, mais avec un déplacement, un « bougé », qui affecte la totalité de sa structure, conférant nécessairement un sens et un statut différent à la généalogie. C'est ce déplacement dont nous devons donc maintenant nous efforcer de restituer la nature et de saisir la logique.

[329] En réalité, ce sont tous les écrits foucaldiens de l'époque sur diverses figures littéraires, comme Bataille, Blanchot, ou Klossowski, qui manifestent cette ontologie. Mais il nous semble qu'elle est exposée de la manière la plus pure et la plus développée dans le *Raymond Roussel*.
[330] Comme le prétend Béatrice Han dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*

2e partie : Les généalogies impossibles

Chapitre I. L'élision de la généalogie

Les Mots et les choses sont une œuvre foisonnante, certainement la plus fascinante et la plus difficile de Foucault. Elle prétend reprendre la quasi-totalité de la culture occidentale depuis la Renaissance en la ressaisissant à partir de ses cohérences structurelles profondes et de ses mutations. Son étude détaillée supposerait un travail à part entière[331]. Nous ne voulons évidemment pas rentrer dans le détail des analyses multiples de ce livre, mais nous concentrer sur la manière dont s'y présentent et s'y reconfigurent l'ensemble des problèmes que nous avons vus à l'œuvre dans les œuvres précédentes, c'est-à-dire sur la manière dont y travaille ce que nous avons appelés la problématique généalogique. Or cette entreprise apparaît d'emblée non seulement comme paradoxale, mais comme compromise avant même d'avoir été initiée. En effet, pour nous, *Les Mots et les choses* se déploient, et nos analyses devront le montrer, comme une archéologie sans généalogie. Elle est une œuvre de l'élision de la généalogie au profit d'une archéologie qui y règne en souveraine exclusive. Elle est même ainsi, selon nous, la seule œuvre de Foucault dans laquelle le motif généalogique n'est aucunement convoqué pour soutenir la recherche entreprise. Elle est l'œuvre de l'éclipse absolue de la généalogie, formant ainsi un hiatus dans l'ensemble de l'œuvre de Foucault, hiatus qui résonne d'une étrange manière avec le caractère exceptionnel, fascinant et foisonnant de ce livre quasi- monstrueux.

Dès lors, dans le cadre d'un travail s'efforçant d'analyser et de comprendre les dispositifs généalogiques foucaldiens, les problèmes qu'ils rencontrent, les transformations qu'ils opèrent, pourquoi s'intéresser à ce livre qui consacre l'effacement du motif généalogique ? Une première raison que nous pourrions donner est que cette élision de la généalogie ressemble fort à une exclusion, exclusion provisoire certes, puisque Foucault reviendra assez rapidement vers le motif généalogique, et le placera même au cœur de ses recherches, mais exclusion tout de même, et radicale, qui plus est. Or n'est-ce pas Foucault lui-même qui nous a appris qu'une exclusion n'est pas un phénomène anodin, dérivé, secondaire, mais qu'au contraire toute exclusion renseigne sur la nature même de ce qui exclut, sur son mode de constitution, au point d'en constituer peut-être la vérité ? L'exclusion de la folie n'est-elle pas ce qui permet, dans l'*Histoire de la folie*, de saisir dans sa vérité la plus prégnante la nature de la ratio occidentale moderne ? Ainsi, si l'exclusion de la généalogie dans *Les Mots et les choses* est avérée, alors une étude des traces de cette exclusion dans son texte même

[331] Un tel travail a été effectué par Philippe Sabot dans *Lire Les Mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006 et *Le Même et l'Ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, Lyon, ENS Editions, 2015.

permettrait de mieux comprendre le sens et la configuration de cette archéologie qui s'y déploie semble-t-il en toute autonomie. Elle permettrait de saisir que la problématique généalogique joue encore dans cet effort pour produire une archéologie pure, et dans la constitution même de ses caractéristiques les plus spécifiques. Elle permettrait aussi peut-être, par comparaison avec les archéo-généalogies de l'*Histoire de la folie* et de *Naissance de la clinique*, de mieux comprendre la manière dont l'archéologie requiert la généalogie, et inversement, et si l'idée d'une archéologie sans généalogie a même un sens. Et elle permettrait peut-être enfin de faire une hypothèse sur les raisons mêmes de cette exclusion.

Mais ces considérations seraient encore insuffisantes peut-être pour se livrer à une étude attentive des *Mots et les choses*. En réalité, la présence de la généalogie dans ce livre ne se limite pas aux traces renvoyant à une absence, ni même à une exclusion. Nous voudrions montrer que le motif généalogique apparaît en personne, au cœur même de ce qui est l'objet propre de l'archéologie des *Mots et les choses*, et que la manière dont il y apparaît explique en grande partie son élision dans le corps de la recherche elle-même. *Les Mots et les choses* se présentent explicitement, comme l'indique leur sous-titre, comme « une archéologie des sciences humaines ». En réalité, comme nous le verrons, ce n'est pas tant les sciences humaines qui sont l'objet de l'archéologie, qu'un motif fondamental qui les constitue tout entières, et qui est le motif anthropologique, qui joue aussi bien dans les diverses philosophies modernes que dans les sciences humaines, mais que les sciences humaines reconduisent peut-être de la manière la plus aveugle et ininterrogée. L'archéologie des *Mots et les choses* est fondamentalement une archéologie de l'anthropologie, comme motif central structurant les pensées et les savoirs modernes, et dont il s'agit de se déprendre. Or la manière dont Foucault analyse ce motif anthropologique ne laisse aucun doute : c'est le motif même que nous avons appelé généalogique qui en constitue le noyau, ce motif d'une mise en rapport de formes de savoir et de pensée avec des forces extérieures les constituant. Autrement dit, l'objet propre de l'archéologie dans *Les Mots et les choses* est le motif même de la généalogie, mais interprété d'une manière très spécifique. *L'objet de l'archéologie est la généalogie*. Ce qui surgit donc au cœur des analyses des *Mots et les choses* est le motif même qui brille par son absence dans sa démarche elle-même. Une telle configuration ne peut qu'être fascinante pour nous. Avec l'anthropologie, c'est l'ensemble du système problématique qui constituait l'horizon de toutes les œuvres précédentes qui semble bien ressurgir, mais avec un entrecroisement nouveau et extrêmement singulier des motifs archéologique et généalogique. Les problèmes posés par le généalogique sont donc encore au travail dans cette œuvre, et peut-être plus fortement que

jamais, et une analyse de sa configuration si spécifique ne peut que nous renseigner sur la nature et l'état de ce travail, éclairant peut-être même en retour les œuvres précédentes.

Nous proposons donc de mener cette analyse de la manière suivante. Tout d'abord nous voulons revenir sur la manière dont s'y déploie l'archéologie qui en constitue le socle, celle qui suit comme fil directeur l'analyse des savoirs des mots, des êtres vivants et des phénomènes économiques. Cette analyse doit nous permettre d'établir que le motif généalogique, contrairement à ce qui se passe dans l'*Histoire de la folie* ou *Naissance de la clinique*, n'y joue aucun rôle positif, ni pour déterminer les structures mobilisées, ni pour en établir le sens ou l'origine. Elle doit également nous permettre de saisir les effets d'une telle élision de la généalogie dans la forme de la démarche foucaldienne, qui ne peuvent que nous apprendre quelque chose sur la généalogie elle-même. Elle doit enfin nous permettre, notamment par une explicitation du statut si particulier que Foucault assigne, dans cette œuvre, à la représentation, ainsi que du rôle central du langage, de comprendre la nature de ce que Foucault y appelle anthropologie, et ainsi la manière dont il pense, à cette époque, le motif généalogique lui-même. Nous pourrons alors étudier les présences de la généalogie dans cette œuvre et, particulièrement, la manière dont celle-ci y surgit comme objet propre de l'archéologie, à travers la caractérisation foucaldienne de la philosophie moderne et des sciences humaines, puis montrer que la manière même dont Foucault conçoit le dépassement de l'anthropologie, essentiellement à travers les figures de ce qu'il appelle des « contre-sciences », manifeste que sa conception de la généalogie est unilatérale. Nous examinerons enfin les conséquences de cette unilatéralité dans la conception de la généalogie, conséquences qui concernent l'exclusion même de la généalogie, le statut de Nietzsche, le statut de Marx et du marxisme, et finalement, la forme très spécifique que prend l'horizontalité, ou encore l'histoire, dans l'archéologie des *Mots et les choses*.

I. *Les Mots et les choses* : une archéologie sans généalogie

Que la démarche des *Mots et les choses* se déploie comme archéologie, cela ne fait aucun doute, comme le manifeste son sous-titre : « une archéologie des sciences humaines ». Il est intéressant à cet égard de comparer les usages par Foucault du terme d'archéologie dans ses trois premières grandes œuvres. Dans l'*Histoire de la folie*, comme nous l'avons vu, le terme d'archéologie apparaît une fois dans la préface pour caractériser le projet de Foucault dans ce livre, à savoir faire une archéologie du silence de la folie plutôt qu'une histoire du langage de

la raison, et une seule fois dans le corps du texte[332]. Dans *Naissance de la clinique*, il apparaît dans le sous-titre, pour caractériser la démarche entreprise comme « une archéologie du regard médical », mais il n'apparaît plus une seule fois dans le texte, pas même dans la préface, qui explique pourtant la nature de cette démarche. Dans *Les Mots et les choses*, il apparaît dans le sous-titre donc, pour caractériser la démarche entreprise, mais il apparaît également plusieurs fois dans la préface, où l'archéologie est véritablement prise comme thème de réflexion. Foucault ne place plus seulement sa démarche sous le signe de l'archéologie, mais il se met à dénoter par ce nom une démarche qu'il commence à penser comme ayant sa spécificité propre, susceptible d'être définie, définition dont il donne quelques éléments dans cette préface, susceptible aussi de poser des problèmes propres « de méthode », problèmes qui, eux, sont renvoyés à un « prochain ouvrage »[333]. Et le terme d'archéologie apparaît également de nombreuses fois dans le corps du texte, à des moments clés. Tout se passe comme si le mot archéologie, lancé presque négligemment, comme en passant, dans l'*Histoire de la folie*, était devenu peu à peu pour Foucault le nom adéquat pour penser son type de démarche, démarche qui elle-même s'était mise à apparaître de plus en plus comme ayant une consistance propre, demandant à être réfléchie et problématisée pour elle-même, alors qu'elle avait été d'abord mobilisée de manière un peu aveugle[334].

En tous les cas, l'archéologie des *Mots et les choses* est à nouveau caractérisée comme analyse d'une « expérience », qui est cette fois expérience de l'ordre. On sait comment Foucault part en effet d'une classification chinoise évoquée dans un texte de Borges, pour montrer que cette classification produit un sentiment de malaise, lié au fait qu'on ne réussit pas à disposer ses éléments dans un lieu commun, à partir d'un principe permettant de les ordonner. L'ordre manque. Cet exemple montre que tout système de classification, tout système de savoir, implique, si l'on doit pouvoir le penser, et même le constituer, l'expérience préalable d'un certain ordre, c'est-à-dire d'un certain « espace d'identités, de similitudes, d'analogies »[335].

---

[332] « Refaire l'histoire de ce procès de bannissement, c'est faire l'archéologie d'une aliénation », HF, p. 113.
[333] « Les problèmes de méthode posés par une telle « archéologie » seront examinés dans un prochain ouvrage », M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 13.
[334] Il n'en demeure pas moins que cette démarche archéologique est en réalité loin d'être assurée, contrairement à ce que laissent penser le texte flamboyant et acerbe des *Mots et les choses*, ainsi que le ton foucaldien employé dans les entretiens qui suivront leur publication. Philippe Sabot montre, en étudiant le « Journal intellectuel » de Foucault, qui contient tout un ensemble de notes manifestant le travail préparatoire aux *Mots et les choses*, à quel point ce travail est un long tâtonnement réflexif, empli d'hésitations, portant sur la nature de la démarche à mobiliser, ainsi que sur le nom même de cette démarche, le terme d'archéologie étant loin de s'imposer avec évidence. Cet aspect tâtonnant et hésitant nous paraît manifester clairement cet immense chantier problématique que nous avons vu naître avec l'*Histoire de la folie*, et dont nous allons montrer qu'il continue à travailler le texte même des *Mots et les choses*. Cf. Ph. Sabot, « Dans les « Archives » de l'Archéologie. Relire *Les Mots et les choses* aujourd'hui », Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 28, n° 45, set./dez. 2016, p. 747-766.
[335] *Ibid.*, p. 11.

Tout savoir se déploie sur fond d'un certain ordre qui le rend possible, qui est donc condition de possibilité du savoir. Cet ordre est appelé épistémè par Foucault. Après l'expérience de la folie, puis l'expérience médicale, l'archéologie prend donc à nouveau pour objet une expérience, celle de l'ordre cette fois. Et cette expérience, comme les précédentes, est pensée comme structurée. Nous avions vu que le terme de structure est omniprésent dans l'*Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*. Foucault dira quelque part, au moment où il essaiera de se démarquer clairement du « structuralisme », qu'il n'a pas utilisé une seule fois ce terme dans *Les Mots et les choses,* pour déployer ses analyses. Effectivement, ce terme n'est pas utilisé, sinon dans un sens technique, lié à l'histoire naturelle du XVIIe siècle. Mais le remplacent de manière massive les termes de « configuration », de « réseau archéologique », de « disposition épistémologique ». Or en tout cela, c'est bien encore de structure qu'il s'agit : « l'archéologie, s'adressant à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses qui y apparaissent, définit des systèmes de simultanéité »[336].

Cette expérience structurée est à nouveau pensée par Foucault comme fondamentalement historique. Il y a donc des « modes d'être » de l'ordre, qui se succèdent dans l'élément de l'histoire. L'ordre correspondant à une époque, en tant qu'il est condition de possibilité des savoirs correspondants est ainsi un « a priori historique ». De plus, l'enquête archéologique montre selon Foucault que le déroulement de ces modes d'être est discontinu, qu'il procède par mutations. Et il s'agit à nouveau de dégager les structures d'une expérience particulière, l'expérience moderne de l'ordre, celle qui permet de saisir les conditions de possibilités de l'apparition de la figure de l'homme, et, par-là, des sciences humaines, en remontant aux structures des expériences précédentes de l'ordre.

Autrement dit, l'archéologie que se propose de mener Foucault dans *Les Mots et les choses* a formellement la même structure que celles à l'œuvre dans ses précédentes œuvres. Il s'agit à nouveau de dégager les structures d'une expérience constitutive de la modernité, structures qui fonctionnent comme conditions de possibilité ou a priori historiques pour des savoirs, et qui requièrent pour être dégagées l'analyse des structures des expériences analogues précédentes, expériences qui sont en même temps pensées sur le mode de la discontinuité. En réalité, comme nous allons le voir, cette similitude de structure cache de profondes transformations dans la conception même de l'archéologie. En tous les cas, Foucault se livre donc à une analyse successive de l'épistémè de la Renaissance, de l'épistémè classique, puis de l'épistémè moderne, en visant plus particulièrement les configurations de trois savoirs, le savoir

[336] *Ibid.*, p. 14.

des mots, celui des êtres vivants et celui des phénomènes économiques, qui vont s'avérer recéler, à l'époque moderne, la matrice aussi bien des philosophies que des sciences humaines.

1) Le langage d'avant la représentation

On sait que, selon Foucault, la catégorie fondamentale qui donne au savoir de la Renaissance son orientation et ses objets est celle de la ressemblance. Entre les êtres du monde existe tout un ensemble de ressemblances qu'il s'agit de retrouver car celles-ci sont liées à leur nature profonde. Les ressemblances ou similitudes prennent essentiellement selon Foucault quatre formes bien spécifiques : la convenance, l'émulation, l'analogie et la sympathie. Le point important ici est que les types de ressemblance ne sont pas de simples rapports établis entre des choses par un regard extérieur, ni même des rapports objectifs mais externes entre les choses. Elles sont des rapports intrinsèques entre elles. Ainsi, pour connaître les choses en leur essence, convient-il de déterminer le complexe réseau de ressemblances dans lequel elles sont situées.

Mais la ressemblance est loin d'être évidente. Pour la repérer, on a besoin de signes extérieurs la révélant. Dieu a disposé sur chaque chose de tel signes : les signatures. Chaque être du monde est marqué d'une signature, révélant ses ressemblances profondes, et ainsi sa nature propre. Connaître les choses, c'est donc savoir repérer et interpréter ces signes. Le savoir de la Renaissance, en tant qu'il est entièrement commandé par la catégorie de la ressemblance, se déploie nécessairement comme interprétation. A ce dispositif s'ajoute une difficulté : la signature comme signe est liée à la ressemblance qu'elle signifie par un lien qui est lui-même une ressemblance, mais d'un autre ordre. On tombe ainsi dans une sorte de cercle. Pour interpréter la signature d'une chose, qui signifie par ressemblance, il va falloir chercher une signature de cette signature et découvrir la ressemblance propre par laquelle elle signifie. On voit s'ouvrir ici, selon Foucault, l'espace tout entier du langage de la Renaissance. Le langage du savoir y est pris dans un cercle, rejeté sans cesse d'une ressemblance à l'autre. Le savoir est interprétation indéfinie. Un savoir des ressemblances entre les choses, destiné à percer leur secrète nature, qui s'appuie sur les marques inscrites par Dieu sur ces choses, mais qui est renvoyé par là même de similitude en similitude dans une interprétation indéfinie, voilà ce qui constitue pour Foucault « l'épistémè du XVIe siècle », comme configuration matricielle de tout le savoir de la Renaissance.

Cette configuration implique alors un rapport très particulier au langage. En effet, si savoir c'est fondamentalement interpréter des marques sur les choses, alors ces marques sont des signes, elles forment un langage, elles sont déjà des mots. Le monde est parole. Les choses parlent d'elles-mêmes et toute l'affaire du savoir est de se mettre à l'écoute de ce langage des

choses. Par la même logique, les mots du langage deviennent les signes de choses. Les textes de l'Antiquité, tout comme l'Ecriture, prennent valeur de signes, qui, interprétés correctement, doivent renvoyer à la nature des choses, exactement comme le font les signatures mêmes de celles-ci. Ils font finalement partie du monde. Plus généralement, tout discours, et le langage lui-même, sont considérés comme des choses de la nature, signifiantes et à interpréter.

Cette analyse générale de l'épistémè du XVIe siècle, permet alors à Foucault de caractériser rapidement le savoir du langage et le savoir des êtres vivants à la Renaissance. Le langage est étudié de manière symbolique. On considère qu'une langue reflète quelque chose de la nature du monde. L'étude d'un être vivant est également commandée par la disposition générale de l'épistémè. Etudier un animal ou une plante, c'est chercher à découvrir et à interpréter sa marque propre pour trouver sa nature profonde. Et c'est aussi recueillir tous les discours qui ont été tenus sur lui, dans la mesure où ils signifient déjà en leur creux cette nature. L'analyse renaissante du savoir des phénomènes économiques, effectuée de manière strictement identique, en termes de signature et de similitude, est placée par Foucault en préliminaire à son étude de la théorie économique classique, ce qui manifeste de manière particulièrement claire que ces considérations sur l'épistémè de la Renaissance ont essentiellement pour fonction de permettre, par contraste, de caractériser l'épistémè classique.

2) Discours et représentation

Ce que Foucault constate alors au début du XVIIe siècle, c'est une « mutation » soudaine, une « rupture essentielle »[337], une profonde « discontinuité ». Nous reviendrons sur les problèmes posés par ces notions concernant l'archéologie foucaldienne, et sur leur rapport éventuel au problème généalogique. En tous les cas, selon Foucault, la configuration du savoir qu'il vient de décrire s'efface brutalement au début du XVIIe siècle, pour laisser place à une configuration du savoir, une épistémè, radicalement autre. On passe d'une configuration commandée par la ressemblance à une configuration commandée par la représentation. La représentation devient la catégorie fondamentale orientant et commandant la totalité de la structure du savoir. C'est donc tout d'abord à une explicitation de la représentation que se livre Foucault, avant de commencer l'analyse de la manière dont elle se déploie dans les savoirs empiriques des mots, des êtres vivants, et des biens économiques. L'objectif fondamental du savoir va être non plus d'interpréter les choses, mais de représenter ce qui est. Or ceci implique tout un ensemble de transformations.

[337] *Ibid.*, p. 64.

La transformation la plus fondamentale réside certainement dans le fait que tout ce qui est de l'ordre du signe se sépare de tout ce qui est de l'ordre de la chose du monde, de la nature. Les signes, qui apparaissaient comme inscrits dans les choses mêmes, et choses eux-mêmes, apparaissent soudain comme ne pouvant plus appartenir à ces choses, et se retirent dans une dimension nouvelle, faisant face aux choses désormais dépourvues de signes intrinsèques : la dimension de la représentation. « Les choses et les mots vont se séparer »[338], « le langage se retire du milieu des êtres pour entrer dans son âge de transparence et de neutralité »[339]. Dans ce processus, tout signe va se résorber et se concentrer dans le langage proprement dit. Celui-ci va donc perdre sa ressemblance avec les choses. Plus généralement, c'est la catégorie de ressemblance qui va perdre sa pertinence pour le savoir. La ressemblance apparaît désormais non plus comme relation inscrite dans les choses et révélant leur nature profonde, mais comme une relation confuse établie par une représentation non maîtrisée, qui doit s'analyser en identités et différences précises, fondées dans la structure même de ce qui est à penser. Par cet établissement des identités et des différences, c'est un ordre qu'on est en train de reconstituer, l'ordre même du réel. Tout savoir d'un domaine particulier sera donc établissement d'un ordre, l'horizon de tout savoir étant le dévoilement de l'ordre de la totalité du réel. Le savoir comme représentation, nouvelle structure directrice de l'épistémè, est donc établissement au moyen de signes, c'est-à-dire du langage, de l'ordre du réel, un ordre constitué d'identités et de différences, et non plus dévoilement d'un réseau de ressemblances par l'interprétation de signes naturels.

Telle est la configuration générale de l'épistémè classique. On voit la place centrale qui y est réservée au langage. Le langage est en effet le pouvoir de représentation par excellence, il est l'instance représentative. Tout son être n'est désormais plus que de représenter. En tant que tel, il est discours. L'analyse de la théorie classique du langage, qui se déploie comme théorie du discours ou grammaire générale, va donc avoir un rôle central dans l'archéologie foucaldienne de l'époque classique. En effet, dans la mesure où le langage à l'âge classique est pensé fondamentalement dans son rôle de représentation, la théorie du langage va donc être fondamentalement une théorie des différentes formes par lesquelles le langage réussit à accomplir cette fonction fondamentale. Ces formes qui permettent la fonction représentative du langage vont constituer la configuration propre à la grammaire générale, mais, dans la mesure où tout savoir, à l'âge classique, se déploie comme représentation, elles vont également constituer, prises dans leur généralité, la structure même du savoir classique, donc les éléments

[338] *Ibid.*, p. 58.
[339] *Ibid.*, p. 70.

constitutifs de l'épistémè classique. Etudiant la théorie classique du langage, Foucault est donc en train en réalité, dans le même temps, de dégager la structure qui donne sa détermination à la structure générale de la représentation, il est en train d'achever son analyse de la configuration globale de l'épistémè classique.

Cette structure matricielle, permettant d'analyser le langage en tant que puissance de représentation, Foucault la détaille en quatre « segments théoriques » : la proposition, l'articulation, la désignation, la dérivation. L'élément de base du discours est la proposition. Tout discours suppose une proposition, c'est-à-dire une union de mots, qui est analysée en la forme sujet-copule-prédicat. La copule est le verbe, mais tout verbe renvoie en définitive au verbe être. La condition première de possibilité de la moindre proposition est ainsi le verbe être. Celui-ci permet en effet de lier un sujet et un prédicat, mais également d'affirmer que cette liaison existe dans la réalité, donc d'affirmer que la représentation renvoie bien à l'être. Le verbe être rend donc possible la représentation elle-même, il ouvre tout l'espace de la représentation des choses. C'est lui qui fonde le lien premier entre le domaine des signes et le domaine du réel. Mais encore faut-il qu'il y ait des représentations à lier, donc des noms, qui viennent remplir la forme générale de la proposition. Une proposition n'est possible que si le prédicat au moins est un nom général. Mais un nom général ne peut être forgé que s'il existe, préalablement, un certain type de découpage du réel, et corrélativement, un certain type de découpage des noms du langage. Ce découpage, Foucault l'appelle articulation. La proposition et l'articulation permettent ainsi de saisir les conditions de possibilités formelles du jugement. Mais elles n'expliquent pas comment il peut, concrètement, désigner quelque chose. Une théorie du langage comme représentatif ne peut qu'être amenée au problème de la désignation, c'est-à-dire au problème de l'origine du langage. Foucault montre comment, au moyen de la théorie du langage d'action et de celle des racines, la théorie classique s'est efforcée d'expliquer comment a pu se mettre en place un système concret de désignation des choses et de leur articulation. Reste encore à expliquer que les mots puissent changer de sens dans l'histoire d'une langue. Comment expliquer cette sorte de dérive des mots par rapport à leur signification, cette dérive de la signification des mots, qu'on peut observer dans toute langue ? C'est la théorie classique de la dérivation. Les glissements de sens y sont pensés comme provenant essentiellement de l'usage de figures rhétoriques. Avec ces quatre théories, proposition, articulation, désignation, dérivation, la théorie classique du langage recouvre donc le champ entier du pouvoir représentatif du langage. Ces quatre théories, qui forment, selon Foucault, le « quadrilatère du langage », définissent ainsi la structure de la grammaire générale, mais

également, prises en général, la structure même de l'épistémè classique. C'est cette structure que Foucault va s'attacher à retrouver dans l'histoire naturelle et dans l'analyse des richesses.

L'histoire naturelle est un effort pour représenter les êtres vivants dans le tableau complet de leurs identités et de leurs différences. Foucault montre que cet effort de représentation des êtres vivants comporte deux moments fondamentaux : la structure et le caractère. La structure est constituée des quatre variables prédéfinies que l'on va pouvoir appliquer aux éléments de n'importe quelle partie d'un être vivant, rendant ainsi possible des descriptions et des comparaisons valables pour tous. Tout l'effort de Foucault est de montrer qu'elle joue dans le savoir des êtres vivants à la fois le rôle de proposition et celui d'articulation. En effet, elle propose de grandes formes générales, susceptibles de servir de fil conducteur à des déterminations particulières. Elle assure donc la possibilité de l'articulation. Mais de ce fait même, elle permet d'émettre des propositions. Pour Foucault, le fait qu'elle joue les deux rôles à la fois renvoie au fait que l'histoire naturelle est une langue « bien faite »[340]. Dans cette langue, l'acte de se rapporter à un être pour le représenter est inséparable d'une articulation déjà donnée dans ses formes générales et qui permet une articulation particulière déterminée.

A partir du moment où l'on possède des descriptions précises d'êtres vivants, on peut les comparer. Les identités dégagées par la comparaison et permettant une classification hiérarchisée générale des êtres vivants sont ce que l'histoire naturelle appelle des caractères. Foucault montre que l'établissement de ces caractères donne nécessairement lieu dans l'histoire naturelle à la nécessité d'un choix entre deux méthodes possibles, le Système et la Méthode. En tous les cas, le caractère joue le rôle d'un nom commun. Il permet de désigner un ensemble d'êtres vivants. Il joue un rôle de désignation. De plus, les deux manières d'établir des caractères impliquent la variation possible du sens de ces noms communs. Autrement dit, le caractère joue également un rôle de dérivation. Comme la structure, il assure simultanément deux fonctions. Là encore, cette simultanéité est liée, selon Foucault, au fait que l'histoire naturelle est une langue bien faite : la dérivation ne doit pas être le fait du hasard, comme pour le langage naturel, mais être maîtrisée. On voit à quel point Foucault s'attache à repérer des isomorphismes stricts avec la théorie classique du langage. Ce sont exactement les mêmes fonctions représentatives qui sont en jeu dans l'histoire naturelle, la seule différence étant que ces fonctions sont assurées deux par deux par le même support théorique, alors qu'elles étaient séparées dans la grammaire générale.

[340] *Ibid.*, p. 148.

Foucault dégage exactement le même socle structurel dans l'analyse classique des richesses. Et il le fait, comme nous l'avons dit, par contraste avec le savoir de la Renaissance concernant la sphère « économique ». Ce savoir se déploie essentiellement comme théorie des prix et de la monnaie. Le problème central est celui de l'aptitude de la monnaie à mesurer les marchandises, à en indiquer le prix et à s'échanger avec elles. Foucault retrouve dans cette réflexion la configuration générale de l'épistémè du XVIe siècle. La monnaie est analysée en termes de marque, de signature. Elle est constituée d'un support matériel, un métal, et d'un signe inscrit sur lui destiné à désigner sa valeur. Mais, comme l'a montré Foucault, à la Renaissance, un signe n'est pas extérieur à la chose dont il est le signe, il doit, en tant que signature de cette chose, être inscrit en elle et signifier naturellement son être réel. Ici en l'occurrence le support matériel du signe ne peut être indifférent ou conventionnel, il doit posséder en lui-même la valeur qui est indiquée par son signe, il doit donc être précieux en lui-même. Ainsi le métal est pensé comme précieux en lui-même. L'or de la nature est précieux en lui-même, de par sa nature propre, et non du fait de son intégration dans un système de besoins ou dans un système de représentation. De plus, le signe indiquant la valeur d'une quantité de métal déterminée doit correspondre à la valeur réelle de ce métal. C'est seulement ainsi que cette monnaie pourra être à son tour la marque réelle ou la signature d'une marchandise.

Mais la signature des choses s'interprète elle-même par une ressemblance. Foucault retrouve ce schéma structurel dans les considérations renaissantes sur la valeur d'une quantité de métal. Le métal a une valeur en lui-même. Il n'en demeure pas moins que cette valeur subit une certaine variation dans la mesure où elle est elle-même objet d'échange. Sa valeur dépend du rapport entre la quantité de métal en circulation et les marchandises produites. Donc la valeur précise d'une pièce dépend elle-même en partie des échanges dans lesquels est prise cette pièce. Pour interpréter sa valeur réelle, il est nécessaire de connaître les rapports qu'elle entretient avec les autres marchandises. Foucault trouve ici une identité structurelle avec le schéma signature-ressemblance. La signature d'une chose naturelle a besoin, pour être interprétée, d'être rapportée à une certaine ressemblance. De même, la signature d'une pièce de monnaie, sa valeur, doit être rapportée, pour être évaluée, aux échanges dans lesquelles elle est prise. La théorie renaissante des prix et de la monnaie a donc exactement la même structure que la pensée renaissante du langage ou celle des êtres vivants. Et, tout comme la théorie classique du langage avait dénoué l'entrelacement renaissant du mot et de la chose du monde pour instituer le signe en face de la chose, tout comme l'histoire naturelle avait séparé la marque naturelle du corps même de l'être vivant sur lequel elle était inscrite, pour constituer des signes le représentant, la réflexion économique va extraire la monnaie de son rôle de signe naturel des marchandises,

pour la constituer en signe représentatif des marchandises, devenant par-là analyse des richesses.

Foucault introduit cependant ici une différence entre le surgissement de l'analyse des richesses et celui de la grammaire générale et de l'histoire naturelle. Ces deux derniers savoirs surgissent d'un bloc en quelque sorte, le passage dans la dimension de la représentation étant immédiatement accompagné d'analyses détaillées structurées par les quatre segments théoriques. En revanche, l'analyse des richesses a eu besoin d'un processus de dégagement de l'ancienne configuration pour passer dans la dimension de la représentation. Et c'est seulement une fois ce processus achevé qu'elle a pu se déployer conformément à la structure détaillée de l'épistémè classique. Ce passage de l'économie dans la dimension de la représentation est assuré selon Foucault par le mercantilisme. Le rôle essentiel de celui-ci a été de dénouer la configuration renaissante en instituant la monnaie en signe représentatif. Avec lui, la monnaie se dresse désormais, comme instance de la représentation, en face des biens économiques, perçus désormais comme à représenter. Elle devient simple « instrument universel d'analyse et de représentation »[341] des richesses. A partir de cette inscription de la réflexion économique dans la dimension de la représentation, l'analyse des richesses va pouvoir se déployer de manière détaillée, s'inscrivant dans la structure déterminée de l'épistémè classique, formée des quatre segments théoriques que sont la proposition, l'articulation, la désignation et la dérivation. Les deux derniers sont assurés par la théorie de la monnaie et des prix. Les deux premiers par la théorie de la valeur.

Le mercantilisme assurait déjà l'essentiel de la théorie de la monnaie et des prix, puisque la monnaie y est pensée comme devant rendre possible la représentation du système ordonné des identités et des différences des richesses. La monnaie comme unité de mesure permet de fixer des prix qui fonctionnent comme des noms communs pour de multiples richesses. Elle assure donc une fonction de désignation. Elle subit également des variations, qu'il s'agit d'essayer de maîtriser. Elle joue donc un rôle de dérivation. La monnaie, en rendant possible la fixation des prix, joue simultanément les fonctions de désignation et de dérivation, exactement comme le caractère en histoire naturelle et avec la même exigence de maîtrise. Mais encore faut-il que cette possibilité d'ériger quelque chose comme une monnaie, capable de représenter les richesses, soit justifiée. Autrement dit, pour qu'il puisse y avoir jugement subsumant une marchandise sous un prix, il faut bien qu'il y ait quelque chose dans la marchandise elle-même qui permette cette subsomption. Ce quelque chose, c'est la valeur. Le prix représente la valeur

[341] *Ibid.*, p. 186.

estimée d'une marchandise. Pour expliquer la possibilité d'une représentation exhaustive et juste du système des rapports entre marchandises, il est donc nécessaire d'expliquer en quoi consiste la valeur de ces marchandises et comment elle se forme. L'analyse de l'échange joue ici un rôle central. En effet, avant même l'instauration d'une monnaie, le simple échange entre deux marchandises est justement la manifestation que des choses sont considérées comme ayant la même valeur. La valeur rend possible l'échange. Foucault considère ainsi que l'échange est l'équivalent d'une proposition. Dans l'échange, une marchandise est estimée en valoir une autre, on a comme une subsomption, un jugement. Les deux marchandises sont subsumées sous la même valeur. Et dans un autre échange, c'est une autre valeur qui est découpée sur les marchandises. Or ce sont ces propositions originaires qui vont-elles-mêmes rendre possibles les échanges avec de la monnaie, la subsomption sous des prix et ainsi l'articulation concrète des échanges. Ainsi la valeur joue-t-elle simultanément les rôles de la proposition et de l'articulation, exactement comme la structure en histoire naturelle.

Mais à quoi cette valeur renvoie-t-elle concrètement ? Foucault pointe ici à nouveau deux possibilités. On peut d'abord considérer que la valeur se forme à l'extérieur de l'échange. Tel est le point de vue physiocrate. L'échange suppose en effet un excès de biens pour l'un et l'autre membre pris dans l'échange. Celui qui ne produirait que ce dont il a besoin n'aurait rien à échanger. Il n'y aurait pour lui que de la valeur d'usage et non de la valeur d'échange. Mais comment un tel excès est-il possible ? En effet, toute marchandise suppose un travail pour la produire. Mais le travail est lui-même consommation de biens : celui qui travaille a besoin d'être alimenté, entretenu pendant qu'il travaille. Son travail vaut ce qu'il consomme. Ainsi le travail qu'il ajoute aux matières premières pour produire la marchandise crée de la valeur, mais une valeur strictement égale à ce qu'il consomme en travaillant. Autrement dit, il n'y a en réalité aucune création de valeur, donc aucun excès réel, et donc aucun échange possible. La seule possibilité serait qu'il existe une forme de travail qui produise plus que la valeur qu'il consomme. Or un tel travail existe selon les Physiocrates : c'est le travail agricole. Le travail agricole consomme certes de la valeur en travaillant, mais il produit beaucoup plus que ce qu'il consomme, du fait de la fécondité de la nature. La nature vient excéder en valeur le travail, créant ainsi un excès qui rend possible l'échange, et avec lui, tout le circuit économique. La valeur, qui rend possible tout le système économique, et en même temps sa représentation par la monnaie, provient de la nature. Mais on peut par ailleurs considérer que la valeur se forme au sein de l'échange même. Tel est le point de vue des Utilitaristes. L'échange est la rencontre entre deux personnes qui ont produit plus que ce dont elles avaient besoin. La valeur naît alors du fait que chacune va estimer le surplus de l'autre en fonction de ses besoins et de ce qu'il a,

lui, produit. La valeur naît de l'entrecroisement des besoins dans la possibilité envisagée de l'échange.

On voit à quel point Foucault s'attache à retrouver dans l'analyse des richesses exactement la même structure que dans l'histoire naturelle et que dans la grammaire générale. La configuration de l'épistémè classique est pensée comme une structure formelle parfaitement cohérente, formée d'une structure directrice, la représentation, se déployant sous quatre modes articulés entre eux, proposition, articulation, désignation et dérivation, se spécifiant de telle ou telle manière selon le domaine du représentable considéré, et commandant ses concepts centraux, les problèmes qui s'y posent et les réponses théoriques qui leur sont données.

3) L'ouverture de la représentation et les transcendantaux objectifs

Là encore, Foucault considère que cette épistémè à la configuration si cohérente, si spécifique, ayant rendus possibles tant de savoirs et de discours, subit une profonde et soudaine mutation à la fin du XVIIIe siècle. Et selon nous, le point nodal de ce basculement est joué, dans *Les Mots et les choses,* par la pensée kantienne. Toute l'épistémè occidentale bascule en effet, selon Foucault, autour d'un motif qui fait irruption dans la pensée critique de Kant. Ce motif, c'est le motif transcendantal. Il est interprété par Foucault comme la position, l'ouverture, d'un domaine hors représentation, rendant possible la représentation.

Comme nous l'avons vu, les jugements synthétiques a priori des sciences sont possibles car le réel qui s'offre à elles est en réalité toujours déjà structuré selon certaines formes, qu'on peut donc connaître par avance, qui permettent en réalité l'accès même à quelque chose comme de l'être. Cette sphère d'objectivité, d'expérience, ou sphère phénoménale, est une sphère de représentations. Les concepts, les jugements, les discours, sont des représentations de ces représentations. Les formes pures structurent toute représentation et la rendent possible. En ce sens, elles sont dites transcendantales. On voit que pour expliquer la possibilité des jugements synthétiques a priori, Kant dégage bien une sphère hors représentation, la sphère des formes transcendantales, la sphère transcendantale, qui rend possible les représentations, c'est-à-dire les représentations des choses empiriques, ainsi que les discours les représentant. Kant fait sortir la pensée de la représentation. Ce qui auparavant était pensé comme scindé en le réel d'une part, et le discours d'autre part, tout cela étant considéré comme l'ensemble de la réalité, apparaît maintenant comme ouvert sur une autre dimension, échappant à la représentation mais la rendant possible.

Chez Kant, cette dimension transcendantale du hors représentation est pensée du côté du sujet, c'est-dire du côté de celui qui perçoit, se rapporte à des expériences, qui connaît. La grande originalité de Foucault dans *Les Mots et les choses* est de dégager cette dimension transcendantale hors représentation du rapport au sujet pour en faire un motif général, structurel, le motif transcendantal en général, le motif général d'un hors représentation rendant possible des représentations, motif qui peut alors se présenter du côté du sujet, mais également du côté de l'objet. Avec Kant, le motif transcendantal d'un hors représentation fait irruption dans la culture occidentale, et il se trouve qu'il y fait irruption du côté du sujet. Mais cette caractérisation ne lui est pas intrinsèque, et, très rapidement, il va faire également irruption du côté de l'objet cette fois, produisant une mutation profonde des savoirs empiriques concernant les mots, les biens économiques et les êtres vivants.

Que se passe-t-il en effet selon Foucault à partir du début du XIXe siècle ? Les phénomènes économiques jusqu'ici étudiés, les richesses, les échanges, les besoins, vont apparaître comme ayant leur fondement dans une puissance située hors représentation, « la puissance de travail »[342]. De même, les caractères visibles des êtres vivants vont être rapportés à une force hors représentation, « la force de la vie », comme à la raison profonde de leur déploiement. Et les langues, avec leurs caractéristiques propres, vont de même être rapportées à un « pouvoir de parler », au langage comme puissance hors représentation. Apparaissent ainsi ce que Foucault appelle des « transcendantaux objectifs »[343] ou encore des « quasi-transcendantaux »[344]. Ils jouent bien un rôle transcendantal, dans la mesure où, situés hors représentation, ils rendent possible une représentation structurée, une objectivité. Mais ils sont situés du côté de l'objet, produisant leur synthèse du fond de l'être même, faisant émerger à partir d'eux, dans l'objectivité, des types d'êtres, de représentations, dont les configurations s'originent en eux, et qui vont permettre à des savoirs de se déployer. On a une structure transcendantale similaire à celle que Kant faisait émerger du côté du sujet, mais située cette fois du côté de l'objet.

Pour préciser cet usage très particulier du transcendantal par Foucault, et qui a une fonction majeure dans l'archéologie des *Mots et les choses*, on peut revenir sur ce que Foucault appelle « la première phase » de la mutation de l'épistémè classique vers l'épistémè moderne. En effet, si cette mutation est toujours posée comme soudaine, brutale, il considère cette fois néanmoins qu'il y a eu, contrairement au passage de l'épistémè renaissante à l'épistémè

[342] *Ibid.*, p. 257.
[343] *Ibidem.*
[344] *Ibid.*, p. 262.

classique, une sorte de transition. Les transcendantaux objectifs que sont le travail, la vie et le langage, ont émergé selon lui en deux temps, et, avec eux, toute l'épistémè moderne. La structure de transition est alors exactement la même dans les trois savoirs empiriques considérés par Foucault. Considérons par exemple, le cas de l'économie. Pour Foucault, c'est Adam Smith qui représente cette phase de transition. Smith apparaît en effet comme le premier, non pas à mobiliser le concept de travail, mais à le mobiliser d'une certaine manière. Pour penser la valeur, nous avons vu que les Physiocrates la rapportaient à la surabondance de la nature, et que les Utilitaristes la rapportaient à la rencontre des besoins. Mais, en réalité, même chez les Physiocrates, la nature était référée au besoin. Elle expliquait en effet la possibilité d'un excès des biens produits par rapport au travail les produisant. Mais cet excès de biens produits prenait tout de même de la valeur finalement du fait des besoins humains. Autrement dit, dans l'analyse classique des richesses, la valeur est pensée ultimement dans son rapport au besoin. Le travail avait pu être utilisé comme mesure de la valeur, mais uniquement dans la mesure où il valait lui-même une certaine quantité de biens permettant l'entretien de celui qui travaillait. Selon Foucault, Smith se met à référer systématiquement la valeur des richesses au travail, et surtout, se met à penser sous ce terme, quelque chose qui est irréductible à un bien échangeable, quelque chose qui, indépendamment des besoins et des biens échangeables, représente « du temps et de la peine, transformés, cachés, oubliés »[345], autrement dit quelque chose qui ne relève pas de la sphère des besoins, des échanges et des richesses. Or c'est cette sphère qui constitue selon Foucault le domaine de la représentation. Smith se met donc, pour mesurer la valeur des richesses, à les référer à une entité d'une nature tout autre, à « un principe d'ordre qui est irréductible à l'analyse de la représentation »[346], à une entité hors représentation rendant compte des rapports de valeur et d'échange établis au sein de la représentation.

Foucault repère exactement le même mouvement à l'œuvre dans l'étude des êtres vivants et dans celle du langage. Avec Jussieu, Lamarck, Vicq d'Azyr, on se met à dépasser la sphère des parties visibles vers les organes invisibles, situés dans la profondeur du corps. Et ce mouvement est effectué dans la mesure où on se met à pressentir que tous ces organes sont liés à de grandes fonctions vitales qu'ils permettent d'assurer. Ces fonctions permettent de mettre en rapport des organes qui n'étaient pas du tout mis en rapport auparavant. Et inversement, elles permettent de dissocier des parties visibles apparemment semblables. La référence à l'organisme et à ses fonctions, hors représentation, transforme ainsi la manière de comparer les parties visibles et fonde de nouvelles relations entre elles, de nouveaux caractères. Dans l'étude

[345] *Ibid.*, p. 237.
[346] *Ibidem.*

du langage, on se met à faire apparaître des systèmes de flexion, c'est-à-dire des systèmes purement formels qui rendent possible la représentation, c'est-à-dire la position de mots et de phrases qui ont un sens.

On voit ce que Foucault appelle ici se situer hors représentation et ce qui lui permet d'utiliser le motif transcendantal du côté de l'objectivité elle-même. Cependant, l'irruption de ces manières de pointer une dimension irréductible à la représentation n'est encore selon Foucault qu'une première phase. De véritables transcendantaux objectifs n'ont pas encore réellement émergé. Ainsi, Smith dégage bien une entité, le travail, irréductible à la sphère de la représentation constituée par les échanges et les besoins. Mais son analyse reste entièrement commandée par la volonté classificatrice propre à l'épistémè classique. De plus, il a encore tendance à confondre le travail comme force irréductible à la représentation et le travail comme entité elle-même échangeable contre d'autres biens, faisant, elle, partie intégrante de la représentation. Smith dégage donc une entité irréductible à la représentation, mais il ne la pose pas réellement hors de la représentation, elle reste en bordure, à sa limite externe, tout entière prise dans le projet de représentation.

C'est Ricardo, qui, selon Foucault, dénoue véritablement cette confusion, et dégage le travail comme force de production, irréductible à toute représentation. Le travail pensé ainsi n'est plus simple mesure de la valeur, mais son origine réelle, sa source unique. Il permet certes encore d'évaluer la valeur des marchandises et d'établir le système de leurs identités et de leurs différences, mais telle n'est plus la tâche centrale de l'économie. Une sphère tout entière vient en effet d'être dégagée, dans sa différence radicale avec la sphère des échanges et des besoins, la sphère de la production, qui va pouvoir être étudiée en elle-même. Et c'est seulement à ce moment que le motif transcendantal tel qu'il émerge dans sa pureté avec Kant se met à apparaître également du côté de l'objectivité, prenant la forme d'un « quasi-transcendantal » objectif. En effet, tout comme Kant dégage une dimension pensée comme radicalement différente de la représentation, rendant possible cette représentation elle-même et ses relations internes, mais susceptible d'être étudiée en elle-même dans sa structure formelle, Ricardo dégage une dimension pensée comme radicalement différente de la sphère des échanges et des besoins, rendant possible cette sphère et ses relations propres, mais susceptible d'être étudiée en elle-même dans sa structure propre. Ce système de production fonctionne comme un hors représentation par rapport à la sphère des échanges, mais qu'il peut être étudié en lui-même de manière empirique, donc accessible d'une certaine manière à la représentation. En revanche, il est considéré comme la forme que prend le travail en se déployant, le travail étant ainsi, lui, réellement hors représentation, le foyer ultime à partir duquel peut se déployer une sphère de

production, puis d'échange et de consommation. A ainsi émergé le travail comme transcendantal objectif, changeant le « mode d'être » même des « positivités », c'est-à-dire de l'objectivité de l'économie, alors que chez Smith, dans la phase de transition, seul le principe de mesure avait changé. Naît alors un savoir qui, en apparence, semble bien s'occuper de la même sphère que l'analyse des richesses, mais qui en réalité est fondé sur une structure épistémologique radicalement différente : l'économie politique.

De ce mode d'être si particulier des objets de l'économie devenue économie politique, Foucault déduit immédiatement une caractéristique qui va s'avérer fondamentale pour la configuration de toute l'épistémè moderne. Le fait qu'émerge une sphère de la production, irréductible à la sphère des échanges, avec sa logique propre, amène la temporalité, l'historicité, au cœur même du nouveau type d'objet du savoir économique : « A partir de Ricardo, le travail, décalé par rapport à la représentation, et s'installant dans une région où elle n'a plus prise, s'organise selon une causalité qui lui est propre »[347]. La sphère de la production va avoir sa temporalité propre, ou plutôt son mode d'être va être lui-même intrinsèquement historique. Dans l'épistémè classique, Foucault avait montré que le temps se jouait toujours à côté de l'ordre des identités et des différences, à l'extérieur. Il rendait son déploiement contingent, mais l'ordre en lui-même n'en était pas affecté. Désormais, l'objet de l'économie comme travail, comme système de production, possède son historicité interne, son être est historicité, historicité sourde et échappant au pouvoir des hommes, en tant qu'elle provient justement de ce travail qui, hors représentation, commande son déploiement. Ainsi, avec l'épistémè moderne, on passe de l'Ordre à l'Histoire. Tout ce à quoi se rapportera un savoir sera d'emblée, a priori, pensé comme historique dans son être même.

Nous n'insistons pas sur l'émergence des autres transcendantaux objectifs que sont la vie et le langage. Foucault repère dans l'étude des êtres vivants et dans l'étude des mots des langues exactement le même processus d'émergence, en deux temps, de nouveaux objets ayant exactement le même mode d'être que ceux de l'économie politique. Dans le deuxième temps, la dimension de l'organisation des vivants se met à être explorée en elle-même, même si elle rend aussi possible l'établissement de caractères, donnant naissance à la biologie. La vie, comme le travail, est pensée comme une force hors représentation source d'une historicité profonde et obscure. De même, les systèmes grammaticaux des langues se mettent à être dégagés et étudier en eux-mêmes, comparés, et pensés comme pénétrés d'une historicité interne

[347] *Ibid.*, p. 267.

leur venant du plus profond du pouvoir même du langage, comme force radicalement hors représentation.

II. Présences de la généalogie

Telle est la configuration rendant possible ces savoirs modernes que sont l'économie politique, la biologie et la philologie. A partir de ce moment, Foucault a terminé l'étude archéologique des discours portant sur les mots du langage, les êtres vivants et les choses de l'économie. Il a montré comment ces savoirs se sont transformés du fait de profondes mutations dans les structures épistémologiques les rendant possibles, l'une à la fin de la renaissance, l'autre à la fin du XVIIIe siècle. Cette étude lui a permis notamment de dégager dans le même mouvement l'épistémè du XVIe siècle et l'épistémè classique dans leur configuration globale. Chacune de ces épistémès était pensée comme structurant non seulement les savoirs en question, mais aussi bien les autres savoirs, la pensée philosophique, et, finalement, tout discours. Or il y a quelque chose de plus dans l'épistémè moderne. Sa disposition implique selon Foucault l'existence d'une figure très particulière, ainsi que celle de formes de pensées et de savoirs bien spécifiques, articulés autour de cette figure. Cette figure, c'est celle de l'« homme ». Et ces savoirs, ce sont les sciences humaines, qui sont affirmées dans le sous-titre comme l'objet véritable de l'archéologie des *Mots et les choses*. Or c'est ici que va surgir, selon nous, au cœur même des *Mots et les choses* et comme son objet essentiel, le motif généalogique.

Pour l'instant en effet, notre étude des analyses archéologiques de Foucault nous a permis de constater qu'à aucun moment, lors du dégagement si méticuleux de ces configurations épistémologiques, il n'a eu recours au moindre motif généalogique pour penser ces structures, leur sens, leur origine. Dans l'*Histoire de la folie*, nous avions vu que Foucault, pour penser aussi bien le surgissement que le sens des structures de l'expérience classique de la folie, s'appuyait sur tout un ensemble de processus économiques et politiques à l'œuvre dans la société de cette époque. De même, le processus menant à la psychiatrisation du fou était pensé sur fond d'une société de production en plein développement, et les structures naissantes de l'expérience moderne de la folie, telles qu'elles apparaissaient dans la proto-psychiatrie et le système asilaire, étaient directement liées à des finalités sociales de normalisation au sein de cette société. Autrement dit, l'archéologie comme dévoilement de structures de perception et de savoir, avait besoin, pour comprendre les transformations de ces structures, ainsi que leur origine et leur signification même, de faire référence à une extériorité économique et politique, même si cette référence n'était pas thématisée comme telle. De même, dans *Naissance de la*

clinique, l'émergence d'une nouvelle structure d'expérience médicale à la fin du XVIIIe siècle, l'expérience clinique proprement dite, était expliquée dans sa possibilité par un certain nombre de processus économiques, sociaux, politiques. Mais, à aucun moment, dans *Les Mots et les choses*, Foucault n'a référé les épistémès analysées à une sphère de ce type. Une telle référence n'est utilisée ni pour expliquer le surgissement ou les transformations des épistémès, ni comme appui pour dégager leur structure, ni pour comprendre la logique et la signification de leur structuration même. C'est ce qui nous permet d'affirmer que l'archéologie des *Mots et les choses* est une archéologie sans généalogie. Alors que les archéologies de Foucault jusqu'à présent, comme nous avons pu le montrer, étaient en réalité des archéo-généalogies, mêlant de manière intime une dimension proprement archéologique d'étude de structures et une dimension généalogique de mise en rapport de ces structures avec certains types de forces, *Les Mots et les choses* manifestent une séparation radicale de ces deux dimensions, pour ne plus garder que la dimension archéologique. L'élision de la généalogie est totale, radicale. Mais nous voulons montrer que la problématique généalogique continue à travailler profondément cette œuvre, prolongeant, dans un dispositif très différent des précédents et très spécifique, la sourde réflexion sur ce motif qui travaillait déjà l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*. D'une part, si les configurations épistémologiques sont dégagées et mises en lumière par Foucault sans aucun recours à la moindre généalogie, il n'en demeure pas moins que quelque chose comme un motif de type généalogique apparaît à certains moments de ses analyses, pour être immédiatement repoussé, manifestant ainsi que l'archéologie des *Mots et les choses* est instaurée sur une exclusion de la généalogie. D'autre part, ce motif apparaît, comme nous l'avons dit, au cœur même de l'objet de cette archéologie.

1) Présences dans le déploiement de l'archéologie : les traces de l'exclusion

a) Le problème des mutations

Un motif de type généalogique apparaît tout d'abord aux moments où Foucault, venant d'analyser la configuration d'une certaine époque, annonce une profonde mutation, une profonde discontinuité, faisant passer soudainement à une toute autre configuration. Il s'interroge alors, à chaque fois, brièvement sur les raisons de cette discontinuité, et de la possibilité même que la pensée puisse être soumise à des structures historiques se succédant ainsi. Ainsi, au moment du basculement de l'épistémè renaissante vers l'épistémè classique, évoque-t-il le fait que « le discontinu […] ouvre sans doute sur une érosion du dehors, sur cet espace qui est, pour la pensée, de l'autre côté ». Et il continue ainsi :

> Mais peut-être n'est-il pas temps encore de poser le problème ; il faut probablement attendre que l'archéologie de la pensée se soit davantage assurée, qu'elle ait mieux pris la mesure de ce qu'elle peut décrire directement et positivement, qu'elle ait défini les systèmes singuliers et les enchaînements internes auxquels elle s'adresse, pour entreprendre de faire le tour de la pensée et de l'interroger dans la direction par où elle s'échappe à elle-même[348].

Les références à un « dehors », à un espace qui est pour la pensée « de l'autre côté », à une démarche qui ferait « le tour de la pensée » pour « l'interroger dans la direction par où elle s'échappe à elle-même » font clairement penser à une généalogie possible. Mais de quel nature serait-ce « dehors », cet « autre côté », cette extériorité à la pensée qui pourtant en commanderait les formes structurantes ? Foucault est particulièrement allusif et vague ici, affirmant encore que ce problème « c'est celui des rapports de la pensée à la culture ». Il reconnaît d'ailleurs lui-même que l'ordre empirique dans lequel se donnent ces discontinuités reste pour l'instant « obscur »[349], qu'une telle discontinuité est « énigmatique »[350]. C'est de manière encore plus vague qu'il explique, au moment du passage de l'épistémè classique à l'épistémè moderne, qu'une mutation de l'épistémè est « un événement radical »[351], et que « 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 »[352]. Il semble cependant laisser une place à une généalogie possible. L'archéologie devrait d'abord se déployer séparément, s'assurer de son objet, à savoir les pures configurations formelles rendant possible les savoirs, et il serait temps alors de penser à tenter de fonder ces configurations ainsi que leurs transformations sur un certain dehors. Mais le vague même qui enveloppe les allusions de Foucault à ce dehors suggère que peut-être, comme nous allons le montrer, il n'y a pas vraiment d'explication. Le vague des mots signifie tout simplement ici l'effacement de la généalogie.

b) La viscosité

Une forme de motif généalogique est encore invoquée non dans les moments de transition, de mutation, mais au cours des analyses mêmes de Foucault concernant telle ou telle épistémè. Ainsi nous avions vu que l'analyse des richesses, contrairement à la grammaire générale et à l'histoire naturelle, n'était pas née soudainement dans sa configuration complète, mais qu'elle avait eu besoin de tout un processus préalable pour s'inscrire dans l'ordre de la

[348] *Ibid.*, p. 64.
[349] *Ibid.*, p. 65.
[350] *Ibid.*, p. 229.
[351] *Ibidem.*
[352] *Ibid.*, p. 230.

représentation, processus qui correspondait au mercantilisme. Comment Foucault explique-t-il cette dissymétrie structurelle entre l'analyse des richesses et les autres savoirs empiriques ? Par une certaine « viscosité historique »[353], liée au fait que la pensée économique, bien plus que les réflexions sur le langage ou les êtres vivants, est liée à « toute une praxis, à tout un ensemble institutionnel »[354], à « une pratique et à des institutions »[355]. Foucault reconnaît ici une sorte d'influence, d'impact, d'une certaine sphère extérieure au savoir proprement dit, la sphère des pratiques, la sphère politique et sociale, sur ce savoir. Mais c'est pour la situer d'emblée à l'extérieur de ce savoir. Ce ne sont pas ces pratiques qui sont à l'origine de la constitution même de la configuration du savoir économique classique. Cette configuration devait de toute façon se déployer de manière autonome. Elle peut tout au plus être favorisée ou freinée dans son déploiement par ces pratiques, en tant qu'elle leur est étroitement entrelacée. Et d'ailleurs elle structure aussi bien les savoirs que les pratiques :

> […] si on peut opposer la pratique à la spéculation pure, l'une et l'autre, de toute façon, reposent sur un seul et même savoir fondamental[356].
>
> Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une épistémè, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir. Que ce soit celui qui se manifeste en une théorie ou celui qui est silencieusement investi dans une pratique[357].

Les choses sont ici affirmées de manière particulièrement claire. Rien de ce qui est de l'ordre d'une pratique, qu'elle soit sociale, politique, économique, ne peut être à l'origine d'une configuration de savoir, puisque c'est bien plutôt cette configuration qui rend possible toute pratique comme tout savoir déterminés. On se demande alors encore plus à quel type de dehors pouvait penser Foucault dans ses allusions à l'origine éventuelle des épistémès. La sphère pratique peut simplement favoriser ou entraver le déploiement fondamentalement autonome, en tout cas par rapport à toute pratique, et donc par rapport à toute force et toute finalité, des structures épistémiques, selon le degré d'importance de ces structures pour ces pratiques. La généalogie est clairement éclipsée.

c) Les « points d'hérésie »

Les dernières évocations d'une forme de motif généalogique dans *Les Mots et les choses* apparaissent lors des analyses de ce que Foucault appelle des « points d'hérésie ». Nous avons

[353] *Ibid.,* p. 192.
[354] *Ibidem.*
[355] *Ibid.*, p. 179.
[356] *Ibidem.*
[357] *Ibidem.*

eu l'occasion de constater que Foucault insistait à plusieurs reprises, lors de ses analyses, sur le fait que tel savoir propre à telle époque rencontrait nécessairement tel problème, ce qui donnait lieu à deux théories ou deux méthodes différentes. Ainsi, la détermination du caractère en histoire naturelle donnait-elle lieu à deux possibilités, le Système et la Méthode, et la théorie de la valeur se partageait-elle entre les Physiocrates et les Utilitaristes. De même, Foucault montre-t-il que la grammaire générale a rencontré une divergence similaire dans sa théorie de l'articulation, séparant ceux qui pensent que la moindre partie d'un mot a des valeurs représentatives et ceux qui pensent qu'il y a du non-représentatif dans le langage, ou encore que la théorie de la monnaie-gage, dans l'analyse des richesses, a donné lieu à deux conceptions opposées, représentées par les partisans de Law et ses adversaires Le lieu d'un savoir donné, dans lequel se pose ainsi un problème spécifique donnant lieu à de telles oppositions théoriques, à une telle « fourche théorique », est thématisé par Foucault comme « point d'hérésie ». Or à chaque fois que Foucault analysait un tel point d'hérésie, il s'efforçait de montrer qu'il était entièrement déterminé par la structure du savoir en question, c'est-à-dire par la configuration épistémique précise qui le rendait possible. Les oppositions théoriques apparaissaient ainsi comme de pures possibilités logiques rendues nécessaires par la structure du savoir et non comme des conceptions créées par des individus déterminés, en fonction de leur vision du monde, de leurs intuitions ou de leur génie théorique personnel.

Cette insistance sur la nécessité théorique des oppositions de conceptions avait donc déjà un aspect polémique, critiquant une histoire des sciences fondées sur des individualités, avec leurs caractéristiques propres, et non sur des structures de savoir. Mais, à chaque fois que Foucault analyse un point d'hérésie qui concerne le savoir de type économique, que ce soit l'analyse des richesses ou l'économie politique, il double cette critique par celle d'une certaine forme de généalogie, peut-être du fait de cette proximité particulière qu'il repérait lui-même entre le savoir économique et les pratiques sociales et politiques. Déjà, concernant l'opposition entre les partisans de Law et ses adversaires, dans la théorie classique de la monnaie, Foucault explique qu'« il serait intéressant de faire le décompte exact des opinions et de déterminer comment elles se sont distribuées dans les différents groupes sociaux »[358], mais que ce genre de considérations ne concerne pas la formation même de ces deux options. Ce n'est pas l'inscription dans des groupes sociaux différents, voire opposés, qui a produit des conceptions de la monnaie qui s'opposent, et qui permettraient ainsi à chaque groupe de poursuivre ses intérêts propres, mais bien une certaine « disposition unique » du savoir, au vu de laquelle cette

[358] *Ibid.,* p. 193.

opposition est au fond « superficielle ». Mais c'est à l'occasion de l'opposition entre Physiocrates et Utilitaristes que la pensée de Foucault est la plus nette et la plus révélatrice à ce sujet. Nous nous permettons de citer ici le passage en son entier car il est particulièrement significatif eu égard au problème de la généalogie tel qu'il apparaît dans *Les Mots et les choses* :

> Peut-être aurait-il été plus simple de dire que les Physiocrates représentaient les propriétaires fonciers, et les « utilitaristes », les commerçants et les entrepreneurs. Que ceux-ci, par conséquent, croyaient à l'augmentation de la valeur lorsque les productions naturelles se transformaient ou se déplaçaient ; qu'ils étaient, par la force des choses, préoccupés par une économie de marché, où les besoins ou les désirs faisaient la loi. Que les Physiocrates en revanche ne croyaient qu'à la production agricole et qu'ils revendiquaient pour elle une rétribution meilleure ; qu'étant propriétaires, ils attribuaient à la rente foncière un fondement naturel, et que, revendiquant le pouvoir politique, ils souhaitaient être les seuls sujets soumis à l'impôt, donc porteurs des droits qu'il confère. Et sans doute à travers la cohérence des intérêts, on retrouverait les grandes options économiques des uns et des autres. Mais *si l'appartenance à un groupe social peut toujours expliquer que tel ou tel ait choisi un système de pensée plutôt que l'autre, la condition pour que ce système ait été pensé ne réside jamais dans l'existence de ce groupe*. Il faut distinguer avec soin deux formes et deux niveaux d'études. L'une serait une enquête d'opinions pour savoir qui au XVIIIe siècle a été Physiocrate, et qui a été Antiphysiocrate ; quels étaient les intérêts en jeu ; quels furent les points et les arguments de la polémique ; *comment s'est déroulée la lutte pour le pouvoir*. L'autre consiste, sans tenir compte des personnages ni de leur histoire, à définir les conditions à partir desquelles il a été possible de penser dans des formes cohérentes et simultanées, le savoir « physiocratique » et le savoir « utilitariste ». La première analyse relèverait d'une doxologie. L'archéologie ne peut reconnaître et pratiquer que la seconde[359].

Ce texte est fondamental car il montre, avant même les analyses de la pensée moderne et des sciences humaines, à quel point l'archéologie foucaldienne tout entière est animée d'une polémique contre toute forme de généalogie, à quel point c'est la possibilité même d'une mobilisation du motif généalogique, sous quelle forme que ce soit, qui est exclue des *Mots et les choses*. En effet, comme le suggère Foucault lui-même, le contenu des théories de la valeur des Physiocrates et des Utilitaristes peut inciter à rapporter directement ces théories à certains groupes sociaux. Les Physiocrates estiment que seule la production de la nature, la production agricole, crée de la valeur, et que tout le système économique repose au fond sur elle. Ne représenteraient-ils pas ainsi en réalité simplement les intérêts de la classe des propriétaires fonciers, ceux qui ont tout intérêt à justifier la rente foncière, prélevée sur le travail des ouvriers

[359] *Ibid.*, p. 214, souligné par nous.

agricoles, et à placer leur activité au foyer vital de l'économie pour en tirer de plus grands bénéfices et un plus grand pouvoir politique ? De même, les utilitaristes, en posant l'origine de la valeur dans l'entrecroisement des besoins, et ainsi dans l'échange, ne visent-ils pas à donner une importance plus grande au commerce et à l'industrie, en vue d'inciter les réglementations à favoriser ces activités, pour en tirer profit et pouvoir, en tant que représentants de la classe des commerçants et des entrepreneurs ? Foucault évoque ici la mise en rapport d'un discours et d'une position dans la structure économique, c'est-à-dire d'une classe sociale, qui est typique du marxisme comme tradition, mais qui est aussi bien typique du schéma généalogique de Marx lui-même. Des positions de classe produisent des discours spécifiques, qui se parent éventuellement de l'objectivité de la science, alors qu'ils ne font que défendre en réalité des intérêts économiques bien précis. Et les oppositions de conceptions renvoient à des luttes réelles au sein de la société. La mise en rapport d'un discours avec son inscription socio-économique amène ainsi à le caractériser comme idéologie, c'est-à-dire comme fausse science ou science tronquée, science biaisée par des intérêts, et tel est d'ailleurs le jugement de Marx lui-même sur la tradition physiocrate et les penseurs utilitaristes. Dans ce schéma, les conceptions théoriques sont constituées dans leur forme et leur contenu par des forces ancrées socialement et poursuivant certains intérêts.

C'est ce type de généalogie que Foucault balaie ici d'un revers de la main. Les conceptions théoriques ne peuvent être constituées par des forces externes, socio-économiques, elles dépendent dans leur formation, dans leur constitution, exclusivement de dispositions épistémologiques, c'est-à-dire de structures purement formelles du savoir. Les choix théoriques, les oppositions de doctrines sont forgées, déterminées par des structures de savoir. Et c'est seulement après coup, et dans un second temps, qu'on peut peut-être expliquer le fait que tel ou tel individu, lié à tel ancrage social, choisit telle conception plutôt qu'une autre. A la limite peut-on penser qu'un certain ancrage social favorise le développement de telle option théorique, mais cette option est de toute façon prescrite par l'épistémè, indépendamment de tout ancrage de ce type. L'archéologie qui, dans l'*Histoire de la folie*, admettait implicitement la possibilité de la constitution de structures de savoir et de perception à partir de forces sociales poursuivant des finalités, qui, dans *Naissance de la clinique*, admettait explicitement la formation de telles structures à partir de transformations économiques et politiques, exclut désormais, sans réelle justification, ce type de considération, et le situe dans un après-coup, qui lui enlève toute portée constituante. La généalogie devient doxologie, simple enquête postérieure et extérieure à l'enquête portant sur la formation réelle des savoirs, à savoir l'archéologie.

2) Présences dans l'objet même : la généalogie comme objet de l'archéologie

Ces allusions à ce qui pourrait ressembler au motif généalogique dans le cœur des analyses des *Mots et les choses* manifestent déjà à quel point l'archéologie s'y constitue dans le geste même qui exclut toute analyse généalogique. Mais *Les Mots et les choses* ne se bornent pas à refouler ainsi à ses marges le motif généalogique, elle le place au cœur même de ses préoccupations, en faisant l'objet même de son archéologie. En effet, que se passe-t-il à partir de la configuration décrite par Foucault pour expliquer les conditions de possibilité des discours de l'économie politique, de la biologie et de la philologie ? Nous avons vu que ces discours naissaient essentiellement du fait de la constitution de transcendantaux objectifs, le travail, la vie et le langage, qui rendaient possible tout un champ d'études portant sur les systèmes de production, les types d'organisation biologiques et les systèmes de flexion des diverses langues, systèmes et types d'organisation s'originant dans ces forces hors représentation que sont le travail, la vie et le langage et pris par là même dans une historicité intrinsèque et obscure.

Que va-t-il se passer alors immédiatement, selon Foucault, venant compléter la configuration moderne du savoir ? Ces forces hors représentation vont ressurgir du côté du sujet. Tel est ici le motif fondamental. Ces forces vont être réinvesties, projetées, du côté du sujet. Il apparaît immédiatement que si la sphère des échanges est elle-même commandée par une puissance sourde, hors représentation, qui la constitue et la détermine du fond de son retrait opaque, si la sphère des caractères des vivants et la sphère des mots du langage sont elles-mêmes commandées par de telles puissances, alors l'homme, en tant qu'il travaille, qu'il vit, qu'il parle, est lui-même pris dans ces forces et commandé par elles. Mais cet ancrage, qui paraît tout d'abord une simple détermination empirique, surgit du côté du sujet, puisque l'homme est également celui qui connaît le travail, la vie et le langage, celui qui s'en fait une représentation, celui qui déploie des formes de savoir. Si l'homme est pris dans ces forces, alors ces forces ne doivent-elles pas déterminer également les formes de son savoir ? Mais alors c'est qu'elles jouent un rôle transcendantal au sens kantien, du côté du sujet qui connaît et non simplement des objets connus. Et Kant avait bien ouvert la représentation du côté du sujet, en dégageant les formes a priori de la connaissance. Ces formes, il les avait rapportées à un sujet transcendantal, c'est-à-dire à un sujet purement formel. Autrement dit, Kant n'avait pas quitté la dimension formelle du transcendantal. Mais désormais les formes de la connaissance, que ce soient celles dégagées par Kant ou d'autres, les formes du savoir en général, les formes des discours, des perceptions, des représentations, vont être rapportées à des forces qui les constituent et les déterminent, les forces du travail, de la vie, et du langage. On va essayer de comprendre dans quelle mesure ces forces produisent des formes de représentation et de savoir,

quels types de formes, si ces formes permettent de saisir une certaine vérité objective ou si elles induisent en erreur, si elles sont au principe de visions tronquées, faussées, déformées. N'est-ce pas le schème généalogique en personne qui vient de surgir ici au cœur de la pensée moderne, l'idée d'une recherche qui tente de comprendre comment les formes de perception et de savoir peuvent provenir de forces extérieures à ces formes, et quel est alors le sens exact de ces formes, leur rôle exact, leur statut du point de vue d'une connaissance possible ? Avec ce surgissement des forces hors représentation du côté du sujet, nous sommes au cœur du problème généalogique. Examinons alors comment Foucault analyse cette configuration très particulière.

a) *Les Ménines*

Tout d'abord, nous pouvons maintenant, et seulement maintenant en réalité, comprendre le sens précis de l'interprétation foucaldienne des *Ménines*, qui ouvre *Les Mots et les choses*, et qui, effectivement, résume tout son propos. Pour Foucault, *Les Ménines* sont une représentation de la représentation, cette représentation qui est la structure directrice de toute l'épistémè classique. Elle représente en effet tous les éléments de la représentation. Elle représente un peintre, Vélasquez lui-même, en train de peindre le couple royal, en présence d'un certain nombre de personnes. On peut ainsi voir sur la toile le peintre en train de peindre le couple royal, plus exactement dans un moment de suspension où il regarde ses modèles, le pinceau à la main, juste avant de reprendre sa tâche, l'infante, des suivantes, des courtisans, des chiens, des bouffons. Dans le fond, un personnage semble sur le point de sortir, à moins qu'il ne vienne d'entrer. Tous ces personnages, sans exception, ont leur regard tourné vers le couple royal, que le peintre est en train de représenter. Mais ce qui est particulier est que ce couple, modèle donc du peintre, n'est pas lui-même représenté. On comprend, à la convergence des regards, qu'il est situé à l'emplacement exact où l'on est soi-même lorsqu'on regarde le tableau. Autrement dit, tous les regards convergent vers un point central, mais qui n'est pas représenté, qui est donc hors représentation, en lequel sont censés se trouver l'objet de la représentation, le couple royal, mais où se trouve aussi bien le spectateur de la toile, et où se trouvait le peintre lui-même, le peintre réel au moment où il peignait cette toile des *Ménines*. Tous les regards désignent donc une place vide, située hors représentation, et qui est au fond la condition même de la représentation et de tous ses éléments. Autrement dit, la condition même de la représentation n'est pas représentée. L'emplacement même qui rend possible la représentation, dans la mesure où il rend possible son ouverture, son déploiement, n'est pas représenté, alors même que tout renvoie à lui, que tout converge vers lui. Il n'est pas représenté car il n'est pas représentable. Il est l'impensé de la représentation, ce que, de par sa logique propre, elle ne peut penser, alors que tous ses éléments le désignent essentiellement. Cet emplacement est le lieu du regard devant

lequel s'ouvre la représentation, qui rend possible son existence même et son déploiement. L'emplacement est vide, car le regard est transparent. La représentation se déploie dans une évidence ininterrogée. Cet emplacement qui est l'impensé de la représentation classique, Foucault l'appelle « la place du roi ».

Nous avons dit que le couple royal n'était pas représenté. Ce n'est pas tout à fait exact. En réalité, son reflet pâle, presque effacé, apparaît furtivement dans un miroir situé au fond de la salle, comme si, à l'insu du peintre, l'impensé de la structure de pensée dans laquelle il est pris faisait retour, ou encore comme si pointait déjà l'aurore d'une épistémè à venir, mais encore impossible, l'épistémè moderne. Avec la modernité en effet, le regard rendant possible la représentation, le regard vers lequel est tournée tout entière la représentation, perd son évidence, il prend une consistance, une épaisseur, une opacité, il devient « regard de chair ». Dès lors, la représentation tout entière va lui être référée. On va s'interroger sur l'impact de ce regard sur la représentation, que ce soit sur sa forme ou sur son contenu. Et on va se mettre à étudier ce regard en lui-même, sa structure, en essayant de comprendre d'où elle provient.

L'interprétation foucaldienne des *Ménines* concentre ainsi de manière saisissante tout son propos dans *Les Mots et les choses*. A l'âge classique en effet, la représentation occupe tout l'espace de la pensée. Elle est comme une sphère évidente, close sur elle-même. Il y a pourtant des considérations sur le lieu la rendant possible, sur ce que Foucault appelle la place du roi, et qui est aussi bien la place du regard ou du sujet. Mais ces considérations la font disparaître dans le geste même où ils prétendent la penser. Ainsi le sujet cartésien n'est-il rien d'autre que le lieu transparent en lequel se nouent la représentation et l'être. Le Je pense donc je suis ne fait que signifier l'évidente coïncidence entre la pensée représentative et l'être représenté. De même, la nature humaine des empiristes n'est-elle que le lieu des facultés de représentation. Tout l'être du sujet réside dans ses facultés à représenter. Le sujet est immédiatement projeté et dilué dans la représentation. Et finalement, l'instance réelle de la représentation est le discours, cette instance impersonnelle capable de redoubler sans reste la totalité de ce qui est. Avec le surgissement de l'épistémè moderne, le sujet décolle de la représentation. Celle-ci se creuse vers son origine. Le transcendantal kantien est la première forme d'un sujet séparé de la représentation, d'un « regard de chair » qui la rend possible et détermine ses formes. Mais il n'est encore qu'une structure formelle. Très rapidement, ces structures formelles, ces structures de regard, de perception, de savoir, sont rapportées à des forces hors représentation, qui les déterminent, travail, vie, langage. Et toute la pensée va se centrer désormais sur l'analyse et la compréhension de ce rapport. L'étude de ce type de rapport, c'est exactement ce que nous avons appelé dans ce travail le motif généalogique. La naissance de la modernité est la naissance du

motif généalogique. Il nous faut maintenant comprendre comment Foucault analyse concrètement le déploiement moderne de ce motif.

C'est ici que ressurgissent les thèmes qui orientaient déjà toute sa pensée dans L'*Introduction* à l'*Anthropologie* kantienne, dans l'*Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*, les thèmes de l'anthropologie et de la finitude. Le motif qui surgit ici est pensé par Foucault comme motif anthropologique, se déployant autour d'une certaine conception de la finitude humaine. Foucault complète donc ses analyses de l'épistémè moderne en analysant des pensées et des savoirs qui s'articulent tous sur la figure qui naît selon lui de ce surgissement des forces hors représentation du côté du sujet : l'homme, et sa finitude. Foucault distingue la sphère de la pensée philosophique, qui se déploie comme « analytique de la finitude » ou encore « pensée du Même » et celle des sciences humaines. En réalité, nous allons voir que leurs démarches et les schèmes qu'elles mobilisent sont extrêmement proches.

b) L'analytique de la finitude

b.1. Le motif empirico-transcendantal

L'homme apparaît donc désormais comme pris dans des forces hors représentation, le travail, la vie, le langage, qui déterminent les formes dans lesquelles il se représente les choses et les formes de son savoir. Ceci détermine une forme de la finitude radicalement différente de la finitude classique. On retrouve ici les analyses de la finitude que Foucault avait déjà développées, comme nous l'avions vu, dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*. A l'âge classique, l'homme est fini car il n'a pas de connaissance immédiate du tout, mais il a accès à la connaissance objective, donc à une forme d'infini. Le rapport à l'infini est premier. La finitude est relative, extérieure, elle n'est qu'un obstacle à la relation à l'infini. Avec Kant, l'homme apparaît comme radicalement séparé d'une connaissance des choses en soi, du fait de son inscription dans des formes de connaissance qui structurent toujours déjà ce qui se donne à lui. Cet ancrage dans des formes spécifiques à la fois le sépare de l'infini et fonde une connaissance objective réelle, lorsqu'il prend appui sur l'expérience. La finitude est ainsi désormais radicale, et elle fonde pourtant en même temps à partir d'elle-même, une forme de connaissance réelle, de connaissance objective. L'ancrage de l'homme, au début de l'époque moderne, non seulement dans des formes spécifiques, mais dans des forces qui déterminent de telles formes, reconduit cette finitude radicale. Elle manifeste sa séparation définitive avec l'idée classique d'une représentation transparente des choses. Et elle va être pensée également comme la possibilité d'une connaissance objective. La seule différence étant qu'elle va aussi être pensée comme possibilité d'une représentation faussée.

Le problème, selon Foucault, est que cette finitude va être considérée de manière ambigüe. En effet, en tant qu'elles déterminent des formes de savoir ou de représentation, les forces hors représentation jouent un rôle transcendantal. Mais en tant qu'elles constituent en même temps le mode d'être de l'empiricité, elles apparaissent dans le champ empirique et peuvent donner lieu à des études empiriques. Certes le travail, la vie et le langage sont conçues comme des forces absolument hors représentation, mais elles sont pensées en même temps comme se déployant dans l'empiricité comme système de production, comme organisme et comme système grammatical d'une langue. Ces formes sont étudiables par des savoirs empiriques, et elles sont effectivement l'objet propre de l'économie politique, de la biologie et de la philologie. Mais en tant qu'elles sont pensées comme représentant au fond les forces situées au fond de la finitude humaine, on va essayer également d'étudier empiriquement la manière dont elles constituent pour l'homme des formes a priori de savoir, donc on va essayer de dégager les formes transcendantales dans lesquelles est pris l'homme par des études empiriques. Cet aspect des analytiques de la finitude est caractérisé par Foucault comme « empirico-transcendantal ». L'homme apparaît « comme un étrange doublet empirico-transcendantal »[360]. Il apparaît comme cet être particulier, ambigu, pour lequel les formes transcendantales de représentation, donc celles qui rendent possible un accès à quelque chose comme des choses empiriques, sont accessibles en même temps dans leur structure et dans leur genèse dans l'empiricité elle-même. Dès lors, la critique kantienne est court-circuitée. Chez Kant, la séparation entre l'empirique et le transcendantal est radicale. Le dévoilement des formes a priori ne peut être le fait d'une étude empirique, elle est le fait d'une critique, qui procède par réflexion, en remontant des contenus empiriques à ce qui les rend possible et non en étudiant dans l'empirie elle-même la manière dont les formes a priori se dégageraient. Maintenant au contraire, « il s'agit de mettre au jour les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques qui sont donnés en elle »[361].

On voit qu'on retrouve ici, sous ce thème de l'empirico-transcendantal, exactement le même motif que celui auquel avait recours Foucault dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie* pour caractériser et critiquer l'anthropologie, comme thème principal de la pensée postkantienne et, au fond, de toute la pensée moderne. L'anthropologie consistait bien essentiellement à confondre l'empirique et le transcendantal, à tenter de dégager le transcendantal au moyen d'études empiriques. Foucault alors citait comme exemples de discours anthropologiques, la phénoménologie, pour la philosophie, et les sciences humaines. Cette fois, il associe, pour

[360] *Ibid.*, p. 329.
[361] *Ibidem.*

illustrer ce motif empirico-transcendantal qui structure, selon lui, toute la pensée moderne, la phénoménologie à deux autres types de pensée. L'un se fonde sur la connaissance de l'organisme, et son paradigme est le positivisme comtien. L'autre se fonde sur la connaissance des systèmes ou modes de production, et renvoie à la pensée marxiste. Il y a bien chez Comte l'idée que l'étude de l'organisme humain doit permettre de comprendre la manière dont surgissent les formes d'une connaissance possible. Et chez Marx, l'inscription de l'homme dans un certain mode de production, et à une certaine position dans ce mode, est pensée comme produisant des formes spécifiques de représentation de la réalité. L'étude empirique des modes de production et des représentations qui y naissent doit permettre de dégager le rapport entre les deux et ainsi la structure et la genèse de ces formes qui déterminent a priori la représentation des individus. Cette manière de procéder transforme donc la critique kantienne en simple étude empirique, puisque « ce sont les contenus eux-mêmes qui fonctionnent comme réflexion transcendantale ». La phénoménologie apparaît quant à elle, comme dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*, comme un discours ambigu, un « discours de nature mixte ». Elle essaie bien de « restaurer la dimension oubliée du transcendantal », mais en réalité, elle ne fait que s'appuyer sur des analyses empiriques, qu'elle élève par la suite à la dimension transcendantale en les caractérisant comme vécus, animés d'un sens qui serait au fondement des contenus empiriques. L'épochè phénoménologique n'est que le nom qu'elle donne à une subtile opération de transmutation de l'empirique en transcendantal, qui, en réalité, n'échappe pas au motif d'une recherche du transcendantal dans l'empirique lui-même.

Mais en quoi la dimension anthropologique de ce recours de la pensée moderne au motif empirico-transcendantal consiste-t-elle ? On peut bien y constater la confusion de l'empirique et du transcendantal, et dénoncer cette confusion comme méconnaissant la nature même de la découverte par Kant d'un champ transcendantal, et ainsi la nature même de la Critique. Mais pourquoi caractériser ce motif comme anthropologique ? Après tout, l'homme étant le lieu naturel de l'articulation entre les forces que sont le travail, la vie et le langage, avec des formes de représentation et de savoir, il paraît également naturel de rechercher dans les modes de production, l'organisme humain et les langues la manière dont ils constituent, en ce lieu qu'est l'homme, des formes a priori. Nous avons là des recherches « anthropologiques » en un sens très général. L'homme n'y est finalement que le nom d'un lieu général, en lequel s'articulent des forces se déployant empiriquement et des formes de savoir, articulation dont on peut essayer de rendre compte. En réalité, Foucault veut signifier par anthropologique quelque chose de plus. Le recours à l'empirique pour penser le transcendantal signifie pour lui indissociablement le recours à une nature humaine empirique bien déterminée. Une telle relation nécessaire entre

l'empirique et une nature humaine était déjà le fondement de sa caractérisation du motif anthropologique dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*. Penser les formes transcendantales à partir d'études empiriques, c'était toujours déjà s'efforcer de les lire dans la nature d'une certaine entité, l'homme, qui avait ses facultés, ses finalités propres, son mode d'être, sa nature. C'était s'efforcer de les lire dans un sujet empirique ou une nature humaine. La figure du sujet, strict équivalent d'une nature humaine, était d'emblée associée à cet empirique dans lequel on s'efforçait de rechercher les formes transcendantales de savoir. Et, si la phénoménologie apparaissait finalement comme anthropologique, c'est qu'elle pensait les formes a priori comme inscrites dans un sujet, le sujet transcendantal, comme inhérentes à la structure propre, donc à la nature propre d'un certain sujet, qui ne pouvait en définitive que renvoyer à un sujet empirique, avec ses facultés, des idées, sa nature. De même, les ambiguïtés de la pensée kantienne venaient du fait qu'elle rattachait les formes a priori à un sujet transcendantal, à sa nature propre, et qu'elles entretenaient ainsi la confusion avec la nature d'un sujet empirique. Au fond toute figure du sujet, même posée comme pure, ou transcendantale, renvoyait à un sujet empirique. Et tout appui sur des études empiriques pour penser le transcendantal ne pouvait que renvoyer en réalité à l'étude d'un sujet empirique, qui n'est que l'autre nom d'une nature humaine. Pour Foucault, le fait d'avoir recours au thème empirico-transcendantal impliquait la position, implicite ou non d'un sujet, donc d'une nature humaine. Et c'est en ce sens fort que la confusion de l'empirique et du transcendantal était caractérisée comme fondamentalement anthropologique. Dans *Les Mots et les choses*, Foucault reprend ce schéma de pensée. Mais il le précise et le développe en adjoignant au motif empirico-transcendantal un autre motif, que nous nous permettrons d'appeler le motif de l'aliénation.

b.2. Le motif de l'aliénation

La forme que prend cette nature humaine va maintenant pouvoir être précisée, alors qu'elle restait encore assez vague et allusive dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*. L'homme apparaît en effet, avec la modernité, comme ancré dans ces forces hors représentation que sont le travail, la vie et le langage, et donc comme déterminé par elles dans les formes a priori de son savoir et de sa perception. L'étude empirique de la manière dont ces forces se déploient comme systèmes de production, systèmes organiques ou systèmes langagiers, doit donc donner accès à ces formes a priori. Mais ce qui se produit alors est que ces forces dans lesquelles est ancré l'homme, ancrage qui constitue sa finitude, vont être pensées comme l'essence même de l'homme. Ces forces, qui constituent pourtant, comme y insiste Foucault, une altérité radicale surgissant au cœur de l'homme, et venant déterminer ses formes de savoir, sont interprétées par la pensée moderne comme constituant la nature même de l'homme. Mais cette caractérisation

des forces hors représentation comme nature humaine ne peut être effectuée qu'au moyen d'un dispositif très particulier. En effet, il s'agit d'expliquer le caractère d'altérité de ces forces, la finitude radicale qu'elles semblent impliquer. Si ces forces correspondent à la nature même de l'homme, comment expliquer que l'homme soit pris en elle comme en quelque chose d'autre, d'extérieur ? Et comment expliquer leur historicité ? Nous avons vu en effet que le mode d'être des empiricités est désormais l'histoire. Les systèmes de production, les systèmes organiques et langagiers se déploient de manière fondamentalement historique, de par une historicité interne, qui tient à l'historicité essentielle des forces qui se manifestent en eux. Si ces forces sont la nature même de l'homme, comment expliquer cette historicité interne ? Le dispositif qui est mis en place consiste à poser que cette altérité et cette historicité proviennent du fait que l'homme est tout d'abord étranger à sa propre essence, qu'il ne se reconnaît pas en elle, qu'il la subit comme une nécessité extérieure, qui le domine, qui lui impose des formes de vie et de savoir. Et l'histoire apparaît alors comme le processus par lequel l'homme, lentement, prend conscience du fait que cette force vécue comme étrangère est en réalité sa nature même, ce qui lui permet de se la réapproprier et de réaliser enfin cette essence, qui, en tant que méconnue, ne pouvait que se réaliser de manière faussée, déformée. Autrement dit, l'altérité de la force dans laquelle l'homme est ancré est pensée comme aliénation, rapport à soi comme à un autre, et l'histoire est pensée comme processus de désaliénation. C'est ce schéma que Foucault retrouve désormais au cœur de l'anthropologie[362]. Cela est particulièrement manifeste lorsqu'il aborde le troisième aspect selon lui de l'analytique de la finitude, aspect qu'il nomme « le cogito et l'impensé ». L'impensé est en effet la figure-clé de ce motif de l'aliénation. Si l'homme ne reconnaît pas tout d'abord sa propre essence, s'il la vit comme une force étrangère qui le domine, c'est bien qu'elle est impensée par lui. Elle constitue, en son cœur le plus intime, une dimension d'impensé. Et tout l'effort de la pensée va alors être de ressaisir cet impensé, de prendre conscience de la nature réelle de cette force, de prendre conscience que cet autre est en réalité le même. Pour la pensée moderne, il s'agit de « montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus Proche et le Même »[363]. L'impensé est le pivot qui permet la mise en place du grand schéma de l'aliénation. Il est ce qui permet de transfigurer l'altérité radicale du travail,

[362] L'aliénation était déjà associée par Foucault à l'anthropologie à l'époque de l'*Introduction* à l'*Anthropologi*e et de l'*Histoire de la folie*. Nous avons vu en effet qu'une des opérations majeures effectuées par Foucault dans la deuxième édition de *Maladie mentale et personnalité*, en 1962, avait été de supprimer toutes les allusions à l'aliénation, qui saturaient le texte de la première édition. Foucault y fondait la maladie mentale sur l'aliénation de l'homme, c'est-à-dire sur sa vie dans une société qui lui apparaissait comme étrangère. Et la tâche assignée par Foucault à la psychologie était alors de « désaliéner l'homme ». La suppression de tous ces passages, alors qu'il venait de formuler la problématique d'une sortie de l'anthropologie, montre que l'aliénation était déjà perçue par lui à l'époque comme étant de nature profondément anthropologique. Mais, comme le manifeste l'*Introduction* à l'*Anthropologie*, elle ne servait pas encore à caractériser l'anthropologie en elle-même.
[363] *Ibid.*, p. 350.

de la vie, du langage, en un double qui est à la fois l'autre et le même, qui est provisoirement autre, mais fondamentalement le même. C'est en tant qu'impensée, que l'altérité radicale du travail, de la vie et du langage peut apparaître tout à coup comme un simple double de l'homme, double destiné à devenir le même.

> L'impensé a servi à l'homme d'accompagnement sourd et ininterrompu depuis le XIXe siècle. Puisqu'il n'était en somme qu'un double insistant, il n'a jamais été réfléchi pour lui-même sur un mode autonome ; de ce dont il était l'Autre et l'ombre, il a reçu la forme complémentaire et le nom inversé ; il a été l'An sich en face du Für sich, dans la phénoménologie hégélienne ; il a été l'Unbewusste pour Schopenhauer ; il a été l'homme aliéné pour Marx ; dans les analyses de Husserl, l'implicite, l'inactuel, le sédimenté, le non-effectué[364].

On voit ici réapparaître le thème du double, qui était central dans la lecture proposée par Foucault de Roussel, mais sous une forme radicalement différente. Dans l'œuvre de Roussel, le double était obtenu par une répétition issue du travail de la mort, comme puissance radicale de dissociation. Il était le quasi-même, le même, mais avec un accroc, un mince décalage, qui signifiait l'impossibilité de coïncider avec soi, la démultiplication immédiate de toute identité, l'impossibilité d'une identité stable. Il manifestait donc en réalité l'altérité radicale présente au cœur de toute identité. Il était l'antithèse de la figure du sujet. Le double qui surgit dans la pensée moderne est tout le contraire. Il est un double ayant l'apparence de l'altérité, mais manifestant en réalité exactement le même, il est le même sous l'apparence de l'autre, la vérité profonde du même, promettant l'adéquation à soi, l'avènement d'une identité pleine et entière dans la fusion du même et de l'autre. Il constitue en quelque sorte la mauvaise figure du double, sa figure anthropologique, celle qui n'implique qu'un rapport de soi à soi.

Nous en arrivons ainsi à ce qui constitue pour nous le passage central des *Mots et les choses*, et aussi bien, comme nous l'avions dit en introduction, le point de départ de tout notre travail sur la généalogie :

> Toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé, - de réfléchir dans la forme du Pour-Soi les contenus de l'En-soi, de désaliéner l'homme ne le réconciliant avec sa propre essence, d'expliciter l'horizon qui donne aux expériences leur arrière-fond d'évidence immédiate et désarmée, de lever le voile de l'Inconscient, de s'absorber dans son silence ou de tendre l'oreille vers son murmure indéfini[365].

[364] *Ibid.*, p. 337.
[365] *Ibid.,* p. 338.

Ce schéma qui consiste à penser l'altérité des forces transcendantales en lesquelles est ancré l'homme comme sa propre nature, mais impensée, qui dominerait ainsi d'abord l'homme, mais que celui-ci finirait, grâce à une pensée de cet impensé, par maîtriser et réaliser, schéma qui constitue le cœur de l'anthropologie telle que la pense Foucault dans *Les Mots et les choses*, nous l'appelons le motif de l'aliénation, en référence à une séquence bien définie de la pensée du XIXe siècle. Dans les passages précédemment cités, Foucault fait référence à Hegel, à Schopenhauer, à Marx, à Husserl. Et c'est toute la pensée moderne finalement qui lui semble pénétrée de ce schéma anthropologique. Alors que Foucault procède à des analyses méticuleuses des savoirs empiriques qu'il considère, les savoirs du langage, des êtres vivants et des phénomènes économiques, entrant dans le détail des doctrines, des concepts et des débats, il reste particulièrement allusif, dans un parti-pris qu'il assume[366], en ce qui concerne les penseurs modernes. Mais il n'en demeure pas moins que les termes qu'il utilise, et la nature même du schéma qu'il mobilise ici, nous semblent clairement renvoyer au concept spécifique de l'aliénation tel qu'il s'est développé au XIXe siècle essentiellement à travers les pensées de Hegel, Feuerbach et Marx. Ceci est confirmé par un certain nombre d'entretiens donnés dans le sillage de la publication des *Mots et les choses*. Ainsi, dans un entretien de 1966, portant spécifiquement sur l'humanisme, qui est l'autre nom de l'anthropologie dans *Les Mots et les choses*, peut-on lire que la dialectique « appelle » l'humanisme.

> Elle l'appelle pour plusieurs raisons : parce qu'elle est une philosophie de l'histoire, parce qu'elle est une philosophie de la pratique humaine, parce qu'elle est une philosophie de l'aliénation et de la réconciliation. Pour toutes ces raisons et parce qu'elle est toujours, au fond, une philosophie du retour à soi-même, la dialectique promet en quelque sorte à l'être humain qu'il deviendra un homme authentique et vrai. Elle promet l'homme à l'homme et, dans cette mesure, elle n'est pas dissociable d'une morale humaniste. En ce sens, les grands responsables de l'humanisme contemporain, ce sont évidemment Hegel et Marx[367].

Et Sartre, en tant qu'héritier de cette tradition humaniste et dialectique, « en écrivant la *Critique de la raison dialectique* », « a en quelque sorte mis un point final, il a refermé la parenthèse sur tout cet épisode de notre culture qui commence avec Hegel »[368]. Ce qui est ici mobilisé pour caractériser l'humanisme, ou aussi bien l'anthropologie, c'est le motif, que nous venons de rencontrer au cœur des *Mots et les choses*, du retour à soi, par lequel l'homme, réussissant à ressaisir son ancrage impensé dans une force qui est sa nature même, se réconcilie avec lui-

[366] « Seuls ceux qui ne savent pas lire s'étonneront que je l'ai appris plus clairement chez Cuvier, chez Bopp, chez Ricardo que chez Kant ou Hegel », *Ibid.*, p. 318.
[367] *DE II*, p. 569.
[368] *Ibidem.*

même et réalise cette nature, devenant enfin « un homme authentique et vrai ». Or ce motif est bien rattaché directement ici par Foucault au schème de l'aliénation, qui prend sa source dans la pensée hégélienne. Qu'est « tout cet épisode de notre culture qui commence avec Hegel » si ce n'est l'époque de l'épistémè moderne, décrite par Foucault dans *Les Mots et les choses* comme essentiellement anthropologique et humaniste ? Le motif de l'aliénation au sens spécifique où il se déploie à partir de la pensée dialectique hégélienne apparaît bien comme le paradigme de l'anthropologie moderne, comme le schéma sous-lequel vont pouvoir se ranger, à quelques différences près, toutes les philosophies modernes, et, comme nous allons le voir, les sciences humaines elles-mêmes. Feuerbach, quant à lui, apparaît dans plusieurs entretiens comme pris également dans ce schéma de l'aliénation, puis de la libération de l'homme. Ainsi, « pour Feuerbach, Dieu était l'illusion qui aliénait l'Homme, une fois balayée cette illusion, c'est l'Homme qui prend conscience de sa liberté »[369].

Il est assez frappant d'observer le rapport entre ces pensées et le schéma que Foucault mobilise de manière centrale pour caractériser la pensée moderne. Ainsi chez Hegel, l'esprit est tout d'abord pure inconscience, qui se traduit par le rapport à une transcendance, la nature, qui n'est autre que la projection de lui-même. Il va alors se lancer dans un vaste mouvement de retour à soi, exposé dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui consiste effectivement dans un ressaisissement progressif, par la médiation de la conscience humaine, de l'objectivité, donc de son impensé, culminant dans une pleine conscience de soi. Notons que Foucault interprète ici la pensée hégélienne comme si l'esprit était l'essence de l'homme. Mais en réalité, les choses sont beaucoup plus ambigües chez Hegel, dans la mesure où la conscience n'est bien plutôt qu'une manifestation de l'esprit. L'histoire est aliénation et désaliénation de l'esprit, et non de l'homme. L'homme apparaît comme décentré par rapport à lui-même. Mais c'est certainement en tant qu'Hegel pense la force dans laquelle est ancré l'homme comme ayant une structure de sujet que Foucault ramène sa pensée à une pensée de l'essence de l'homme.

La pensée de Feuerbach, telle qu'elle est exprimée notamment dans *L'essence du christianisme*, est également tout entière une pensée de l'aliénation. L'homme est pensé comme étant en rapport avec une objectivité le dominant, un dieu. Mais ce dieu, et, plus particulièrement, le dieu chrétien, n'est autre que la nature de l'homme objectivée et pensée sous la figure d'un autre. Feuerbach pense l'essence humaine sous la forme de grandes facultés, l'entendement, la volonté et le cœur ou l'amour, qui sont également des forces efficientes. Leur puissance provient du fait qu'elles sont des facultés génériques et non individuelles. En tant que

[369] *DE I*, n° 42, p. 581.

telles, elles sont marquées d'infinité. Frappé par cette puissance porteuse d'infini, l'individu vit d'abord ces forces comme étrangères. Il les rapporte à un être radicalement autre, en lequel il les réalise. Dieu est ainsi l'individu fantasmatique dans lequel sont projetées les réalisations achevées des facultés génériques de l'homme. Dès lors, se satisfaisant d'une réalisation imaginaire, l'homme vit dans la non-réalisation de soi. Mais, prenant conscience que Dieu n'est autre que sa nature objectivée, l'homme peut récupérer tout ce qu'il a projeté et perdu en lui, il peut se le réapproprier. On voit à quel point l'interprétation foucaldienne de la pensée moderne dans *Les Mots et les choses* est éclairante. Elle l'était déjà concernant Hegel, mais nous avions repéré quelques points susceptibles de faire débat. En revanche, concernant la pensée de Feuerbach, elle touche particulièrement juste, et elle s'applique certainement très spécifiquement à cette pensée et à ce type de schéma[370], ce qui nous permet en retour de cerner avec plus de précision la nature de ce que Foucault appelle anthropologie, et aussi bien humanisme, dans *Les Mots et les choses*. Les forces du travail, de la vie et du langage, ayant fait irruption avec la modernité, et ayant surgi initialement comme des altérités radicales, sont réinterprétées comme des forces constituant la nature humaine, d'abord impensées. L'histoire est alors un lent ressaisissement de cet impensé. A l'horizon de l'histoire, se trouve donc l'idée d'un retour à soi du sujet qu'est l'humanité, atteignant une conscience transparente de soi et supprimant par là sa finitude qui paraissait si radicale. L'altérité des transcendantaux objectifs, des forces hors représentation, a ainsi été entièrement réappropriée et conjurée au sein d'un dispositif anthropologique. La finitude radicale a été réinterprétée en finitude relative, provisoire, ouvrant en réalité l'accès à la figure d'un sujet retrouvé. L'homme n'était en réalité en rapport qu'avec lui-même, et ce rapport s'épanouit à la fin de l'histoire. L'impensé et le ressaisissement de l'impensé sont bien le cœur du motif de l'aliénation, lui-même constitutif du motif anthropologique.

Comme l'a montré Althusser, ce schéma feuerbachien est particulièrement opérant dans les œuvres de jeunesse de Marx. Il y est tout d'abord déplacé de la religion vers la politique. Dans sa critique des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, Marx affirme ainsi que l'Etat est dressé face à l'individu de la société civile comme une entité transcendante qui le nie. Dans l'Etat, est en réalité projeté de manière fantasmatique l'universel, c'est-à-dire la réalisation imaginaire de la nature politique de l'homme, qui empêche sa réalisation effective.

[370] Ce rapport privilégié, paradigmatique, de Feuerbach à l'anthropologie, est effectué par Althusser au tout début des années 1960. Mais il est également effectué de manière très frappante par Foucault dès la naissance de sa réflexion sur l'anthropologie. Ainsi dans le cours à Lille que nous avons déjà évoqué, aux alentours de 1953, Foucault affirme-t-il que « l'Anthropologie a toujours eu une place marginale et un peu dérivée dans les philosophies kantienne et post-kantiennes, jusqu'au jour où pour Feuerbach elle est devenue la dimension originale de l'exigence philosophique », archives M. Foucault, Boîte XLVI, Feuillet 22.

Mais c'est véritablement dans les *Manuscrits de 1844* que Marx atteint sa pensée propre de l'aliénation. L'aliénation politique se met à être pensée comme une aliénation plus profonde, l'aliénation économique. Les *Manuscrits* sont ainsi la description d'un gigantesque état d'aliénation de l'homme dans la sphère économique, dans laquelle est mobilisé massivement le schème feuerbachien de l'aliénation. Dans cet état, l'homme est en rapport avec de multiples transcendances qui le dominent : le produit de son travail, son travail lui-même et l'autre homme lui apparaissent comme étrangers. Or, dans ces altérités, il se heurte en réalité à sa propre nature objectivée, à savoir le travail. Conformément à la caractérisation par Foucault de la pensée moderne, Marx fait bien du travail l'essence de l'homme. Si celui-ci ne la reconnaît pas, c'est bien parce qu'il a rapport en lui-même à cette essence comme à un impensé. Exactement comme chez Feuerbach, l'homme a rapport à sa propre force générique sur le mode de l'impensé, ce qui produit un état d'aliénation généralisé. Cette théorie de l'aliénation est réaménagée par Marx dans *L'Idéologie allemande* en fonction de l'irruption des concepts de mode de production, force de production, rapports de production. L'état d'aliénation de l'homme se déploie selon des formes historiques bien précises de l'organisation de la production, la division du travail et les formes que prend cette division, devenant l'aliénation par excellence. Et pour Marx, il est clair que la prise de conscience du travail comme nature réelle de l'homme doit permettre la suppression de l'aliénation, même si cette prise de conscience est chez lui bien plus ancrée dans des processus historiques. C'est le développement du mode de production capitaliste, accéléré et orienté par cette prise de conscience, qui doit permettre la réappropriation par l'homme de son essence. Nous examinerons la question de savoir si la pensée marxiste se réduit à ce schéma de l'aliénation lorsque nous en viendrons plus précisément à l'examen des polémiques sous-jacentes aux *Mots et aux choses*. Mais ce qui apparaît d'ores et déjà clair dans ces analyses du schéma de l'aliénation chez Hegel, Feuerbach et Marx, est que la manière dont Foucault pense l'anthropologie dans *Les Mots et les choses* s'applique particulièrement bien à ce schéma, à tel point qu'il nous apparaît clair que c'est en réalité ce schéma même que mobilise Foucault pour y penser l'anthropologie. Pensant l'anthropologie dans *Les Mots et les choses*, Foucault a en tête le motif de l'aliénation tel qu'il se déploie de Hegel à Marx.

Comment ce schéma de l'aliénation s'articule-t-il, pour finir, dans le motif anthropologique, au motif empirico-transcendantal ? En quoi finalement le fait de rechercher les formes transcendantales du savoir dans l'empirique nécessite-t-il la mise en place de ce dispositif d'une nature humaine aliénée puis retrouvée ? La réponse de Foucault est ici particulièrement intéressante, notamment, nous le verrons, pour la suite de notre travail. Selon

lui, le motif de l'aliénation rend possible la reprise du projet critique kantien. La critique kantienne permet non seulement de dégager des structures transcendantales, mais également de produire, à partir de ces structures, une distinction entre l'illusion et la vérité. Si la raison tombe dans des illusions, c'est qu'elle prétend dépasser la sphère de l'expérience, alors que la critique a justement montré que les catégories ne s'appliquent qu'à cette sphère. Mais, dans la mesure où l'on prétend chercher les structures transcendantales dans l'empirique, comment réussir à effectuer encore une telle distinction entre vérité et illusion, vérité et erreur ? Des structures dégagées empiriquement existent, on ne voit pas comment l'on pourrait s'élever au-dessus d'elle pour les juger, ni comment on pourrait prétendre qu'un discours n'est pas adéquat à ces structures, puisqu'on a justement supprimé la dimension transcendantale, qui permettait un recul sur l'empirique. Or c'est justement, selon Foucault, le motif de l'aliénation qui joue ce rôle. En effet, si les structures de savoir sont liées à une certaine histoire du déploiement de la nature humaine, alors elles seront vraies ou non selon que ce déploiement est achevé ou non, « normal » ou non. Ainsi chez Marx, l'histoire humaine est histoire d'une aliénation, d'une nature qui ne se réalise pas conformément à ce qu'elle est. Les modes de production historiques sont des modes aliénés, fondés sur une exploitation, sur une lutte de classes. Dès lors, l'homme, en tant qu'inscrit dans de tels modes de production, dans des classes sociales, dominantes ou dominées, sera déterminé à penser selon des formes elles-mêmes aliénées. Ces formes, impensées, déterminées par des modes de production aliénés, sont exactement ce que Marx appelle l'idéologie. Ces pensées seront donc idéologiques, c'est-à-dire qu'elles seront aussi bien des illusions. En revanche, lorsque la société sans classes adviendra, elle donnera lieu à une pensée désaliénée et maîtrisée, une pensée vraie, scientifique. Et si Marx pense lui-même produire un discours vrai, c'est bien en tant qu'il prétend que les conditions de la société sans classes, à travers le surgissement du prolétariat comme classe universelle, sont déjà en partie advenues. Chez Comte, on a le même schéma. L'homme, en tant que non entièrement développé, en tant qu'immature, est pris dans des formes de pensée impensées qui sont des erreurs, des illusions, et qui donnent lieu à la pensée théologique ou métaphysique. Lorsqu'il atteint sa réalisation complète, il se met à penser dans des formes susceptibles d'atteindre la vérité, les formes de la pensée positive, qui ne sont en même temps plus impensées, l'homme ayant conscience d'elles et de leur sens. Le motif de l'aliénation permet ainsi à la fois au motif empirico-transcendantal de fonctionner comme critique, lui permettant d'opérer la distinction kantienne entre vérité et erreur, vérité et illusion, mais également de revenir sur l'idée même de finitude radicale, pourtant associée essentiellement à la critique kantienne, puisque la nature humaine déployée rend possible une vérité qui n'est pas seulement relative à ses structures de

connaissance, mais à la réalité telle qu'elle est. Ou encore les structures de connaissance, en tant que se fondant dans la nature humaine enfin réalisée, correspondent à la réalité telle qu'elle est, donnent accès à une vérité non finie.

L'ancrage de l'homme dans des forces hors représentation, autres, fondant une finitude radicale, est donc intégré à une pensée de l'aliénation de la nature humaine, qui permet à la pensée d'aller chercher le transcendantal dans l'empirique, en ayant comme horizon le dévoilement et la justification de formes vraies de savoir et d'existence, c'est-à-dire la suppression de toute finitude réelle. Tel est selon Foucault le sens du motif anthropologique comme motif structurant la pensée moderne, et s'inscrivant nécessairement dans l'épistémè moderne.

b) Les sciences humaines

Les sciences humaines vont s'avérer être prises, selon Foucault, exactement dans le même dispositif anthropologique, à ceci près qu'elles rabattent encore plus, pourrait-on dire le transcendantal sur l'empirique, restant arrimées à cette dimension et s'efforçant de ne pas en sortir. Elles se placent elles aussi à l'articulation entre les forces transcendantales objectives et les formes humaines de savoir, en ayant pour projet de dégager ces formes à partir d'une étude empirique des systèmes produits par ces forces, et d'analyser la manière dont les unes sont liées aux autres. Elles sont donc elles-mêmes des analytiques de la finitude. Mais, alors que la pensée moderne part de cette idée pour élaborer une pensée générale de la finitude et de l'être de l'homme, ainsi que de l'histoire, les sciences humaines vont en quelque sorte prendre réellement au sérieux le recours à l'empirique, elles vont concrètement, par des études empiriques détaillées, s'efforcer de dégager ces formes transcendantales. D'autre part, l'articulation du transcendantal sur l'empirique, qui est encore parfois problématisée par la pensée moderne, va perdre tout caractère problématique. L'a priori est cherché dans l'empirique et est pensé comme se constituant lui-même empiriquement, dans une sorte d'évidence qui n'est pas interrogée. Les sciences humaines vont donc coller beaucoup plus aux nouvelles sciences empiriques que sont la biologie, l'économie politique et la philologie. Elles vont être « dans une position de redoublement » par rapport à elles. Et elles vont également considérer les savoirs humains dont il s'agit de déterminer les formes a priori beaucoup plus dans leur dimension positive, leur dimension de donné, c'est-à-dire qu'elles vont les considérer dans leur dimension de représentation. Ainsi il ne pourra y avoir concrètement que trois types de sciences humaines. La psychologie va s'efforcer de saisir en quoi le fonctionnement biologique de l'homme est producteur en lui de représentations, et notamment de représentations de sa vie

elle-même, et quels types de représentation il détermine, vraies, fausses, claires, confuses. La sociologie va s'efforcer de saisir en quoi l'inscription de l'homme dans un système de relations économiques détermine en lui des représentations, notamment du travail. Et l'étude des mythes va tenter de comprendre en quoi son inscription dans un langage est productrice en lui de représentations, et notamment de son langage même. Les sciences humaines vont donc notamment prétendre se placer au fondement des savoirs empiriques eux-mêmes, sur lesquels pourtant elles s'appuient pour dégager les formes a priori.

Dans la mesure où ces sciences sont en position de redoublement par rapport à ces savoirs empiriques, elles héritent nécessairement selon Foucault, structurellement, de leurs concepts pour élaborer leurs propres catégories nodales. Ainsi, la psychologie pensera le rapport entre la vie physiologique et les représentations de l'homme en termes de fonctions et de normes, qui sont des concepts cardinaux de la biologie. De même, la sociologie pensera les rapports entre les interactions des hommes et leurs représentations en termes de conflit et de règle, et l'étude des mythes pensera les rapports entre les langages et les représentations humaines en termes de signification et de système. Ce qui est essentiel dans cette analyse foucaldienne, c'est que les systèmes de représentations que s'efforce de mettre ainsi au jour les sciences humaines sont essentiellement inconscients, et Foucault note même une évolution globale toujours plus vers une telle caractérisation des représentations. Si l'on prend l'exemple de la sociologie, elle part des besoins et des relations économiques de travail, objet de l'économie. Mais elle traduit ces besoins et ces relations en termes de conflits, qui sont finalement la manière dont l'homme se représente ou vit, mais en grande partie inconsciemment, ces relations. Et ces conflits vont produire à leur tour des systèmes de règles destinés à les réguler, systèmes qui sont eux-mêmes des représentations, mais inconscientes. Autrement dit, la sociologie traduit les objets de l'économie en termes de représentation. Et elle s'efforce, à partir de l'étude des règles, ou des représentations conscientes, manifestes, de revenir aux conflits qu'elles impliquent pour saisir les systèmes inconscients de règles qui structurent a priori les hommes d'une société. L'étude empirique des règles et de leurs conditions sociales de production permet de dégager des systèmes a priori de règles, donc des formes a priori, transcendantales de représentation, de perception, de savoir, qui structurent de manière impensée les représentations des hommes de la société en question. Ainsi les sciences humaines « vont de ce qui est donné à la représentation, à ce qui rend possible la représentation, mais qui est encore une représentation »[371]. Or ce mouvement est bien un mouvement de

[371] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 375.

dévoilement de l'inconscient, de ressaisissement de l'impensé. Il s'agit de rendre conscient des systèmes de normes ou de règles « qui dévoilent à la conscience les conditions de ses formes et de ses contenus ». A l'horizon des sciences humaines, il y a bien, comme dans la pensée moderne, l'idéal d'un ressaisissement total de l'impensé, d'une transparence à soi retrouvée, d'un sujet qui, surmontant une certaine aliénation première, réussit à prendre une pleine conscience de lui-même.

On retrouve donc, nous semble-t-il, opérant dans les sciences humaines, exactement le même motif, malgré des différences dans sa mise en œuvre, que celui qui l'était dans les pensées modernes, à savoir le motif anthropologique. S'il a posé les sciences humaines comme l'objet de l'archéologie des *Mots et les choses*, c'est peut-être qu'elles poussent ce motif à son plus grand accomplissement, de par leur focalisation sur l'empirique, et l'absence en elles de toute problématisation de la dimension transcendantale comme telle. Mais l'objet réel de l'archéologie des *Mots et les choses* est bien en réalité le motif anthropologique, c'est-à-dire le même que celui de l'archéologie de l'*Histoire de la folie*, la différence étant que cette dernière était fortement, quoique de manière implicite, associée à un motif généalogique, alors que l'archéologie des *Mots et les choses* se constitue dans l'exclusion de toute complicité avec ce motif.

On voit également, à l'issue de ces analyses de la pensée moderne et des sciences humaines, que le schème généalogique est partie intégrante de l'anthropologie. Les catégories religieuses sont rapportées par Feuerbach à des forces manifestant la nature générique de l'homme, les pensées et valeurs sont rapportées par Marx aux positions dans le mode de production et aux intérêts qui y sont liés. Le fait que l'essence humaine soit impensée se traduit par l'ancrage de l'homme non seulement dans des formes de vie et des formes sociales impensées, mais également dans des formes impensées de perception et de savoir. Et c'est bien le ressaisissement de ces dernières qui est l'essentiel dans une optique de libération de l'homme et de réappropriation de sa propre nature. En insistant sur la dimension empirico-transcendantale de l'anthropologie, c'est bien ce type de ressaisissement que Foucault place en son centre. Le mouvement essentiel de l'anthropologie selon Foucault est bien de partir de formes conscientes de savoir pour les rapporter à la structure de certaines objectivités, comme les systèmes de production, les organismes ou les langues, manifestant des forces dans lesquelles l'homme est pris, mise en rapport qui permet alors de dégager les formes a priori inconscientes de savoir qui déterminent l'homme, et d'en saisir le sens et la validité, de les maîtriser. Il s'agit donc bien en général de mettre en rapport les structures a priori ou transcendantales de savoirs avec des forces extérieures, qui les déterminent, dans leur forme et

leur signification, selon le schéma général que nous avons caractérisé comme étant celui de la généalogie. Ainsi, l'anthropologie telle que l'analyse Foucault, dans ses dimensions empirico-transcendantale et d'aliénation, se déployant dans la pensée moderne et dans les sciences humaines, n'est rien d'autre en son centre qu'un motif de type généalogique. C'est bien, comme nous le disions, la généalogie qui a surgi ici dans les analyses des *Mots et les choses*, comme constituant le noyau de l'objet même de l'archéologie.

III. L'unilatéralité de la conception de la généalogie

L'anthropologie relève donc essentiellement de la généalogie, mais elle semble bien n'en être qu'une forme spécifique, qui n'épuise pas les possibilités de toute généalogie, puisque, dans son dispositif, les forces externes apparaissent en réalité comme la nature humaine elle-même, d'abord impensée, puis ressaisie par la conscience humaine, ce qui donne lieu à un type de généalogie spécifique, dans lequel les forces dévoilées révèlent en même temps l'homme à lui-même, et les formes de savoir sont évaluées dans leur teneur de vérité, selon leur degré de conformité à cette nature humaine. Et l'archéologie même des *Mots et les choses* semble bien pointer tout entière vers une autre forme de généalogie, qui paraît d'ailleurs s'imposer en quelque sorte naturellement comme possibilité. En effet, avec la modernité, des transcendantaux objectifs sont apparus. Et on s'est mis à penser l'homme comme ancré dans ces transcendantaux, donc comme déterminé par eux dans les formes de sa perception et de sa pensée. Or le reproche que fait Foucault à la pensée et aux sciences humaines n'est pas d'essayer de penser l'ancrage de l'homme dans des forces débordant la représentation et manifestant sa finitude, il n'est même pas de concevoir ces forces sous les aspects particuliers de la vie, du travail et du langage, il est de les penser de manière anthropologique, c'est-à-dire de les rapporter à une nature humaine empirique et de les transformer au fond en possibilité de retour à une forme de maîtrise, une forme de souveraineté d'un sujet qui par elles, à partir d'elles, réussit à rejoindre et à réaliser son essence, qui était secrètement pliée en elles. Toute la critique foucaldienne de la pensée moderne et des sciences humaines est focalisée sur la manière anthropologique avec laquelle elles rapportent les formes de savoir aux forces de la finitude que sont la vie, le travail et le langage et non sur la possibilité générale d'une telle mise en rapport.

Il est clair ainsi qu'on pourrait penser que Foucault propose alors, en opposition avec cette pensée anthropologique, une pensée qui prendrait acte de cet ancrage de l'homme dans de telles forces pour penser les effets de cet ancrage en lui-même, sans les référer à une nature humaine. Une pensée qui penserait tout simplement les effets de l'inscription de l'homme dans

un mode de production donné, les effets de l'inscription de l'homme dans les forces de la vie biologique, organique, les effets de l'inscription de l'homme dans les formes d'un langage qui lui préexiste. Ces effets produisant des formes de connaissance particulières et éventuellement de méconnaissance, sans que ces formes soient rapportées à la réalisation entravée ou non d'une essence. On aurait là la possibilité de toute une généalogie, d'un motif généalogique pouvant s'avérer très riche, particulièrement fécond. Et Foucault évoque clairement cette possibilité. La manière même dont il analyse la pensée kantienne le montre. Reprenant des analyses de son *Introduction* à l'*Anthropologie*, il affirme que la question « qu'est-ce que l'homme ? », posée par Kant dans la *Logique*, « parcourt la pensée depuis le début du XIXe siècle : c'est qu'elle opère, en sous-main et par avance, la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage »[372]. Autrement dit, la critique kantienne, malgré des ambiguïtés apportées par l'instauration de la question de l'homme en position centrale et parle statut ainsi très spécifique de l'anthropologie, est bien un partage radical de l'empirique et du transcendantal. La pensée kantienne est une pensée fondamentalement non anthropologique. C'est après Kant que la pensée occidentale a basculé dans l'anthropologie, en transformant les ambiguïtés en un dispositif réel. Ainsi, l'anthropologie se caractérise par « l'oubli de l'ouverture qui l'a rendue possible »[373]. Cette ouverture, c'est la découverte par Kant d'un domaine transcendantal, radicalement différent du domaine empirique ou encore du domaine de la représentation. Or les forces objectives hors représentation qui naissent juste après Kant dans l'épistémè occidentale ne pouvaient-elles être inscrites du côté du sujet, dans le domaine transcendantal qui venait d'être rigoureusement défini par Kant, échappant ainsi à toute idée de nature humaine, et ouvrant la voie à une pensée généalogique non anthropologique ? Cette possibilité est clairement évoquée par Foucault lorsqu'il caractérise l'impensé dans un passage que nous avons cité. L'impensé ayant été posé par la pensée moderne comme le simple double de l'homme conscient, du sujet, c'est-à-dire comme sa nature profonde, mais tout d'abord méconnaissable, « il n'a jamais été réfléchi pour lui-même sur un mode autonome »[374]. C'est vers une telle pensée des forces de la vie, du travail, et du langage réfléchies « sur un mode autonome » et non plus comme des ombres de l'homme, comme la nature humaine repliée sur elle-même, que semble bien pointer toute l'analyse critique par Foucault de l'épistémè moderne. Déjà l'*Introduction* à l'*Anthropologie* s'achevait sur une exhortation à revenir au geste kantien et à le prolonger en pensant la finitude en elle-même, finitude qui était alors pensée essentiellement comme ancrage dans la mort comme force de dissolution de toute identité. Il

[372] *Ibid.*, p. 352.
[373] *Ibid.*, p. 353.
[374] *Ibid.*, p. 337.

semble bien s'agir à nouveau dans *Les Mots et les choses* de rouvrir la dimension oubliée du transcendantal, pour penser en elles-mêmes les forces qui viennent d'y surgir, les forces de la vie, du travail et du langage. Les penser en elles-mêmes, c'est-à-dire les penser sans référence à une nature humaine, et dans la manière dont elles déterminent pour l'homme des formes a priori de pensée, l'inscrivant ainsi dans une finitude radicale. Tout se passe comme si le motif généalogique, celui d'une mise en rapport des pensées avec des forces externes les constituant avait surgi dans la culture occidentale avec la modernité, mais avait été immédiatement recouvert dans sa possibilité la plus propre, la plus puissante, pour donner lieu à une forme pervertie de généalogie. La critique de l'anthropologie semble donc ouvrir vers la mise en œuvre d'une généalogie enfin purifiée de ses déformations anthropologiques, pleine de promesses. Or, de manière très paradoxale et particulièrement intéressante pour nous, dans cette libération du motif anthropologique qu'il préconise, Foucault occulte en réalité complètement l'ancrage dans la production ou la vie pour donner un privilège absolu à une inscription dans des structures de type linguistique. Ceci est manifesté de manière particulièrement frappante par l'analyse qu'il fait des domaines modernes qui remettent justement en cause, selon lui, de l'intérieur de l'épistémè moderne, le motif anthropologique, et qu'il appelle des « contre-sciences », à savoir la psychanalyse et l'ethnologie.

L'analyse qu'il propose de la psychanalyse est à cet égard particulièrement éclairante. La psychanalyse, comme les sciences humaines, se caractérise par une démarche allant du conscient vers l'inconscient. Elle est un effort pour prendre conscience, en partant du conscient, des conditions inconscientes des contenus conscients. Mais, dans cette démarche, elle n'a pas la même direction de regard que les sciences humaines. Celles-ci vont vers l'inconscient « en lui tournant le dos »[375], c'est-à-dire en gardant le regard fixé sur le conscient. En effet, elles aspirent, comme nous l'avons vu, à dévoiler l'inconscient en tant que représentation, c'est-à-dire au fond, comme forme ou comme force ayant un sens lié à la nature humaine. Ainsi, le travail est-il représenté en termes de conflits et de règles, qui sont sa traduction ou son redoublement en termes d'inscription dans une nature humaine en train de se réaliser, les ensembles de règles dévoilés comme ayant été inconscients apparaissant ainsi comme imprégnés d'une logique liée à cette nature. Les sciences humaines rendent littéralement l'inconscient conscient, c'est-à-dire qu'elles le font apparaître comme ayant toujours déjà eu la même nature que le conscient, c'est-à-dire ayant toujours déjà été animé par un sens lié à une nature humaine. La psychanalyse a, quant à elle, « le regard tourné à contresens »[376] par rapport

[375] *Ibid.*, p. 385.
[376] *Ibidem.*

aux sciences humaines, et ainsi, regardant à contresens d'un regard qui regarde dans l'autre sens, regarde dans le bon sens. La psychanalyse affronte véritablement en face l'inconscient, c'est-à-dire qu'elle n'essaie pas de le réduire au fur et à mesure qu'elle le dévoile aux formes anthropologiques de la représentation. Elle affronte le fait que les forces qui gisent au cœur de l'inconscient sont véritablement hors représentation, manifestant ainsi une finitude radicale. Ainsi, elle avance pour « enjamber la représentation, la déborder du côté de la finitude »[377]. Elle se tourne résolument vers le hors représentation, condition de la représentation. Ainsi, elle fait apparaître « le fait nu qu'il puisse y avoir système (donc signification), règle (donc opposition), norme (donc fonction) »[378]. Autrement dit, selon Foucault, elle ne dévoile pas des formes de perception et de savoir qui seraient d'emblée rapportées au déploiement d'une nature humaine, mais simplement des formes de perception et de savoir qui existent comme telles, sans signification anthropologique, dans lesquelles l'homme est ainsi pris sans en comprendre le sens humain. Elle dévoile ainsi des formes hors représentation conditions de la représentation, renouant avec le sens authentique du transcendantal kantien. On pourrait alors s'attendre à ce que, selon Foucault, la psychanalyse mette en évidence que ces formes proviennent à leur tour des forces que sont la vie, le travail et le langage, elles-mêmes enfin pensées comme hors représentation, esquissant ainsi cette généalogie non anthropologique que Foucault semble appeler de ses vœux. Or, en lieu et place de ces forces, Foucault convoque une nouvelle trinité : la mort, le désir et la loi. Les forces que fait apparaître la psychanalyse en se tournant résolument vers les conditions hors représentation de la représentation ne sont pas, comme on pouvait s'y attendre, la vie, le travail et le langage, mais la mort, le désir et la loi. Or quel est le rapport entre ces deux triplets ?

> En cette région où la représentation reste en suspens, au bord d'elle-même, […] se dessinent les trois figures par lesquelles la vie, avec ses fonctions et ses normes, vient se fonder dans la répétition muette de la Mort, les conflits et les règles, dans l'ouverture dénudée du Désir, les significations et les systèmes dans un langage qui est en même temps Loi[379].

La mort, le désir et la loi apparaissent en position de fondement par rapport à la vie, au travail et à la loi, qui basculent ainsi soudainement du côté de ces fonctions et normes, conflits et règles, significations et systèmes, qui permettaient essentiellement aux sciences humaines de les anthropologiser. Comme si la vie, le travail et la loi avaient été elles-mêmes finalement des motifs anthropologiques, et que seul le recul vers la mort, le désir et loi permettait enfin à la

[377] *Ibid.*, p. 386.
[378] *Ibidem.*
[379] *Ibidem.*

pensée de rejoindre la dimension non-anthropologique du hors représentation. Foucault avait pourtant insisté sur le fait que la biologie, l'économie politique et la philologie, étudiaient les déploiements de la vie, du travail et du langage sans encore les rapporter à la figure de l'homme, et que, lorsqu'un tel motif apparaissait en elles, comme par exemple dans la pensée ricardienne de l'histoire comme mise en adéquation de l'économie avec la finitude humaine, il venait se greffer de l'extérieur sur un ensemble de considérations non anthropologiques. Ce sont la pensée moderne et les sciences humaines qui venaient transfigurer la vie, le travail et le langage en nature humaine, et les redoubler dans la sphère de la représentation en leur donnant une signification proprement humaine. Ainsi, au moment où une discipline, la psychanalyse, semble pouvoir enfin faire apparaître les forces hors représentation de la vie, du travail et du langage, dans leur nudité non anthropologique, Foucault repousse-t-il tout à coup ces dernières vers la représentation et prétend-il devoir exhiber des forces encore plus originaires pour penser véritablement le hors représentation ou la finitude radicale. Car c'est bien de cette finitude radicale qu'il s'agit, cette finitude que Foucault appelait à penser, dans le sillage de la critique kantienne, enfin en elle-même, et qui semblait bien consister pourtant en un ancrage dans la vie, le travail et le langage, comme forces non anthropologiques. La mort, le désir et la loi sont bien « les formes mêmes de la finitude »[380]. Elles correspondent respectivement à la vie, au travail et au langage, elles en sont des sortes de doubles. Au moment où Foucault semble pouvoir rejoindre la vie, le travail et le langage comme des positivités ouvrant sur la possibilité d'une exploration transcendantale pleine de richesse et d'une généalogie non anthropologique, il les dédouble et fait apparaître ces étranges figures que sont la mort, le désir et la loi. Foucault fait clairement allusion ici au fait que Freud en est arrivé, au cours de son itinéraire de pensée, à poser, à côté de la pulsion de vie, l'existence d'une pulsion de mort. Mais, justement, malgré quelques considérations très spéculatives sur le fait que la pulsion de vie pourrait peut-être se ramener à une forme de pulsion de mort, Freud pose bien la pulsion de mort à côté de la pulsion de vie, et même, on pourrait dire que pour lui ces deux types de pulsion sont en définitive des pulsions vitales, qu'elles s'enracinent bien dans la vie la plus organique, la plus biologique. Et la loi, quant à elle, ne relève pas d'une force pulsionnelle propre, elle est la résultante d'un rapport de forces entre pulsions, constitué au cours d'une histoire personnelle. C'est bien la vie comme force que découvre la psychanalyse freudienne. Or cette vie est effectivement très peu mise en rapport avec ce qui serait une nature humaine. C'est le processus de culture qui forge une certaine forme d'identité « humaine », mais les pulsions vitales sont originairement extérieures à une détermination anthropologique. Elles relèvent d'une force extérieure dans

[380] *Ibidem.*

laquelle est pris l'« homme » et avec laquelle il doit composer. La pulsion vitale est bien une force hors représentation, déterminant des formes de pensée et de représentation. Au lieu d'exhiber en quelque sorte cette force positive de la finitude, montrant la voie vers une sortie de l'anthropologie, Foucault reflue vers une force prétendument plus originaire. Mais il est clair qu'une telle force n'a plus aucun contenu. Comment fonder la vie, la richesse de ses normes et de ses fonctions dans la mort ? Il en est de même du désir et de la loi. En substituant par exemple le désir au travail et à la multiplicité de ses formes, on substitue une force vide à une force pleine de déterminations. La mort, le désir et la loi ne sont que de pâles abstractions au regard de la vie, du travail et du langage. Elles en sont les doubles abstraits, d'où toute substance a disparu.

Ce processus de désubstantialisation des forces hors représentation, au moment même où celles-ci semblaient devoir devenir, dans leur plénitude, le thème même de la pensée, est prolongé et rendu encore plus patent dans l'analyse que Foucault effectue du rapport entre ethnologie et psychanalyse. L'ethnologie, elle aussi, opère le mouvement du conscient vers l'inconscient. Elle s'appuie sur le rapport spécifique à l'histoire de la culture occidentale pour se pencher sur les sociétés autres, sans histoire, en s'efforçant de dégager les structures inconscientes qui déterminent les actes et les représentations de ces sociétés. Comme la psychanalyse, elle pointe ainsi vers une dimension de hors représentation qui vient rendre possible toute représentation, donc, comme elle, loin d'essayer de ramener le hors représentation à des formes ayant une signification anthropologique, elle tente de le penser en lui-même, dans la radicalité de son altérité. Mais, contrairement à la psychanalyse, elle ne rapporte pas les structures dégagées à des forces spécifiques, elle s'arrête au niveau de la structure. Or ceci est décisif pour la manière dont Foucault conçoit leurs relations ou plutôt leurs relations futures possibles. Foucault se met en effet alors à parler au conditionnel, et à en appeler à une ethnologie qui ne serait pas simplement savoir des systèmes structurant l'inconscient des sociétés sans histoire, mais savoir de « l'ensemble des structures formelles » qui constituent le « système des inconscients culturels » de n'importe quelle société donnée, aussi bien les sociétés « à histoire », nos sociétés. Et il en appelle également à une psychanalyse qui prendrait conscience que les forces hors représentation qu'elle vise ne sont rien d'autre au fond que des structures formelles, qui prendrait conscience que « l'inconscient lui aussi possède- ou plutôt qu'il *est* lui-même une certaine structure formelle »[381]. L'ethnologie penserait les structures de toute société comme inconscientes et la psychanalyse analyserait

[381] *Ibid.*, p. 391.

l'inconscient individuel comme structure. Mais dans ce prétendu chiasme, c'est en réalité la structure qui arrive au premier plan et qui vient effacer ce qu'il restait encore de la force. La mort, le désir, et la loi, qui n'étaient déjà plus que les forces exsangues venues se substituer à la vie, au travail et au langage, ne sont en réalité pas pensées comme instauratrices de formes de pensée et de savoir, elles sont pensées comme étant elles-mêmes régies, déterminées par des structures formelles, au point qu'il ne reste plus finalement que ces structures formelles. La pâleur abstraite de la mort, du désir et de la loi, venaient finalement du fait que Foucault ne les pense pas véritablement comme force, mais comme structures. Et telle est certainement la raison de l'étrange substitution à laquelle nous avons vu Foucault se livrer au moment où semblait se dévoiler un champ transcendantal de forces non anthropologiques. Les figures abstraites et comme vidées de l'intérieur de la mort, du désir et de la loi viennent rendre possible le remplacement des forces en structures formelles.

Ce processus est en quelque sorte confirmé et achevé avec l'appel à une troisième « contre-science » à venir, la linguistique, appelée selon Foucault à devenir le modèle de la psychanalyse et de l'ethnologie. Elle doit devenir un tel modèle dans la mesure où elle étudie les structures formelles du langage, et où ces structures sont au fond le modèle de toute structure. La linguistique doit donc naturellement être amenée à devenir une théorie générale des structures formelles, une sorte de méta-savoir des structures formelles dans lequel pourraient venir puiser la psychanalyse et l'ethnologie, en tant qu'elles sont elles-mêmes des savoirs de structures, et qui jouerait comme instance de contrôle et de validation pour elles. On en revient ainsi à un schéma semblable à l'âge classique, durant lequel la théorie du langage jouait un rôle directeur, matriciel, pour toute l'épistémè. La théorie du langage reprend son rôle de paradigme, de fil directeur. Foucault est clairement en train de décrire l'avènement d'une nouvelle configuration de savoir, dans laquelle la linguistique est appelée à jouer un rôle fondamental. Elle porte en effet en elle ce qui constitue le cœur de cette nouvelle configuration, à savoir la perception en termes de structures, la pensée de l'objectivité de tout objet comme structure formelle, et elle élabore ce qui constitue le paradigme de toute structure, la structure linguistique. Elle signale l'émergence de ce qui va être au cœur d'un nouvel a priori pour de nouveaux savoirs, elle consacre l'« émergence de la structure (comme rapport invariant dans un ensemble d'éléments) »[382].

Ce qui apparaît donc clairement est que les forces définissant la finitude radicale de l'homme, les forces de la vie, du travail et du langage, sont, au moment d'envisager une pensée

[382] *Ibid.*, p. 393.

nouvelle, en réalité dédoublées par Foucault en des forces abstraites, la mort, le désir et la loi, qui sont finalement elles-mêmes réduites à de pures structures formelles. Au fond, la vie et le travail sont effacés au profit du langage, qui lui-même perd le caractère de force qu'il avait encore dans les analyses initiales par Foucault des transcendantaux objectifs, pour n'être plus pensé que comme loi, c'est-à-dire structure. Mais dans ce processus de désubstantialisation, de réduction étrange et presque insidieuse des forces définissant la finitude radicale, c'est la possibilité même d'une autre généalogie et au fond de toute généalogie qui est effacée, alors même qu'elle se dessinait nettement au cœur même des *Mots et les choses*. La critique de l'anthropologie était fondamentalement critique d'une forme de généalogie. Mais, dans l'évocation d'une pensée nouvelle, en train d'émerger, l'analyse foucaldienne subit un glissement. L'idée même d'un ancrage des formes de savoir dans des forces externes est subrepticement réduite à celle d'un ancrage dans de simples structures inconscientes. La généalogie possible, inscrite dans le creux même de la critique de l'anthropologie, est écartée au profit d'une étude de pures structures formelles, c'est-à-dire d'une pure archéologie. Mais qu'est-ce à dire, si ce n'est que pour Foucault, au fond, toute généalogie est pensée comme anthropologique ? Le motif d'une généalogie se fondant sur des forces hors représentation, ne relevant pas d'une nature humaine, est éludé, impensé par Foucault, comme s'il n'était pas possible, comme s'il devait en réalité nécessairement retomber dans une forme d'anthropologie, alors même que toutes les analyses pointent vers lui. Il ne reste plus que d'un côté la généalogie comme anthropologie, et, de l'autre, l'archéologie, comme seule pensée assumant la finitude radicale. *Les Mots et les choses* mettent donc en œuvre une conception unilatérale du motif généalogique, alors même qu'elles contiennent en creux une autre conception possible. L'objet propre des *Mots et les choses* est la critique radicale du motif généalogique, conçu de manière unilatérale comme anthropologique.

IV. Conséquences de la conception unilatérale de la généalogie

1) L'exclusion de la généalogie

Cette conception unilatérale de la généalogie, qui polarise tout le texte, comporte un certain nombre de conséquences qui nous intéressent au plus haut point eu égard à l'optique qui est la nôtre. Tout d'abord, bien entendu, elle nous paraît expliquer largement l'élision radicale de la généalogie dont nous avons montré qu'elle y est à l'œuvre. On pourrait dire qu'on atteint ici un point culminant ou un point limite dans la pensée foucaldienne depuis l'*Histoire de la folie*. Dans cette dernière, nous avons vu qu'un motif généalogique était à l'œuvre de manière

latente, non thématisé comme tel. Les structures d'expérience de la folie étaient largement référées dans leur signification et leur évolution à un type d'économie en train de se mettre en place et aux finalités liées à cette mise en place. Et nous avions supposé que l'aspect implicite de la généalogie était lié en grande partie au problème posé par la convocation de telles finalités, dans la mesure où elles risquaient de s'apparenter à des formes d'un sujet, donc à des formes anthropologiques. Dans *Naissance de la clinique*, le motif généalogique était intégré de manière explicite au projet archéologique, puisque Foucault s'attachait, notamment lors de l'analyse des structures de l'expérience clinique sous sa première forme, à en saisir le surgissement en rapport avec tout un ensemble de bouleversements économiques, sociaux, politiques, institutionnels. Mais nous avions vu que la référence à cette extériorité laissait cette fois les finalités sociales dans l'indétermination, au point que Foucault se bornait au fond à décrire des conjonctions de processus sociaux et politiques, qui aboutissaient comme résultante à la naissance de nouvelles structures. Le rapport réel entre les structures et les processus externes n'était pas réellement pensé en tant qu'inscription dans les finalités de forces en rapport les uns avec les autres. Et c'est à nouveau le problème de l'anthropologie qui nous avait semblé la raison principale de cette élision partielle des finalités. Si la généalogie pouvait, cette fois, être convoquée explicitement, c'est parce qu'elle était en même temps largement vidée de ce qui risquait de faire porter sur elle le soupçon de l'anthropologie. Dans ces deux œuvres, la généalogie était étroitement entrelacée à l'archéologie, dans un dispositif à chaque fois singulier qui reflétait le heurt non problématisé entre généalogie et anthropologie, qui s'efforçait de manière sourde de résoudre le problème posé par la référence à des forces externes à une pensée qui se voulait radicalement non anthropologique. Dans *Les Mots et les choses*, le débat est en quelque sorte tranché. Les difficultés posées par le rapport entre généalogie et anthropologie sont résolues par rabattement de toute généalogie sur l'anthropologie et par suppression de la généalogie. Le rapport, initialement intime et presque indissociable, du motif archéologique et du motif généalogique, dans les premières œuvres de Foucault, est soudainement tranché, avec une netteté radicale. Se détachent d'un côté une archéologie « pure », comme pure analyse de structures formelles, et de l'autre une généalogie destinée à rapporter les formes de pensée à ce qui ne peut être en définitive, d'une manière ou d'une autre, que des forces liées à une essence humaine. C'est cette archéologie qui est à l'œuvre dans *Les Mots et les choses*, qui porte la marque de son récent et radical divorce avec la généalogie. C'est certainement cette négation radicale de toute généalogie comme anthropologique qui explique le fait que Foucault s'attache à dégager les épistémè sans aucun recours à des forces de type sociales ou économiques, à des rapports de force ou de pouvoir, à des finalités de classes sociales, qui explique le fait que,

comme nous l'avons vu, l'impact de telles forces est pensé comme jouant à côté des structures, dans un après-coup, et qui fait de la généalogie une simple doxologie ne pouvant en aucune manière expliquer le surgissement, la constitution même des structures. Celles-ci naissent et de déploient de manière strictement autonome, la seule fondation invoquée finalement par Foucault étant celle de forces pâles comme la mort, le désir ou la loi, qui dénotent plutôt un fantôme de généalogie, un spectre de généalogie qui hante les *Mots et les choses*, une généalogie vidée de toute substance puisque ces forces sont en réalité bien plutôt des formes, de pures structures. La négation radicale de toute généalogie qui caractérise *Les Mots et les choses*, et qui a souvent paru aux commentateurs de Foucault comme une irruption singulière, incompréhensible ou liée à la prise soudaine sur lui de la mode « structuraliste », nous paraît ainsi le résultat d'un long processus de pensée, d'un conflit qui hantait sourdement ses œuvres précédentes entre généalogie et anthropologie, et qui déterminait leur forme même. Ce conflit sourd, ayant connu déjà de multiples événements, rebondissements, tensions implicites, fait soudainement irruption au grand jour dans *Les Mots et les choses* dans le geste brutal d'exclusion de la généalogie et dans l'objet même de toute son archéologie : la généalogie comme associant nécessairement motif empirico-transcendantal et motif de l'aliénation dans une pensée anthropologique. La généalogie, exclue comme type de démarche, ressurgit au cœur même du texte comme l'objet même de l'archéologie.

2) Le statut de Nietzsche

Mais cette conception unilatérale de la généalogie a d'autres conséquences. En particulier, sur le statut même que confèrent *Les Mots et les choses* à certaines figures étroitement liées au motif généalogique. A commencer par celui de la figure nietzschéenne. Nietzsche n'est-il pas le premier à avoir isolé le motif généalogique, sous une certaine forme, et à en avoir fait le thème et l'instrument propre de la pensée ? Or il fait l'objet d'une interprétation très singulière dans *Les Mots et les choses*. Comme dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*, il est pensé comme celui qui, à travers les thèmes de la mort de l'homme et de l'avènement du surhomme, annonce l'imminence d'une nouvelle pensée, dépouillée de toute anthropologie, qui penserait la finitude radicale en elle-même. La mort de l'homme a, pour Foucault, la signification de la mort de l'anthropologie. Nietzsche reprochait à l'homme, le meurtrier de Dieu, de prétendre se poser comme figure antithétique de la figure divine, alors qu'en réalité il ne faisait que reconduire le mode d'être et les valeurs associées à Dieu dans cette nouvelle figure, l'« Homme ». L'homme n'était ainsi qu'une « ombre de Dieu », une concentration de toutes les valeurs ascétiques, réactives, négatrices de la vie, propres à la figure divine, dans une figure jumelle. Ainsi, la mort de Dieu ne pouvait s'accomplir que dans la mort

de son meurtrier, dans le dépassement radical de ces valeurs au profit d'un tout autre type d'être, le surhomme, constitué par des valeurs affirmatrices de la vie. Pour Foucault, dans *Les Mots et les choses*, l'âge classique est en quelque sorte l'âge de Dieu, l'âge où la représentation, confiante dans ses pouvoirs illimités, se propose de représenter la totalité du réel, sans reste, où la représentation ne se heurte ainsi à aucune altérité radicale, aucune force la dominant, toute réalité venant finalement s'inscrire dans la transparence de la représentation. Le passage à l'épistémè moderne est une mort de Dieu et une irruption de l'homme. L'homme est pensé comme fini, car ancré dans des forces le dominant. Mais ces forces sont sa nature même, impensée. Toute la pensée moderne est ainsi un effort pour ressaisir cette nature impensée dans une représentation transparente, maîtrisée. L'horizon de la pensée moderne est celui qui était réalisé d'emblée dans la pensée classique. L'homme est cette figure finie en chemin vers la suppression de sa finitude, vers sa réalisation et sa pleine conscience de soi. La représentation achevée et la négation de toute finitude restent les finalités de l'anthropologie. Le sujet transparent de l'âge classique est le but de l'âge moderne. L'homme de l'anthropologie a recueilli les attributs du sujet souverain classique. Il est une ombre de ce sujet. Et l'anthropologie est une ombre de la représentation. Nietzsche en appellerait ainsi à un dépassement de cette configuration anthropologique.

Mais vers quel type de pensée ? Et c'est ici que l'interprétation foucaldienne de Nietzsche s'avère très particulière, en rapport avec sa conception unilatérale et négative de la généalogie. En effet, Nietzsche est ressaisi dans le cadre d'une problématique générale du langage, qui fonctionne, comme nous l'avons vu, comme le fil directeur fondamental des *Mots et les choses*. A l'âge classique, le langage comme discours est l'instance de la représentation. Aussi, la théorie du langage, comme grammaire générale, fournit-elle les structures de l'épistémè tout entière, matrices de tous les autres savoirs. Avec le surgissement de l'épistémè moderne, le langage est objectivé et devient le champ d'investigation d'un savoir particulier, qui perd tout privilège particulier, la philologie. Dans cette objectivation, il « se disperse » en multiples langues ayant leurs structures propres. Le langage se morcelle. Or ce qui s'annonce, selon Foucault, avec la nouvelle pensée en train d'émerger, est un « retour du langage », c'est-à-dire le retour d'une tentative pour penser son unité profonde, qui prend la forme d'un questionnement et d'une fascination pour « l'être du langage ». Mais, si un tel retour pour penser l'unité du langage se produit, c'est bien parce que le langage apparaît à nouveau, comme à l'âge classique, mais sur un autre mode, receler la matrice même de toute une nouvelle épistémè. Si la linguistique fait réapparaître « la question de l'être du langage », c'est que la structure est en train de devenir le nouvel a priori historique, et que le modèle de toute structure

paraît être la structure de type linguistique. La question de l'être du langage annonce le retour du langage en position paradigmatique dans la nouvelle épistémè qui se dessine. Cette question de l'être du langage est posée également par la littérature, qui ne se focalise pas, quant à elle, sur son être en tant que structure, mais plus généralement sur son être brut, et sur l'unité de cet être, sur le rassemblement possible du langage après l'éparpillement qui a été le sien à l'époque moderne. Mais cet effort de rassemblement du langage manifeste, à sa manière, ce passage à une nouvelle pensée pour laquelle le langage, à nouveau unifié dans son être, va pouvoir fonctionner comme modèle de toute pensée en tant que pensée de structures. C'est donc d'une telle pensée orientée vers l'être du langage que Nietzsche paraît alors être le premier annonciateur. Pour Foucault, Nietzsche a « le premier rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage ». En posant la question « Qui parle ? », il a en réalité amorcé le mouvement de cette nouvelle pensée centrée sur l'être du langage, qui va atteindre un de ses points culminants dans l'œuvre de Mallarmé, s'efforçant de rassembler le langage tout entier dans un livre, et même dans un mot, s'efforçant de capturer l'être même du langage dans l'écriture du mot en tant que tel, rendu à « son être énigmatique et précaire »[383]. La réponse à la question « Qui parle ? » apparaît ainsi donnée finalement par Mallarmé. C'est le mot qui parle, dans son être précaire et brut, c'est le langage qui parle. Cette interprétation concentre les ambiguïtés du rapport foucaldien à la généalogie dans *Les Mots et les choses*. En effet, la question « Qui parle ? » est la question même de la généalogie selon Nietzsche. Or elle ne renvoie jamais chez lui à quelque chose qui relèverait simplement de l'ordre du langage, mais toujours en définitive à des forces. Il est clair que Nietzsche, qui était philologue de formation, a toujours accordé une grande importance au langage. Le langage est le fil directeur de nombre de ses généalogies. Mais c'est toujours en tant qu'il est porteur de significations déposées en lui par des forces s'en étant emparé pour s'affirmer. Ainsi, Foucault fait référence ici à la première dissertation de la *Généalogie de la morale*, dans laquelle Nietzsche se livre à une exégèse philologique des mots « bons », « mauvais », « méchants ». Mais l'enquête sur le sens recelé en ces mots, et surtout sur l'évolution, les mutations historiques, de ce sens, a pour but de mener aux types d'instincts qui se sont manifestés historiquement à travers l'usage de ces notions. Ainsi, Nietzsche constate que le mot bon a d'abord été forgé par la classe dominante dans les sociétés aristocratiques archaïques pour se désigner elle-même, pour désigner sa propre supériorité sociale et morale, le mot mauvais venant désigner après coup ceux qui ne partagent pas cette supériorité. Et le mot mauvais change de sens au moment où des êtres ayant une puissance d'affirmation bien plus faible, une impuissance d'affirmation à vrai dire, se sont mis

[383] *Ibid.,* p. 317.

à déprécier les anciens « bons », pour se caractériser par contraste eux-mêmes comme bons. Autrement dit, l'enquête sur les mots permet à Nietzsche de remonter aux forces qui s'en sont emparées à un moment donné, pour faire un diagnostic de ces forces, les évaluer, comprendre leur type d'être et la manière dont ce type se manifestait par certaines formes de penser, d'émotions, d'évaluations, ce qui est tout le sens de la généalogie nietzschéenne. Le mot n'est qu'un instrument de la généalogie, l'enquête sur le langage n'est qu'un moyen pour dévoiler des forces et des rapports de force, instituteurs de concepts et de jugements. La question « Qui parle ? » renvoie en définitive à de telles forces, de tels instincts. Or Foucault interprète bien cette recherche sur le sens des mots bon et mauvais comme interrogation dirigée vers celui qui parle, mais celui-ci est interprété par lui essentiellement comme un lieu où « le langage tout entier se rassemble »[384]. Comme si Nietzsche avait pour souci essentiel de dégager par la généalogie les lieux du rassemblement du langage, de retrouver ce qui donne au langage son unité. Il n'est pas étonnant alors que pour Foucault, la réponse réelle à la question « Qui parle ? » soit donnée par Mallarmé, et qu'elle consiste dans le simple mot. Certes, Foucault parle d'une certaine « distance » entre la question de Nietzsche et la réponse de Mallarmé, dans la mesure où Nietzsche « maintenait jusqu'au bout l'interrogation sur celui qui parle »[385]. Mais celui qui parle est le lieu d'un rassemblement du langage, Nietzsche pointe bien directement, avec sa question, vers l'être du langage lui-même, appelé à devenir le thème central de la nouvelle pensée. Nous avons là une véritable distorsion de la pensée nietzschéenne, et même une mésinterprétation, étonnante pour un grand nietzschéen comme l'était Foucault, mais qui s'explique clairement selon nous par le rapport de Foucault au motif généalogique dans *Les Mots et les choses*. Toute référence à des forces animées de finalités, donc toute généalogie, est pensée comme anthropologique. La pensée qui reste après la critique de l'anthropologie est donc une pensée de la finitude radicale comme ancrage dans le langage, c'est-à-dire dans de pures formes. Ce qui est particulièrement intéressant pour nous est que la généalogie nietzschéenne ancre les pensées dans des forces qui sont des instincts, des pulsions, qui relèvent donc de la vie, et, d'autre part, elle ne pense en aucun cas ces instincts comme relevant d'une quelconque nature humaine. Autrement dit, elle correspond justement à cette généalogie possible qui semble inscrite en creux dans *Les Mots et les choses*, une généalogie qui, en l'occurrence, met en rapport des contenus de pensée avec la vie comme force non anthropologique. Mais cette généalogie est, comme nous l'avons vu, effacée, raturée, dans *Les Mots et les choses*, au profit au fond de la loi, c'est-à-dire du langage, de ses structures et de

[384] *Ibid.*, p. 316.
[385] *Ibid.*, p. 317.

son unité. Elle est comme un point aveugle des *Mots et les choses*, qui ne peut être vu, thématisé, de par le rabattement de toute généalogie sur l'anthropologie. Dès lors, il est logique que la pensée nietzschéenne, ne pouvant être soupçonnée d'anthropologie, soit occultée dans sa dimension proprement généalogique pour être elle-même rabattue vers une pensée interrogeant en direction de l'être du langage.

3) Marx et le marxisme

L'autre grande figure dont l'interprétation est fortement marquée par la conception unilatérale de la généalogie à l'œuvre dans *Les Mots et les choses* est celle de Marx, figure dont nous avons vu qu'elle était très présente dans cette œuvre, et de manière très critique. Or Marx est bien une autre grande figure de ce que nous avons appelé le motif généalogique. Lorsque Foucault convoquait un tel motif, étroitement entrelacé avec l'archéologie, dans les œuvres précédentes, c'est bien un schéma généalogique de type marxiste qu'il convoquait. Dans l'*Histoire de la folie*, les structures d'expérience de la folie sont mises en rapport avec des forces sociales et économiques, liées à l'avènement d'un nouveau type d'économie. Dans *Naissance de la clinique*, l'expérience clinique est rapportée à des bouleversements de type sociaux et politiques. Lorsqu'il convoquait un motif généalogique, c'est bien plus à des forces liées au dispositif généalogique marxiste que Foucault recourait qu'à des forces liées au dispositif nietzschéen, de type instinct ou pulsion. Ainsi, l'interprétation critique de Marx ne peut être pour nous que hautement significative, dans la mesure elle est en quelque sorte la problématisation cette fois explicite du motif généalogique central mobilisé par Foucault dès l'*Histoire de la folie*.

Cette référence à Marx s'inscrit dans un contexte fortement polémique, clairement lié à certaines figures marxistes de l'époque même où écrit Foucault. Certaines formules de Foucault, ainsi que son analyse même de Marx en termes d'anthropologie, renvoient clairement à Althusser. D'autre part, on sait que dans la première rédaction des *Mots et les choses*, nombre de pages, très critiques, supprimées dans le texte final, étaient consacrées à la pensée de Sartre, qui venait de tenter de refonder et de relancer le marxisme dans la *Critique de la raison dialectique*. Enfin certaines formules agressives des *Mots et les choses* renvoient à une sorte de vulgate marxiste de l'époque. Ainsi, pour comprendre précisément le sens donné à la pensée de Marx dans *Les Mots et les choses*, et ce qui s'y joue en termes de problématique généalogique, il convient de restituer quelque peu ce contexte polémique. Or la référence centrale nous semble être ici Althusser.

Pour Marx et *Lire le capital* paraissent en 1965. Mais, si *Lire le capital* rend compte d'un séminaire ayant eu lieu dans la première moitié de l'année 1965, il avait été préparé par tout un ensemble de séminaires donnés par Althusser à l'Ecole Normale depuis le début des années 1960. D'autre part, *Pour Marx* rassemble des textes d'Althusser qui avaient déjà été publiés également depuis le début des années 1960. Ainsi, si Foucault n'avait pas nécessairement lu ces deux œuvres dans le détail avant de rédiger *Les Mots et les choses*, il est clair que, de par sa proximité avec Althusser et avec ce qu'il se passait à l'Ecole Normale, il ne pouvait ignorer le thème de ses recherches ainsi que ses principales analyses, et, effectivement, *Les Mots et les choses* sont imprégnés des problématiques althussériennes. D'autre part, une phrase comme « au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle »[386], ou encore le fait de placer toute la pensée de Marx sous le signe de l'anthropologie, sont clairement de véritables provocations pour la pensée d'Althusser.

Tout le sens de l'entreprise althussérienne est de dégager la teneur exacte de l'objet, des concepts et de la logique de la théorie marxienne de l'histoire, en établissant en même temps son caractère scientifique, car ce dégagement est la condition absolue d'une action révolutionnaire maîtrisée et efficace. Or, à l'époque, selon lui, tout un ensemble d'interprétations, notamment du côté des intellectuels marxistes, la plupart du temps fortement liés au parti communiste, viennent recouvrir la réalité de cette science de l'histoire par des schèmes erronés qui nuisent à la compréhension de Marx et viennent mettre en danger la possibilité même d'une action révolutionnaire. Le concept qui permet, selon lui, d'effectuer ce travail d'explicitation de la science marxienne de l'histoire est le concept de « coupure épistémologique ». La coupure est le moment où une science se constitue en rompant radicalement avec l'idéologie, donc avec l'ensemble de représentations globalement fausses, même s'il pouvait y avoir en elles une part de vérité, dans laquelle elle était tout d'abord prise. Althusser repère, au sein de l'œuvre de Marx, une telle coupure. Cette coupure s'effectue selon lui dans *L'Idéologie allemande*. Les œuvres précédentes, les œuvres de jeunesse, c'est-à-dire essentiellement sa critique du droit politique hégélien, *La Question juive* et les *Manuscrits de 1944*, sont imprégnées d'idéologie. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx conquiert un point de vue scientifique sur l'histoire, même s'il reste des traces d'idéologie, dans la mesure où la coupure « dure » elle-même selon expression d'Althusser, et *Le Capital* est une manifestation de cette science de l'histoire ayant conquis sa pleine maturité, ayant entièrement accompli la coupure avec toute idéologie.

[386] *Ibid.*, p. 274.

Or en quoi consiste essentiellement cette idéologie avec laquelle Marx a rompu, pour réussir à atteindre le point de vue scientifique ? Althusser la caractérise toujours, dans tous ses textes, par les mêmes termes. Elle est une pensée anthropologique ou encore une pensée humaniste. Il est frappant de retrouver ici exactement les mêmes termes que ceux qu'emploie Foucault pour caractériser et critiquer la pensée moderne et les sciences humaines. En quoi consistent l'anthropologie ou l'humanisme pour Althusser ? Ils consistent fondamentalement à référer les phénomènes économiques ou historiques à un sujet humain, avec ses facultés, ses besoins, sa nature, bref à les référer à une nature humaine, pour les expliquer. On a donc là exactement la même caractérisation générale que celle effectuée par Foucault pour l'anthropologie moderne. Plus précisément, pour Althusser, cette anthropologie avec laquelle Marx rompt pour fonder sa science de l'histoire est de deux sortes. D'une part, celle qui imprègne l'économie politique proprement dite, celle de Smith et de Ricardo. L'économie politique rapporte les faits économiques aux besoins ou à l'utilité des sujets humains comme à leur origine. Elle « fonde, dans les sujets économiques et leurs besoins, tous les actes par lesquels sont produits, répartis, reçus et consommés les objets économiques »[387]. Elle explique les phénomènes économiques en dernière instance par des besoins inscrits dans une nature humaine et par la logique naturelle de ces besoins. L'économie de type capitaliste correspond ainsi chez Smith et Ricardo à une logique fondée dans la nature humaine, qui peut enfin se déployer sans entraves à l'époque moderne. On a là selon Althusser une « anthropologie naïve »[388] ou encore une « anthropologie silencieuse »[389]. De ce type d'anthropologie, Marx a été quelque peu tributaire dans les *Manuscrits de 1844*, mais il pensait déjà la nature humaine comme histoire, donc c'est surtout l'économie elle-même qui, grâce à Marx, a rompu avec ce type d'anthropologie. L'autre forme d'anthropologie est celle dans laquelle Marx était pour le coup entièrement pris dans ses œuvres de jeunesse, l'anthropologie de forme feuerbachienne, qu'Althusser caractérise comme « problématique anthropologique de l'aliénation ». L'aliénation est donc le motif central de l'anthropologie dans laquelle Marx était pris dans ses œuvres de jeunesse et avec laquelle il a rompu pour fonder la science historique. Ce motif de l'aliénation est analysé par Althusser dans des termes similaires à ceux que nous avons utilisé pour le caractériser nous-mêmes. Il s'agit d'une objectivation de la nature humaine dans une chose étrangère, du fait de son caractère impensé, et d'une réappropriation progressive de cette nature par prise de conscience. Nous avons vu que ce schéma était effectivement à l'œuvre dans les œuvres de jeunesse, où il est, selon Althusser, littéralement appliqué d'abord à la sphère

[387] « L'objet du *Capital* », in L. Althusser, *Lire le Capital* (1965), Paris, PUF, 1996., p. 368.
[388] *Ibidem.*
[389] *Ibid.*, p. 369.

politique et juridique, ensuite à celle de l'économie. Ainsi, dans les *Manuscrits de 1844*, les phénomènes de l'économie capitaliste, comme ceux de l'exploitation d'une classe par une autre et de la dépossession du travailleur de l'objet produit, sont véritablement expliqués par le schème de la projection du travail comme nature humaine impensée dans des objets qui semblent étrangers. Or, comment Marx, selon Althusser, réussit-il à effectuer la coupure par rapport à cette anthropologie qui imprègne toute sa pensée de l'économie ? Par la construction du concept qui surgit dans *L'Idéologie allemande* et qui, à partir de là, sera le fondement de toute sa théorie de l'histoire et de l'économie, le concept de mode de production, ainsi que par celle de tous les concepts lui étant directement corrélés, ceux de rapports de production, de forces de production, de division du travail et de classes sociales. Le mode de production est l'ensemble des relations qui, à une époque donnée, dans une société donnée, permettent la production des moyens d'existence. Ce concept permet selon Althusser de fonder les phénomènes économiques non plus sur les caractéristiques d'une nature humaine, d'un sujet, mais sur des rapports objectifs entre individus, se déployant selon une certaine logique propre, autonome, dans laquelle sont pris les individus.

> La structure des rapports de production détermine des places et des fonctions qui sont occupées et assumées par des agents de la production, qui ne sont jamais que les occupants de ces places, dans la mesure où ils sont les vrais « porteurs » de ces fonctions. Les vrais « sujets » (au sens de sujets constituants du procès) ne sont donc pas ces occupants ni ces fonctionnaires, ne sont donc pas, contrairement à toutes les apparences, les « évidences » du « donné » de l'anthropologie naïve, les « individus concrets », les « hommes réels », -mais la définition et la distribution de ces places et de ces fonctions. Les vrais « sujets » sont donc ces définisseurs et ces distributeurs : les rapports de production (et les rapports sociaux politiques et idéologiques). Mais, comme ce sont des « rapports », on ne saurait les penser sous la catégorie de sujet[390].

On voit que le concept de mode de production permet à Marx, selon Althusser, d'évacuer toute fondation des phénomènes économiques sur une nature humaine au profit d'une fondation sur des relations objectives entre positions dans l'appareil de production. Et ce qui rend ce fondement solide pour une science réelle est que ces relations objectives sont structurées, qu'elles ont une structure. Les textes d'Althusser ne cessent de revenir sur cette dimension. Marx fonde la science de l'histoire, dans la mesure où il ouvre le savoir historique à l'analyse de structures. Il s'agit d'analyser la structure de tel mode de production, ainsi que celle des autres instances de la « formation historique » considérée, notamment tout ce qui relève de la « superstructure », à savoir le droit, la politique, l'idéologie, et d'essayer de saisir le rapport

[390] *Ibid.*, p. 393.

précis entre ces structures différentes, la structure des rapports de production devant « en dernière instance » permettre de comprendre la logique de ces articulations. La grande découverte de Marx selon Althusser est donc celle de structures objectives à l'œuvre dans les modes de production, tout d'abord, puis, généralement, à tous les niveaux de la société. Autrement dit, pour Althusser, la sortie de l'anthropologie se fait essentiellement par le concept de structure, impliqué par celui de mode de production. La structure est ce qui permet de ne plus référer les phénomènes économiques, mais aussi bien les discours, dans une société, aux éléments d'une nature humaine. Ainsi, non seulement Althusser pense ce qui fait obstacle à la pensée comme anthropologie et humanisme, non seulement il pense cette anthropologie essentiellement sous la forme du motif de l'aliénation, mais il pense également la sortie de l'anthropologie au moyen du concept de structure. Les similitudes avec le schéma critique mobilisé au cœur des *Mots et les choses* sont particulièrement troublantes. Comment Foucault, sur une telle trame commune, peut-il en venir à critiquer si radicalement Marx et la pensée d'Althusser elle-même ? Manifestement, le cœur de la dissension est l'interprétation de la pensée même de Marx. Revenons sur ce point.

Foucault affirme donc, au moment où il analyse l'économie politique, après avoir explicité les principes de l'économie de Ricardo, puis de celle de Marx, qu'« au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n'a introduit aucune coupure réelle »[391]. Cette affirmation, directement dirigée contre la lecture de Marx faite par Althusser, signifie ici deux choses. D'une part, la conceptualité mobilisée par Marx pour analyser les processus économiques en tant que tels, le type d'objet qu'il se donne, relèvent exactement de la même disposition épistémologique que ceux de Ricardo. Nous avons vu en effet qu'avec Ricardo, émerge une économie qui n'en reste plus au seul niveau de la représentation, pour analyser la manière dont les biens économiques se représentent entre eux, quitte à pointer, comme chez Smith, vers une force de travail placée de manière ambigüe à la limite extrême de cette représentation, mais qui pose résolument comme son objet propre la manière dont se déploie, hors de la sphère de l'échange, donc hors représentation, toute une sphère d'organisation de la production, elle-même considérée comme manifestation d'une force de travail irréductible à toute représentation. C'est donc Ricardo qui introduit, dans le savoir économique, une véritable rupture épistémologique, au sens d'une rupture dans la détermination du type même d'objet de l'économie. Le concept marxiste de mode de production ne fait au fond que mettre un autre nom sur ce que Ricardo avait déjà étudié comme la sphère de la production, avec toutes les relations qu'elle implique.

[391] M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 274.

Alors que, si Althusser reconnaît l'apport ricardien consistant à viser pour la première fois la sphère de la production comme telle, il considère que le concept de mode de production introduit une différence radicale avec le simple concept de production : « le propre de Marx est en effet, non pas d'avoir affirmé ni même montré le primat de la production (Ricardo à sa manière l'avait déjà fait), mais d'avoir transformé le concept de production, en lui assignant un objet radicalement différent de l'objet désigné par l'ancien concept »[392]. En effet, chez Ricardo, la production désigne encore une sphère fondée dans une nature humaine faite de besoins d'un certain type, alors que le mode de production chez Marx sépare justement radicalement la production d'une telle nature pour la penser comme se fondant sur une structure propre, autonome, pensable en elle-même. Autrement dit, la production ricardienne est encore un concept anthropologique, et donc idéologique, alors que la production marxienne s'est séparée de toute anthropologie. Pour Foucault, la distinction anthropologie/ non anthropologie n'est pas pertinente à ce niveau, qui est celui de l'analyse des faits économiques eux-mêmes. A ce niveau, il y a un savoir qui pense le hors représentation de la production à la fois en lui-même et comme la condition de la représentation constituée par la sphère des échanges, conformément à l'émergence de ce transcendantal objectif qu'est le travail, qui vient d'émerger dans l'épistémè moderne. Les analyses économiques concrètes n'ont pas à penser ni à expliquer la sphère de la production ou des besoins par référence à des caractéristiques humaines, elles se contentent d'analyser des rapports, des corrélations, des logiques proprement économiques.

L'anthropologie intervient alors au moment où il s'agit de penser cette force de travail elle-même, ainsi que son historicité. A ce niveau-là, la force de travail est alors pensée, par Ricardo comme par Marx, comme nature humaine, la seule différence résidant dans la manière de penser l'historicité du déploiement de cette nature. Pour Ricardo, la nature est rareté, et l'homme, confronté ainsi à l'imminence de sa mort, doit lutter par le travail pour sa survie. L'histoire humaine est ainsi adéquation progressive de la production à cette situation, jusqu'à atteindre un état d'équilibre. Pour Marx, la nature humaine est d'abord aliénée, le travail se déploie dans des modes de production marqués par l'aliénation, donc l'exploitation et la scission en classes, jusqu'au moment où la prise de conscience est rendue possible et permet la réalisation enfin désaliénée de l'essence humaine dans une société sans classes et possédant la maîtrise consciente de sa production. A ce niveau-là, dans lequel on a déjà en réalité dépassé le niveau proprement économique, vers le niveau de la pensée des fondements du travail et de l'histoire, il n'y a pas non plus de coupure, puisque les deux pensées, celle de Marx comme

[392] « L'objet du *Capital* », in L. Althusser, *Lire le Capital*, *op. cit.*, p. 379.

celle de Ricardo, sont de nature anthropologique. Et même, pourrait-on dire, celle de Ricardo mobilise un schéma minimal de l'anthropologie, puisque la finitude reste chez lui indépassable, alors que chez Marx, la finitude comme aliénation doit mener à sa propre suppression dans une conscience de soi transparente de la société, selon le schéma qui caractérise, nous l'avons vu, le noyau même de l'anthropologie moderne. Marx n'introduit donc aucune coupure par rapport à l'anthropologie, puisqu'au contraire il la réalise dans sa pensée selon sa logique la plus pure. Dans cette interprétation de la pensée marxiste, Foucault met clairement, pensons-nous, le doigt sur un point essentiel, à savoir le fait que, contrairement à ce qu'a pu affirmer Althusser, le motif de l'aliénation n'a jamais été évacué par Marx, ni de sa pensée économique, ni de sa pensée de l'histoire en générale. Ceci est évidemment clair dans l'*Idéologie allemande*, œuvre de la prétendue coupure. Pour Althusser, ce motif consiste seulement en des restes, destinés à disparaître. Mais cela est clair également de l'œuvre considérée par Althusser comme étant de la « maturité », *Le Capital*. Nombre de passages dans cette œuvre mobilisent clairement le schéma de l'aliénation. La théorie du fétichisme de la marchandise en est l'exemple le plus frappant. Selon cette théorie, la valeur des marchandises apparaît à l'homme comme une propriété intrinsèque des marchandises, qu'il subit comme une nécessité, alors qu'elle n'est que la projection d'un certain état des rapports de production qui explique que tel type d'objet contribue plus à l'utilité de la société ou au moins à l'utilité de certains. La valeur de la marchandise n'est donc rien d'autre que la projection des rapports de travail dans un objet, rapports qui, en tant que non maîtrisés, donc en tant qu'impensés, sont perçus comme étrangers, comme une altérité qui s'impose avec nécessité. Mais dans la société des « libres producteurs associés », à laquelle Marx fait de nombreuses références dans *Le Capital*, les producteurs auraient justement conscience de l'origine de la valeur des objets, et pourraient dès lors éventuellement intervenir dessus et ne plus la subir comme une nécessité étrangère. On retrouve donc clairement ici le schéma même de l'aliénation. Dans une société dans laquelle la force de travail n'est pas maîtrisée, le travailleur se trouve face à des transcendances en lesquelles il ne se reconnaît pas, alors qu'elles sont sa propre puissance objectivée. Et la société des libres producteurs associés est bien une société sans classes dans laquelle l'aliénation a été supprimée et où la production est organisée dans la transparence de la conscience de soi. Dans d'autres passages, Marx parle de l'Etat comme d'une transcendance dans laquelle l'homme ne se reconnaît pas. Il est clair que Marx n'a cessé de penser la domination d'une classe sur une autre dans les divers modes de production, la division du travail, la dépossession de l'objet du travail dans la société capitaliste, la transcendance du capital, de la marchandise, de l'autre homme, comme des manifestations profondes d'une aliénation de la nature humaine comme

travail, destinée à être supprimée par une révolution instaurant une société réalisant cette nature conformément à ce qu'elle doit être. Mais la contribution fondamentale d'Althusser consiste à avoir montré qu'il se passe réellement quelque chose à partir de *L'Idéologie allemande*, à savoir que le schéma de l'aliénation recule en quelque sorte d'un cran. Dans les *Manuscrits de 1844*, il est mobilisé pour expliquer directement les phénomènes économiques comme l'exploitation, la propriété privée, la dépossession. Alors qu'à partir de *L'Idéologie allemande*, vient s'intercaler entre lui et ces phénomènes le mode de production. Les phénomènes économiques peuvent être étudiés en eux-mêmes, de façon objective, sans faire référence à une nature humaine, dans la mesure où le mode de production peut être étudiée en tant que tel comme ensemble de relations objectives, les modes d'échange et de consommation également, ainsi que les différents modes de pensée, en rapport avec ce mode de production. Le motif de l'aliénation fournit le cadre général, global, dans lequel ces phénomènes viennent prendre sens par rapport à une nature humaine d'abord défigurée, et dans lequel une action politique visant la suppression de l'aliénation vient elle-même prendre sens. Ce motif est d'ailleurs présent chez Althusser lui-même, dans la mesure où, même s'il s'efforce d'éviter toute référence à lui dans sa pensée de la structure des différentes instances d'une formation sociale, il pense clairement l'horizon de l'action politique comme instauration d'une société sans classe, et consciente de soi, s'organisant de manière maîtrisée à partir de cette conscience de soi. Cette société sans classe n'est-elle pas, comme chez Marx, une figure d'un sujet réconcilié avec lui-même et conscient de soi, selon le plus pur schéma de l'aliénation-désaliénation analysé par Foucault comme le cœur de la pensée anthropologique ? Ce qui apparaît clairement est donc que Foucault, repérant ce motif anthropologique dans la pensée de Marx, en fait le cœur de cette pensée, sans voir tout un autre aspect de cette pensée, souligné en partie par Althusser. En effet, le cadre général qu'est le motif de l'aliénation n'empêche pas une considération dénuée d'anthropologie des structures des modes de production, d'échanges, de consommation, des structures des représentations politiques, juridiques, des discours en général et des savoirs en particulier, ainsi que des manières diverses et précises dont ils s'articulent. Et c'est ici que l'on retrouve le problème empirico-transcendantal soulevé par Foucault dans *Les Mots et les choses*, et ainsi le problème généalogique. En effet, la pensée marxiste ne propose pas seulement une anthropologie généralisée, elle propose également l'idée d'un ancrage de l'individu social dans le mode de production de sa société, le schème général d'une mise en rapport des pensées, des savoirs, avec les structures d'un mode de production donné. Ces structures déterminent des finalités objectives, donc des intérêts, et des luttes d'intérêt, des types de force et des rapports de force, qui eux-mêmes ont un impact sur l'évolution même du mode de production.

Autrement dit, la pensée de Marx propose le schème général de la mise en rapport des pensées et savoirs avec des structures et des forces liées au mode de production. Or cette mise en rapport est possible indépendamment d'une anthropologie. Certes, Marx, lorsqu'il rapporte des pensées à des forces, des intérêts de classe, des structures du mode de production, les pense alors essentiellement comme idéologies, donc comme illusions ou erreurs guidées par des intérêts, erreurs liées au fait que l'ancrage dans une classe est en lui-même aliénation, donc en définitive non conforme à la réalisation normale de l'homme. Et nous avons vu que Foucault insistait sur ce point dans la description de l'anthropologie marxiste. Il n'en demeure pas moins que nombre d'analyses de Marx sont la simple mise en évidence de tels rapports au mode de production, et aux forces en jeu en lui, sans faire référence à une essence humaine. Et la pensée de Marx, recouvrirait-elle à chaque fois ce type d'analyse par des motifs anthropologiques, n'en a pas moins fait surgir la possibilité même de ce type d'analyse, ce sur quoi Althusser, dans une certaine mesure attire l'attention[393]. La pensée de Marx est donc porteuse d'un type de généalogie non anthropologique, qui analyserait la manière dont les pensées, les valeurs, les savoirs, s'ancreraient dans des forces liées à la production, donc en définitive dans la force de travail pensée de manière non anthropologique comme inscrivant l'homme dans une finitude radicale. On retrouve ainsi au cœur même de la pensée de Marx un type de généalogie qui, nous l'avons vu, semblait bien inscrit comme possibilité dans le creux même de la critique de l'anthropologie effectuée par *Les Mots et les choses*. Mais, tout comme ce type de généalogie avait alors été effacé au profit d'une mise en rapport avec des forces abstraites, la mort, le désir et la loi, elles-mêmes pensées en définitive comme pures structures formelles, c'est-à-dire s'était avérée impensée par Foucault, invisible, ici, de manière corrélative et cohérente, cette possibilité de généalogie inscrite dans la pensée de Marx n'est, littéralement, pas vue, par Foucault. Tout comme Foucault ne voyait pas dans la généalogie nietzschéenne la possibilité d'un ancrage dans des forces de vie, des instincts ou pulsions, pensées sans rapport à une éventuelle nature humaine, pour la rabattre alors vers une pensée de l'être du langage, il ne voit pas, dans la pensée de Marx, la possibilité d'un ancrage dans la force de travail, pensée de manière non anthropologique, pour la rabattre, elle, vers une pensée radicalement anthropologique. L'interprétation foucaldienne de Marx dans *Les Mots et les choses* est donc marquée par une unilatéralité et un effacement qui s'originent directement dans l'unilatéralité

[393] Cf. P. Sabot, *Lire Les Mots et les choses de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 85 : « Il est clair qu'en lisant de cette manière Marx à partir de Ricardo, et surtout en rapportant leurs discours respectifs à la disposition de savoir unique et homogène censée les fonder, Foucault ne pouvait que gommer la part d'innovation des analyses marxistes (mise en lumière par Althusser) qui consistait précisément à mettre en relation le discours économique et un ensemble de pratiques sociales historiquement déterminées fondant ce discours ».

de sa conception de la généalogie dans ce livre et dans l'effacement d'une des possibilités généalogiques, suggérées pourtant par le livre lui-même.

Remarquons que ce rabattement de la pensée de Marx sur l'anthropologie, qui n'est pourtant qu'une des dimensions de cette pensée, a pu être renforcé dans son unilatéralité et sa radicalité critique par un certain marxisme contemporain de Foucault. Certaines formules des *Mots et les choses* renvoient de manière agressive et ironique à une sorte de vulgate marxiste qui avait cours alors chez des intellectuels du parti communiste et des intellectuels marxistes en général, contre laquelle réagissait Althusser lui-même, et qui consistait à mobiliser systématiquement une pensée de type anthropologique, en parlant de volonté, de prise de conscience, de libération[394]. D'autre part, la refondation sartrienne du marxisme dans la *Critique de la raison dialectique*, parue en 1960, vient ici évidemment jouer un rôle clé. Dans cette œuvre, Sartre, partant du constat que le marxisme contemporain s'est figé dans des catégories dogmatiques, abstraites, se propose de reconstruire un « marxisme concret ». Or un tel marxisme serait un marxisme qui ne réduit pas directement l'individu à la simple expression de rapports économiques, mais qui prendrait en compte toute sa complexité. Le marxisme contemporain a « entièrement perdu le sens de ce qu'est un homme »[395] et il s'agit de « reconquérir l'homme à l'intérieur du marxisme »[396]. Pour cela, il est nécessaire de mobiliser tout un ensemble de disciplines, comme la psychanalyse, la sociologie, l'ethnologie, qui vont permettre de ressaisir l'homme dans toutes les médiations qui le constituent, famille, groupe social, etc… mais surtout d'en opérer une « totalisation » à partir de ce qui constitue le concept central du projet sartrien dans cette refondation du marxisme, à savoir la praxis humaine. La praxis est la logique même de l'action et de la vie humaine. Elle consiste en un mouvement perpétuel de reprise d'un donné, qu'il soit biologique ou historique, pour le dépasser vers des finalités diverses. Le cœur de la praxis est la dialectique. Et c'est une vaste étude de cette dialectique que propose Sartre dans son livre, qui doit permettre en même temps une délimitation de ses possibilités, c'est-à-dire une critique. Sartre s'efforce ainsi de reconstruire la totalité des pratiques humaines à partir de cette dialectique de la praxis, partant des pratiques les plus individuelles, comme celles liées au besoin, pour s'élever ensuite aux phénomènes de groupe, aux rapports de lutte, de classe, aux phénomènes historiques, tous fondés en définitive sur l'entrecroisement, l'être en relation sous de multiples formes, des praxis individuelles. On

[394] « Peut-on dire que l'ignorent, en leur profonde niaiserie, ceux qui affirment qu'il n'y a point de philosophie sans choix politique, que toute pensée est « progressiste » ou « réactionnaire » ? Leur sottise est de croire que toute pensée « exprime » l'idéologie d'une classe ; leur involontaire profondeur, c'est qu'ils montrent du doigt le mode d'être moderne de la pensée », M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 339.
[395] J-P. Sartre, *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique* (1960), Paris, Gallimard, 1985, p. 70.
[396] *Ibid.*, p. 71.

voit que la refondation sartrienne du marxisme se fait par ce qu'il appelle lui-même une anthropologie, par le positionnement de l'homme, et de la logique de sa pratique, liée à son être même, au cœur du marxisme et de sa conceptualité. Le mode de production, le phénomène de la lutte, la constitution de groupes, de classes, tous ces éléments cardinaux de la pensée de Marx sont pensés comme ne pouvant être compris qu'à partir d'une logique, dialectique, inscrite au cœur de l'être de l'homme, pouvant donner lieu à des formes d'aliénation ou d'authenticité. L'homme est bien installé en position de fondement de tout phénomène, de toute pensée, en position de sujet. Il est clair qu'ici l'anthropologie ou l'aliénation n'est plus un simple cadre général comme chez Marx, chez qui elle consiste en un principe très général d'interprétation des éléments de la société, qui n'empêche pas l'autonomie de la logique de ces éléments, mais qu'elle est placée au cœur même des processus sociaux, des processus de production comme des processus politiques, selon la figure exacte de l'anthropologie décrite par Foucault.

Le rejet de ce type de pensée, ainsi que de sa version dogmatique et sclérosée dans une certaine vulgate marxiste, a pu ainsi venir renforcer l'effet d'aveuglement propre à la conception unilatérale de la généalogie, pour donner lieu à cette interprétation si particulière de Marx, interprétation qui nous permet en retour d'approfondir la manière dont Foucault se rapporte à la généalogie en général à cette époque, au profond rabattement auquel il se livre de toute généalogie sur l'anthropologie, tout comme le permet l'interprétation de Nietzsche.

Remarquons à ce sujet que la problématique de l'anthropologie et d'une sortie de l'anthropologie, qui semblait encore, comme nous l'avons vu, essentiellement marquée dans l'*Introduction* à l'*Anthropologie*, par la problématique heideggerienne, apparaît comme s'étant renforcée et précisée dans sa direction par la problématique althussérienne de l'anthropologie. Les similitudes sont frappantes, et on peut penser que la manière dont Foucault, comme nous l'avons montré, complète le motif empirico-transcendantal, déjà présent dans cette *Introduction*, par le motif de l'aliénation, pour penser l'anthropologie, motif qui dans sa teneur propre est analysé de manière très proche de celle dont Althusser l'analyse en y voyant son paradigme chez Feuerbach, provient d'un impact de cette problématique althussérienne. Les schèmes althussériens sont intégrés dans la manière dont Foucault se débat avec la problématique généalogique et renversés contre la pensée de Marx et celle d'Althusser lui-même.

4) La dimension horizontale de l'archéologie

L'unilatéralité de la conception de la généalogie à l'œuvre dans *Les Mots et les choses* a une dernière conséquence significative pour nous, qui concerne la forme même de

l'archéologie déployée dans cette œuvre, et, plus précisément, cette dimension que nous avions appelé horizontale de l'archéologie. Ceci engage en réalité le statut de la discontinuité mobilisé par Foucault dans *Les Mots et les choses*. Dans l'*Histoire de la folie*, nous avons vu qu'il s'agissait pour Foucault de dégager les conditions de possibilité de l'expérience moderne de la folie, c'est-à-dire les éléments matriciels entrant dans la structure de cette expérience. Or, pour dégager de tels éléments, Foucault remontait jusqu'à l'expérience de la folie à la Renaissance, et même à la fin du Moyen Age, et analysait longuement l'expérience classique. Autrement dit, le dégagement vertical des structures sous-jacentes aux discours et aux pratiques modernes concernant la folie avait besoin du déploiement horizontal des structures précédentes. Foucault disait bien pourtant qu'il y avait discontinuité entre les diverses expériences de la folie. La structure classique était une véritable transformation de la structure renaissante, et il en était de même du rapport entre la structure moderne et la structure classique. Mais cette discontinuité n'empêchait pas le phénomène fondamental de l'héritage. Comme nous l'avons vu, la structure classique héritait de la structure d'exclusion, efficiente dans l'expérience de la lèpre, mais en lui donnant un autre sens. Elle ne concernait plus le malade, touché par le doigt de dieu, et livré à sa pénitence, mais l'être remettant en cause la nouvelle morale sociale et l'ordre dont elle était porteuse. Mais dans cette transformation, la structure même de l'exclusion matérielle, ayant en même temps le sens d'une réintégration spirituelle, était conservée, avec tout un ensemble de significations implicites qui lui étaient associées et qui jouaient comme des résonances dans l'expérience classique de la folie. L'enfermement restait connoté par une dimension mi-médicale, mi-spirituelle, il s'agissait encore en lui d'une forme de salut, moral cette fois, et du salut de la communauté qui l'enfermait. De même, l'expérience proto-moderne transformait profondément la structure de l'exclusion, mais héritait de tout un ensemble de liens qui s'étaient noués dans l'enfermement, comme le lien entre la folie et la culpabilité ou la sexualité. De la même manière, dans *Naissance de la clinique*, l'expérience de la médecine classique, celle de la médecine clinique sous sa première forme et celle de l'anatomo-clinique étaient posées par Foucault comme radicalement différentes. Mais l'expérience clinique héritait de schèmes issus de la médecine des épidémies, ainsi que de la proto-clinique, tout en les reconfigurant dans une toute nouvelle structure.

Or il apparaît clair que Foucault ne fait plus jouer explicitement cette notion d'héritage dans *Les Mots et les choses*. Les discontinuités sont cette fois pensées comme radicales, absolues. En analysant l'épistémè classique, puis l'épistémè moderne, Foucault ne propose plus aucune analyse de structures épistémiques antérieures qui se seraient conservées, de significations latentes qui continueraient à jouer, de résonances entre les épistémès. Celles-ci

sont radicalement séparées. Avec la naissance d'une épistémè, c'est véritablement, à chaque fois, un nouveau monde qui se lève. L'épistémè moderne, celle qui sert de socle fondamental aux sciences humaines et à l'anthropologie, n'hérite, finalement, d'aucune épistémè antérieure.

A partir de ce constat, deux questions se posent immédiatement. Tout d'abord, pourquoi cette disparition de la dimension de l'héritage, qui semblait consubstantielle aux archéo-généalogies précédentes, qui semblait seule permettre de ressaisir la structure des expériences visées par elles, l'expérience moderne de la folie, l'expérience de la médecine anatomo-clinique ? Il nous semble que cette disparition entretient un rapport direct avec l'élision radicale de la généalogie. En effet, qu'est-ce qui s'avère, dans l'*Histoire de la folie*, être le fondement des transformations des structures d'expériences ? C'est bien l'existence de forces socio-économiques dont les finalités changent. Si l'expérience de la folie se reconfigure vers la moitié du XVIIe siècle, c'est bien, comme nous l'avons vu, qu'est en train de se mettre en place un nouveau type d'économie, de type industriel. Or, dans une telle configuration, les finalités sociales changent, et, avec elles, les catégories mêmes de perception. Ceux qui entravent l'essor de cette nouvelle économie, ceux qui mettent en péril son ordre naissant, sont regroupés dans une nouvelle catégorie, celle des « bons à enfermer », et font l'objet d'une nouvelle pratique, l'enfermement. C'est en rapport avec de telles finalités que des éléments d'anciennes expériences se mettent à faire sens et sont mobilisés, que la structure de l'exclusion des lépreux est requise et reconfigurée, qu'un nouveau sens lui est conféré, tout ce travail s'effectuant de manière sourde et inconsciente, anonyme. Autrement dit, s'il y a héritage, c'est bien du fait qu'il existe des forces actives qui s'emparent de formes précédentes pour leur conférer un nouveau sens, leur imprimer leur marque, en rapport avec leurs finalités, selon le schéma typique de la généalogie nietzschéenne, dont nous avions vu que Foucault le reprenait dans son archéologie, en l'associant de manière très originale à la structure dumézilienne. De même, dans *Naissance de la clinique*, si l'expérience clinique se reconfigurait à partir d'éléments des expériences précédentes, c'est bien parce que des forces et des exigences nouvelles travaillaient le corps de la société, même si ces forces restaient, cette fois, comme nous l'avons vu, particulièrement indéterminées.

Ainsi, pour que l'idée même d'héritage ait un sens, il semble qu'il soit nécessaire de faire intervenir, dans l'analyse, des forces, ayant certaines finalités, et qui transforment les structures actuelles, reçues, en nouvelles structures, leur confèrent un nouveau sens, cette transformation n'étant pas une création ex nihilo, mais conservant nécessairement des aspects des anciennes structures. Autrement dit, pour que l'idée d'héritage ait un sens, il semble qu'il soit nécessaire qu'une dimension généalogique soit associée à la dimension archéologique. Une

archéologie ayant exclu toute forme de généalogie ne peut, selon nous, que supprimer la possibilité même de tout héritage, et ainsi n'avoir affaire qu'à des structures se succédant en étant étrangères les unes aux autres.

Mais alors, et nous en arrivons à notre deuxième question, pourquoi conserver une dimension horizontale, c'est-à-dire historique, à une telle archéologie ? Pourquoi remonter à l'épistémè de la renaissance, alors que l'objectif déclaré est l'archéologie des sciences humaines, c'est-à-dire le dévoilement de la configuration épistémologique qui constitue le socle de ces sciences ? Pourquoi maintenir une dimension horizontale à l'analyse, alors qu'une dimension verticale semble ici suffisante ? S'il n'y a pas de phénomène d'héritage, si la discontinuité est radicale entre épistémès, le dégagement de la structure sous-jacente aux sciences humaines et à l'anthropologie ne semble pas requérir, comme c'était le cas dans les œuvres précédentes, l'analyse des configurations antérieures, qui permettait justement de prendre conscience de la trace que celles-ci avaient laissé dans la structure visée, et ainsi de la dégager dans toute son ampleur. Foucault n'aurait-il pu se contenter finalement de dégager directement, par réflexion sur les savoirs modernes, la structure épistémique qui les rend possible ? A quoi bon ce long détour par les épistémès renaissante et classique ?

Une première réponse à cette question, est qu'on ne peut affirmer sans autre justification la discontinuité radicale des épistémès, qu'il faut donc établir cette discontinuité, et que la seule manière de l'établir est d'analyser les épistémès précédentes en montrant à quel point elles forment des unités radicalement différentes entre elles, se succédant par secousses soudaines et inexpliquées. Mais, dans cette optique, était-il alors nécessaire d'analyser de manière si détaillée l'épistémè classique, pour laquelle nous avons vu avec quelle minutie Foucault s'efforce d'établir des isomorphismes et de dégager des structures extrêmement différenciées ? Une analyse synthétique de l'épistémè classique, telle que celle que propose Foucault de l'épistémè du XVIe siècle, aurait dans ce cas été largement suffisante.

Une deuxième réponse est que la dimension horizontale fonctionne dans l'archéologie des *Mots et les choses* comme puissance de contraste. Même si elle est radicalement différente, une épistémè ne peut être dégagée dans sa configuration précise que si on saisit en quoi elle rompt avec la précédente, en quoi elle s'en différencie exactement. Et nous avons eu l'occasion de constater dans nos analyses des différentes épistémès selon Foucault, à quel point l'épistémè antérieure était fréquemment convoquée pour, caractériser, par contraste, tel ou tel élément structurel de l'épistémè analysée. Ainsi, Foucault se livre-t-il, dans son analyse de la théorie classique des signes, à des comparaisons incessantes avec la théorie des signes de la

Renaissance, pour mieux faire apparaître la spécificité de la première. La théorie qui érige le signe en représentation du réel prend en partie son sens par opposition et contraste avec la théorie qui fait du signe une marque réelle d'une chose dans le monde. Et, avant d'analyser l'histoire naturelle ou l'analyse des richesses, Foucault revient à chaque fois sur le discours sur les vivants ou le discours sur les phénomènes économiques tel qu'il se déployait à la Renaissance, pour montrer les transformations profondes de l'un à l'autre. De même, c'est fondamentalement par rapport au problème de la représentation qu'est caractérisée l'épistémè moderne, puisque ce qui la définit en son cœur est l'ouverture kantienne d'une dimension de hors représentation, rendant possible la représentation, et le surgissement dans cette dimension, aussi bien du côté de l'objet que du côté du sujet, de forces concrètes, la vie, le travail et le langage. Et les sciences humaines se caractérisent elles-mêmes comme une tentative de retrouver au fond la toute-puissance de la représentation qui caractérisait l'épistémè précédente.

Mais, justement, peut-on dire que ces confrontations multiples et incessantes d'une épistémè avec les épistémès précédentes ont pour simple rôle de faire apparaître des contrastes, des spécificités, des différences irréductibles ? La multiplicité même des confrontations et les manières précises dont elles s'articulent semblent suggérer tout autre chose. Il nous semble clair qu'est à l'œuvre en réalité dans *Les Mots et les choses*, de manière sous-jacente, impensée, une certaine continuité et le schéma global d'une certaine histoire de la rationalité occidentale. Tout se passe en effet, comme nous semblent l'avoir montré nos analyses, comme si, avec Kant, la culture occidentale avait découvert la dimension du hors représentation, et ainsi de la finitude radicale. Après avoir été enfermée dans la représentation, après avoir cru qu'elle pouvait représenter la totalité de ce qui est et ainsi la maîtriser, la pensée moderne découvre qu'elle est prise dans des formes hors représentation, a priori, impensées, qui structurent tout son savoir possible, la séparant d'une représentation de la réalité telle qu'elle est. Très vite, ces formes sont alors pensées comme constituées par des forces elles-mêmes hors représentation, les forces de la vie, du travail et du langage, des forces qui dominent l'homme, qui manifestent en réalité sa finitude radicale. Mais la première réaction envers ces forces est d'essayer de les réintégrer à la représentation, d'essayer de se les réapproprier, d'essayer de les penser non comme fondant une finitude radicale, mais comme manifestant une finitude relative, qui ouvre en réalité sur une réalisation, une libération de l'homme. Telle est la fonction de l'anthropologie. L'anthropologie permet de ne pas affronter en face, d'une certaine manière, la réalité de la finitude radicale, de réussir à retourner cette dernière en promesse d'une réalisation de l'homme. Et Foucault prétend alors percevoir les prémisses d'une pensée, annonçant une nouvelle épistémè, qui, se débarrassant de l'anthropologie, affronterait la réalité de cette

finitude. Ce schéma nous paraît clairement être à l'œuvre dans *Les Mots et les choses*. Mais cela signifie bien qu'il y a un rapport bien plus profond entre les épistémès successives qu'un rapport de discontinuité radicale. Il y a une forme d'évolution, de continuité, et, si l'on peut se permettre ce qui paraît être un blasphème eu égard aux revendications théoriques de Foucault, une forme de progrès. L'épistémè moderne découvre la dimension du hors représentation et de la finitude, l'idée de forces en lesquelles l'homme serait ancré. Mais elle recouvre immédiatement, dans un premier temps, cette découverte en pensant ces forces comme nature humaine. Puis, peu à peu, la pensée se met à affronter réellement ces forces comme réalités autonomes, non liées à une nature humaine. Simplement, Foucault, radicalisant sa pensée de l'anthropologie, pose alors que pour penser la finitude en elle-même il faut aller plus loin que ces forces que sont surtout la vie et le travail, qui risquent de reconduire à une anthropologie, aller vers ces étranges figures que sont la mort, le désir et la loi, qui, au fond, conduisent tout droit à de pures structures formelles. La nouvelle pensée est ainsi pensée de l'ancrage de l'homme dans de telles structures, étrangères à l'homme.

Et d'ailleurs seul ce schéma peut expliquer la dimension critique de l'archéologie foucaldienne. Nous avons vu que l'analyse de l'anthropologie, que celle-ci prenne la forme de la pensée ou celle des sciences humaines, en est en même temps une critique radicale. Foucault y affirme qu'il faut se débarrasser de l'anthropologie, que celle-ci est un obstacle à la pensée, que la pensée moderne est tombée dans un « sommeil anthropologique » dont elle doit absolument sortir. Une analyse archéologique prise à la lettre de ses intentions pourrait-elle être aussi critique ? Les configurations épistémiques ne sont-elles pas censées fonder des savoirs qui ont tous une certaine consistance épistémologique ? Comment des structures épistémiques pourraient-elles produire des savoirs aussi inconséquents selon Foucault que les sciences humaines, des savoirs dont il faut « se débarrasser » ? Et comment le savoir postérieur au savoir moderne pourrait-il être ce qui permet de sortir de ce « sommeil » de la pensée ? Il y a bien autre chose dans l'archéologie foucaldienne que la simple succession de structures de savoir sans commune mesure et épistémologiquement équivalentes. Toute l'archéologie des *Mots et les choses* est en réalité polarisée vers cette nouvelle pensée de la structure qu'évoque Foucault.

Outre cette dimension de critique radicale, plusieurs éléments le manifestent de manière frappante. Tout d'abord, cette nouvelle pensée dont Foucault ne cesse de dire qu'il la pressent à peine, qu'elle ne fait que s'esquisser à l'horizon de la culture occidentale, et dont on ne sait encore au fond si elle sera réellement une sortie de l'anthropologie, est en réalité déjà là et bien là. Les « contre-sciences », que Foucault analyse comme des savoirs venant, de l'intérieur de l'épistémè moderne, contester et inquiéter les sciences humaines, sont déjà, en réalité, des

formes de cette nouvelle pensée. Les termes mêmes dans lesquels Foucault les analyse le montrent. Elles viennent enjamber la représentation pour dévoiler, à sa limite extrême, ses conditions de possibilité non représentatives. Lorsque Foucault parle au conditionnel d'une psychanalyse qui saisirait l'inconscient comme structure, celle-ci existe déjà en grande partie, c'est la psychanalyse lacanienne, qui manifeste justement cette évolution de la conception de l'inconscient d'une pensée en termes de pulsions à une pensée en termes de structures symboliques et imaginaires, sur le modèle des structures linguistiques. Lorsqu'il en appelle à une linguistique qui fonctionnerait comme modèle pour l'ethnologie et la psychanalyse, en tant que toute structure est au fond de nature linguistique, ce rôle de modèle est déjà joué par la linguistique à cette époque notamment pour l'œuvre de Lévi-Strauss. Autrement dit, la nouvelle pensée à laquelle Foucault en appelle, et qu'il décrit comme si elle n'existait pour l'instant qu'à l'état d'esquisses indéterminées, est en réalité un type de pensée déjà fortement affirmé, qui peut ainsi jouer un rôle de véritable modèle pour les savoirs et les pensées touchant les « choses humaines », pour la rationalité en général.

D'autre part, contrairement à ce qu'implique la notion même d'épistémè, cette nouvelle pensée ne surgit pas d'un bloc dans la culture occidentale. En réalité, toute l'époque moderne est déjà travaillée par un mouvement vers elle. Ainsi, lorsque Foucault analyse les sciences humaines, montre-t-il qu'elles ont connu une certaine évolution. Or cette évolution s'est faite fondamentalement selon lui par un basculement au sein des couples conceptuels mobilisés par ces sciences, à savoir par le passage du privilège de la fonction, du conflit, de la signification au privilège de la norme, de la règle et du système. Or la logique de ce passage est bien celle d'une importance de plus en plus accordée, au sein de ces couples, au concept qui est le plus proche de la notion de structure formelle, qui en est comme une préfiguration. Ce mouvement est lui-même renforcé par un mouvement de plus en plus fort vers la prise en compte de la dimension de l'inconscient. Autrement dit, les sciences humaines sont animées d'un mouvement historique global qui les porte de plus en plus à étudier des éléments formels inconscients. Certes, elles essaient toujours de les penser en termes de représentation, restant ainsi enfermées dans le schème anthropologique. Mais il est clair que le saut effectué par la psychanalyse et l'ethnologie hors de la représentation est en quelque sorte le résultat de toute une évolution de la modernité vers le motif d'un inconscient structural. Foucault le dit d'ailleurs clairement dans les entretiens qui suivent immédiatement la parution du livre. Les sciences de l'homme, au fur et à mesure qu'elles avançaient dans leurs recherches, se sont aperçues qu'elles ne rencontraient jamais l'« homme ». C'est la logique même des sciences humaines qui les a amenées à prendre conscience du caractère illusoire de leur postulat anthropologique. La

psychanalyse et l'ethnologie sont au fond le résultat de toute une évolution des sciences humaines vers la structure. Il y a ainsi dans toute la modernité, dans toute l'« épistémè » moderne, une sorte de lente remontée, après la recouvrement de la finitude radicale, vers une levée de ce recouvrement et une prise en compte réelle de cette finitude. Ce schéma remet clairement en cause celui de la succession d'épistémès hétérogènes, et de la discontinuité radicale. L'archéologie des *Mots et les choses* contient, de manière pourtant impensable selon ses principes mêmes, et en conséquence de manière impensée, le schéma d'une forme de progrès occidental vers une réelle pensée de la finitude, à partir d'un surgissement, puis d'un recouvrement premiers.

Le simple statut de la pensée kantienne le montre d'ailleurs à lui seul. Kant consacre l'irruption du motif transcendantal, et, s'il le pense avec ambiguïté, il effectue pourtant une séparation tranchée entre l'empirique et le transcendantal, donc il n'est pas encore sous le coup de l'anthropologie. Pourtant, la disposition anthropologique est pensée par Foucault comme consubstantielle à l'épistémè moderne. Comment expliquer ce hiatus à l'aube des temps modernes ? C'est bien qu'un autre schéma de pensée est en réalité à l'œuvre sous le schéma explicite de l'archéologie pure. Et c'est bien du point de vue de cette pensée contemporaine vers laquelle est polarisée toute l'archéologie que Foucault peut effectuer lui-même cette archéologie. L'archéologie est bien la pensée d'un ancrage dans de pures structures formelles, elle appartient entièrement à cette nouvelle pensée qui vient rejoindre et prolonger l'entreprise kantienne, après son recouvrement. Et lorsque Foucault en appelle à une ethnologie qui se pencherait sur les structures inconscientes non pas simplement des sociétés sans histoire, mais également des autres sociétés, une telle « ethnologie » n'est-elle pas réalisée en partie par l'entreprise même des *Mots et les choses* ? Que fait Foucault dans ce livre, si ce n'est dégager une partie du « système de l'inconscient culturel » de la société occidentale ?

C'est bien la question de la vérité qui surgit ici. Une archéologie peut-elle se passer de la référence, sous quelque forme que ce soit, à l'idée même de vérité, c'est-à-dire à l'idée d'une prise en compte adéquate d'une certaine forme de réalité ? La critique de formes de savoir n'implique-t-elle pas nécessairement une telle idée ? Et l'analyse purement épistémologique de formes historiques de savoir ne l'implique-t-elle pas également, dans la mesure où elle a elle-même recours à des schèmes de pensée qu'elle juge nécessairement adéquats, et qu'elle ne peut que retrouver dans l'histoire même qu'elle décrit, leur comparant alors d'autres schèmes de savoir, et les critiquant de ce point de vue ? Ces dimensions critique et épistémologique sont-elles d'ailleurs séparables ? Mais si cette idée de vérité est impliquée, ne doit-elle pas alors elle-même faire l'objet d'une critique ? La négation de la généalogie donne lieu à une archéologie

de la discontinuité pure, qui nie toute dimension possible d'héritage, et, à fortiori, de continuité, même minimale. Mais cette négation réintroduit en réalité une forme de continuité ou en tout cas de mise en relation des époques, du fait de la référence nécessaire à l'idée de vérité. Dès lors, une généalogie n'est-elle pas nécessaire à l'archéologie simplement pour pouvoir contrôler et critiquer cette réintroduction subreptice d'une forme d'horizontalité ? La généalogie n'est-elle pas nécessaire pour maîtriser l'idée de vérité et éviter de retomber dans une conception épistémologiquement classique des aveuglements et des progrès de la rationalité ? Ces questions hantaient déjà les œuvres précédentes et elles resurgiront avec force par la suite. Mais il nous semble que *Les Mots et les choses* manifestent de la manière la plus éclatante, du fait même de leur négation de toute généalogie, les difficultés posées à toute archéologie, et, certainement, à toute généalogie, par le problème de l'horizontalité, donc de l'histoire.

Les Mots et les choses constituent donc un point culminant, un point extrême, dans toute la réflexion foucaldienne depuis l'*Histoire de la folie*. Tout se passe comme si ce qui travaillait intensément, mais de manière sous-jacente, l'archéologie des œuvres précédentes, à savoir le problème du rapport entre la généalogie et l'anthropologie, surgissait maintenant, brutalement, à la pleine lumière du jour, comme objet même de la réflexion foucaldienne, mais en étant en même temps immédiatement tranché de manière radicale. La généalogie est rabattue sur l'anthropologie, et, par là même, exclue de la démarche archéologique et rendue impossible. Mais, au cœur même de cette critique, surgissent, pour la première fois de manière thématique dans l'œuvre de Foucault, occupant le centre de la scène, ces forces concrètes, réelles, matérielles, que sont le langage, mais surtout la vie et le travail. Toute l'archéologie des *Mots et les choses* désigne ainsi une certaine place, un certain lieu transcendantal, occupé par certaines instances concrètes, qui serait le fondement réel de tout discours, de toute structure, de tout savoir, et ainsi le fondement d'une généalogie non anthropologique pleine de fécondité. Mais le rabattement de la généalogie sur l'anthropologie rend cette place invisible. Toutes les analyses des *Mots et les choses* pointent vers cet emplacement, qui est en même temps radicalement impensable. La vie et le travail comme forces mises en position strictement transcendantale, en position de condition de possibilité des pensées, sont le grand impensé des *Mots et les choses*, impensé c'est-à-dire à la fois présent, fondamental, et éludé, inaperçu. Dès lors, en leur lieu et place, et comme signes mêmes de cette impensabilité, on ne retrouve finalement que leurs ombres pâles, les forces sans force de la mort et du désir. D'une certaine manière, la mort, le désir et la loi jouent le même rôle dans *Les Mots et les choses* que les reflets pâles et effacés du couple royal dans le miroir des *Ménines* selon Foucault. Ils manifestent la présence discrète, impensée car non encore pensable, d'un certain emplacement vers lequel

pointe toute l'œuvre et que pourtant elle n'arrive pas à penser. Or cet emplacement est le lieu même de la généalogie comme pensée critique radicale. Et c'est bien en cette autre « place du roi » que vont resurgir avec violence dans la pensée foucaldienne, au début des années soixante-dix, ces mêmes forces de la vie et de la production, comme s'il avait fallu aller au bout de la critique de l'anthropologie, à son extrême limite, pour que le problème généalogique puisse accéder, enfin, au premier plan.

Chapitre II. La remontée vers la généalogie

La tension entre généalogie et anthropologie, qui se manifeste dans le dispositif si particulier des *Mots et les choses*, dans lequel la généalogie devient en réalité impossible, ne débouchera pas directement sur l'irruption de celle-ci au cœur des préoccupations et des recherches foucaldiennes. Cette tension n'a, en effet, pas encore tout à fait atteint son point d'intensité maximale. On sait que *Les Mots et les choses*, à leur parution, ont suscité de multiples critiques portant essentiellement sur l'archéologie comme type de recherche et sur la forme de ses résultats. Ces critiques, venant certainement intensifier une dynamique propre à la pensée de Foucault, nourrie des problèmes expérimentés du fait même de l'écriture des *Mots et les choses*, vont ouvrir pour lui une période de réflexion méthodologique et de reconfiguration conceptuelle, marquée par la rédaction et la parution de *L'Archéologie du savoir*. C'est à cette période que nous voulons maintenant nous intéresser, en essayant d'y repérer les éléments manifestant l'évolution du rapport de Foucault au problème généalogique, dans sa relation avec le travail de sa pensée.

I. La réception des *Mots et les choses*

1) La réception immédiate

Les Mots et les choses paraissent en avril 1966. Les premiers comptes-rendus sont globalement élogieux, et retiennent essentiellement la nouveauté et l'originalité de la pensée qui s'y manifeste. Ainsi Raymond Bellour souligne que « nous sommes en présence d'une œuvre violemment personnelle »[397], François Châtelet insiste sur « l'originalité, l'inspiration

[397] R. Bellour, « Michel Foucault, *Les Mots et les choses* », *Les Lettres françaises*, 31 mars 1966, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C. Zancarini (éd), *Les Mots et les*

de Michel Foucault » dans ce livre qui procure au lecteur « un regard radicalement nouveau sur le passé de la culture occidentale »[398]. Madeleine Chapsal intitule son compte-rendu « La plus grande révolution depuis l'existentialisme » et conclut sur le fait que Foucault renouvelle la philosophie, en poussant Merleau-Ponty et Sartre « vers le musée »[399]. Deleuze décrit avec enthousiasme « un projet si nouveau pour la philosophie comme pour l'histoire des sciences »[400], affirmant que Foucault donne comme tâche à la philosophie « une nouvelle image de la pensée, une nouvelle conception de ce que signifie penser », concluant sur le fait que « *Les Mots et les choses* sont un grand livre, sur de nouvelles pensées »[401]. Les analyses du contenu même des *Mots et les choses* sont très sommaires, se contentant de résumer à grands traits les époques distinguées par Foucault, de dire quelques mots de la méthode, l'archéologie, et de souligner la thématique de l'anthropologie, ou encore celle de l'homme, dans son apparition et sa disparition annoncée. Le rapport des *Mots et les choses* aux œuvres précédentes de Foucault est parfois évoqué, mais, là encore, de manière très schématique.

Ce dont rendent compte les premiers critiques, à la parution des *Mots et les choses*, est donc avant tout d'une impression de nouveauté philosophique radicale, procurée essentiellement par l'archéologie comme méthode, et par les thématiques de l'anthropologie et de la mort de l'homme. Mais, d'une part, ils ne se préoccupent pas de problématiser cette méthode et ces thèmes, se contentant de quelques critiques très légères et plutôt formelles, d'autre part ils ne s'efforcent pas de comprendre réellement de quelle manière ce livre s'inscrit dans le sillage des livres précédents et sur le fond de quelle problématique il s'instaure. On dira que la forme même du compte-rendu dans une revue impose des limites assez rigides. Mais les comptes-rendus postérieurs seront pourtant bien différents de ce point de vue. Disons que ces premiers comptes-rendus des *Mots et les choses* témoignent certainement du premier effet qu'a eu ce livre sur la sphère intellectuelle française, à savoir celui d'une nouveauté éblouissante dans le champ philosophique, tant par sa forme que par ses thèmes. D'autre part, les premières critiques, rédigées dans l'urgence de la parution des *Mots et les choses*, n'ont assurément pas

---

choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968, Caen, Presses Universitaires de Caen/IMEC éd., 2009, p. 47.

398 F. Châtelet, « L'homme, ce Narcisse incertain », *La Quinzaine littéraire*, 1er avril 1966, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C. Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 52.

399 M. Chapsal, « La plus grande révolution depuis l'existentialisme », *L'Express*, 23-29 mai 1966, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C. Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 62.

400 G. Deleuze, « L'homme, une existence douteuse », *Le Nouvel Observateur*, 1er juin 1966, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C. Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 69.

401 *Ibid.*, p. 71.

bénéficié du temps nécessaire à une lecture approfondie et critique, aussi bien qu'à l'émergence d'un débat dans la sphère intellectuelle, rendant possible un certain recul et un positionnement plus spécifique. Enfin, les premiers à rendre compte des *Mots et les choses* sont probablement aussi les plus ouverts à la nouveauté en philosophie. Ils appartiennent en général à la même génération que Foucault, et ne sont pas inscrits dans des traditions philosophiques fortement marquées.

En même temps ou presque que ces comptes-rendus, paraissent trois entretiens de Foucault, situés dans la même lignée. Foucault est amené à préciser ce qu'il entend par archéologie, anthropologie, humanisme et mort de l'homme. Fort de son succès naissant, il y assume des positions tranchées, qui confirment celles que nous avons vues à l'œuvre dans *Les Mots et les choses*, en les explicitant parfois un peu plus. Ainsi, il y affirme une véritable souveraineté de l'épistémè. Celle-ci est décrite comme un savoir implicite manifestant sa marque sur toute une société et toute une époque :

> Dans une société, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les moeurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société[402].

On voit que ce savoir implicite, que s'efforce de dégager l'archéologie, est antérieur aussi bien aux théories qu'aux pratiques, ce qui signifie que celles-ci tombent elles-mêmes sous le coup de l'épistémè. Autrement dit, l'épistémè est antérieure à toute pratique, dont elle constitue l'a priori. La question d'un ancrage possible de l'épistémè, des structures a priori de savoir, dans des pratiques sociales ou économiques, dans des forces sociales ayant leurs finalités, est d'emblée court-circuitée, puisque le savoir implicite est posé comme régissant les pratiques elles-mêmes, comme relevant d'une sphère antérieure et autonome. Foucault le dit d'ailleurs clairement :

> Ce style de recherche a pour moi l'intérêt suivant : il permet d'éviter tout problème d'antériorité de la théorie par rapport à la pratique, et inversement. Je traite en fait sur le même plan, et selon leurs isomorphismes, les pratiques, les institutions et les théories, et je cherche le savoir commun qui les a rendues possibles, la couche du savoir constituant et historique[403].

En réalité, si le problème du rapport de la théorie à la pratique est évacué, le problème du rapport du savoir implicite à la sphère pratique est, quant à lui, tranché ici de manière nette : le savoir implicite est antérieur à toute pratique, et la rend possible. La question du rapport entre épistémè

[402] *DE I*, n°34, p. 526.
[403] *Ibidem.*

ou structures dégagées par l'archéologie et sphère pratique est donc traitée de sorte qu'est évacué avant même d'être posé tout problème d'articulation, selon le mot qu'emploiera bientôt Foucault, des structures sur les pratiques. Il est d'ailleurs frappant de voir Foucault placer ici également ce qu'il a fait dans l'*Histoire de la folie* sous le signe de cette antériorité du savoir implicite sur les pratiques. Nous avions vu qu'il y avait un miroitement incessant et paradoxal dans ce livre entre cette perspective purement archéologique de la prééminence absolue des structures d'expérience et une perspective bien plus généalogique, dans laquelle les structures d'expérience paraissaient clairement provenir des forces économiques et sociales en jeu dans le corps même de la société. Foucault, installé dans le point de vue de l'archéologie pure, propre aux *Mots et aux choses*, supprime les ambiguïtés de l'*Histoire de la folie*. Le rapport de Foucault à son œuvre passée sera ainsi toujours particulièrement révélateur, comme nous allons d'ailleurs le voir encore de manière manifeste un peu plus loin, de l'état actuel de sa pensée et de sa problématique.

Apparaissent ainsi avec netteté dans ces entretiens l'affirmation de la souveraineté de la structure et l'évacuation de tout problème d'articulation. Le deuxième point qui y est également manifeste est le rapport violemment critique à Sartre. On sait que, dans la rédaction initiale des *Mots et les choses,* étaient prévus de nombreux passages critiquant expressément Sartre de manière particulièrement violente. Ces passages avaient été supprimés par Foucault, mais la tension polémique par rapport à Marx et au marxisme, que nous avons soulignée dans toute l'analyse de l'anthropologie et de l'humanisme, provenait en grande partie de cette prise pour cible du marxisme sartrien. Dans ces premiers entretiens, Foucault, incité parfois en cela par son interlocuteur, n'hésite pas à citer Sartre et à utiliser des formules assez dures. Dans un entretien avec Claude Bonnefoy, Sartre est caractérisé comme le dernier représentant de la culture dialectique, celle-ci, s'originant dans les pensées de Hegel et de Marx, apparaissant comme le principe matriciel de tout humanisme et de toute anthropologie, comme « philosophie de l'aliénation et de la réconciliation », « philosophie du retour à soi-même »[404]. Ainsi : « la *Critique de la raison dialectique*, c'est le magnifique et pathétique effort d'un homme du XIXe siècle pour penser le XXe siècle. En ce sens, Sartre est le dernier hégélien, et je dirai même le dernier marxiste »[405]. Sartre est caractérisé comme mobilisant un schème du XIXe siècle, le schème dialectique-humaniste, pour s'efforcer de penser des pensées qui, elles, relèvent d'une autre épistémè, l'épistémè contemporaine, celle de la structure, il est un homme du passé, un homme qui se meut dans des formes de pensée périmées. Un peu plus tard en septembre 1966,

[404] « L'homme est-il mort ? », in *DE I*, p. 569.
[405] *Ibidem*.

Foucault dira même, à l'occasion d'un entretien concernant l'édition des œuvres complètes de Nietzsche sous sa responsabilité et celle de Deleuze, que, si Sartre est un des seuls penseurs modernes à ne pas s'être tourné vers Nietzsche, « c'est peut-être parce que depuis longtemps il a cessé de philosopher »[406].

Ces entretiens confirment ainsi et explicitent un certain nombre de points que nous avions vu à l'œuvre dans *Les Mots et les choses*, et posent en quelque sorte le décor dans lequel va pouvoir se dérouler le combat. Car, après cette période faste et quasi-triomphante, c'est une flopée de commentaires critiques qui se déploieront autour des *Mots et les choses*, bien plus attachés à entrer dans le détail des analyses, à en interroger les présupposés, et, à vrai dire, pour toutes ces raisons, bien plus intéressants.

2) Les critiques des *Mots et les choses*

Au sein de ceux qui proposent ces critiques, on peut distinguer, de manière un peu schématique, deux grands groupes. D'une part, ceux qui interviennent dans le champ marxiste, très prégnant comme nous l'avons déjà fait remarquer dans la sphère intellectuelle de l'époque, que ce soit Sartre lui-même, ou des critiques intervenant dans des revues d'obédience clairement communiste, comme Olivier Revault d'Allonnes dans *Raison présente*[407] et Roger Garaudy dans *La Pensée*[408], tous deux d'ailleurs, comme nous allons le voir, sous l'influence de la pensée sartrienne. D'autre part, des intellectuels ou universitaires se rattachant à une tradition rationaliste plus classique, qu'ils interviennent en tant que philosophe, comme Pierre Burgelin ou Bernard Balan, littéraire, comme Jean-Claude Margolin, sociologue, comme Michel Amiot, ou historien, comme Michel de Certeau.

Ces critiques portent très peu sur le contenu même des analyses de Foucault, c'est-à-dire sur les interprétations effectuées par Foucault de tel ou tel auteur, de telle ou telle pensée, ses analyses de tel ou tel savoir, de tels concepts, de telle évolution. La plupart des auteurs rendent hommage en effet à l'impressionnante érudition de Foucault et reconnaissent que, pour pouvoir se permettre de critiquer le détail de ses analyses, ils auraient dû, comme le dit Amiot,

[406] « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », in *DE I*, n°41, p. 579.

[407] O. Revault d'Allonnes, « Michel Foucault. Les mots contre les choses », *Raison présente*, février-avril 1967, p. 29-43, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 147-171.

[408] R. Garaudy, « Structuralisme et « mort de l'homme » », *La Pensée*, octobre 1967, n°135, p. 107-119, repris Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, 277-299.

« se préparer plus tôt matin, et veiller longtemps et tard le soir »[409]. De plus, ces problèmes d'interprétation sont pensés comme ne touchant pas à l'essentiel, car ce qu'il convient de passer au filtre critique est la manière dont Foucault déploie ces analyses, ce qu'il en fait d'un point de vue philosophique et historique. Ce n'est pas la matière, mais « le mode d'interrogation de cette matière qu'il faut interroger »[410]. Les critiques vont donc porter essentiellement sur la méthode foucaldienne, à savoir sur ce schème particulier que propose Foucault, qui est l'archéologie.

Et de ce point de vue, les critiques se répartissent selon deux axes. D'une part, elles concernent ce qu'on pourrait appeler les aspects proprement archéologiques des analyses de Foucault, à savoir la notion d'épistémè, les problèmes de périodisation, de discontinuité, de passage. D'autre part, elles s'attachent au problème général de l'élision par Foucault du problème de l'origine des structures épistémiques elles-mêmes, du problème de leur inscription dans des pratiques qui les rendent possible et permettent de les expliquer, problème auquel renvoie en réalité, comme nous allons le voir, la première série de critiques.

a) Aspects proprement archéologiques

a.1. Le totalitarisme de la structure

Concernant les aspects proprement archéologiques, le reproche le plus général et le plus massif fait à Foucault concerne ce qu'on pourrait appeler le totalitarisme de la structure. Ce qui pose problème ici est l'aspect absolument homogène, unitaire, que Foucault semble conférer à l'épistémè d'une époque. Celle-ci semble régner, ce qui est confirmé comme nous l'avons vu dans les entretiens qui suivent immédiatement la parution des *Mots et les choses*, sur la totalité des phénomènes d'une époque, ou en tout cas, sur la totalité des savoirs de cette époque. Or, selon ces critiques, à toute époque, on trouve une multiplicité de savoirs différents. L'unité invoquée par Foucault est donc artificielle, elle fait violence à la diversité qui caractérise toute moment historique. Ainsi, pour Revault d'Allonnes, la vision de Foucault est « forcée,

[409] M. Amiot, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *Les Temps modernes*, janvier 1967, n° 248, p. 1271-1298, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 117.
[410] *Ibid.*, p. 118.

extrapolée, et finalement dictatoriale »[411]. Pour Burgelin, l'épistémè est une « notion étroite »[412] ; il y a un « terrorisme de l'épistémè »[413].

Revault d'Allonnes ne nie pas l'existence de cohérences, de quelque chose comme des structures dans l'histoire des savoirs. Mais de telles formes n'ont pas, selon lui, de frontières fixes, nettes, hermétiques, comme semble l'affirmer Foucault, elles ont des frontières bien plus floues, poreuses, ouvertes. La structure est simplement une certaine cohérence globale des concepts et des méthodes, qui existe à une époque donnée, elle n'est pas un ensemble systématique et fermé sur soi. Il donne l'exemple de la catégorie de la ressemblance à la Renaissance. Cette catégorie est certes centrale, mais elle pose en même temps problème. Elle est contestée par d'autres catégories. Foucault fait ainsi violence à la diversité épistémologique d'une époque en hypostasiant, en absolutisant certains traits de cette époque, en les refermant sur eux-mêmes. Afin de réussir cette absolutisation et de la justifier, il s'appuie, selon Revault d'Allonnes, sur les « petits auteurs » de préférence aux « grands »[414]. Ce qui caractérise en effet, selon Revault d'Allonnes, les grands auteurs, est qu'ils ne cessent de remettre en question leurs propres catégories, qu'ils ne cessent de les confronter à d'autres catégories qui les contestent, qu'ils ne cessent de les dépasser vers de nouvelles catégories, faisant ainsi avancer le savoir. Les petits, quant à eux, rigidifient, caricaturent les catégories, et en forment une ossature sclérosée sur laquelle Foucault a beau jeu de s'appuyer. On voit que Revault d'Allonnes invoque en réalité le schème dialectique comme moteur de la connaissance. Les concepts produits par le savoir sont travaillés de l'intérieur par une négativité, ils sont soumis à un dépassement perpétuel, qui surgit de leur confrontation avec leurs opposés, et produit de nouveaux concepts. S'il y a une structure dominante à une époque donnée, elle est donc en même temps toujours déjà travaillée par la contradiction, accompagnée de tout un ensemble d'idées qui la contestent, la transforment, la déplacent, en vertu de ce que Revault d'Allonnes pense être l'essence même du mouvement de la connaissance ou de la raison, à savoir la dialectique. Les grands auteurs sont ceux qui sont à la hauteur de ce mouvement, les petits le bloquent et l'entravent. L'épistémè foucaldienne devient alors « dictatoriale » en un sens presque politique, puisque Foucault, en écartant les grands auteurs, qui risqueraient de mettre

[411] O. Revault d'Allonnes, « Michel Foucault. Les mots contre les choses », *op. cit.*, p. 148.
[412] P. Burgelin, « L'archéologie du savoir », *Esprit*, mai 1967, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 238.
[413] *Ibid.*, p. 240.
[414] O. Revault d'Allonnes, « Michel Foucault. Les mots contre les choses », *op. cit.*, p. 152.

en cause sa théorie unitaire de l'épistémè, réprime en quelque sorte toute « opposition »[415], la fait taire, pour que ne règne plus que le dogme de l'unité.

Pour Pierre Burgelin, il n'y a pas même une structure de pensée dominante à une époque donnée. Prenant lui aussi l'exemple de la Renaissance, il insiste sur le fait que, s'il est vrai que le schème de la ressemblance, avec tout le jeu de renvoi des signes-choses les uns aux autres qu'il implique, est un aspect de la pensée de la Renaissance, il n'en est justement qu'un aspect, parmi d'autres, multiples, qui en sont radicalement différents. Ainsi, la Renaissance connaît-elle également le retour à des pensées de l'Antiquité, toute une réflexion sur la logique et la raison, avec le problème du nominalisme et une réflexion sur le principe de non-contradiction, ainsi que, avec Copernic et Kepler, des résultats déjà proprement scientifiques.

a.2. Le refus de l'histoire : immobilité et discontinuité

Cette critique de l'aspect unitaire, totalitaire, de l'épistémè foucaldienne, va, la plupart du temps, de pair avec une dénonciation de son aspect figé. La diversité qui est niée au sein de l'épistémè est en effet conçue comme résultat ou principe de changements, au sein même d'une époque. Pour Revault d'Allonnes, le dépassement perpétuel qui existe au sein des catégories du savoir fait d'une époque elle-même un « passage », un mouvement, un changement incessant. Foucault, en supprimant la diversité au sein d'une époque, nie la vie même du savoir, fige les époques, et, finalement, nie le changement historique lui-même. Cette thématique aboutit donc à une problématique de la négation de l'histoire elle-même. En effet, si une époque est une coupe figée sur le devenir, et si les seuls moments de changement sont les moments de passage d'une épistémè à l'autre, décrits par Foucault comme soudains et quasi-instantanés, alors le temps historique semble avoir quasiment entièrement disparu. Comme le dit Sartre, « Foucault distingue » certes « des époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités »[416]. Son archéologie est donc tout entière un « refus de l'histoire »[417]. Revault d'Allonnes reprend ce thème d'un « refus de l'histoire », et le principe de la critique sartrienne sur ce point : Foucault « propose des instantanés, comme l'a dit Sartre, là où nous cherchons le mouvement ». Il « abandonne

[415] *Ibidem.*
[416] Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, 1966, n°30, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 76.
[417] *Ibid.*, p. 75.

l'histoire »[418]. Pour Margolin, dans la mesure où Foucault nie la diversité mouvante de toute époque du savoir, son archéologie donne lieu à une « immobilisation » de l'histoire[419].

a.3. Le statut du point de vue de l'archéologue

Le troisième grand point sur lequel portent les critiques est le problème du statut même du point de vue de Foucault. Les critiques saisissent en effet dans toute son acuité le caractère paradoxal de la position de l'archéologue Foucault dans *Les Mots et les choses*, sur lequel nous avions attiré l'attention. Comme l'exprime très clairement Burgelin, ou bien Foucault réussit à saisir enfin les épistémès en elles-mêmes, telles qu'elles sont, dans leur vérité, et alors son regard semble ne pas devoir être situé lui-même dans une épistémè particulière. On est dans le cadre d'une objectivité de type classique, avec un regard objectif, non situé, qui réussit à s'extraire des épistémès pour atteindre le point de vue de la vérité sur les épistémès, mais alors toute la théorie sous-jacente à l'archéologie est remise en cause, celle justement du savoir comme ancré nécessairement dans une épistémè donnée, historique et contingente. Ou bien Foucault est lui-même pris dans une épistémè, mais alors n'est-on pas fondé à penser celle-ci comme les autres, comme historique, contingente, éphémère, ce qui semble supprimer toute réelle validité du discours archéologique ? Pour De Certeau de même, le lieu d'où parle Foucault est incompréhensible ou en tout cas demande élucidation : « qui est-il, pour savoir ce que personne ne sait, ce que tant de pensées ont naguère « oublié » ou ignorent aujourd'hui d'elles-mêmes ? »[420], « qui parle, et d'où ? »[421]. Finalement, l'archéologue semble n'être « situé nulle part »[422], ce qui pose problème par rapport au projet archéologique lui-même. Une élucidation précise concernant la méthode archéologique est donc nécessaire, mais n'est pourtant absolument pas réalisée dans *Les Mots et les choses*.

Amiot précise encore en quelque sorte le problème. En effet, Foucault explique dans *Les Mots et les choses*, et il l'avait déjà affirmé dans l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, qu'on ne peut prendre conscience d'une épistémè qu'au moment où elle se désagrège, se disloque, car on est en train, de fait, de s'en déprendre, et cette déprise offre le recul qui, en temps normal, est impossible à un regard ancré. Mais, dans ce cas, il devrait y avoir déjà eu des

[418] O. Revault d'Allonnes, « Michel Foucault. Les mots contre les choses », *op. cit.*, p. 150.
[419] J-C. Margolin, « L'homme de Michel Foucault », *Revue des sciences humaines*, octobre-décembre 1967, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 305.
[420] M. De Certeau, « Les sciences humaines et la mort de l'homme », *Etudes*, mars 1967, t. 326, repris in Ph. Artières, J-F. Bert, Ph. Chevallier, P. Michon, M. Potte-Bonneville, J. Revel et J-C Zancarini (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, op., cit., p. 195.
[421] *Ibid.*, p. 196.
[422] *Ibid.*, p. 195.

prises de conscience telles que celles de Foucault dans *Les Mots et les choses*, à des époques antérieures. S'il y en a eu, alors il semble qu'elles aient dû être adossées à l'épistémè à venir, tout comme Foucault lui-même est adossé à l'épistémè de la structure, en train d'advenir. Mais, alors, ces regards sur les structures sont eux-mêmes situés et relatifs et l'archéologie a une validité très limitée. S'il n'y a pas eu de telles prises de conscience, comme cela semble bien être le cas, alors « comment expliquer que cet effort soit possible seulement aujourd'hui, et par l'intermédiaire d'un homme irrémédiablement pris à l'intérieur de son épistémè ? »[423]. Ceci ne peut signifier que le fait que l'épistémè à laquelle s'adosse Foucault pour prendre conscience des épistémès précédentes, à savoir l'épistémè de la structure, est une épistémè privilégiée, c'est-à-dire qu'à la fois elle inscrit le regard dans une structure historique, mais qu'en même temps cette structure historique permet un accès à la vérité de l'histoire comme déroulement de structures historiques, autrement dit cette structure advenue historiquement rend possible l'accès à la vérité sur l'histoire, mais alors l'histoire des structures du savoir mène à la structure du vrai savoir de l'histoire, et ainsi, comme le dit Amiot, et comme nous le suggérions déjà dans notre analyse des *Mots et les choses*, l'effort de Foucault « n'est-il pas rien d'autre qu'une philosophie de l'histoire qui refuse de s'avouer comme telle ? »[424]. Comme on peut le voir, et ceci est valable pour ce point comme pour les points précédents, ces critiques sont d'un tout autre acabit que les premiers comptes-rendus des *Mots et les choses*. Elles entrent vraiment dans le détail de l'œuvre, et mettent en lumière tout un ensemble de points qui posent réellement problème.

b) L'élision de la référence

Avec ce qu'on pourrait appeler le problème des passages, c'est-à-dire le problème de l'explication des mutations de l'épistémè, nous passons au deuxième grand axe qui porte les critiques, le problème de la non-inscription par Foucault des structures dans les pratiques historiques. Pourquoi ces changements brusques d'épistémè ? Comment expliquer ce processus décrit par Foucault de la « mutation » soudaine de la configuration des savoirs, ce passage brusque d'une épistémè à une autre, fondant une nouvelle époque du savoir ? Et pourquoi Foucault n'explique-t-il pas ces passages ? Ces interrogations reviennent dans quasiment tous les comptes-rendus des *Mots et les choses* et constituent véritablement le point nodal et focal des critiques des *Mots et les choses* au moment de leur réception.

[423] M. Amiot, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 119.
[424] *Ibid.*, p. 120.

Ainsi selon Sartre, Foucault n'explique pas « comment les hommes passent d'une pensée à une autre », il renonce à justifier les passages[425]. Selon Revault d'Allonnes, la rupture entre deux épistémès est une « énigme »[426], pour Amiot, les épistémès se succèdent « de façon contingente et inexplicable »[427], De Certeau se demande « pourquoi ces altérations de l'ordre constitutif d'une culture ? » et « pourquoi ces arrêts dans le déploiement de l'explication ? »[428] et il répond « Mais peut-être est-ce tout simplement ce que Foucault, lui, est incapable ou ne se soucie pas d'expliquer »[429]. Pour Burgelin, « la succession des épistémès est proprement incompréhensible »[430]. Ce problème du passage est fondamental car il pose en réalité la question de la référence. Le problème de l'explication des passages débouche en effet sur le problème général de la nature des épistémès elles-mêmes, et donc de leur origine, de leur sens, de leur inscription dans quelque chose qui permettrait de les comprendre. Comme le dit Margolin, « quel est le support de ce savoir, de ce « système » que nous redécouvrons, avant toute existence humaine, avant toute pensée humaine ? »[431]. Dans quoi les structures de savoir s'enracinent-elles, qui permettrait de comprendre aussi bien leurs mutations que leurs configurations ? Ou encore, comme l'exprime Garaudy : « Les structures tombent vraiment du ciel et on se demande comment elles ont été engendrées »[432].

Les manières de concevoir ce en quoi il faut ainsi inscrire les structures épistémologiques se déploient alors sous deux grandes formes, selon les groupes que nous avons distingué parmi les critiques. Deux grands modèles sont convoqués : d'une part, la référence à une histoire de la rationalité, au sens assez classique, faisant intervenir les efforts et les progrès d'une raison cherchant le vrai, teintée souvent de sociologisme ou d'historicisme, c'est-à-dire d'une mise en rapport avec l'extériorité de la « société » ; d'autre part, chez les marxistes, la référence à la « praxis ».

b.1. La référence à la raison

Pour De Certeau, l'impossibilité rencontrée par Foucault d'expliquer les bouleversements du savoir tient au fait qu'il ne propose pas de théorie claire de sa méthode et donc des présupposés même de sa démarche historique. De Certeau mobilise ici sa conception

[425] J-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *op. cit.*, p. 77.
[426] O. Revault d'Allonnes, « Michel Foucault : Les mots contre les choses », *op. cit.*, p. 160.
[427] M. Amiot, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 120.
[428] De Certeau, « Les sciences humaines et la mort de l'homme », *op. cit.*, p. 188.
[429] *Ibid.*, p. 187, note.
[430] P. Burgelin, « L'archéologie du savoir », *op. cit.*, p. 240.
[431] J-C. Margolin, « L'homme de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 326.
[432] R. Garaudy, « Structuralisme et « mort de l'homme » », *op. cit.*, p. 296.

de l'histoire comme discipline, développée par ailleurs[433], qui doit être partagée entre « récit » et « discours ». L'historien en effet rend compte d'un certain nombre d'événements historiques en en faisant le récit, mais ce récit même suppose un certain nombre de parti-pris théoriques, comme le choix d'une période, d'un espace, le choix de certains événements, le choix même d'une certaine manière de narrer, qui doivent tous être maîtrisés clairement par l'historien, et dont il doit rendre compte préalablement à son récit, qu'il doit exposer, dans ce que De Certeau appelle son « discours », comme étant sa méthode. Or Foucault propose un récit brillant concernant certains domaines du savoir, tout en étant absolument silencieux quant à sa méthode, et en remplaçant en réalité les points qui devraient faire l'objet d'un exposé de méthode, par un simple récit. Ainsi, au lieu d'expliquer la nature des épistémès, d'expliquer pourquoi il pense que le savoir se groupe ainsi en configurations distinctes, d'expliquer la raison de leurs changements, bref au lieu d'exposer la philosophie implicite de sa démarche, il se livre en réalité à un récit au second degré, le récit des épistémès, de leur naissance, de leurs aspects, de leurs successions. Il livre un récit de ce qui devrait faire l'objet d'un effort de méthode. Et ainsi son histoire du savoir est à la fois claire et complètement énigmatique. C'est cette absence d'explicitation de la méthode qui faisait déjà dire à De Certeau que le point de vue de Foucault lui-même comme archéologue était insituable, donc incompréhensible, et c'est encore elle qui explique l'incapacité où se trouve Foucault à expliquer les mutations, et finalement, les épistémès elles-mêmes. De Certeau suggère qu'une telle explicitation de la nature de ce niveau très particulier qu'est l'épistémè aurait certainement amené Foucault à parler de l'épistémè en général, et donc à s'élever au-dessus du point de vue des épistémès particulières, pour « se référer à un englobant et surmonter l'hétéronomie des « raisons » historiques par l'appel à une raison qui les embrasse toutes »[434]. Pour De Certeau il apparaît finalement qu'une explicitation des épistémès devrait les réinscrire dans le mouvement général d'une raison, donc dans le mouvement général d'une connaissance des choses au sens le plus classique du terme. C'est la raison cherchant à connaître qui, au fond, doit permettre de comprendre l'existence d'épistémès et leurs transformations.

Pour Amiot, le problème posé par les « passages » chez Foucault est celui de l'arbitraire de sa périodisation. Pour comprendre réellement le sens et la nécessité des ruptures épistémiques, donc de la périodisation de type archéologique, il faudrait l'articuler « sur d'autres périodisations »[435]. Selon Amiot, le niveau du savoir n'est en effet qu'un des niveaux

[433] Cf. par exemple M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1973.
[434] M. De Certeau, « Les sciences humaines et la mort de l'homme », *op. cit.*, p. 188.
[435] M. Amiot, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 128.

de la sphère sociale. Or chaque niveau a certainement sa temporalité propre. Amiot donne l'exemple de la peinture, telle qu'étudiée par Francastel dans *Peinture et société*. Dans ce livre, Francastel montre que la représentation de l'espace pictural subit deux grandes mutations, l'une à l'époque de la Renaissance, et l'autre dans la deuxième moitié du XIXe siècle, à l'époque de l'impressionnisme. La temporalité des ruptures n'est donc pas la même pour le savoir selon Foucault et pour la peinture selon Francastel. Pour comprendre le sens même des ruptures, ainsi que la légitimité de leur assignation temporelle, il faudrait ainsi selon Amiot élaborer « une théorie de l'histoire qui serait capable d'articuler ensemble les différentes temporalités isolables des niveaux de la société » et, préalablement, « de construire correctement la définition de ces niveaux »[436]. Amiot maintient clairement, comme cela est manifeste en de nombreux passages de son analyse, la référence à une vérité de type scientifique, et donc la référence à une rationalité qui progresse dans la détermination de ses objets. Mais il s'efforce en même temps de la penser dans son rapport général aux différentes sphères de la société. Ce rapport est pensé de manière quelque peu indéterminée, mais Amiot pose le problème de l'articulation de l'épistémè à une extériorité sociale, qui permettrait d'expliquer en partie ses transformations et son rythme propre. Ainsi, « en ne cherchant pas à articuler le champ du savoir sur les autres niveaux de la pratique sociale, Foucault révèle qu'il accorde un primat au langage »[437]. L'exemple de Francastel n'est à cet égard pas anodin, puisque celui-ci essaie de montrer dans *Peinture et société* comment les ruptures et les configurations de l'espace pictural sont en rapport direct avec les évolutions matérielles et culturelles de la société occidentale.

Burgelin, Margolin et Balan réinscrivent également, pour comprendre la possibilité des passages et, finalement, du changement historique en général au sein des savoirs, les catégories du savoir dans une rationalité en acte, conçue certainement de manière encore plus classique que celle de De Certeau, qui n'est d'ailleurs qu'esquissée, ou d'Amiot, qui est censée s'articuler de manière précise avec les différents niveaux de la société. Pour eux, le fondement de tout changement dans le savoir est essentiellement de l'ordre d'un progrès de la raison. Si le savoir change, parfois de manière effectivement assez radicale, c'est tout simplement du fait que la raison cerne de mieux en mieux ses objets, effectue des découvertes, renouvelle ses méthodes. Dès lors, on comprend les nouveaux concepts à partir des concepts qui les précédaient, et de leurs insuffisances. Mais, chacun à leur manière, ils incluent la référence à une sorte d'extériorité de la raison, en tant que les événements se produisant au sein de cette extériorité donnent l'occasion à la raison humaine de se renouveler, de changer, de progresser. Ainsi pour

[436] *Ibidem.*
[437] *Ibid.*, p. 129.

Burgelin, pour expliquer les transformations du savoir, il convient de tenir compte des progrès techniques, de la transformation des mœurs et de l'économie, de la découverte de terres ou d'êtres vivants. Pour Margolin, il convient de les replacer dans « une histoire *des hommes* c'est-à-dire d'une humanité concrète, sociologiquement et géographiquement déterminée » ; « directement ou indirectement, toute science naît du social, et il n'est pas possible, même pour un théoricien des sciences humaines, de faire l'économie d'une analyse de la morphologie des sociétés ou de la société où s'est produite la découverte »[438]. Pour Balan, ce qui permet d'expliquer par exemple en grande partie la mutation repérée par foucault dans l'histoire naturelle au tournant du XVIIIe et du XIXe siècles est la croissance soudaine de la quantité d'informations disponible du fait de l'évolution même de la société.

Pour ces trois auteurs, les passages ne pourraient donc être expliqués que par la référence à des découvertes particulières purement rationnelles, mais mises en rapport avec une extériorité en général, sociale, économique, technique, culturelle, qui favorise et oriente, à certains moments, ce travail propre à la raison. Plus généralement, on voit donc que les critiques de ce premier groupe reprochent à Foucault de ne pas avoir ancré ses analyses des configurations et des mutations de l'épistémè dans une histoire de la rationalité, histoire évoquée de manière très allusive par De Certeau, conçue de manière assez classique par Burgelin, Margolin et Balan, de manière un peu plus originale mais relativement indéterminée par Amiot. L'absence de ce type d'ancrage est d'ailleurs non seulement ce qui, pour ces critiques, est au cœur du problème des passages, mais également ce qui fondait de manière sous-jacente leurs critiques des aspects proprement archéologiques de la démarche foucaldienne. Si Foucault a une conception unitaire et figée de l'épistémè, s'il ne peut la faire changer que par sauts brusques, s'il ne perçoit que de la discontinuité entre les épistémès, c'est qu'il ne voit pas le travail critique de la raison, ce travail qui la pousse à se faire des objections, à faire des hypothèses multiples, qu'elle s'efforce de confronter au réel, travail qui la fait progresser et changer sans cesse. Si la situation de son propre discours est problématique, c'est qu'il refuse de se lier lui-même à une telle histoire de la raison. On voit que le problème de la référence, de l'ancrage des structures dans une certaine réalité, ici rationnelle, même s'il est évoqué de manière particulière au moment du problème du passage, est en réalité au fondement de toutes ces critiques, il est le point crucial qu'elles invoquent. Or un tel schéma est justement, comme nous l'avons vu, ce contre quoi est érigée en grande partie l'archéologie foucaldienne. Foucault ne cesse dans *Les Mots et les choses* d'insister sur le caractère superficiel de ces

[438] J-C. Margolin, « L'homme de Michel Foucault », *op. cit.*, p. 333.

considérations sur la continuité des progrès d'une hypothétique raison, qui imprègnent l'histoire des idées et l'histoire des sciences. Fondant le mouvement du savoir sur une sorte de faculté appartenant à une nature humaine, elle rapporte les connaissances à une figure du sujet et tombe sous le coup de la critique de l'anthropologie.

Il n'en demeure pas moins que la plupart de ces auteurs, même en mobilisant ce schéma traditionnel d'une histoire des progrès de la rationalité, insistent sur la nécessité de référer cette rationalité elle-même à une forme d'extériorité faite d'événements sociaux, économiques, techniques. Même les tenants de la conception la plus traditionnelle de la rationalité pointent, certes de manière très indéterminée, et sans que cela affecte la rationalité elle-même dans sa nature, une dimension de pratiques sociales et d'extériorité historique qui n'est aucunement prise en compte dans *Les Mots et les choses*.

b.2. La référence à la praxis

Cette dimension, elle est mobilisée de manière bien plus nette dans le champ marxiste des critiques. C'est véritablement ici qu'elle sera le plus développée et aura le plus d'impact. De ce point de vue, c'est Sartre qui fournit le fil directeur de la critique. C'est d'ailleurs Sartre qui avait initié les critiques des *Mots et les choses* en octobre 1966. Sartre était, d'une certaine manière, au cœur de la polémique des *Mots et les choses* contre l'anthropologie. Il est également au cœur de sa critique et le schème qu'il mobilise à cette occasion va s'avérer, de manière paradoxale comme nous allons le voir, toucher juste.

Toute la critique sartrienne des *Mots et les choses* est en effet centrée sur le concept de praxis. L'élaboration de ce concept, l'exploration et l'analyse de ses multiples dimensions étaient au fond l'objet propre de l'immense effort déployé par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*, publiée en 1961. Il engage toute l'interprétation sartrienne de Marx, qu'on peut schématiquement cristalliser dans l'interprétation de l'affirmation se trouvant dans *Le 18 Brumaire* : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé ». Marx a montré l'inscription de l'homme dans un mode de production donné. Cette inscription détermine les objets et les méthodes de son travail, les rapports de domination dans lesquels il est pris, les rapports aux autres, à soi-même, les idées qu'il se fait de lui-même, de la société, sa conception du monde elle-même. Cet être-pris dans des pratiques, des manières d'être, de faire, de parler et de penser, Sartre l'interprète comme un héritage, l'héritage reçu par l'homme actuel des générations antérieures. Ce sont ces générations en effet qui ont forgé ces instruments de travail, qui ont développé ces techniques, qui ont formé cette société. Mais cet

héritage ne constitue pas une nécessité absolue, un destin inéluctable. Il n'est qu'un donné que l'homme actuel s'approprie à son tour, le transformant en se projetant vers ses fins propres, actuelles. Sartre convoque ici des propriétés de la nature humaine, de l'homme en tant qu'homme, donc une véritable anthropologie. L'homme est ce qui part toujours d'un donné, dans lequel il est pris, par lequel il est déterminé d'une certaine manière, mais qu'il dépasse toujours déjà, qu'il transcende, vers des fins propres. Il y a en lui un mouvement perpétuel de dépassement du donné et de toute nécessité, qui lui permet de mettre à distance ce donné pour se l'approprier et y inscrire la forme de sa liberté en se projetant vers des fins qu'il choisit. Ce dépassement perpétuel du donné par négation et réappropriation, c'est la dialectique, et la pratique humaine en tant qu'elle est animée en son cœur par la dialectique, c'est la praxis. Ainsi le moteur de l'histoire est la praxis humaine, ce mouvement particulier, propre à l'homme, de reprendre en charge, de réassumer des conditions reçues pour en faire quelque chose de nouveau. Tout comme les générations précédentes avaient dépassé leur donné propre pour produire à partir de lui leurs propres conditions d'existence, l'homme actuel dépasse et transforme son héritage pour y inscrire ses finalités et significations propres. Dans un tel cadre, il est clair que l'histoire n'est pas un changement perpétuel, ou disons un surgissement perpétuel de nouveau. Les formes reçues ont une pesanteur, une force propre, une inertie. C'est ce que Sartre appelle le moment du pratico-inerte. L'homme est en rapport à des formes relativement opaques pour lui, qui ont une consistance propre, en tant que résultat des praxis précédentes. Mais, par sa praxis, il les transforme peu à peu, les fait évoluer, de sorte qu'à un certain moment ces formes finissent par être radicalement autres.

On voit alors très bien la forme que peut prendre la critique de l'archéologie foucaldienne dans un tel cadre de pensée. Les structures dégagées par Foucault, les épistémès, correspondent aux formes du pratico-inerte dans le domaine du savoir, elles correspondent à ce moment de consistance et d'opacité propres à toute praxis humaine. Mais elles ne sont justement qu'un moment, « c'est le moment de la structure, où la totalité apparaît comme la chose sans l'homme »[439]. Foucault ne voit qu'elles, il s'installe dans le pratico-inerte, oubliant leur origine réelle, à savoir la praxis humaine. Foucault « s'en tient à l'analyse des structures »[440]. Pour Sartre, qui reprend ici une image proposée par Kanters dans le Figaro, Foucault est bien plutôt géologue qu'archéologue. En effet, il analyse « la série des couches successives qui forment notre « sol » »[441], alors que l'archéologue essaie de reconstruire, à

[439] J-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *op. cit.*, p. 78.
[440] *Ibid.*, p. 85.
[441] *Ibid.*, p. 76.

partir des traces d'une civilisation, et donc de son « style », la praxis historique dont ce style est le résultat. Nous n'insistons pas sur le caractère approximatif et, au fond, inadéquat, de ces métaphores. La métaphore géologique laisse penser que les « couches » dégagées par Foucault sont toutes des couches de notre sol, puisque les couches dégagées par le géologue sont bien toutes des couches du même sol, alors que pour Foucault seule une « couche » constitue notre sol. Elle laisse donc penser que les épistémès renaissante et classique jouent encore un rôle dans l'épistémè moderne, modèle qui est judicieux pour comprendre l'*Histoire de la folie* par exemple, mais plus *Les Mots et les choses*, dans la mesure où toute dimension horizontale y a été en principe supprimée. D'autre part, l'archéologue n'essaie pas toujours de reconstituer une « praxis », mais parfois simplement les structures globales d'une civilisation. En tous les cas, ce que veut dire Sartre est que le géologue ne s'intéresse qu'au pratico-inerte, tandis que l'archéologue s'attache au contraire à mettre en rapport des structures avec une praxis déterminée. Foucault ne voit donc pas la dimension de praxis inhérente à toute manifestation humaine. Or, pour Sartre, il est clair que c'est le recours à cette praxis qui permettrait d'expliquer les « passages » et leur signification, dans la mesure où il permettrait de comprendre le changement des structures à partir de l'action humaine et donc des intentions et projets dont elle est porteuse, dans le cadre de la situation historique dans laquelle elle s'inscrit. C'est également l'oubli de la praxis qui empêche Foucault de voir les dépassements dialectiques au sein d'une même « épistémè », sa dimension de totalité ouverte et contradictoire, et non pas figée et monolithique. C'est lui qui lui faire voir des discontinuités soudaines et radicales, alors que l'attention au sourd mouvement de la praxis lui aurait permis de comprendre la montée progressive vers ces changements, ainsi que la profonde continuité du mouvement historique, liée à la totalisation qu'il effectue sans cesse de significations humaines. Le « refus de l'histoire » est donc, bien plus que la simple négation du temps historique, par cette « succession d'immobilités », la négation de la praxis, comme activité humaine qui donne sens aux processus historiques, et dont la négation du temps n'est que le symptôme.

Cette négation de la praxis est en même temps une négation de la liberté humaine, ce qui permet à Sartre finalement de mettre en évidence les implications politiques d'une pensée telle que celle de Foucault dans *Les Mots et les choses*, argument qui sera repris dans de nombreuses critiques, notamment du côté marxiste. Une telle pensée est liée à une « civilisation technocratique »[442]. Foucault ne montre finalement partout à l'œuvre que des nécessités. Dès lors, toute velléité de changement, de contestation de l'ordre établi, est renvoyée à une

[442] *Ibid.*, p. 86.

méconnaissance des conditions objectives dans lesquelles l'homme est pris. Au fond, du point de vue politique, il ne peut plus exister que des experts, des gens qui savent, qui connaissent les nécessités. Celui qui ne sait pas ne peut que prôner des actions qui seront au mieux inutiles, au pire des entraves aveugles et pernicieuses à ce qu'il convient réellement de faire. Seul celui qui sait peut proposer des actions qui épousent la nécessité, l'utilisent au mieux, voire l'anticipent. L'homme est dépossédé de son pouvoir de contestation, de son pouvoir politique, au profit de ceux qui savent. La philosophie devient une simple expertise technique, au service de l'ordre établi, reniant la puissance libératrice du marxisme. Sartre applique donc à l'archéologie foucaldienne le schème marxiste de l'idéologie, l'ancrant dans des intérêts de classe, inavouables : « Derrière l'histoire, bien entendu, c'est le marxisme qui est visé. Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx »[443].

Les critiques de Revault d'Allonnes et de Garaudy se déploient directement dans le cadre de pensée sartrien. Pour tous les deux, c'est bien la non prise en compte de la praxis qui fonde finalement aussi bien les erreurs de l'archéologie foucaldienne que son absence de signification et d'explication. Nous avons déjà vu que Revault d'Allonnes mobilisait le schème dialectique pour critiquer les partis-pris de Foucault et l'aspect totalitaire et figé de ses épistémès. La dialectique est la vie même de la raison et du savoir. C'est en se dépassant lui-même constamment, en se distanciant de tout donné en lui, de toute thèse, de toute catégorie particulière, on se faisant sans cesse des objections, en procédant à des oppositions et des rectifications, que le savoir progresse, par l'intermédiaire des hommes, et surtout des grands auteurs. Ou plutôt c'est par ce mouvement même que les hommes ne cessent de faire progresser leur savoir. Si le savoir comporte une certaine structuration, celle-ci est toujours confrontée à des schèmes différents, contraires, confrontation d'où résulte le progrès des connaissances. Le savoir est donc toujours hétérogène, même s'il a une dominante, et toujours en mouvement, en passage. C'est aussi la non-prise en compte de cette dialectique qui explique la soudaineté des ruptures foucaldiennes et leur discontinuité radicale. En effet, si tout le changement du savoir à une époque donnée est nié, alors, comme, de fait, il y a du changement, on est bien obligé de constater, à un moment donné, que les formes du savoir ont changé, et on imagine alors que la nouvelle forme dominante a surgi en quelque sorte du néant de l'histoire. Ne comprenant pas le rapport qu'elle entretient avec les formes précédentes, comment elle s'est constituée, dans l'effort dialectique de l'homme cherchant à connaître, on la pose dans une irruption soudaine

[443] *Ibid.*, p. 76.

et comme radicalement autre. L'homogénéisation figée des épistémès implique leur succession brusque et discontinue. On se retrouve ainsi avec cette succession d'instantanés, vision complètement faussée du réel processus ayant mené de la Renaissance à notre époque, « processus qui a conduit historiquement, c'est-à-dire d'une manière continue, à travers des médiations sans nombre et par des transformations successives »[444], de l'une à l'autre. Mais ainsi c'est le sens même du savoir qui est perdu. Non seulement la vision en est fausse, mais elle est incompréhensible. Et elle est fausse, pour la raison même pour laquelle elle est incompréhensible, à savoir le fait qu'elle a été séparée du mouvement dialectique en lequel consiste la rationalité, et, finalement, qu'elle a été coupée par là-même de toute référence à ce qui fonde le savoir : la praxis humaine. Revault d'Allonnes, comme Sartre, fait référence en dernière analyse à la praxis humaine comme support de toutes les manifestations de l'histoire, et notamment celle du savoir, et conçoit l'essence de cette praxis comme dialectique. La dialectique du savoir renvoie à la nature générale de la praxis humaine. Foucault n'a fait en effet référence ni « à l'objet ni à la praxis »[445]. Le langage du savoir est séparé arbitrairement à la fois de ce à quoi il est censé renvoyer, à savoir les choses, la réalité même, et de ce en quoi il s'inscrit, la praxis humaine. Et le renvoi aux choses est lui-même lié au sens que la praxis humaine donne au savoir. Le point essentiel est donc le fait que le savoir soit coupé de ce qui est son origine même et lui donne sens : la praxis.

Cette praxis reste relativement indéterminée chez Revault d'Allonnes. Elle est essentiellement le moyen d'inscrire la rationalité dialectique d'une part dans l'activité humaine avec ses significations, d'autre part dans l' « histoire », ou la « société ». Elle permet donc de donner un sens humain au savoir en même temps qu'un ancrage historique, un poids matériel et social, mais qui ne reste qu'évoqué, Revault d'Allonnes se maintenant plutôt au niveau d'une histoire de la raison, comme le groupe précédent des critiques, à ceci près qu'il caractérise celle-ci, à la suite de Sartre, comme ayant une logique dialectique plutôt qu'analytique.

Garaudy reprend également le principe de la critique sartrienne. Les structures analysées par Foucault ne sont que des « rapports humains objectivés »[446], elles sont fondamentalement produites par « la praxis fondamentale des sociétés »[447]. Pour les comprendre, il convient donc de « remonter de la structure à l'activité humaine qui l'engendre »[448]. Ceci, même Lévi-Strauss, malgré sa focalisation sur l'analyse des structures, l'admettait. Mais le structuralisme, après lui,

[444] O. Revault d'Allonnes, « Michel Foucault : Les mots contre les choses », *op. cit.*, p. 149.
[445] *Ibidem.*
[446] R. Garaudy, « Structuralisme et « mort de l'homme » », *op. cit.*, p. 281.
[447] *Ibid.*, p. 282.
[448] *Ibidem.*

est devenu « abstrait et doctrinaire »[449] et c'est dans un tel structuralisme que se meut l'archéologie foucaldienne, mise d'ailleurs de ce point de vue, comme chez Sartre, sur le même plan que la pensée d'Althusser. Ce structuralisme doctrinaire sépare les structures de la praxis humaine, c'est-à-dire de leurs conditions de production. Niant la praxis, il absolutise les structures, qui ne sont pourtant qu'un moment de la « réalité humaine ». L'archéologie foucaldienne est donc un véritable fétichisme de la structure, au sens marxiste de ce concept. Une pensée complète, fidèle à la réalité humaine historique, se doit d'étudier aussi bien les structures, qui, comme le pensaient déjà Sartre et Revault d'Allonnes, existent indéniablement, correspondant au pratico-inerte sartrien, produit inévitablement par la praxis, que leurs conditions pratiques de production.

Garaudy reconnaît d'ailleurs à ce sujet une certaine faiblesse historique du marxisme. Le marxisme a eu tendance à négliger l'étude des structures pour passer « tout de suite à l'étude des conditionnements externes »[450]. Il faut donc intégrer l'apport du structuralisme au marxisme, accepter d'entrer réellement dans l'analyse de la structure, mais sans cesser de la référer à ses conditions de production. Il est particulièrement intéressant de remarquer que Garaudy cite ici le même exemple qu'Amiot, à savoir le livre de Francastel *Peinture et société*. « M. Pierre Francastel est, à mon sens, l'homme qui a apporté à l'esthétique marxiste la contribution la plus riche, précisément parce qu'il a fait une étude structurale de l'art avant de passer au problème du conditionnement historique externe »[451]. Amiot invoquait cet exemple plutôt pour montrer que les périodisations risquaient de ne pas être les mêmes pour les différents niveaux de la société, et qu'une théorie de leur « articulation » s'imposait donc sous peine de produire des délimitations privées de sens. Ici, le problème de l'articulation est bien plus défini : il s'agit de décrire des structures de pensée ou de représentation, puis de montrer comment ces structures admettent un « conditionnement externe », résidant dans les pratiques humaines. Cet exemple est ainsi paradigmatique de ce que Garaudy propose au marxisme comme évolution : allier la méthode structurale à ce qu'il appelle « la méthode génétique »[452], qui est la méthode s'efforçant de ressaisir les conditions externes de production de structures de représentation. Dans cette méthode génétique, il est clair que Garaudy fait allusion, même de manière assez floue, à ce que nous avons caractérisé comme le schème généalogique marxien ou marxiste, à

[449] *Ibidem*.
[450] *Ibid.*, p. 289.
[451] *Ibid.*, p. 290.
[452] *Ibidem*.

savoir le fait de référer des pensées ou structures de pensée à l'extériorité des rapports de production.

Ces critiques marxistes des *Mots et les choses*, placées sous le signe de la pensée sartrienne, sont pour nous particulièrement intéressantes. En effet, elles placent clairement au fondement de toutes leurs critiques l'absence de référence des épistémès dégagées par l'archéologie à une extériorité de type sociale ou économique, faite du corps historique et matériel de la société. Les critiques non marxistes, tributaires d'une conception traditionnelle de l'histoire de la raison, faisaient également référence pour la plupart, comme nous l'avons vu, à une telle extériorité, mais de manière indirecte. Dans leur conception, cette extériorité fournissait simplement à la raison des occasions de se déployer selon sa nature, qui restait, elle, autonome d'une certaine manière, ayant sa logique, ses concepts et ses objets propres. Cette fois, la praxis est désignée comme la réelle productrice du savoir. Le savoir s'ancre directement sur les pratiques travaillant le corps historique et social, avec leurs finalités et leurs significations. Ses concepts et objets proviennent directement de ces pratiques. La rationalité a certes une loi de fonctionnement, la dialectique, mais celle-ci est la loi de la pratique elle-même. C'est donc un schéma qui ressemble fortement au schème généalogique qui est invoqué ici comme manquant dans *Les Mots et les choses*, et mettant en cause son contenu et son postulat même. *Les Mots les choses* sont contestés du fait de l'élision radicale de la généalogie sur laquelle ils se fondent, élision que nous avons effectivement constatée.

Mais cette référence à une extériorité est en même temps foncièrement ambigüe. En effet, cette extériorité est décrite comme praxis. Or la praxis est fondamentalement humaine, elle est l'activité propre de l'homme. Les textes de Sartre, Revault d'Allonnes et Garaudy, ne cessent d'associer la praxis et l'homme. Nos analyses précédentes en donnaient déjà un aperçu. L'homme y est une référence omniprésente. Dans la *Critique de la raison dialectique*, la praxis est analysée dans le cadre d'une anthropologie proclamée et assumée, et l'homme est clairement le personnage central la critique sartrienne de Foucault, comme celui qui fait les structures, qui fait l'histoire. Garaudy accentue même cette référence :

> L'homme est le producteur de tout ce qui est humain, ce sont des hommes qui créent des langues, ce sont des hommes qui créent les mythes, ce sont des hommes qui créent les religions, et ce sont des hommes qui créent les institution sociales[453].

[453] *Ibid.*, p. 291.

« Foucault ne peut pas nous rendre compte du passage d'une structure à une autre, parce que la structure, chez lui, est totalement étrangère à l'homme »[454]. Pour Garaudy, le moment de la structure est le moment de la nécessité, tandis que le moment de la praxis est celui de la « liberté », de « l'activité créatrice de l'homme »[455].

Il est ainsi clair qu'en plaçant la praxis au fondement des structures du savoir, au fondement de leur production, de leurs changements, de leur signification, c'est bien l'homme que les critiques marxistes placent ainsi en position de fondement. L'homme apparaît comme celui qui, par son activité propre, engendre les structures de savoir. Bien plus, il apparaît comme celui qui est à la fois enfoncé dans une opacité qui le détermine et comme celui qui ne cesse de ressaisir cette opacité pour se l'approprier. Il ne cesse donc de ressaisir un impensé, les structures, qui est son propre produit, donc de se le rendre conscient, de le mettre à distance, pour le transformer, se dirigeant en réalité dans ce mouvement incessant de prise et de reprise qui n'est autre que la praxis elle-même, vers une libération de plus en plus poussée de son être. L'activité propre de l'homme, prise dans les sédiments de son travail, de son langage et de sa vie en général, les produisant et les renouvelant sans cesse, est au fondement des formes de son savoir, un savoir qui lui permet de se ressaisir de mieux en mieux. On est dans le pur schème anthropologique, celui, exactement, qui est décrit et critiqué violemment dans *Les Mots et les choses*. Cette manière de poser l'homme comme ce qui est en réalité au fondement des positivités que sont le travail, le langage et la vie, dans leurs structures, alors même qu'il a l'air tout d'abord d'être pris irrémédiablement en elles, cette manière de poser que les structures du travail, du langage et de la vie qui semblent ancrer l'homme dans une altérité radicale, ne font que révéler, pour celui qui sait les lire, l'être même de l'homme, cette manière de penser que cette opacité, cette inertie qu'elles semblent promettre comme inévitable, peut être sans cesse ranimée, ressaisie par l'homme, manifestant ainsi justement qu'elles ne sont que son être même, son prolongement, et que leurs significations viennent exclusivement de cet être, tout cela correspond exactement au motif anthropologique tel que nous l'avons dégagé dans toute sa pureté des analyses de Foucault. Ces critiques donnent donc l'impression, de ce point de vue, qu'elles ne font que rejouer le motif anthropologique contre le texte qui les a démasquées, qu'elles viennent en quelque sorte illustrer en chair et en os le motif spécifique dénoncé dans *Les Mots et les choses*, et prouver sa réalité, qu'elles viennent se donner en offrande de leur propre sacrifice.

[454] *Ibid.*, p. 296.
[455] *Ibid.*, p. 299.

Mais, en même temps, la praxis renvoie également à une sorte d'extériorité réelle, plus dure, plus âpre que la simple « réalité humaine » dans son essence spécifique. On trouve ainsi dans la critique de Sartre des passages comme le suivant :

> Un historien, aujourd'hui, peut ne pas être communiste ; mais il sait qu'on ne peut pas écrire d'histoire sérieuse sans mettre au premier plan les éléments matériels de la vie des hommes, les rapports de production, la praxis, -même s'il pense comme moi qu'au-dessus de ces rapports, les « superstructures » constituent des régions relativement autonomes[456]

ou encore :

> La lutte des classes crée des structures au sein desquelles elle s'exerce, qui, par conséquent, la conditionnent, -mais dans la mesure où elle leur est antérieure, elle ne cesse simultanément de les dépasser[457].

La praxis est donc ancrée dans les rapports de production. Elle n'est rien d'autre que la lutte des classes elle-même. On sait que pour Marx, la base fondamentale de la société est le mode de production qui domine en elle, la manière qu'a cette société de produire ses propres moyens d'existence. Et ce mode de production est constituée essentiellement d'une part de forces permettant de produire, à savoir des forces humaines, des outils, des machines, des moyens et des méthodes techniques, d'autre part de rapports de production, c'est-à-dire certains types de rapports entre certaines catégories d'hommes de cette société, dans le cadre desquels s'effectue la production. Or ces rapports, historiquement, si on les prend à leur niveau le plus général, ont toujours été des rapports de domination d'une classe sur une autre, et d'exploitation de la classe dominée par la classe dominante. Bref les rapports de production sont essentiellement des rapports de domination entre catégories définies par la manière propre à cette société de produire. Mais la domination n'est pas absolue, elle est lutte entre classes. La base de la société est donc constituée fondamentalement de groupes aux intérêts divergents, de par leur position différente dans le mode de production, donc aux finalités divergentes. La base de la société est le choc, le conflit, la lutte, de ces intérêts ou finalités. Et cette lutte est productrice selon Marx des formes essentielles dans lesquelles se pensent ces différentes catégories de la société, et ainsi des formes les plus générales de la représentation et de la culture humaines. En assimilant la praxis à la lutte des classes, à la pratique directement associée aux rapports de production, et en la plaçant au fondement de la structure des phénomènes culturels de la société, comme le langage et le savoir, Sartre fait référence clairement à ce que nous nous sommes permis d'appeler le schème généalogique marxien. Il s'agit de rapporter des catégories de pensée, des

[456] J-P. Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *op. cit.*, p. 77.
[457] *Ibid.*, p. 80.

formes culturelles au sens le plus large, à des intérêts liés aux positions dans le mode de production, donc à des forces, produites par le mode de production, affirmant leurs intérêts et finalités propres. La matrice de ce schème est certes au fond formée de « forces » ou d'entités ayant certaines finalités. Mais ces finalités sont produites en réalité par le corps même de la société dans son fonctionnement économique. Elles ne sont pas rapportées à une « nature humaine », ou à un « homme » en général, qui aurait ses lois générales de fonctionnement, seraient-elles dialectiques, ou un projet propre de totalisation, ou qui exercerait sa liberté pour se réaliser. Ces forces, cette extériorité socio-économique, ne sont pas du même ordre que ces dernières caractéristiques, elles sont loin de renvoyer à la figure d'un homme s'efforçant de se réapproprier ses inerties pour y lire sa nature et sa réalisation, elles sont loin de renvoyer de manière aussi claire et massive à la figure d'un sujet, même si leur statut exact de ce point de vue demande à être discuté. On a donc là deux séries d'images si l'on veut, ou de déterminations, deux séries de caractéristiques pour un fondement possible des formes culturelles et des formes de savoir, qui sont profondément différentes, et forment ainsi deux types de matrices possibles très différents pour une généalogie des structures du savoir, dont l'un seulement tient manifestement du registre anthropologique. L'un renvoie à une extériorité rêche, âpre, comme nous le disions, tandis que l'autre renvoie à en quelque sorte à la douceur d'une nature, destinée à tempérer toute violence par les promesses du chez-soi. Or Sartre juxtapose clairement les deux séries de détermination dans son concept de praxis, il les mêle, il les confond, il interprète l'une par l'autre. Il pointe à la fois la pure figure du sujet de l'anthropologie et la violence des rapports de production, le motif du retour perpétuel à soi et le choc des finalités extérieures. Il réinsère les sourdes déterminations économico-sociales dans la liberté d'un sujet procédant par passivité-activité.

Garaudy est également dans cette ambiguïté. Nous avons vu les accents avec lesquelles il fait référence à l'homme et à sa liberté, comme matrice de toutes les manifestations sociales et culturelles. Mais il parle en même temps de rapporter les structures à leur « conditionnement extérieur ». Concernant le problème de la mutation qui s'opère selon Foucault entre l'épistémè classique et l'épistémè moderne, à la fin du XVIIIe siècle, il dit qu' « à aucun moment Foucault ne pose la question du rôle que la Révolution française a pu jouer dans ce changement de perspective »[458], Révolution française que Foucault avait tenté de prendre en compte dans la genèse de la structure de la médecine clinique, comme nous l'avons vu, en un moment où il s'efforçait de rapporter, sans pouvoir y parvenir, les formes de savoir à une extériorité sociale

[458] R. Garaudy, « Structuralisme et « mort de l'homme » », *op. cit.*, p. 295.

réelle. La Révolution française renvoie bien plutôt à des bouleversements sociaux, politiques, économiques, fondamentaux, qu'à des réappropriations de significations par un sujet-homme.

La critique marxiste est donc profondément ambigüe, car elle pose le problème de la référence des structures épistémiques de deux manières très différentes, elle fait miroiter au fond deux modèles très différents de généalogie au sens large. D'une part, la fondation des formes du savoir sur la figure purement anthropologique d'un sujet se réappropriant sans cesse l'inertie de ses propres productions, d'autre part leur fondation sur des événements et des relations bien moins personnels, bien plus ancrés dans le mouvement massif de l'histoire et de la société. Les sourdes déterminations sociales sont certes pensées comme insérées en réalité dans la passive activité ou l'active passivité du sujet humain, qui leur donne sens et mouvement, ce qui est la pure figure de l'anthropologie décrite par Foucault dans *Les Mots et les choses*, mais il n'en demeure pas moins que dans cette insistance sur le refus foucaldien de prendre en compte la dimension d'une extériorité aux pures formes du savoir, extériorité renvoyant aux relations sociales et économiques, ce qui brille à de nombreuses reprises, ce qui se manifeste de manière discontinue et soudaine, comme par éclats furtifs mais éblouissants, c'est tout simplement l'image d'une telle extériorité, dans son être propre et sa consistance, dans sa capacité à avoir un impact puissant sur le savoir et la pensée, et c'est donc le schème d'une généalogie non anthropologique ou non aussi évidemment anthropologique. Autrement dit, en produisant une critique pleinement prise dans les formes mêmes de l'anthropologie dénoncée par Foucault, les marxistes, du fait même qu'ils se réfèrent à Marx et à sa conceptualité propre, remettent en lumière en même temps le schème de la possibilité d'une généalogie non anthropologique présent, comme nous l'avons vu, dans la pensée même de Marx. Faisant référence à des forces externes matérielles et sociales comme essence de l'homme, ils ne peuvent qu'évoquer en même temps ces forces mêmes, et donc la possibilité que tout ancrage des formes du savoir sur des forces externes ne soit pas anthropologique, ainsi que le fait que la non prise en compte d'un ancrage extérieur de ces formes est une véritable déficience de l'analyse. Leurs ambiguïtés renvoient aux ambiguïtés mêmes de l'archéologie foucaldienne des *Mots et les choses*, qui, renvoyant tout ancrage dans des forces extérieures autres que le Langage à l'anthropologie, se rend aveugle à la possibilité d'un ancrage non anthropologique de ce type, tout en pointant de toutes ses lignes analytiques vers une telle possibilité. Ce qui vient briller par instants dans ces critiques anthropologiques est en quelque sorte le refoulé même des *Mots et les choses*. Elles manifestent que le schème anthropologique, même pleinement affirmé et assumé, ne peut recouvrir entièrement un autre modèle généalogique, dont il provient et donc il vit en réalité, et elles manifestent ainsi inséparablement qu'une critique, aussi radicale soit-

elle, de l'anthropologie, ne peut rejeter en même temps toute possibilité de référence à de l'extériorité. Manifestant, au cœur même d'une pensée anthropologique, la non-coïncidence de l'anthropologie et de la généalogie, elles renvoient une pensée qui prétend rejeter toute généalogie comme anthropologique à ses propres contradictions. Aussi auront-elles, comme nous allons le voir, en dépit ou peut-être en raison même de leur caractère profondément anthropologique, un impact réel sur la réflexion foucaldienne.

Remarquons, pour terminer, que pas une des critiques marxistes des *Mots et les choses* n'est effectuée du point de vue de ce schème généalogique marxien non directement anthropologique d'une mise en rapport avec le mode de production et les forces de production. Toutes mobilisent en leur cœur le concept de praxis, donc l'homme, avec sa liberté, ses projets, ses significations. Chez Marx, comme nous l'avions vu, il est bien question de l'aliénation et de la libération de l'homme. Mais ce cadre général, explicatif en dernière analyse du fait même qu'il y ait eu jusqu'à présent des structures d'exploitation et de domination dans l'économie des sociétés, n'est plus convoqué, à partir de *L'Idéologie allemande*, pour expliquer le détail de la structure même des modes de production, ni même la manière dont ils se transforment. Or, dans les pensées marxistes qui se manifestent à l'occasion de la parution des *Mots et les choses*, c'est bien l'homme qui est posé au fondement de toutes les structures, aussi bien celles de l'économie que celles du savoir ou de la culture en général, c'est bien sa pratique propre, avec les finalités et significations qu'elle véhicule, avec la logique propre liée à la nature de l'homme, qui doit permettre d'expliquer et de comprendre les structures du savoir et leur mouvement.

Toutes ces critiques se meuvent donc dans une réinterprétation profondément anthropologique et humaniste de la pensée de Marx. Ceci montre à quel point le milieu marxiste est, à l'époque où Foucault écrit *Les Mots et les choses*, dans les années 1960, imprégné du schème anthropologique. Ce schème structure la pensée des intellectuels se revendiquant du marxisme, qu'ils soient liés au Parti Communiste de manière directe, comme Garaudy, ou de manière indirecte, comme Revault d'Allonnes ou Sartre, ce dernier déterminant en réalité le type déterminé d'anthropologie mobilisé. La réinterprétation anthropologico-humaniste du marxisme par Sartre est la matrice du champ marxiste français dans sa globalité. C'est par rapport à cette réinterprétation que se met en place le projet althussérien, et c'est également en grande partie en réaction à cette interprétation que se constituent nombre des analyses des *Mots et les choses*. Ceci confirme de manière éclatante les analyses des *Mots et les choses* concernant la présence de ce schème dans la pensée moderne et sa très forte prégnance dans le marxisme. Les forces qui étaient particulièrement visées dans *Les Mots et les choses* se sont reconnues et

manifestées, et, en se manifestant, elles ont à la fois confirmé le diagnostic qui y est livré et renvoyé ce diagnostic à ses contradictions les plus profondes.

II. Réponses aux critiques

1) Le thème historico-transcendantal

Les réactions de Foucault à ces critiques[459] se déploient, pourrait-on dire, dans deux directions. Tout d'abord, il renvoie ces critiques à une sorte de résistance ultime et désespérée de la pensée anthropologique, celle-là même qui fait l'objet de la critique centrale des *Mots et les choses*. Ces critiques se déploient en effet essentiellement au nom d'une certaine conception de l'histoire, qui serait niée par l'archéologie foucaldienne, la conception d'une histoire continue, totalisante, cumulative, orientée, dans laquelle l'homme, au moyen de sa raison, plus ou moins ancrée dans ses pratiques historiques, se ressaisit lui-même peu à peu, ne cesse de faire siens les contenus opaques dans lesquels l'histoire ne cesse de l'insérer. Or ce type d'histoire a, selon Foucault, une fonction anthropologique, au sens spécifique qu'il donne à l'anthropologie dans *Les Mots et les choses*. Dans cette œuvre, Foucault affirme en effet que l'anthropologie naît au début du XIXe siècle, comme ce type de pensée qui vient se greffer sur les forces hors représentation venant de faire irruption dans l'épistémè occidentale pour transfigurer la finitude radicale qu'elles viennent de promettre à l'homme en finitude relative, pour transfigurer ces forces radicalement autres en la propre essence de l'homme méconnue et à reconquérir. Ce geste de transfiguration de l'altérité radicale, fondant une finitude radicale, en une identité secrète de l'homme, est le geste même de l'anthropologie. Celle-ci se déployait alors, entre autres, dans les pensées de Marx, de Comte, dans la phénoménologie, dans les sciences humaines. Et déjà elle donnait lieu à ce type d'histoire continue, invoqué maintenant contre *Les Mots et les choses*. Les contre-sciences qu'étaient la psychanalyse, l'ethnologie, la linguistique, étaient venues contester cette pensée anthropologique, décentrant l'homme, reconduisant ces forces du travail, de la vie et du langage à une altérité radicale, ayant dénoué sa complicité avec toute nature de l'homme. Or, selon Foucault, c'est justement à nouveau cette pensée de l'histoire qui a été alors mobilisée pour contrer ce nouvel accroc dans la figure d'un sujet souverain. Elle a tenté de le contrer non pas en réduisant directement ces nouveaux savoirs

[459] Ces réactions se déploient essentiellement dans les entretiens donnés de 1967 à 1969, publiés dans les *Dits et écrits*, ainsi que dans « Réponse à une question », *Esprit*, n° 371, mai 1968, p. 850-874, repris dans *DE I*, n° 58, p. 701-723, « Sur l'archéologie des sciences, Réponse au Cercle d'épistémologie », *Cahiers pour l'analyse*, n° 9 : Généalogie des sciences, été 1968, p. 9-40, repris dans *DE I*, n° 59, p. 724-759 et *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

à l'anthropologie, ce qui était impossible, ces discours ayant imposé l'idée d'un inconscient débordant l'homme, mais en faisant du lieu même de leur constitution, à savoir la rationalité, et l'histoire de cette rationalité, un lieu fondamentalement anthropologique, c'est-à-dire le lieu même de la ressaisie par l'homme de lui-même. Autrement dit, la parade anthropologique aux contre-sciences a été de les récupérer au sein d'une grande histoire continue dans laquelle l'homme se réapproprie lui-même. Pour Foucault, l'histoire continue est donc le dernier bastion de la pensée anthropologique, « la dernière redoute de la pensée transcendantale »[460], « le lieu dernier de la pensée anthropologique »[461], l'ultime lieu du savoir dans lequel on essaie encore « de restituer à l'homme tout ce qui, depuis plus d'un siècle, n'a cessé de lui échapper »[462]. En cette histoire continue, il s'agit donc de sauvegarder « la fonction fondatrice du sujet »[463] et, ainsi, sa souveraineté.

Dès lors, pour Foucault, la virulence des réactions aux *Mots et aux choses* s'explique facilement par le fait que, dans ce livre, c'est ce dernier bastion de l'anthropologie qui est attaqué frontalement. L'histoire y est présentée comme discontinue, non inscrite dans les significations rassurantes du projet humain et du retour à soi. *Les Mots et les choses* accomplissent en quelque sorte de manière radicale la désanthropologisation du dernier lieu de la pensée anthropologique, l'histoire, celui qui permettait à cette pensée de prétendre régner encore d'une certaine manière et en dernière instance sur la totalité des manifestations du savoir et de la société, ou plutôt ils s'inscrivent dans le sillage d'une histoire qui a déjà largement accompli ce mouvement de désanthropologisation, mais qui avait été refoulée et rendue confidentielle par le bruit et la fureur de l'histoire continue, à savoir la nouvelle histoire, qui est tout simplement la forme qu'a prise la discipline historique elle-même depuis des dizaines d'années. La figure de cette nouvelle histoire, très discrète dans *Les Mots et les choses*, se met à prendre ainsi une place centrale dans les considérations de Foucault. Nous reviendrons sur ce point. Mais la première réaction de Foucault face aux critiques est clairement d'affirmer que *Les Mots et les choses*, par la radicalité de la conception de l'histoire du savoir qu'ils mettent en œuvre, mettent en lumière les changements de la discipline historique elle-même et renvoient le dernier recours de l'anthropologie, l'histoire continue, à sa propre inanité, à sa mort de fait et à la disparition imminente de son influence. La violence des critiques des *Mots et les choses* est ainsi caractérisée par Foucault comme la violence des gestes de survie d'une pensée mourante s'accrochant à ses dernières illusions, ne faisant ainsi que confirmer, comme nous le

[460] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 277.
[461] *Ibid.*, p. 25.
[462] *Ibidem.*
[463] *Ibid.*, p. 22.

disions, les analyses archéologiques de cette œuvre, annonçant la fin de l'anthropologie et le début d'une nouvelle pensée. Les critiques des *Mots et les choses* ne seraient alors que réaction désespérée, chant du cygne et symptôme d'une épistémè en train de s'achever.

2) Les réaménagements de l'archéologie

Mais, si véritablement elles n'étaient que cela, Foucault n'aurait eu qu'à réaffirmer ainsi les thèses déjà défendues dans *Les Mots et les choses*, ou implicites dans cette œuvre. Sa réaction aurait simplement été celle d'une simple répétition, en réalité, de son discours archéologique, une simple reconduction de ces critiques à leur lieu archéologique d'origine. Or l'on sait que Foucault, dans le sillage de la parution des *Mots et les choses*, et de cette floraison de critiques, s'est lancé très rapidement, dès 1967, dans l'élaboration d'un livre réflexif sur le type particulier de recherche qu'est l'archéologie, *L'Archéologie du savoir*, dans lequel il se livre en réalité à un profond remaniement de la conceptualité des *Mots et les choses,* ainsi que du cadre théorique général de l'archéologie. Telle est la seconde manière qu'a eue Foucault, après la reconduction des critiques au schème de l'anthropologie, de répondre aux critiques qu'il a dû affronter à la parution des *Mots et les choses*. Nous ne voulons pas dire que ces réaménagements ont été commandés exclusivement par cette série de critiques. Mais, de par les thèmes qu'elles placent en leur centre, elles ont certainement précipité des bouleversements portés par l'œuvre elle-même, mis le doigt de manière à la fois maladroite et ferme, sur des tensions puissantes inscrites dans la dynamique même de la pensée de Foucault. C'est ce qu'une analyse de ces réaménagements doit pouvoir nous montrer.

Pour effectuer cette analyse, nous nous appuierons donc essentiellement sur *L'Archéologie du savoir*, publiée en 1969, en ayant recours aussi parfois à « Réponse à une question », et à « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie », textes publiés respectivement en mai 1968 et durant l'été de 1968, qui constituent en réalité une première rédaction de certains passages de *L'Archéologie du savoir*, ou une première expression de certaines idées exposées dans ce livre, ainsi qu'à certains entretiens de 1967 et 1968, dans la mesure où certains points y sont parfois plus développés ou explicités.

Avant d'analyser ces réaménagements dans leur détail et leur signification, disons juste un mot sur la structure de *L'Archéologie du savoir*, et sur la globalité du remaniement théorique qui s'y joue. *L'Archéologie du savoir* comprend trois grandes parties (parties II, III et IV), encadrées par une introduction (partie I) et une conclusion (partie V). Après avoir placé dans l'introduction sa démarche archéologique dans le prolongement de la nouvelle histoire et de la rupture qu'elle consomme avec le schème anthropologique, Foucault s'attache tout d'abord à

écarter un certain nombre de notions traditionnellement utilisées par l'histoire des idées et qui, en tant que « catégories anthropologiques »[464], fonctionnent en réalité comme des obstacles à une analyse adéquate des discours (premier chapitre de la partie II). Ces notions sont celles de tradition, d'influence, de développement, d'évolution, de mentalité, d'esprit, de genre de discours, de livre, d'œuvre, d'origine inaccessible et de discours latent ou non-dit. Toutes ces notions sont des formes d'unité, des synthèses faussement évidentes, qui impliquent une sorte de continuité irréfléchie. A l'issue donc de cette véritable épochè archéologique, de cette suspension du jugement concernant tous ces types d'unité, on se trouve en présence de ce que Foucault appelle une « population » d'« événements discursifs »[465], événements discursifs que Foucault nomme des « énoncés ». Ces énoncés forment ainsi une myriade discontinue et dispersée d'unités minimales de discours, au sein de laquelle l'archéologie a pour finalité de retrouver des formes plus globales d'unité, correspondant cette fois à la réalité du discours. Le discours de la méthode foucaldien doit donc, pour définir l'analyse archéologique dans toute sa spécificité et toute sa rigueur, d'une part définir plus précisément la nature exacte de ces énoncés, d'autre part expliquer de quels types peuvent être ces nouvelles unités que l'archéologie a pour but de repérer et de décrire. Laissant la détermination de la nature des énoncés à la partie III, Foucault analyse alors dans la suite de la partie II, la nature de ces nouveaux types d'unité. A quelles conditions l'archéologie pourra-t-elle parler de discours un ? Qu'est-ce qui fonde le lien entre certains énoncés, qu'est-ce qui permet d'affirmer qu'ils forment, malgré leur diversité disparate, un ensemble réel, un groupe cohérent ? Foucault rejette alors quatre hypothèses : un tel ensemble se fonderait sur l'unité de l'objet auquel se réfèrent ses énoncés, ou sur celle de leur mode d'énonciation, ou sur celle du système conceptuel qu'ils mettent en œuvre, ou sur celle de la thématique qu'ils servent. En revenant sur ses œuvres précédentes, l'*Histoire de la folie* pour les objets, *Naissance de la clinique* pour l'énonciation, *Les Mots et les choses* pour la conceptualité, Foucault montre que c'est bien plutôt une multiplicité dispersée d'objets, une dispersion de modes dénonciation, une dispersion de trames conceptuelles, une dispersion de thématiques, qui caractérisent un ensemble d'énoncés. Ce constat lui permet d'introduire la notion de règle de formation. Si un ensemble un d'énoncés se caractérise non par un objet unique, par exemple, la folie, mais par un ensemble d'objets dispersés, alors son unité ne peut résider que dans la manière dont il forme ces objets, donc dans les règles de formation de ces objets. Ses objets disparates sont reliés entre eux dans la mesure où ils appartiennent à un même système de règles de formation. Des règles de formation

[464] *Ibid.*, p. 45.
[465] *Ibid.*, p. 41.

des objets peuvent s'articuler entre elles de telle sorte qu'elles produisent une certaine unité d'un discours qui porte pourtant sur des objets différents. Foucault introduit de même les notions de règle de formation des modalités d'énonciation, de règle de formation des concepts, de règle de formation des thématiques, qu'il appelle aussi « stratégies ». Ces quatre types de règle peuvent alors s'articuler entre eux pour former un ensemble cohérent d'énoncés. Un tel ensemble constitue ce que Foucault appelle une « formation discursive », et un système articulé de règles de formation est nommé par lui une « pratique discursive ». Une pratique discursive donne lieu à une formation discursive. L'archéologie doit alors repérer et analyser des formations discursives, en remontant à leurs règles de formation, et également essayer de mettre en rapport ces formations discursives entre elles pour tenter de dégager des règles de formation communes à plusieurs formations discursives, fondant une « configuration interdiscursive ». L'ensemble de ces configurations forme la sphère générale de l'épistémè.

Le concept de règle de formation est le concept cardinal de *L'Archéologie du savoir*. Les quatre grands types de règles de formation forment véritablement la matrice de son architecture, comme l'a montré de manière magistrale Baptiste Mélès[466], jouant un rôle similaire aux catégories de l'entendement pour la pensée kantienne. Elles sont les catégories de l'archéologie. Ainsi, l'énoncé est caractérisé dans la partie III comme se différenciant de la proposition, de la phrase et du speech act, en tant qu'il est un groupe de signes porteur d'une « fonction énonciative », qui détermine pour lui un « corrélat », une « fonction auteur », un « champ associé » et une « matérialité », aspects qui correspondent aux quatre grands axes de discursivité fixés par les règles de formation. Et nombre de développements de *L'Archéologie du savoir* se déploient en suivant une division quadripartite déterminée par ces axes.

Après avoir ainsi explicité les types d'unité possibles entre énoncés ainsi que la nature de l'énoncé, Foucault en vient alors à détailler ce qui distingue ce nouveau type de recherche qu'est l'archéologie de la traditionnelle histoire des idées, dans sa manière de traiter la nouveauté, la contradiction, la diversité et le changement, répondant au passage à un certain nombre de critiques, et à fixer le niveau exact auquel elle intervient dans cadre général de l'histoire des sciences. Foucault conclut alors en se faisant à lui-même, comme à son habitude, un certain nombre d'objections et en y répondant.

[466] B. Mélès, « Les « règles de formation » comme catégories foucaldiennes », *Les Etudes philosophiques*, n°153, Paris, PUF, 2015/3, p. 391-412.

Nous voudrions montrer que Foucault se livre fondamentalement, dans cette période polarisée autour de la rédaction et de la parution de *L'Archéologie du savoir*, à deux grands types de réaménagement, qui prennent sens par rapport à deux grandes lignes de force qui naissent et se déploient dans sa pensée après les critiques des *Mots et les choses*. La première ligne est ce qu'on pourrait appeler une radicalisation de la destruction de l'anthropologie ou une radicalisation de la problématique anthropologique. Cet aspect concerne essentiellement les structures mêmes de l'archéologie comme méthode, le type d'histoire qu'elle suppose, la nature des épistémès. Il répond ainsi aux critiques portant sur les aspects proprement archéologiques des *Mots et les choses*. La deuxième ligne de force est l'exigence de l'inscription des discours et des savoirs dans l'extériorité historique, qui répond aux critiques portant sur l'élision de la généalogie.

a) La radicalisation de la problématique anthropologique

a.1. Démultiplication de l'épistémè

Concernant ce premier type de réaménagement, le point le plus frappant est la manière dont Foucault reconfigure la nature de l'épistémè, réponse directe à la critique qui lui avait été faite d'un totalitarisme de la structure, d'une homogénéisation forcée de tous les savoirs à une époque donnée, et donc du caractère aveugle de l'archéologie par rapport à la diversité des discours. Dans *Les Mots et les choses*, Foucault examinait certes de manière centrale trois types de savoir, le savoir des mots, le savoir des êtres vivants ou naturels, et le savoir des choses économiques, dont il s'efforçait de dégager la configuration commune, ainsi que ses transformations. Mais les expressions « épistémè du XVIe siècle », « épistémè classique », « épistémè moderne » étaient largement utilisées. Il s'agissait bien d'analyser les « dispositions du savoir » en général, à une époque donnée, de repérer ses « mutations », qui correspondaient à des mutations de la « pensée occidentale » tout entière. Ainsi, c'est bien toute la sphère du savoir, au sens le plus large, toute la sphère des discours, qui était concernée. Et en réalité, les considérations de Foucault sur *Don Quichotte*, sur Sade, sur *Les Ménines* de Vélasquez, analysés comme révélateurs de l'épistémè au sein de laquelle ils s'inscrivaient, ou de ses transformations, montraient clairement que la littérature, la peinture, en réalité la culture tout entière, était prises dans l'épistémè d'une époque. Et cette emprise de l'épistémè sur son époque allait même plus loin, puisque nous avions vu, à l'occasion de l'analyse des richesses, comment Foucault montrait que les pratiques économiques ne pouvaient déterminer les concepts économiques, puisqu'elles supposaient elles-mêmes, en réalité, ces concepts. C'est donc toute la sphère de la pratique, des actions humaines, qui étaient structurées par la configuration

épistémique d'une époque. Cet aspect totalisant, unitaire, de l'épistémè, était d'ailleurs clairement affirmé, voire exacerbé dans les entretiens suivant ou précédant immédiatement la parution des *Mots et les choses*. Ainsi avions-nous vu que Foucault affirmait dans l'entretien avec Raymond Bellour que

> Dans une société, les connaissances, les idées philosophiques, les opinions de tous les jours, mais aussi les institutions, les pratiques commerciales et policières, les moeurs, tout renvoie à un certain savoir implicite propre à cette société[467].

De même, disait-il à Madeleine Chapsal peu de temps après :

> A toutes les époques, la façon dont les gens réfléchissent, écrivent, jugent, parlent (jusque dans la rue, les conversations et les écrits les plus quotidiens) et même la façon dont les gens éprouvent les choses, dont leur sensibilité réagit, toute leur conduite est commandée par une structure théorique, un système, qui change avec les âges et les sociétés- mais qui est présent à tous les âges et dans toutes les sociétés[468].

De telles affirmations montrent à quel point Foucault s'efforçait de poser, à cette époque, qu'au fond rien n'échappait à la structure d'une époque, puisqu'il insiste sur le fait que les dits et les gestes les plus quotidiens, les sentiments les plus intimes, tombent sous le coup de la structure. *Les Mots et les choses* ainsi que les entretiens contemporains de sa parution manifestent ainsi une sorte de structuralisme triomphant, où la totalité d'une époque semble pouvoir être ressaisie dans un système structuré unique, le modèle étant clairement ici Dumézil, et son effort pour ressaisir dans les mythes, dans les institutions, dans les pratiques, toujours la même structure fondamentale.

Laissant de côté le problème de la culture et des pratiques, les critiques s'étaient d'ailleurs concentrées sur le caractère unitaire et dictatorial de la structure concernant le domaine du savoir, c'est-à-dire sur le problème de l'unité absolue impliquée par l'épistémè foucaldienne pour les savoirs et discours d'une époque donnée. Or Foucault réagit de manière vigoureuse à cette critique, et, il faut le reconnaître, avec une certaine mauvaise foi. Il affirme ainsi que caractériser les discours d'une époque donnée par une structure unitaire, ce qui revient au fond à caractériser « l'esprit d'une époque », est « ce contre quoi toute [son] entreprise est tournée [469]» ; « Rien ne serait plus faux que de voir dans l'analyse des formations discursives une tentative de périodisation totalitaire : à partir d'un certain moment et pour un certain temps,

[467] *DE I*, n°34, p. 526.
[468] *DE I*, n°37, p. 543.
[469] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 216.

tout le monde penserait de la même façon, malgré des différences de surface, dirait la même chose, à travers un vocabulaire polymorphe, et produirait une sorte de grand discours qu'on pourrait parcourir indifféremment dans tous les sens »[470]. La seule chose qu'il reconnaît est que « dans *Les Mots et les choses*, l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalité culturelle »[471]. Foucault met donc sur le compte de l'absence de considérations méthodiques précises dans *Les Mots et les choses* le fait qu'on ait pu croire que l'épistémè prétendait y caractériser la totalité des discours d'une époque donnée. C'est donc ce « balisage méthodologique » que Foucault s'efforce maintenant de donner, et qui consiste en réalité en une véritable reconfiguration du concept même d'épistémè. Ainsi explique-t-il que l'analyse de l'épistémè à l'âge classique dans *Les Mots et les choses* portait en réalité exclusivement sur les trois savoirs considérés, la grammaire générale, l'analyse des richesses et l'histoire naturelle. Ces trois savoirs étaient analysés ensemble et séparément des autres, dans la mesure où ils révélaient une configuration commune, des rapports particuliers. Ces rapports sont ainsi « étroitement cantonnés à la triade étudiée »[472]. Ils ne caractérisent pas l'ensemble des savoirs classiques, mais délimitent une « configuration interdiscursive » spécifique, une « région d'interpositivité »[473]. La mise en rapport de la grammaire générale par exemple, avec d'autres formations discursives lui étant contemporaines, comme les disciplines historiques et la critique textuelle, révèlerait certainement « un autre système de relations », et ainsi un autre « réseau interdiscursif »[474]. Non seulement les systèmes de relations sont donc posés désormais par Foucault comme multiples à une époque donnée, mais chacun est également doté d'une temporalité propre. « L'archéologie désarticule la synchronie des coupures »[475]. Les « ruptures archéologiques » ne coïncident pas nécessairement, elles sont même la plupart du temps décalées, ce qui donne lieu ainsi à une sorte de « décalage en briques »[476]. Les ensembles de relations ainsi que leurs temporalités propres sont multiples, c'est la notion même d'« époque » qui est ainsi dynamitée par Foucault.

L'opération foucaldienne consiste donc ici à démultiplier la notion d'épistémè. Il existe non pas une seule configuration commune à toutes les formations discursives d'une époque, mais de multiples configurations communes à certaines formations discursives, ayant chacune leur spécificité, et même leur temporalité propre, donc leur propre périodisation, définissant

[470] *Ibid.*, p. 201.
[471] *Ibid.*, p. 28.
[472] *Ibid.*, p. 215.
[473] *Ibid.*, p. 216.
[474] *Ibid.*, p. 217.
[475] *Ibid.*, p. 239.
[476] *Ibid.*, p. 238.

ainsi à chaque fois une certaine série ou réseau. Le schème qu'importe ici Foucault dans son archéologie est celui de la série et des séries de série, celui de la multiplicité des niveaux possibles de l'analyse, celui de l'entrecroisement des réseaux définissant à chaque fois des niveaux différents. Or ce schème est celui par lequel il caractérise la nouvelle histoire, cette histoire que les conceptions de l'histoire continue étaient accusées de refouler dans l'anonymat, dont *Les Mots et les choses* étaient censés lui avoir, dans la souffrance, rappelé l'existence, et sous le signe de laquelle il place désormais résolument son projet archéologique. Dans l'introduction, il caractérise celle-ci par le nouveau rapport qu'elle entretient au document. L'histoire traditionnelle est, par rapport au document, dans une posture d'interprétation, c'est-à-dire qu'elle essaie de retrouver derrière l'événement que celui-ci signale, le sens de cet événement, la manière dont il s'inscrit dans une histoire humaine vécue et chargée de sens. L'histoire nouvelle, par contre, traite, selon Foucault, le document en lui-même dans sa matérialité même, c'est-à-dire au fond considère simplement l'événement qu'il est lui-même ou qu'il signale, sans s'efforcer de remonter aux significations humaines de cet événements, aux intentionnalités qu'il révèlerait. Elle transforme ainsi, selon Foucault s'appropriant ici une expression de Canguilhem, « les documents en monuments »[477], c'est-à-dire qu'elle s'attache à l'extériorité des documents et des événements qu'ils désignent, et non à l'intériorité à laquelle ils seraient censés renvoyer.

Il s'agit maintenant de confronter ces événements multiples pour voir si certaines régularités, certaines relations s'y laisseraient repérer. Mais ceci a deux conséquences fondamentales : d'une part, élargir considérablement la sphère des événements historiques, ou en tout cas, des événements dignes d'intérêt, puisque l'événement apparemment le plus insignifiant peut très bien, une fois groupé avec d'autres événements similaires, révéler des configurations bien déterminées. D'autre part, rompre avec une histoire continue et homogène, puisque désormais selon le type d'événements confrontés entre eux, on aura des séries différentes, situées à des niveaux différents. Dans cette histoire donc « les niveaux d'analyse se sont multipliés : chacun a ses ruptures spécifiques, chacun comporte un découpage qui n'appartient qu'à lui ». Il s'agit donc pour la nouvelle histoire de constituer des strates, des séries d'événements, de définir des relations entre elles, d'établir des séries de séries. Foucault reprend ainsi exactement pour son archéologie la description qu'il faisait déjà de la nouvelle histoire, et s'inscrit désormais, en ce sens précis, dans le sillage qu'elle a, selon lui, ouvert.

[477] *Ibid.*, p. 15.

L'exemple le plus frappant de cette reconfiguration foucaldienne de la notion d'épistémè est certainement le nouveau statut donné par Foucault à Marx, d'une part car il est l'exemple le plus net donné par Foucault de ce nouveau dispositif, d'autre part parce que le nouveau statut donné à Marx est révélateur des évolutions et des tensions de la problématique foucaldienne. Marx, dans *Les Mots et les choses*, était considéré d'une part, du point de vue de sa pensée économique, comme appartenant exactement à la même épistémè que Ricardo, donc n'ayant introduit aucune coupure par rapport à celui-ci, d'autre part, du point de vue de sa philosophie, comme relevant entièrement de l'anthropologie. Il est désormais considéré comme ayant fait apparaître, à partir de l'économie politique, « une pratique discursive entièrement nouvelle »[478], dans le domaine de la théorie de l'histoire et de la société, ce qui n'empêche pas que, dans le domaine économique, c'est bien au niveau de Ricardo que se situe la rupture. Autrement dit, la même pensée, celle de Marx, relève au moins de deux séries différentes, la série de l'économie politique, et la série de la théorie de l'histoire. Dans l'une des séries, elle occupe une position dérivée, dans l'autre elle instaure une véritable rupture. Ceci est affirmé de manière encore plus nette dans le deuxième entretien avec Bellour, « Sur les façons d'écrire l'histoire », en 1967 :

> Ce que j'ai dit à propos de Marx concerne le domaine épistémologique précis de l'économie politique. Quelle que soit l'importance des modifications apportées aux analyses de Ricardo par Marx, je ne crois pas que ses analyses économiques échappent à l'espace épistémologique instauré par Ricardo. En revanche, on peut supposer que Marx a introduit dans la conscience historique et politique des hommes une coupure radicale et que la théorie marxiste de la société a bien inauguré un champ épistémologique entièrement nouveau. Mon livre portait en sous-titre « Une archéologie des sciences humaines» : cela même en suppose une autre qui serait précisément l'analyse du savoir et de la conscience historique en Occident depuis le XVIe siècle. Et avant même d'avoir beaucoup avancé dans ce travail, il me semble que la grande coupure doive alors se situer au niveau de Marx. Nous voici ramenés à ce que je disais plus haut : la périodisation des domaines de la connaissance ne peut pas se faire de la même façon selon les niveaux auxquels on se place. On se trouve devant une sorte de superposition en brique et l'intéressant, l'étrange, le curieux, ce sera précisément de savoir comment et pourquoi la coupure épistémologique pour les sciences de la vie, de l'économie et du langage se situe au début du XIXe siècle, pour la théorie de l'histoire et de la politique, au milieu du XIXe siècle[479].

Or, la mutation introduite par Marx est caractérisée comme étant justement celle dont a hérité la nouvelle histoire, posée par Foucault comme un véritable modèle de son archéologie :

---

[478] *Ibid.*, p. 254.
[479] « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, n°48, p. 615.

la « mutation épistémologique » que révèle cette nouvelle histoire « ne date pas d'hier cependant, puisqu'on peut sans doute en faire remonter à Marx le premier moment »[480]. La pensée de Marx est désormais considérée par Foucault, dans sa teneur historique et politique, comme celle qui a introduit la rupture fondamentale, dont hérite la nouvelle histoire, et qui remet en cause l'histoire continue propre à l'anthropologie… Marx est ainsi pensé comme une des deux grandes figures du XIXe siècle à avoir proposé un « décentrement » par rapport à la figure du sujet, et à avoir ainsi contesté l'anthropologie, l'autre étant Nietzsche. Marx, avec sa pensée de l'histoire, apparaît ainsi, avec Nietzsche, comme ouvrant la grande lignée, traversant l'époque moderne, de contestation de l'anthropologie, lignée qui donnera lieu au début du XXe siècle à ces contre-sciences que sont la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique. Loin d'être anthropologique, la pensée de Marx, décentrant le sujet, a été récupérée alors à la fin du XIXe siècle par la pensée anthropologique, qui l'a déformée en en faisant une pensée des époques de la société, où tous les phénomènes d'une société relèveraient d'une forme unique. Or quel est le décentrement opéré par Marx selon Foucault ? Il est celui effectué « par l'analyse historique des rapports de production, des déterminations économiques et de la lutte des classes »[481]. L'évolution de Foucault concernant la pensée de Marx est ici particulièrement nette. Foucault admet sans le dire qu'il avait oublié dans *Les Mots et les choses* la dimension non réductible à l'anthropologie de la pensée de Marx, son ouverture d'un schème de pensée très spécifique consistant à rapporter les comportements et les pensées de l'homme à des rapports de production et des luttes impliquées par ces rapports.

Il n'en demeure pas moins que cette prise en compte soudaine par Foucault de l'originalité de la mise en rapport avec les rapports de production n'est pas encore considérée ici comme schème généalogique. Elle est considérée au niveau de son traitement de l'événementialité. L'analyse des rapports de production et des déterminations économiques permet de changer l'orientation du regard, de détourner l'attention de l'historien de l'homme et de ses actions pour lui dévoiler une série d'événements bien plus vaste et importante historiquement que ces dernières, les événements de la sphère économique, qui, mis en série, laissent apparaître des régularités structurelles comme le mode de production et les rapports qu'il comprend. Le dégagement par Marx de la sphère de production économique est pensé par Foucault comme le dévoilement d'une sphère d'événements spécifiques, inaugurant un nouveau traitement de l'événement par l'histoire, et non comme une sphère de forces rendant possible une démarche de mise en rapport des formes de pensée à ces forces. Ceci est révélateur,

[480] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 22.
[481] *Ibid.*, p. 23.

comme nous le verrons, de l'état de la problématique généalogique dans *L'Archéologie du savoir*.

En tous les cas ce qui paraît clair ici est que Foucault, quoiqu'il en dise, s'est livré à une reconfiguration profonde de sa notion d'épistémè ou de configuration épistémologique. Il l'a fait passer de structure unitaire valant pour une époque à une structure complexe, aux strates et aux articulations multiples. Or cette reconfiguration est clairement liée à une radicalisation de la destruction de l'anthropologie à l'œuvre dans *Les Mots et les choses*, qui elle-même accentuait déjà la critique de l'anthropologie ayant eu lieu dans l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*. En effet, la position d'une structure unitaire, valable pour tous les phénomènes ou les savoirs d'une époque donnée « resserre tous les phénomènes autour d'un centre unique »[482]. Autrement dit, l'idée d'une structure unitaire renvoie à la figure même d'un sujet, d'un centre unique qui serait fondement de tout un ensemble de phénomènes, qui n'en seraient que la manifestation. L'idée d'épistémè telle que mobilisée dans *Les Mots et les choses* ressemble encore bien trop à une figure anthropologique, à ce type d'unité anthropologique dont Foucault dit pourtant vouloir se débarrasser. D'une certaine manière, les critiques du totalitarisme de l'épistémè ont porté, mais pas dans le sens qu'elles visaient. Elles ont attiré l'attention de Foucault non pas sur la diversité dialectique du savoir et la logique de la rationalité, mais sur ce qu'il pouvait encore subsister dans *Les Mots et les choses* comme résidu anthropologique.

a.2. Démultiplication d'une formation discursive donnée

Cette traque de l'unité, de l'identité, au profit du multiple, Foucault la prolonge au sein même de sa caractérisation d'une formation discursive. Ceci est particulièrement frappant dans la manière dont il amène le problème de l'unité de ces formations discursives. Les unités anthropologiques ayant été mises en suspens, la sphère des énoncés ayant été dégagée, quel type d'unité peut-on alors faire apparaître entre ces énoncés, selon quels types d'unité peut-on les regrouper ? La réponse de Foucault est qu'une telle unité est constituée d'un rapport entre quatre types de règles de formation : les règles de formation des objets, des modalités énonciatives, des concepts et des stratégies. Or pour établir l'existence et le rôle de ces quatre types de règle, la démarche foucaldienne est ici, comme nous l'avons vu, à chaque fois la même. Il commence par montrer que l'unité de l'objet, ou celle des modalités énonciatives, ou celle

[482] *Ibid.*, p. 20.

des concepts, ou celle des thématiques, n'est pas satisfaisante pour déterminer un discours un. Mais qu'il faut bien plutôt « décrire la dispersion de ces objets, saisir tous les interstices qui les séparent »[483], caractériser la coexistence des types d'énoncés « dispersés et hétérogènes »[484], le jeu des apparitions des concepts et « de leur dispersion », « la dispersion des points de choix ». Le passage du niveau des objets, des modalités énonciatives, des concepts et des thématiques, aux règles de leur formation est ce qui permet ici à Foucault de passer de l'unité à la multiplicité, de l'identité à la différence, du lien à la dispersion. Il s'agit de décrire non des unités saisies par comparaison, mais des « systèmes de dispersion ». Tout le texte de *L'Archéologie du savoir* est travaillé par ce motif de la multiplicité, de la différence, de l'écart, de la dispersion, et de la traque corrélative de toute trace d'unité, d'identité. Ainsi ce lexique revient de manière quasi-obsessionnelle lorsque Foucault répond aux objections qui lui ont été faites de nier le changement historique en figeant les époques et en posant des discontinuités sans épaisseur temporelle. Il s'agit en réalité de dépasser la notion vague de changement, qui implique une sorte de grande continuité, donc de grande identité, par une analyse de la manière dont s'articulent des temporalités spécifiques, donc substituer à un vague lien, une véritable articulation des différences spécifiques. Et, par le repérage de discontinuités, il s'agit là encore de repérer et d'analyser précisément des différences, « non sans établir entre elles le système de leurs différences ». L'archéologie « n'a pas pour projet de surmonter les différences », mais « de les différencier »[485], « L'étude archéologique est toujours au pluriel : elle s'exerce dans une multiplicité de registres ; elle parcourt des interstices et des écarts ; elle a son domaine là où les unités se juxtaposent, se séparent, fixent leurs arêtes, se font face, et dessinent entre elles des espaces blancs »[486]. *L'Archéologie du savoir* est un véritable hymne à la différence, à l'écart, au décalage, à la dispersion. Il est d'ailleurs troublant à cet égard de voir revenir ici le lexique roussellien, que Foucault avait lui-même utilisé pour décrire l'œuvre de Roussel. Le blanc des « lettres du blanc sur les bandes du vieux billard » était pour Foucault l'espace blanc ouvert par la mort et sa puissance de dissociation radicale au sein même des mots, espace que venait parcourir le langage de Roussel, non pour le recouvrir et rétablir l'identité du langage, mais pour le manifester dans son être énigmatique et angoissant. Il est maintenant l'espace ouvert entre les multiples formations discursives, ainsi qu'entre leurs multiples configurations. L'archéologie s'installe dans l'espace blanc s'ouvrant au cœur des unités énonciatives, tout comme l'écriture roussellienne s'installait dans l'espace blanc s'ouvrant au cœur des mots. Elle

[483] *Ibid.*, p. 50.
[484] *Ibid.*, p. 51.
[485] *Ibid.*, p. 233.
[486] *Ibid.*, p. 214.

parcourt, elle aussi, des écarts, des interstices, non pour les réduire, mais pour manifester la dissociation réglée du discours. Ce qui est en train de travailler dans le texte de *L'Archéologie du savoir* est le schème même de la déconstruction radicale du sujet tel qu'il apparaissait à l'état pur dans le commentaire de Foucault sur Roussel et tel qu'il manifestait pour lui l'antithèse même de la pensée anthropologique, avec ses identités perpétuelles. La mort était la puissance même de dissociation de toute identité, la puissance pure de différenciation, dans un mouvement qui était le contraire même de toute pensée anthropologique. C'est cette même puissance de dissociation de toute identité, de différenciation radicale, que Foucault met en jeu dans *L'Archéologie du savoir*. On voit à quel point le commentaire de Roussel a bien été pour Foucault l'occasion d'expliciter de manière très forte ce schème qui gisait en réalité au fond de toutes ses analyses. Ce schème exprimé à l'état pur dans le *Raymond Roussel*, mais pas encore entièrement réalisé dans l'*Histoire de la folie*, ni dans *Naissance de la clinique*, avait déjà subi une radicalisation dans *Les Mots et les choses*, mais en subit une ultime dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault s'y efforçant en quelque sorte de le pousser à l'extrême. Dans ce mouvement de dislocation de toute identité, de différenciation extrême, c'est bien d'une destruction de l'anthropologie qu'il s'agit. L'identité renvoie à une forme de subjectivité, qui resterait fondatrice, continuant à régner secrètement sur une époque, un type de discours, un type de conceptualité. Il s'agit bien pour Foucault, dans ces remaniements de *L'Archéologie du savoir*, de traquer les dernières traces de subjectivité qui pouvaient rester dans *Les Mots et les choses*, tout en épurant dans le même mouvement l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*. Il s'agit bien d' « affranchir de tout index de subjectivité l'histoire de la pensée »[487].

a.3. Critique de la notion d'expérience

Cette exacerbation de la destruction de l'anthropologie, qui traverse toute *L'Archéologie du savoir*, se laisse encore repérer dans la manière dont Foucault effectue un retour critique sur l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*. Concernant cette première œuvre, c'est la notion d'expérience qui est visée, à travers les deux significations qu'elle y prend, celle de l'expérience de la folie propre à une époque, dont l'analyse de la structure est l'objet propre de l'archéologie, et celle d'une expérience originaire de la folie, comme pure expérience de la déraison, qui serait recouverte et défigurée par l'expérience au premier sens, notamment à partir de la Renaissance, et qui viendrait à resurgir dans l'expérience de certaines figures littéraires à

[487] *Ibid.*, p. 272.

l'époque moderne. Concernant cette dernière forme d'expérience, Foucault explique qu'une archéologie du discours sur la folie

> ne cherche pas à reconstituer ce que pouvait être la folie elle-même, telle qu'elle se serait donnée d'abord à quelque expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée, et telle qu'elle aurait été ensuite organisée (traduite, déformée, travestie, réprimée peut-être) par les discours et le jeu oblique, souvent retors de leurs opérations[488],

et il pose en note que « ceci est écrit contre un thème explicite dans l'*Histoire de la folie*, et présent à plusieurs reprises singulièrement dans la Préface »[489]. Concernant la première forme d'expérience, celle des expériences historiques et structurées de la folie, il explique que « d'une façon générale, l'*Histoire de la folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une « expérience », montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire »[490]. L'expérience, catégorie centrale de l'*Histoire de la folie*, comme d'ailleurs de *Naissance de la clinique*, et revenant dans *Les Mots et les choses*, sous la forme de « l'expérience de l'ordre » effectuée à chaque époque, est clairement ici rabattue du côté du sujet, elle fait encore trop penser à l'idée que les structures sont vécues, donc qu'il existe une sorte de sujet, aussi anonyme soit-il, qui éprouve, soutient et finalement fonde ces structures, et elle fait également penser qu'il y a une nature de la folie, qui pourrait être vécue tantôt de manière authentique, tantôt dans l'aliénation, par un soi bien identifié.

La principale autocritique proposée par Foucault de *Naissance de la clinique* se situe dans le sillage de cette critique de la notion d'expérience. Cette fois, c'est le terme de « regard » avec lequel Foucault prend ses distances. *Naissance de la clinique* était sous-titrée « une archéologie du regard médical », et Foucault y avait longtemps analysé le « regard clinique » ou le « regard anatomo-clinique ». La notion de regard laisse penser que les différentes modalités d'énonciation du discours médical, à une époque donnée, ont un principe d'unité fondé dans une figure subjective, qu'elles renvoient « à la synthèse ou à la fonction unifiante d'un sujet »[491]. Ainsi, Foucault note-t-il : « à ce titre, l'expression de « regard médical » employé dans *Naissance de la clinique* n'était pas heureuse »[492]. Nous avons déjà vu que les modalités d'énonciation n'étaient pas caractérisées comme si multiples dans ce livre, et que, de

[488] *Ibid.*, p. 69.
[489] *Ibidem*, note 1.
[490] *Ibid.*, p. 28.
[491] *Ibid.*, p. 77.
[492] *Ibidem*, note.

ce point de vue, l'expression de « regard médical » n'est pas seulement une sorte de maladresse d'expression, mais qu'elle correspondait à une certaine unité d'énonciation que Foucault s'efforce de déconstruire dans *L'Archéologie du savoir*, quitte à réinterpréter quelque peu son œuvre antérieure.

a.4. Critique de la notion de transcendantal

Cette critique de la notion d'expérience aboutit finalement à la remise en cause de la notion de transcendantal elle-même. Ce terme apparaissait très peu dans les précédentes œuvres de Foucault, mais les notions d'expérience, d'a priori, de structures inconscientes, pointaient clairement en direction de cette dimension découverte ou instituée par la critique kantienne. Avec cette différence que les structures étaient posées par Foucault comme non rapportées à un sujet fondateur, et comme historiques, elles se laissaient clairement ranger sous le thème de structures rendant possible un type de perception, un type d'objectivité, un type de savoir. Or il est clair que dans le cadre de la radicalisation de la destruction de l'anthropologie qui est à l'œuvre de manière manifeste dans *L'Archéologie du savoir*, la notion de transcendantal tombe elle-même dans l'anthropologie. En effet, même si on prétend qu'elles sont anonymes, les structures a priori dégagées par l'archéologie, toutes ces configurations de savoir, semblent bien être fondamentalement des conditions de possibilité pour la pensée, des sortes de cadres qui s'imposent à elles, à la manière des catégories kantiennes.

Foucault va maintenir des notions comme celles d'a priori, d'épistémè, de relations structurées rendant possible des discours, mais il va, conformément à cette première grande tendance fondamentale de *L'Archéologie du savoir*, s'efforcer de les purger de tout résidu anthropologique, de toute trace de subjectivité, sous quelque forme qu'elle se présente, et se débarrasser ainsi du modèle transcendantal lui-même. Cette purgation va être effectuée dans le cadre du jeu de certaines oppositions. Le transcendantal renvoie à une dimension non empirique, une dimension de profondeur, à l'inconscient ou en tout cas à l'impensé d'une certaine forme de sujet ou de pensée, enfin il est condition de validité de certains discours. Foucault va caractériser son a priori en prenant systématiquement le contrepied de tous ces aspects. Ainsi les configurations dévoilées par l'archéologie sont bien des structures a priori, puisqu'elles viennent s'imposer aux discours avant même qu'ils se déploient en tel ou tel énoncé particulier. Mais cet a priori est caractérisé par Foucault comme « une figure purement empirique »[493], au contraire des a priori formels de type kantien ou husserlien. La critique

[493] *Ibid.*, p. 175.

kantienne part bien des discours empiriques de la science physique, mais elle remonte à des structures a priori qui précèdent toute dimension empirique. Foucault s'efforce ici d'inscrire les règles de formation, donc l'a priori, dans les discours eux-mêmes. Non seulement les règles de formation d'une formation discursive ou d'un ensemble de formations discursives seraient dégagées à partir des énoncés empiriques, mais ils feraient corps avec ces énoncés, ils leur seraient immanents, ils ne renverraient pas à une dimension au-delà ou en deçà de l'empirique. Du même coup, Foucault peut affirmer qu'il ne se réfère à aucune dimension de profondeur. Alors que *Les Mots et les choses* étaient truffés de référence au sous-sol de notre culture, au socle archéologique déterminant en profondeur les mutations du savoir, l'archéologie est désormais caractérisée comme en restant strictement à la surface. Les règles de formation se laissent lire à la surface des discours et appartiennent à cette surface. De même l'a priori est caractérisé non comme condition de validité de certains discours, ce qui laisse suppose qu'on prend de la distance par rapport à ces discours pour juger leur teneur en rationalité, mais comme leur « condition d'existence ». Il est la forme de leur existence même, existant lui-même au sein de cette existence. Et enfin la caractérisation la plus forte de l'a priori, celle qui exprime le plus clairement peut-être cette volonté d'immanence absolue de l'archéologie réaménagée par rapport à la sphère du discours est donnée par une affirmation de Foucault dans sa réponse au Cercle d'épistémologie : les relations a priori « forment ce qu'on pourrait appeler, un peu par un jeu de mots, car la conscience n'est jamais présente dans une telle description, l'inconscient, non du sujet parlant, mais de la chose dite »[494]. L'a priori, la structure épistémologique, est désormais caractérisée par Foucault comme inconscient du discours lui-même, et non des sujets, au sens le plus large de ce terme, qui tiennent ce discours. Elle s'impose bien aux « sujets » qui parlent, mais non comme catégories de leur vision, de leur regard, de leur rapport aux choses, mais du fait même qu'ils parlent, qu'ils sont pris dans le langage. Elle est en quelque sorte l'inconscient du langage lui-même. Cette inscription de l'inconscient structural dans le langage lui-même est, évidemment, d'un point de vue théorique, hautement problématique, dans la mesure où l'inconscient, l'impensé, semble devoir concerner celui qui est capable de penser. Mais elle manifeste une volonté de ne pas sortir de la sphère des discours, une volonté d'immanence absolue à cette sphère, qui révèle, là encore, l'exacerbation, dans ce moment de la pensée foucaldienne, de la volonté de détruire toute figure pouvant ressembler, de près ou de loin, à de l'anthropologie.

[494] DE I, n°59, *op. cit.*, p. 736.

Une dispersion radicale de l'épistémè et des configurations de savoir, une dispersion non moins radicale des objets, formes d'énonciations, concepts et thématiques d'un même savoir ou d'une même formation discursive, une critique des notions d'expérience et de regard, et une critique de toute dimension transcendantale, tels sont donc les aspects majeurs que prend une première série de profonds remaniements effectués au sein de son archéologie par Foucault après les critiques des *Mots et les choses*, remaniements qui mettent en évidence une tendance à la radicalisation de la destruction du motif anthropologique innervant entièrement *L'Archéologie du savoir*, et qui prennent sens dans le cadre de cette tendance. La mise en évidence, grâce à ce premier type de remaniement, de cette grande ligne de force traversant toute *L'Archéologie du savoir*, doit nous permettre de comprendre en grande partie la manière dont se déploie la seconde série de réaménagements.

b) La réinscription des discours dans la réalité historique

Cette seconde série, nous pouvons la placer, comme nous l'avons dit, sous le signe de la volonté de réinscrire les épistémès, les structures archéologiques, dans la réalité matérielle de l'histoire. Cette volonté est la deuxième grande ligne de force traversant *L'Archéologie du savoir*. Elle constitue d'une certaine manière la réponse foucaldienne aux critiques des *Mots et les choses* concernant cette fois non pas la structure de l'archéologie proprement dite, mais son absence radicale de mise en rapport des configurations de savoir avec une extériorité historique, sociale ou économique. Les réaménagements liés à cet effort peuvent selon nous se ramener à deux types. D'une part, ce qu'on pourrait appeler une matérialisation des discours, d'autre part la position et la tentative d'élaboration du problème de l'articulation des structures épistémiques ou pratiques discursives aux pratiques non discursives donc à une extériorité historique des discours, qui consacrent proprement le retour du motif généalogique au cœur de la pensée foucaldienne.

b.1. La matérialisation des discours

La matérialisation des discours prend elle-même deux formes : l'événementialisation des discours et leur caractérisation comme des pratiques. Nous avons vu que l'épochè archéologique, suspendant la référence aux unités traditionnelles invoquées par l'histoire des sciences ou des idées, laissait l'archéologie en présence d'une multiplicité indéfinie d'éléments simples et discrets du discours, que Foucault appelle des énoncés. Une fois que Foucault aura préalablement étudié les types d'unité possibles selon lesquelles ils peuvent être regroupés, en mobilisant et définissant les quatre grandes règles de formation des discours, ces énoncés vont

être caractérisés dans leur différence avec la proposition, la phrase, le speech act, comme des éléments de discours porteurs d'une « fonction énonciative », qui reprend les quatre règles de formation à l'échelle de l'unité simple de discours. Mais avant même cette détermination spécifique de l'énoncé, les énoncés sont caractérisés comme des « événements ». Telle est leur détermination première et fondamentale. La suspension des unités traditionnelles donne accès, pour la première fois peut-être, à « une population d'événements dans l'espace du discours en général ». « Ainsi apparaît le projet d'une *description des événements discursifs* comme horizon pour la recherche des unités qui s'y forment »[495]. Les énoncés sont donc des « événements discursifs ». Dans cette caractérisation, ce qui apparaît est que les énoncés sont des événements spécifiques, puisqu'ils sont « discursifs », puisqu'ils s'inscrivent dans la sphère propre du discours, mais surtout qu'ils sont des « événements », et donc, à ce titre, qu'ils partagent, au niveau le plus général, les mêmes caractéristiques que ce que l'on appelle habituellement les événements, à savoir les événements historiques. Les énoncés sont des événements, au même titre que les événements historiques, ils partagent le même mode d'être. Foucault insiste sur le fait que l'énoncé a une existence, qu'il est une singularité qui fait « irruption » dans l'histoire, qui a une « émergence », qu'il est « unique, comme tout événement », qu'il a « une existence matérielle »[496], constituée par un support sensible, mais aussi par tout un contexte d'énonciation et d'utilisation, qui fonde ainsi une matérialité propre que Foucault appelle « matérialité répétable »[497], dans la mesure où, contrairement à l'événement historique, qui est, en tant que daté et situé, absolument unique, il est à la fois unique et susceptible d'être réitéré. Toutes ces caractéristiques font de l'énoncé quelque chose qui n'est pas suspendu en quelque sorte au-dessus de l'événementialité historique, dans une dimension qui serait la dimension calme et diaphane du langage. En faisant ainsi de l'énoncé un événement, même spécifique, Foucault réinsère le langage, qui avait paru aux critiques comme considéré de manière si formelle dans *Les Mots et les choses*, comme suspendu au-dessus du cours de l'histoire et lui imposant même ses propres lois, il réinsère la sphère entière du discours, dans le corps de l'histoire, comme événement parmi les événements, comme chose parmi les choses. Foucault insiste sur ce point : l'énoncé est « un objet […] parmi tous ceux que les hommes produisent, manipulent, utilisent […] »[498]. Il peut ainsi prendre place au sein des activités humaines et s'ouvrir à nouveau à une interaction possible et compréhensible avec elles.

[495] *Ibid.*, p. 41.
[496] *Ibid.*, p. 138.
[497] *Ibid.*, p. 141.
[498] *Ibid.*, p. 145.

Dans l'introduction à *L'Archéologie du savoir*, Foucault situait son entreprise archéologique dans le sillage ouvert par la mutation épistémologique de la discipline historique inaugurée par Marx mais véritablement mise en œuvre par la nouvelle histoire. En caractérisant ainsi l'énoncé comme événement, Foucault précise la manière dont l'archéologie s'inscrit dans le champ théorique de cette nouvelle histoire. Celle-ci en effet, était décrite par Foucault comme ayant transformé le document en monument, et, par là, comme ayant élargi de manière indéfinie la sphère des événements et proposé en même temps une tout autre lecture de ces événements. Les événements ne sont plus simplement ces occurrences tirant leur importance et leur signification de leur inscription dans des finalités humaines, à interpréter, essentiellement des finalités politiques. Ils renvoient à la sphère générale de tout ce qui advient, de ce qui paraît le plus important du point de vue de la pratique politique humaine à ce qui paraît le plus dérisoire en regard de cette pratique. La nouvelle histoire a donc bien affaire à cette « population d'événements » dont parle Foucault, elle traite d'une multiplicité gigantesque d'événements, de singularités advenues. Et il s'agit pour elle de mettre en rapport certains de ces événements, de les mettre en série, pour essayer d'y dégager des structures générales, des tendances plus ou moins profondes, avec tous les problèmes de choix que cela pose. L'archéologie foucaldienne vient donc, avec cet événementialisation du discours, s'insérer exactement dans cette histoire nouvelle, cette « histoire globale » que Foucault appelle de ses vœux. Elle se veut n'en être qu'une branche, une spécialité, celle qui s'intéresse, au sein de ces innombrables événements, à ceux qui concernent le discours.

A ce sujet, on peut faire deux remarques. Tout d'abord, cette caractérisation de la nouvelle histoire faisant finalement de l'événement son concept central est évidemment paradoxale, dans la mesure où celle-ci, à partir de Lucien Febvre et de Marc Bloch, s'est constituée fondamentalement en rupture avec l'histoire traditionnelle comme histoire événementielle, histoire obnubilée par les événements, leur récit, leurs explications. Il s'agissait d'adopter un point de vue décalé par rapport à ces grands événements pour voir enfin les évolutions culturelles, les évolutions démographiques, sociales, économiques. Mais Foucault attire l'attention sur le fait que, loin de renoncer aux événements en général, la nouvelle histoire s'est bâtie sur une redéfinition radicale de l'événement.

La seconde remarque est le changement profond qu'implique cette définition de l'énoncé en termes d'événement dans le statut de l'événement depuis *Les Mots et les choses*. Dans cette dernière œuvre, Foucault n'a recours à la notion d'événement qu'au moment des fameux « passages », qu'au moment des mutations de l'épistémè. L'événement, dans *Les Mots*

et les choses, est justement cette mutation énigmatique et soudaine qui, à certains moments de l'histoire, affecte l'épistémè, donc le socle archéologique de notre culture. L'événement est cette rupture dans notre sous-sol, cette irruption brutale de nouvelles configurations du savoir, qui produit à son tour des mutations dans le détail des savoirs. L'événement est un éclat de foudre dans les profondeurs, une instauration soudaine, constituante des structures du savoir, et, en tant que telle, énigmatique, inexplicable, non constituée. L'événement a donc un rôle transcendantal. Il est très proche de l'Ereignis heideggerien, qui, en tant que dispensation de l'Être, vient instaurer des structures nouvelles déterminant l'être de l'étant, scandant ainsi l'histoire de l'Être et ses différentes époques[499]. L'événement des *Mots et les choses* est d'une certaine manière un événement philosophique, métaphysique ou au moins transcendantal. L'événement, dans *L'Archéologie du savoir*, revient de la marge vers le centre. Il n'est plus simplement, ni même principalement, la mutation des innombrables configurations interdiscursives. Il est surtout le grain menu qui constitue l'immense masse des discours. Les événements sont les innombrables éclats desquels est constitué le langage lui-même dans son effectivité, dans sa réalité opérante. L'événement perd son statut transcendantal et exceptionnel, pour devenir la simple matière empirique du discours, son mode d'être le plus quotidien, le plus banal, le plus superficiel.

La référence à l'événement tel que mobilisé dans les nouvelles pratiques de l'histoire permet ainsi à Foucault de répondre d'une certaine manière aux critiques de « refus de l'histoire » dont il avait été accusé pour *Les Mots et les choses*. Non seulement l'archéologie n'est pas négation de la temporalité historique, puisqu'elle s'inscrit dans la méthodologie de l'histoire la plus actuelle, mais surtout, s'intéressant à des événements, elle s'intéresse à une sphère de l'histoire matérielle elle-même, qui, comme telle, n'est pas plus éthérée ou formelle ou moins prééminente que les autres, elle est domaine d'événements au sein du grand domaine des événements historiques, dont les rapports avec les autres domaines d'événements peut alors se poser naturellement au sein même de la discipline historique.

Le deuxième geste par lequel Foucault s'efforce de matérialiser le discours est la caractérisation de ce discours comme pratique. Foucault détermine désormais les unités de savoir dégagées par l'archéologie, qu'il appelle maintenant des formations discursives, comme correspondant à des « pratiques discursives ». On voit bien comment cette notion vient ici jouer

[499] Cf. P. Sabot, « Le statut de l'événement dans la pensée de Michel Foucault : des *Mots et les choses à L'Archéologie du savoir* », communication effectuée dans le cadre du séminaire « Actualités de Foucault » à Paris 1, le 12 décembre 2016 (<hal-01517790>).

un rôle symétrique de celui joué par la notion d' « événement discursif », comment elle peut venir remplir la même fonction. Si le discours est caractérisé comme pratique, alors il n'apparaît pas ou plus comme cette sphère soumise à un régime différent des autres sphères de la société, planant sur elles en quelque sorte, réfugié dans son élément propre. Il est réintégré au sein de la matérialité de l'histoire des hommes, de leurs relations. Il est pratique au sein d'autres pratiques. Celui qui traite ainsi le discours comme pratique ne peut plus alors être accusé de l'isoler, de ne pas tenir compte de son ancrage historique. Le discours devient élément à part entière de l'histoire, placé au même niveau que les autres, lesté du même poids matériel que les autres, et le problème de son ancrage dans l'histoire devient le simple problème d'un rapport entre pratiques de même niveau.

Mais, si l'on comprend assez facilement comment le discours peut être caractérisé comme événement, sa caractérisation comme pratique paraît bien moins évidente, si l'on ne veut pas en rester à des généralités. Comment Foucault s'efforce-t-il de faire du discours une pratique réelle, au sens fort et spécifique de ce qu'est ou peut être une pratique ? Quelle est la détermination du concept de pratique qu'il invoque ici ? Le point nodal de cette caractérisation du discours comme pratique réside dans le concept de règles de formation. L'introduction par Foucault de ce concept ne lui permet pas seulement de penser la possibilité d'une dispersion plutôt que d'une unité. Nous avons vu en effet que Foucault pense désormais une formation discursive comme référence à une multiplicité d'objets, d'énonciations, de concepts et de thématiques. Poser un objet général, par exemple, moins déterminé, à partir duquel se déploient en quelque sorte des objets plus spécifiés, semblerait maintenir la référence à une sorte d'unité anthropologique. En revanche, poser des règles qui, à la fois, permettent de former des objets différents, et entretiennent entre elles certains rapports, de complémentarité, d'opposition, d'exclusion, paraît plus vraisemblable, et moins propre à l'anthropologisme. Mais, en réalité, le concept de règle de formation est surtout ce qui permet à Foucault de faire du discours une pratique. En effet, Foucault insiste sur le fait qu'il s'agit désormais de traiter les discours « comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent »[500]. Qu'est-ce qu'une pratique ? C'est une activité qui forme certaines choses, certains objets, certains produits, en se conformant à des règles. Toute pratique est formation réglée d'objets, de choses, d'actions, que ce soit dans le domaine social, économique ou politique. Or le discours fonctionne de manière similaire. Il ne cesse de former des objets, des énonciations, des concepts, des thèmes, en se conformant à certaines règles qui dirigent cette formation. Il y a

[500] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 71.

donc une véritable production au sein du langage, une productivité propre au langage. Le discours est puissance de production, de formation. Il n'est pas simple domaine transparent de mots ou de concepts attendant sagement qu'on vienne les mobiliser au service de finalités pratiques extérieures, et dont les changements viendraient des heurts avec cet extérieur. Il est productivité d'objets, de concepts, de syntaxes, d'idées. Il est une véritable pratique, au même titre que les autres pratiques sociales, historiques. Il y a une sorte d'ontologie implicite de la pratique dans *L'Archéologie du savoir*. La pratique est une activité de formation d'objets selon des règles. Dès lors, si l'on réussit à montrer que la sphère du discours est le lieu d'une telle activité, alors on aura montré que le discours est une pratique, et qu'il se déploie d'emblée dans des pratiques spécifiées, que Foucault appelle pratiques discursives. Les pratiques discursives sont des systèmes de règles de formation donnant lieu à des formations discursives. L'expression de « formation discursive » renvoie elle-même à cette idée de pratique. Une formation est ce qui est formé, formé par une pratique conformément à des règles de formation. Une formation discursive est formée par une pratique discursive. L'économie politique est le résultat d'une pratique déterminée, et non plus le déploiement de catégories nodales du savoir. Les « configurations », « dispositions » du savoir, sans cesse invoquées dans *Les Mots et les choses* sont remplacées par des règles de formation. Les structures sont remplacées par des pratiques. Les discours redescendent dans l'histoire, de laquelle on accusait Foucault de les avoir séparés et préservés.

Il est particulièrement frappant, et même troublant, à cet égard, de confronter ce concept foucaldien de pratique discursive avec le concept althussérien de « pratique théorique ». En effet, quels sont le sens et le rôle de ce dernier concept dans la pensée d'Althusser ? Il y joue un rôle central. Nous avons déjà dit que l'entreprise d'Althusser et de son groupe, dans les années 1960, visait à dégager la science de l'histoire produite par Marx de l'idéologie dans laquelle elle avait d'abord été prise, idéologie anthropologico-humaniste, sous l'inspiration de Hegel et surtout de Feuerbach. Il s'agissait donc de dégager dans leur pureté et leur rigueur « scientifique » les concepts fondamentaux de la science de l'histoire tels que Marx les déployait dans les œuvres « de maturité », et, particulièrement, dans *Le Capital*. Cette science de l'histoire, c'est ce qu'Althusser appelle le matérialisme historique. Mais il s'agissait également, et peut-être même prioritairement, essentiellement, de dégager de ces écrits de maturité ce qu'Althusser appelle la « philosophie de Marx », ou encore le matérialisme dialectique, qui existe à l'état implicite et non entièrement élaboré dans ces écrits, et qu'il s'agirait de dégager et de développer. Or cette philosophie est essentiellement une épistémologie, une théorie de la science. En effet, pour séparer dans les concepts de Marx ce

qui relève de l'idéologie et ce qui relève de la science, pour établir dans toute sa scientificité la science marxienne de l'histoire, il faut bien avoir préalablement une théorie de ce qu'est la science dans sa différence avec l'idéologie, c'est-à-dire le discours erroné, théorie qu'il convient de forger à partir des propres concepts de Marx. L'effort principal d'Althusser est donc d'élaborer à partir d'une lecture de Marx, et, singulièrement, du *Capital*, une théorie de la science. Or le cœur de cette théorie réside dans la détermination de la science comme « pratique théorique ». Prenant acte de l'injonction de Marx à penser toute la sphère des pensées humaines en rapport avec la matérialité des pratiques et des relations au sein de la société, Althusser va s'efforcer de penser la science comme une pratique parmi d'autres, et non comme une « simple » théorie. Or il s'appuie pour ce faire, comme Foucault, sur une ontologie de la pratique en général, qu'il va chercher, quant à lui, dans la manière dont Marx pense la production économique. Dans *Le Capital*, Marx détermine la production, ou le travail, comme utilisation de moyens de production par l'homme pour mettre en forme une matière, mise en forme qui aboutit à un produit. Althusser dégage de cette pensée marxienne de la production un schéma général définissant toute pratique : « par pratique en général nous entendrons tout processus de transformation d'une matière première donnée déterminée, en un produit déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de « production ») déterminés »[501]. Althusser applique ce schéma général à la science. La science produit, avec ses moyens propres, en mettant en forme une matière constituée de la réalité telle qu'elle est déjà pensée dans les cadres de la science ou dans ceux de l'idéologie, ses objets propres, objets idéaux destinés à rendre compte des objets réels, ainsi que ses concepts propres. La science est donc, au même titre que le travail, « procès de production ». Elle est production d'objets et de concepts. Il est frappant de constater le parallélisme entre cette détermination althussérienne de la théorie comme pratique et la détermination foucaldienne du discours comme pratique. Dans les deux cas, on a un effort pour réinsérer le domaine de la théorie, la théorie scientifique pour Althusser, les discours pour Foucault, au sein de la matérialité historique, en en faisant une pratique parmi les pratiques, et en s'appuyant pour cela sur un être général de la pratique, pensé comme mise en forme d'une matière théorique par Althusser, comme formation selon des règles selon Foucault. La formation foucaldienne est ainsi très proche de la production althussérienne, les deux processus donnant lieux à des objets, des concepts, des produits proprement théoriques ou discursifs.

[501] L. Althusser, « Sur la dialectique matérialiste » in *Pour Marx* (1965), Paris, La découverte, 2005, p. 167.

Il est d'ailleurs particulièrement intéressant pour nous de constater que la manière dont Althusser tente de penser le rapport de la théorie avec la pratique, consiste non pas dans une mise en relation de la théorie avec le mode de production d'une société et les intérêts qu'il implique, selon le schème qui est central chez Marx pour la sphère des pensées en général, mais dans un devenir-pratique de la théorie. De manière assez étonnante, la pratique théorique comporte chez lui une véritable autonomie, l'autonomie de la science et, au fond, de la rationalité, et seule l'idéologie est rattachée en réalité aux rapports de production. Le schème généalogique marxien utilisé par Althusser concerne l'idéologie et non la science. Le fait de caractériser la théorie comme pratique ne débouche pas en réalité sur une articulation réelle avec les autres pratiques, mais sur son autonomie, comme si la caractérisation comme pratique était suffisante pour insérer la théorie dans l'histoire. Nous aurons à nous demander si, sur ce point aussi, il y a un parallélisme de la pensée foucaldienne avec celle d'Althusser.

b.2. Le problème de l'articulation

En tous les cas, les discours ont ainsi été matérialisés, Foucault a tenté en quelque sorte de les rendre à l'histoire, ils sont maintenant pratiques parmi les pratiques, événements parmi les événements. Mais cette réinscription des savoirs dans le corps de l'histoire laisse encore en suspens le problème de la manière dont ces événements sont censés s'articuler aux autres événements, dont ces pratiques sont censées s'articuler aux autres pratiques. Les critiques les plus fortes des *Mots et les choses* posaient justement ce problème de l'articulation. La matérialisation des discours n'est donc pas suffisante pour régler le problème de leur inscription dans l'histoire, c'est le problème de l'articulation qui devient le problème central. Et, de fait, ce problème scande, telle une véritable obsession, les pages de *L'Archéologie du savoir*. Il ne cesse de revenir, à l'occasion de quasiment chaque mise au point de Foucault, chaque sous-partie. Il est en réalité la deuxième grande ligne obsessionnelle de ce livre, après celle de l'exacerbation de la critique de l'anthropologie, celle qui, certainement, dictait déjà la matérialisation des discours. Et cette ligne produit, elle aussi, un certain nombre de réaménagements.

Tout d'abord, Foucault ne cesse de dire que le problème de l'articulation des pratiques discursives aux pratiques non discursives, les pratiques sociales, économiques, politiques, est partie intégrante de l'archéologie, qu'il est inhérent à son projet. Ainsi, quel est l'intérêt finalement de mettre en suspens toutes ces unités anthropologiques que sont la tradition, l'auteur, l'œuvre, et de dégager la sphère des énoncés ? L'intérêt est d'étudier des rapports entre ces énoncés d'une part, mais également « entre des énoncés ou des groupes d'énoncés et des

événements d'un tout autre ordre (technique, économique, social, politique) »[502]. L'archéologie fait apparaître des rapports entre des formations discursives, mais également « des rapports entre les formations discursives et des domaines non discursifs (institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques) »[503]. L'analyse des relations entre pratiques discursives et pratiques non discursives apparaît comme un chapitre obligé de l'archéologie, une de ses parties constituantes.

Foucault explique d'ailleurs, notamment dans les entretiens contemporains de la rédaction de *L'Archéologie du savoir*, qu'il a examiné un tel rapport dans ses œuvres précédentes, citant l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, la dimension généalogique de ces œuvres étant alors pour la première fois thématisée, explicitée par Foucault :

> Dans au moins deux de mes livres, *Histoire de la folie à l'âge classique* et *Naissance de la clinique*, le thème central est justement les relations qui peuvent exister entre un savoir et les conditions sociales, économiques, politiques et historiques dans lesquelles ce savoir se constitue[504].

Il explique même, dans ces entretiens, qu'un tel examen est l'objectif premier, l'objectif essentiel de l'archéologie. Lorsque Bellour, en 1967, lui demande comment il entend « cette coupure sur laquelle s'établissent *Les Mots et les choses* » entre les structures et la réalité historique, coupure apparaissant au centre des critiques, Foucault répond :

> Il n'y a d'intérêt à décrire cette couche autonome des discours que dans la mesure où on peut la mettre en rapport avec d'autres couches, de pratiques, d'institutions, de rapports sociaux, politiques, etc. C'est ce rapport qui m'a toujours hanté et j'ai voulu précisément, dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, définir les rapports entre ces domaines différents. J'ai pris par exemple le domaine épistémologique de la médecine et celui des institutions de répression, d'hospitalisation, de secours aux chômeurs, de contrôle administratif sur la santé publique, etc[505].

Alors que dans *Les Mots et les choses* et dans les entretiens suivant immédiatement leur parution, Foucault expliquait que l'archéologie dégageait un système rendant possible aussi bien les théories que les pratiques, alors qu'il expliquait que les pratiques supposaient les structures épistémiques, et qu'elles ne pouvaient venir qu'après-coup utiliser ces structures, mais jamais en être à l'origine, il explique maintenant que l'analyse du rapport des structures

[502] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 44.
[503] *Ibid.*, p. 221.
[504] « Interview avec Michel Foucault », *DE I*, n°54, *op. cit.*, p. 684.
[505] « Sur les façons d'écrire l'histoire », *DE I*, n°48, *op. cit.*, p. 618.

discursives aux rapports sociaux non seulement est une tâche pour l'archéologie, mais est même son objet ultime, et que c'est ce rapport, un rapport s'aventurant vers le schème généalogique donc, selon notre terminologie, qui l'a toujours hanté… Mais la question évidemment est alors de savoir, si ce rapport est la finalité essentielle de l'archéologie, s'il est celui que Foucault a toujours eu en ligne de mire, pourquoi il ne l'a pas du tout pris en considération dans *Les Mots et les choses*. Pourquoi *Les Mots et les choses* font-ils totalement abstraction de ce qui est posé comme l'objet essentiel de l'archéologie ? La réponse foucaldienne à cette question implicite, mais qui s'impose, va nous permettre ici d'entrer réellement dans le problème.

Dans l'entretien avec Bellour, juste après avoir expliqué que c'est ce rapport qui l'avait toujours hanté et qu'il avait essayé de le traiter dans l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, Foucault continue en disant :

> Mais je me suis aperçu que les choses étaient plus compliquées que je ne l'avais cru dans ces deux premiers ouvrages, que les domaines discursifs n'obéissaient pas toujours à des structures qui leur étaient communes avec leurs domaines pratiques et institutionnels associés, qu'ils obéissaient par contre à des structures communes à d'autres domaines épistémologiques, qu'il y avait comme un isomorphisme des discours entre eux à une époque donnée. De sorte qu'on se trouve devant deux axes de description perpendiculaires : celui des modèles théoriques communs à plusieurs discours, celui des rapports entre le domaine discursif et le domaine non discursif. Dans *Les Mots et les choses*, j'ai parcouru l'axe horizontal, dans *Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, la dimension verticale de la figure.

Foucault explique donc qu'il aurait, dans ses deux archéologies précédentes, mis en rapport de manière trop simple, trop directe, la sphère du discours et la sphère des pratiques sociales. Il a en effet voulu y saisir trop rapidement des « structures communes ». En quoi consiste précisément cette trop grande simplicité à laquelle fait ici allusion Foucault ? La mention de « structures communes » est un peu indéterminée car elle peut faire référence aussi bien à des structures communes de l'expérience, précédant et constituant aussi bien les discours que les pratiques, qu'à des structures communes aux discours et aux pratiques du fait de l'impact des pratiques sur les discours. Ces deux modèles sont d'ailleurs présents dans l'*Histoire de la folie*, dans un clignotement ambigu, comme nous l'avions vu. Pour comprendre ce que Foucault entend par la simplicité trop grande d'un certain type de mise en relation du discours avec l'extériorité sociale et historique, présente dans l'*Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*, on peut revenir sur la manière dont il reprend les matériaux de ces deux œuvres à titre d'exemple dans *L'Archéologie du savoir* et dans « Réponse à une question ».

Concernant le discours sur la folie, Foucault prend l'exemple de la pathologisation du délinquant ou du criminel à partir d'Esquirol. Cet exemple n'est pas directement abordé dans l'*Histoire de la folie*, puisque celle-ci s'arrête au seuil de la psychiatrie proprement dite, mais il est pourtant révélateur. Avec cette pathologisation du délinquant, ont surgi dans la psychiatrie tout un ensemble d'objets :

> l'homicide (et le suicide), les crimes passionnels, les délits sexuels, certaines formes de vol, le vagabondage,- et puis à travers eux l'hérédité, le milieu névrogène, les comportements d'autopunition, les perversités, les impulsions criminelles, la suggestibilité, etc…[506].

Autrement dit, la psychiatrie s'est mise tout à coup à penser les crimes comme pouvant avoir à leur racine des types de folie, et elle s'est mise à décrire et répertorier ces types de folie, recevant ainsi tout un ensemble d'objets nouveaux, tout un système de nouvelles maladies mentales porteuses d'une certaine violence. Une interprétation classique de type marxiste, même si Foucault n'utilise pas ce mot, serait de mettre en rapport ce surgissement d'objets avec l'évolution du mode de production capitaliste. Cette époque du début du XIXe siècle est en effet celle de l'intensification et de la généralisation de ce mode de production, donc de l'utilisation de plus en plus intense et massive de main d'œuvre salariée orientée vers une production de plus en plus forte. Dans ce cadre, on peut constater un renforcement des « normes propres à la société bourgeoise du XIXe siècle », ainsi que du « quadrillage policier et pénal »[507]. La société bourgeoise a ainsi de plus en plus besoin de main d'œuvre, et d'autre part, est de plus en plus sensible à la criminalité, qui met en danger l'essor de sa production. Le criminel devient un problème beaucoup plus important qu'au siècle passé, dans la mesure où d'une part il gêne la production et la propriété qu'elle implique, d'autre part il soustrait ainsi sa force de travail aux exigences de cette production. Se développe une attention particulière aux criminels, notamment ceux qui semblent particulièrement difficiles à resocialiser. Dès lors, la psychiatrie est requise comme technique de maîtrise et de renormalisation de ces individus. Elle reçoit ainsi des profils d'individus forgés par les nécessités socio-économiques, et les catégories qu'elle utilise pour les cerner et les « soigner » proviennent directement des exigences liées à ces nécessités. Une telle explication de l'émergence de la psychiatrie, généalogique au sens marxiste, est proposée, comme nous l'avons vu, par Foucault, dans l'*Histoire de la folie*, à ceci près qu'il se plaçait alors avant la pathologisation du criminel proprement dit, la normalisation portant plus généralement sur les individus particulièrement inaptes au travail. Pour Foucault,

[506] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 63.
[507] *Ibidem.*

ce type d'explication n'est pas ou plus satisfaisant. En effet, il suppose que le discours psychiatrique reçoit en quelque sorte ses objets de l'extérieur, que ce sont les forces mêmes à l'œuvre dans la société, avec leurs finalités propres, qui produisent finalement les objets, les techniques, le sens même de ce discours. Mais « le discours est tout autre chose que le lieu où viennent se déposer et se superposer, comme en une simple surface d'inscription, des objets qui auraient été instaurés à l'avance »[508]. En réalité, ce qui surgit est bien plutôt un certain socle épistémologique nouveau, tout un ensemble de relations nouvelles entre discours psychiatrique, discours judiciaire, discours politique, tout un nouvel ensemble de règles de formation des objets du discours sur la folie, qui, alors, dans un second temps, rend possible l'usage social d'une pathologisation de la folie. Les objets ne sont donc pas reçus par le discours psychiatrique de l'extérieur, mais produits, formés en son propre sein, dans la mesure où il est une pratique réelle et spécifique.

Foucault reprend de même l'exemple de la naissance du discours clinique. Que serait une mise en rapport trop directe, trop simple, du discours médical avec les changements historiques de l'époque ? Foucault donne ici deux formes d'une telle mise en rapport. L'une qu'il appelle « causale » et l'autre « symbolique ». Dans les deux cas, il s'agit de mettre en rapport les mutations du discours médical avec l'avènement du « capitalisme industriel »[509], et l'arrivée au pouvoir de la « classe sociale » le représentant, à savoir « la bourgeoisie », devenant ainsi « dominante »[510]. L'analyse causale consisterait alors à poser que ces changements économiques et politiques ont modifié « la conscience des hommes »[511], modification qui a eu elle-même des effets sur le discours médical. Ainsi ce qui devient fondamental est d'une part, la perception des risques de révolte que comporte une population en mauvaise santé, d'autre part, la nécessité d'une main d'œuvre saine pour une efficacité productive optimale. D'où la prise en charge par l'Etat de l'assistance, la surveillance médicale de la population, la rationalisation des techniques médicales, phénomènes produisant eux-mêmes des mutations dans les concepts médicaux. L'analyse symbolique consiste à observer une transcription plus directe des rapports sociaux dans le discours médical : « les notions fondamentales de la médecine clinique dériveraient, *par transposition*, d'une pratique politique ou du moins des formes théoriques dans lesquelles elle se réfléchit »[512]. Ainsi, la nouvelle vision de la classe dominante la porte à voir « sous des stratifications encore féodales, des rapports sociaux du

[508] *Ibid.*, p. 62.
[509] *Ibid.*, p. 222.
[510] « Réponse à une question », *DE I*, n°58, p. 716-717.
[511] *Ibid.*, p. 716.
[512] *Ibid.*, p. 717 (souligné par Foucault).

type fonctionnel et économique »[513], ce qui, importé dans la médecine, l'incite à abandonner l'idée de grandes espèces de maladies, analogues aux stratifications de l'Ancien Régime, à dévoiler en quelque sorte le corps même du malade, dans sa totalité organique, et à faire naître les « idées de solidarité organique, de cohésion fonctionnelle, de communication tissulaire »[514]. La découverte de la vie économique de la société sous les états et corporations, propre au nouveau régime économique, se traduit directement par une découverte de la vie organique sous les formes factices de la médecine des espèces. Les grands concepts médicaux « reflètent » ainsi, « expriment »[515], directement, la vision du monde, elle-même déterminée économiquement, de la nouvelle classe dominante.

Dans les deux cas on le voit, les bouleversements économiques se traduisent plus ou moins directement dans le discours médical, on pose au fond que « la pratique politique a déterminé le sens et la forme du discours médical »[516], ce qui, pour Foucault, revient à nier l'idée même d'une pratique discursive médicale, produisant ses propres objets. C'est seulement en tenant compte de cette pratique propre que l'on pourra comprendre son articulation réelle aux autres pratiques. L'argumentation est donc la même dans les deux exemples pris par Foucault. Une mise en rapport directe des discours avec les autres pratiques nie la puissance du discours à former ses propres objets et concepts. C'est le thème de la consistance propre du discours qui est ici le centre de l'argumentation, thème fondamental et omniprésent dans *L'Archéologie du savoir*. Ce dont il s'agit ici, concernant le discours, « c'est de le maintenir dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre »[517]. « Il s'agit de faire apparaître les pratiques discursives dans leur complexité et dans leur épaisseur »[518]. Le discours a sa consistance propre, sa texture, son épaisseur, qui est en général niée, oubliée, au profit tantôt de l'objet auquel il est censé faire référence, tantôt de la pensée qu'il est censé exprimer, tantôt encore de rapports sociaux ou économiques. On ne cesse de référer le discours à autre chose qu'à lui-même. On traite finalement le langage comme une simple surface d'inscription, d'enregistrement ou de transmission, une sorte de simple membrane fine et transparente, ployable à volonté, recevant directement la marque de réalités substantielles, toujours autres. L'archéologie vise justement à exhiber pour la première fois cette consistance propre du discours, à analyser ses fondements qui sont les règles de formation des discours, à

[513] *Ibidem.*
[514] *Ibidem.*
[515] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 222
[516] *Ibid.*, p. 223.
[517] *Ibid.*, p. 69.
[518] *Ibid.*, p. 283.

montrer qu'il est une pratique réelle. Les manières de rapporter le discours aux autres pratiques que Foucault a données en exemple, dont certaines étaient présentes dans ses premières œuvres, sont donc trop simples, inadéquates, dans la mesure où elles nient cette consistance de la sphère du discours, pour ne faire de cette sphère que l'expression, le reflet, l'émanation immédiats de réalités qui prennent ailleurs leur contenu substantiel.

A partir de cette critique foucaldienne des mises en rapport trop directes du discours et des pratiques socio-économiques au nom de la consistance du discours, deux questions se posent alors avec urgence : pourquoi une telle valorisation de la consistance propre du discours, pourquoi un tel refus de l'idée que le discours puisse recevoir ses objets de l'extérieur ? Et : si le discours a une telle consistance, une telle autonomie, comment concevoir alors une articulation avec une extériorité qui ne remette pas en cause cette consistance ?

La réponse à la première question apparaît de manière particulièrement claire dans le texte foucaldien. Par exemple, au moment où Foucault examine le problème de la genèse des « choix stratégiques », donc des grandes thématiques d'une formation discursive, notamment dans le domaine de l'économie, on peut lire : « les choix stratégiques ne surgissent pas directement d'une vision du monde ou d'une prédominance d'intérêts qui appartiendraient en propre à tel ou tel sujet parlant »[519]. Ce qui apparaît ici est le thème du sujet, donc celui de l'anthropologie. Ceci est particulièrement frappant lorsque Foucault revient sur un aspect fondamental de l'archéologie, à savoir le fait qu'elle traite les énoncés dans leur extériorité.

Traiter ainsi les énoncés, c'est les traiter au niveau de leur pure matérialité, sans remonter à partir d'eux « vers le noyau essentiel de l'intériorité », vers « ce secret intérieur qui les a précédés »[520], vers ce noyau qui renvoie ainsi à une « subjectivité fondatrice »[521]. On retrouve ici le thème, traité en introduction, d'une analyse non en termes de document, qu'on interprète en recherchant les intentions qu'il révèle, mais en termes de monument, qu'on considère uniquement dans ses dispositions propres. On pourrait se dire alors qu'une telle analyse remontant à une forme d'intériorité ne concerne pas la mise en rapport des discours avec les pratiques socio-économiques, dans la mesure où celles-ci ne mettent justement pas les discours en rapport avec de pures subjectivités, mais avec des relations inscrites dans le corps de la société, dans la mesure donc où elles mettent le discours en rapport non avec une intériorité, mais avec une extériorité. Or Foucault place justement clairement les mises en

[519] *Ibid.*, p. 100.
[520] *Ibid.*, p. 166.
[521] *Ibid.*, p. 167.

rapport « trop simples » que nous avons évoquées du côté de ces analyses remontant à une subjectivité. Ainsi les analyses en termes d'extériorité refusent de décrire le discours « comme une « traduction » d'opérations ou de processus qui se déroulent ailleurs (dans la pensée des hommes, dans leur conscience ou leur inconscient, dans la sphère des constitutions transcendantales) »[522]. Les idées de traduction, de transposition de processus qui se déroulent ailleurs que dans le discours, les idées d'expression et de reflet de tels processus, sont justement les idées au moyen desquelles Foucault, nous l'avons vu, caractérise ces formes trop simples et inadéquates de généalogie. Pour Foucault, ces types de généalogie renvoient donc nécessairement à des figures subjectives ou « transcendantales ». Foucault renverse ici de manière étonnante l'usage du lexique de l'extériorité et de l'intériorité. La mise en rapport du discours avec les pratiques, qui pourrait sembler mise en rapport avec une extériorité au discours, est en réalité inscription dans une intériorité, et la considération du discours dans son autonomie, qui pourrait sembler en rester à une sorte d'intériorité propre du langage, est posée comme considération d'une extériorité. Le langage est considéré comme étant lui-même un « dehors »[523], comme s'il était en réalité l'extériorité par excellence. Cette inversion conceptuelle témoigne de la prégnance encore réelle des thèmes de Blanchot dans la pensée de Foucault et est révélatrice, comme nous allons encore le préciser, de l'état de sa problématique généalogique.

En quoi les types de généalogie « faciles » renvoient-ils nécessairement à de telles figures du sujet ? Manifestement par le biais de la notion d'intérêt ou d'intention. Ainsi une telle histoire des choses dites est au fond « l'histoire d'une conscience individuelle ou anonyme, d'un projet, d'un système d'intentions, d'un ensemble de visées »[524], elle décrit un ensemble d'énoncés « en référence à l'intériorité d'une intention, d'une pensée ou d'un sujet »[525]. Les formes de généalogie que nous venons de voir être critiquées par Foucault mettent toutes effectivement les discours en rapport avec les pratiques socio-économiques essentiellement par le biais de la notion d'intérêt. Ce qui se « traduit » dans les discours, ce sont bien des intérêts profonds, liés aux pratiques économiques ou sociales. Ce sont fondamentalement les intérêts de la « bourgeoisie » ou de la « classe dominante » qui se traduisent dans les objets du discours psychiatriques ou dans les réorganisations conceptuelles, institutionnelles et méthodiques du discours clinique. Ces intérêts sont des finalités pratiques, pouvant être largement inconscientes, venant s'exprimer dans des catégories et des formes de pensée prétendant au

[522] *Ibid.*, p. 168.
[523] *Ibid.*, p. 167.
[524] *Ibid.*, p. 168.
[525] *Ibid.*, p. 172.

savoir. C'est donc par l'intermédiaire de la notion d'intention que Foucault critique ces types de généalogie « faciles » comme anthropologiques. Mobilisant des intentions, ils se réfèrent en réalité à des sujets constituants, qui imposent au discours ses objets, niant sa consistance propre. Toute référence à des intentions est alors condamnée comme renvoyant à un sujet ou, ce qui est la même chose pour Foucault, à un « cogito ». Mais la notion d'intérêt ou d'intention est-elle nécessairement anthropologique ? Et la position même du problème de l'articulation peut-elle se passer de cette notion ?

Il est ici particulièrement frappant de lire : « L'analyse des énoncés s'effectue donc sans référence à un cogito. Elle ne pose pas la question de celui qui parle »[526]. La question « qui parle ? », qui est la grande question de la généalogie nietzschéenne, apparaît comme renvoyant toujours finalement à un cogito, objet par excellence de la critique généalogique nietzschéenne. Dans *Les Mots et les choses*, le « Qui parle ? » nietzschéen renvoyait au Langage mallarméen. Maintenant cette même question, sans que Nietzsche soit cité, renvoie à un cogito, à l'intériorité d'un sujet. Mais cette assimilation de la question « qui parle ? » à la recherche d'un cogito concentre ici le nœud du problème. Dans la généalogie nietzschéenne, cette question renvoie à des pulsions, des instincts, des forces, qui affirment leurs finalités, et manifestent ces finalités dans des catégories, dans le discours considéré. Ainsi, dans la notion de « méchant », se manifeste l'instinct d'une vie épuisée, souffrante, qui s'efforce de rendre responsable de sa souffrance un être plus puissant, donnant ainsi un sens à sa souffrance et se vengeant de la vie. La généalogie nietzschéenne est ainsi inséparable de la référence aux finalités de certaines forces. Ces forces sont-elles pour autant des figures du sujet ? En réalité, elles sont essentiellement inconscientes. De plus, elles expriment des tendances qui dépassent l'individu, étant chargées d'histoire, des valeurs de certaines cultures et certains groupes. Enfin, elles sont multiples, au sein même d'un individu, se livrant d'ailleurs en son sein une véritable lutte. La question de la subjectivité de ces forces est rien moins qu'évidente, et, en tous les cas, mérite d'être discutée, tant il est clair qu'elles ne correspondent pas aux modèles de subjectivité mobilisées habituellement dans les pensées de type anthropologique. C'est bien plutôt à une déconstruction du sujet que se livre Nietzsche. Pourtant, il maintient bien la référence à des finalités. Et comment éviter la référence à de telles finalités si l'on veut mettre en rapport les discours avec des pratiques, qui semblent devoir être nécessairement orientées vers des fins ?

La critique de l'idée d'intention ou d'intérêt comme anthropologique en elle-même, quel que soit le modèle sur lequel elle est pensée, semble donc couper à la racine la possibilité même

[526] *Ibid.*, p. 168.

de toute généalogie. Ce thème de l'intention comme intrinsèquement anthropologique, qui est thématisé ici pour la première fois par Foucault nous semble ainsi confirmer notre interprétation de ce qui se jouait en grande partie dans l'*Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*. L'ambiguïté de la première, alternant entre « structuralisme » et généalogie implicite, nous avait semblé liée au problème posé par la référence à des intérêts de certains groupes au sein de la société. Et l'aspect explicite de la généalogie dans *Naissance de la clinique* nous avait semblé rendu possible par l'élision qui s'y jouait de l'idée même de finalité. C'est bien par le biais de ce problème de la finalité que la généalogie était souterrainement entravée dans ces deux œuvres, et c'est par ce biais qu'elle disparaissait dans *Les Mots et les choses*, dans le cadre d'une première radicalisation de la problématique anthropologique. C'est encore à travers ce prisme que la problématique de l'articulation est posée dans *L'Archéologie du savoir*. Mais est-il possible de mettre le discours en relation avec l'extériorité socio-économique, ou avec une extériorité en général, sans faire référence à quelque chose comme des intérêts, des intentions, des finalités ?

Nous pourrons peut-être répondre en partie à cette question en examinant la solution que Foucault prétend alors apporter à ce problème de l'articulation des discours sur des pratiques non discursives. Pour Foucault, l'inadéquation des mises en rapport de type direct ou immédiat, ne frappe pas d'inanité, en théorie, toute tentative de mise en rapport. Au contraire, écarter ces formes anthropologiques de mise en rapport permet justement d'examiner pour la première fois la réelle articulation des discours, enfin considérés dans toute leur épaisseur propre, sur les pratiques, permet d'étudier cette articulation dans toute sa « spécificité ». Tel est le mot qui revient à chaque fois que Foucault, dans *L'Archéologie du savoir*, évoque ce problème de l'« articulation ». L'archéologie « cherche à définir des formes spécifiques d'articulation »[527]. Mais comment conçoit-il alors cette spécificité ? Quelle est la solution foucaldienne au problème de l'articulation, c'est-à-dire au problème généalogique, dans *L'Archéologie du savoir* ?

Le grand principe avancé par Foucault est que cette articulation ne se situe pas entre les concepts, les objets, les formes, les thèmes d'un discours et les pratiques sociales, car ce niveau est justement celui des articulations simplistes, faciles, anthropologiques, trop directes, mais qu'elle se situe entre les règles de formation de ces objets, concepts, formes, idées et ces pratiques. L'archéologie « essaie de déterminer comment les règles de formation dont il relève [un ensemble de faits énonciatifs] - et qui caractérisent la positivité à laquelle il appartient -

[527] *Ibid.*, p. 221.

peuvent être liées à des systèmes non discursifs »[528]. Autrement dit, la grande solution foucaldienne dans *L'Archéologie du savoir* est de reculer d'un cran le niveau de l'articulation. L'impact de l'extériorité sociale et économique n'a pas lieu au niveau des éléments du discours formé lui-même, car le discours a justement une consistance propre qui fait qu'il forme lui-même ces éléments, qu'il ne les reçoit pas du dehors. Cet impact a lieu au niveau des règles de formation du discours. L'impact a lieu non au niveau du discours constitué, mais du discours constituant. C'est donc l'ancrage des règles de formation dans les pratiques qu'il convient d'étudier.

Mais, avant même d'examiner les exemples donnés par Foucault, on voit que les problèmes que nous avons examinés comme se posant au niveau des éléments du discours ne peuvent que resurgir exactement sous la même forme au niveau des règles formant ces éléments. Concernant ces règles, la question est celle du rapport aux pratiques sociales. Ou bien l'on tient compte des multiples finalités à l'œuvre au sein de ces pratiques, du fait même qu'elles sont des pratiques, et alors on se met à nouveau à rapporter à des intérêts, des intentions, et donc à retomber, selon l'optique qui est celle de *L'Archéologie du savoir*, dans l'anthropologie, donc dans une pensée inadéquate, ou alors on met en rapport ces règles à des pratiques sans invoquer aucun intérêt, aucune intention, aucun but, mais alors comment penser une telle relation ? Ne risque-t-on pas alors de retomber dans le simple schéma d'événements extérieurs qui fournissent à une rationalité en réalité autonome dans son fonctionnement de simples occasions de se développer ou des entraves à ce même développement ?

L'exemple le plus détaillé d'une telle articulation est donnée par Foucault à propos de la naissance de la clinique. La pratique politique à la fin du XVIIIe siècle est pensée comme ayant transformé « les conditions d'existence et de fonctionnement du discours », transformations qui « ne « se reflètent », ni ne « se traduisent », ni ne « s'expriment» dans les concepts, les méthodes ou les énoncés de la médecine » mais « en modifient les règles de formation »[529]. Qu'entend Foucault par ces conditions d'existence du discours ? Les bouleversements autour de la Révolution ont amené à changer le statut des médecins, à généraliser une observation de type statistique des maladies, à prendre pour objet la santé de la population, à créer un espace hospitalier spécifique, et des manières spécifiques d'accumuler et de transmettre l'information médicale. Tous ces points avaient effectivement été analysés dans *Naissance de la clinique*. Et l'on comprend bien que ces changements massifs ont eu un impact

[528] *Ibidem.*
[529] « Réponse à une question », *DE I*, n°58, p. 718.

sur les principes mêmes du discours médical, sur ce que Foucault appelle les règles de formation des éléments fondamentaux de ces discours. Mais la question est en réalité de savoir comment s'articulent clairement ces changements sur les bouleversements politiques de la Révolution, ce qui implique deux questions. Tout d'abord, quel est le rapport précis entre ces changements et les pratiques politiques de cette époque ? Cette première question implique elle-même tout un questionnement. En effet, pour penser ce rapport n'est-il pas nécessaire de se demander quel est le rapport entre ces changements et les finalités mobilisées par ces pratiques politiques ? Quelle est la logique de ces pratiques ? Est-elle une logique de prise de pouvoir d'une certaine strate économiquement définie de la population ? Est-elle une logique autonome de réflexion sur le bien politique commun ? Et la deuxième question est alors : les règles de formation s'instaurant à partir de ces changements portent-elles en elles encore la trace de ces finalités, c'est-à-dire restent-elles orientées, dans leur contenu même, par ces intérêts, ou bien ne sont-elles qu'un développement de la rationalité médicale liée à la simple occasion extérieure offerte par tous ces changements, eux-mêmes certes orientés ?

Il nous semble que le problème de l'articulation spécifique ne peut être posé que si l'on pose ces questions de finalités pratiques et du degré d'inscription de ces finalités dans les règles elles-mêmes. Or Foucault ne dit pas un mot sur ces deux séries de problèmes. Et pour cause, elles engagent toutes deux nécessairement la référence à des finalités. Mais si la finalité est frappée d'interdit pour cause d'anthropologisme, alors il est impossible de préciser ces points. Dès lors, l'explication proposée par Foucault du rapport entre discours médical et pratique politique reste complètement indéterminée. Foucault dira encore dans *L'Archéologie du savoir* que « les variations du taux de chômage et des exigences de l'emploi », « les décisions concernant les corporations et l'Université », « les besoins nouveaux et les nouvelles possibilités d'assistance à la fin du XVIIIe siècle », sont des éléments qui « entrent tous dans le système de formation de la médecine clinique »[530]. Sont ici évoqués en vrac des phénomènes économiques, des décisions politiques, des besoins sociaux ou économiques, mais Foucault ne dit pas à quel titre ces éléments entrent dans ce système de formation. Les exemples d'une telle indétermination sont très nombreux dans *L'Archéologie du savoir*. On peut citer encore ce que dit Foucault au sujet de l'analyse des richesses :

> Le système de formation de l'analyse des richesses était lié à un grand nombre de conditions et de pratiques non discursives (circulation des marchandises, manipulations monétaires avec leurs

[530] M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 234.

effets, systèmes de protection du commerce et des manufactures, oscillations dans la quantité de métal monétisé[531].

Mais en quoi ce lien à du non-discursif consiste-t-il ? Cela n'est pas précisé.

Est particulièrement révélatrice de cette indétermination et de cet embarras se manifestant à chaque fois qu'il s'agit d'expliquer comment s'articulent précisément discours et pratiques non discursives, la manière dont Foucault caractérise la distinction de l'idéologie et de la science. C'est la première fois que l'idéologie est érigée par Foucault en objet thématique et le problème de l'idéologie ne peut que se poser, à un moment donné, pour une pensée qui met en œuvre, ou veut mettre en œuvre, des schèmes généalogiques. En effet, l'idéologie est ce qui apparaît dans le cadre du modèle généalogique inauguré par Marx. La mise en rapport des discours avec les relations ayant cours dans la sphère économique fait apparaître ces discours comme soumis aux intérêts liés à ces relations, donc comme n'étant pas guidés par un pur désir de connaître par exemple, et les rejette ainsi du côté de la fausseté intéressée, destinée à présenter comme universelles, orientées vers le vrai ou le bien, des pratiques dont la réalité est la domination de certains sur d'autres. C'est déjà un tel modèle qui apparaissait dans l'*Histoire de la folie* lorsque Foucault mettait en rapport la naissance de la psychiatrie avec les forces travaillant une économie capitaliste en pleine expansion. Et, au fond, c'est bien ce modèle que Foucault critique tout au long de *L'Archéologie du savoir* comme un modèle trop simple, erroné, d'analyse de l'articulation entre discours et pratiques non discursives, comme un modèle soumettant le discours à la catégorie anthropologique de l'intention. Foucault essaie ici de construire un modèle différent de l'idéologie dans ses rapports à la science. Or comment s'y prend-il ? Il affirme à nouveau qu'il ne faut pas court-circuiter la consistance du discours. Cette consistance, Foucault lui donne finalement un nom dans *L'Archéologie du savoir*, c'est celle, justement, du savoir. Un savoir est un discours régi par un système de règles de formation, donc un discours ayant une consistance propre, il n'est qu'un autre nom finalement pour une formation discursive. Le lieu des formations discursives, étudiées par l'archéologie, est la sphère du savoir. Cette sphère est posée par Foucault comme étant la matrice de tous les discours. Ainsi, une science se déploie nécessairement à partir d'un savoir, par des procédures de formalisation, de rationalisation de ce savoir. La question des aspects idéologiques que peut contenir une science, la question du rapport entre science et idéologie dans un discours donné, ne peut donc être posée qu'à partir d'un examen de ce savoir, c'est-à-dire de ses règles de formation. Elle ne peut être posée que « dans la mesure où la science trouve son lieu dans une

[531] *Ibid.*, p. 238.

régularité discursive et où, par là, elle se déploie et fonctionne dans tout un champ de pratiques discursives ou non »[532]. On en revient donc toujours au même point. Le caractère idéologique d'un discours ne peut être dévoilé par sa mise en rapport directe avec l'extériorité économique. Pour le saisir, il faut comprendre le rapport entretenu non par les objets du discours, mais par les règles de formation de ce discours, avec cette extériorité. Mais, à ce niveau, la question revient nécessairement, identique à elle-même : de quel ordre ce rapport est-il ? Foucault admet que certaines règles de formation puissent, à l'analyse, révéler un caractère idéologique qui se traduirait alors dans un discours, même en partie scientifique. Mais ceci semble supposer que ces règles « expriment » alors des intérêts économiques, extrinsèques à la simple recherche rationnelle. La notion d'intérêt ou de finalité est supposée par la notion même d'idéologie. Mais dans ce cas, on retombe dans l'anthropologie. Et les règles de formation du discours en question reçoivent bien de l'extérieur leurs objets et leur signification, elles perdent leur « consistance ». Si les règles de formation qui assurent la consistance du discours sont elles-mêmes formées à partir de fins extérieures, alors c'est tout le discours qui perd sa « consistance ». Et si les règles ne peuvent en aucun cas être rapportées à des finalités socio-économiques, alors c'est la notion même d'idéologie qui semble disparaître. Foucault ne fait que reculer le problème en le localisant au niveau des règles et non au niveau des discours déjà formés, ce qui est symptomatique de *L'Archéologie du savoir* tout entière qui ne fait au fond que différer sans cesse le problème de l' « articulation », du fait même du nœud problématique dans lequel elle est prise. Certes, *L'Archéologie du savoir* est un livre de méthode, un livre réflexif, qui reste, comme tel, à un certain niveau de généralité. Mais la récurrence des tentatives de Foucault pour donner des exemples d'articulation montre qu'il voudrait illustrer ce thème. Or il n'y a pas un seul exemple dans lequel l'articulation soit analysée de manière déterminée. *L'Archéologie du savoir* ne cesse d'en appeler à une analyse spécifique de l'articulation et de produire en même temps des exemples où règnent l'indétermination et le flou. Et pour cause. Il n'y a pas là un déficit de rigueur de Foucault, mais une impossibilité théorique. Le rejet de toute finalité du côté de l'anthropologie empêche toute analyse précise de l'articulation, c'est-à-dire empêche toute généalogie, alors même que se manifeste avec urgence la nécessité d'articuler l'archéologie sur une généalogie. Pour pouvoir poser réellement le problème généalogique, il faudrait accepter que la notion de finalité puisse être mobilisée de manière non anthropologique, mais cela est interdit par le dispositif même de *L'Archéologie du savoir*, par la radicalité avec laquelle s'y affirme la critique de l'anthropologie.

[532] *Ibid.*, p. 250.

Il est d'ailleurs intéressant à cet égard d'observer que Foucault termine son livre sur l'évocation d'une généalogie possible, celle de la pensée anthropologique elle-même. En effet, cette pensée d'une histoire continue, d'un refus de la rupture, de la discontinuité, ne renvoie-t-elle pas en réalité à la volonté de faire paraître comme impossible une révolution politique ? Ne renvoie-t-elle pas à la volonté d'assurer les fondements d'un ordre établi en le justifiant par un ancrage dans la durée historique et dans une continuité de sens ? Ne renvoie-t-elle pas à la « peur »[533] d'un changement de l'ordre de la société ? Foucault est ici au bord d'une généalogie du motif anthropologique. En exacerbant le refus de toute anthropologie ne se prive-t-on pas de la possibilité d'effectuer une généalogie de l'anthropologie qui serait peut-être bien plus efficace pour sa critique ? Mais cela suppose d'accepter de desserrer l'étreinte de la critique formelle de l'anthropologie. Telle est la question à laquelle mène nécessairement le cheminement, systématique en apparence, en réalité tortueux et faisant sans cesse retour sur lui-même, de manière obsessionnelle, de *L'Archéologie du savoir*. A la fin de ce cheminement, Foucault est à la limite d'un basculement d'une archéologie pure vers une généalogie. Ainsi, évoquant la question de l'origine de la pensée anthropologique, affirme-t-il : « je pense bien qu'il n'y a guère de réponse que politique. Tenons-là, pour aujourd'hui, en suspens. Peut-être faudra-t-il bientôt la reprendre et sur un autre mode »[534].

L'Archéologie du savoir est donc l'exploration d'une impasse, exploration grandiose certainement, de par la torsion sur soi impossible qu'elle manifeste, de par, aussi, le lexique foisonnant et profondément nouveau qu'elle déploie, et les voies qu'elle ouvre à l'histoire de la pensée et des discours, voies encore largement inexplorées, mais exploration, tout de même, d'une impasse, dans la mesure où l'exacerbation de la critique de l'anthropologie y rend impossible le déploiement d'une généalogie pourtant conçue désormais comme nécessaire. *L'Archéologie du savoir* est ainsi le moment de la plus haute tension, du choc frontal et désormais manifeste, dans les deux grandes lignes de force qui la traversent de bout en bout, entre les deux problématiques qui innervent, comme nous l'avons vu, et tendent, la pensée foucaldienne depuis le début, la problématique de la sortie de l'anthropologie et celle de la généalogie. Peut-être fallait-il aller au bout de la première pour qu'émerge au centre des préoccupations de Foucault la deuxième. En tous les cas, l'étrange et surabondante flore conceptuelle de *L'Archéologie du savoir* n'aura pas de lendemain. Et c'est bien le problème

[533] *Ibid.*, p. 284.
[534] *Ibidem.*

d’une inscription radicale des discours dans l’extériorité de forces, ayant leurs finalités propres, qui fera irruption avec violence dès le premier cours au Collège de France.

3e partie : Les généalogies explicites

Préambule. Le faux commencement de la généalogie

C'est dans *L'Ordre du discours*, la leçon inaugurale de Foucault au Collège de France, qu'apparaît pour la première fois le terme de généalogie pour caractériser thématiquement et programmatiquement un aspect de sa recherche. Pourtant, nous voudrions montrer qu'il ne renvoie pas à ce que nous avons appelé le motif généalogique, à savoir celui d'une mise en rapport des discours avec une extériorité de forces. Alors même qu'en tant que leçon inaugurale elle est censée présenter les principes et le programme des cours à venir, dans lesquels ce motif sera central, omniprésent, et ce dès le début du premier cours, prononcé une semaine après cette leçon, ce motif y est quasiment absent, et le terme de généalogie, au moment où il surgit dans la pensée de Foucault, n'y renvoie pas réellement. Ce texte a donc un caractère paradoxal sur lequel nous voulons revenir.

Foucault commence pourtant par caractériser le domaine du discours comme un domaine soumis à de multiples procédures de contrôle et de limitation : « Dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures »[535]**.** Les termes employés, renvoyant à un contrôle, une sélection, une organisation, une redistribution, donnent d'emblée à penser que la thématique du pouvoir vient de surgir dans la pensée foucaldienne. Les discours ne seraient désormais plus seulement considérés dans leur autonomie, leur consistance propre, mais en rapport à des pouvoirs qui interviendraient sur eux pour les modeler et les restreindre en fonction de leurs intérêts. Ceci semble confirmé par le fait que le premier groupe de procédures est qualifié par Foucault de « procédures d'exclusion »[536], ou de « systèmes d'exclusion »[537], ou encore que le premier type de procédure d'exclusion mentionné par Foucault, l'interdit, révèle selon lui le lien du discours « avec le désir et avec le pouvoir », un lien qui est manifeste car « le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer »[538]. Mais cette dernière remarque incite déjà à douter de ce que Foucault entend réellement ici par pouvoir. Le discours n'apparaît pas tant comme pris dans des pouvoirs qui le constituent, que comme étant lui-même un pouvoir,

[535] M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 10.
[536] *Ibid.*, p. 11.
[537] *Ibid.*, p. 19.
[538] *Ibid.*, p. 12.

quelque chose qui possède des pouvoirs, pouvoirs dangereux, suscitant l' « inquiétude »[539], et les diverses procédures de contrôle de discours seraient alors des tentatives pour répondre à cette inquiétude, des réactions à ce danger dont serait porteur le discours de par son existence même.

Revenons rapidement sur la manière dont Foucault caractérise ces procédures de contrôle et de limitation. Il en distingue trois grands types : les « procédures d'exclusion », les « procédures de limitation »[540] proprement dites, les « procédures d'assujettissement du discours »[541] par « raréfaction des sujets parlants »[542]. Les procédures d'exclusion sont essentiellement l'interdit, le partage raison/ folie et « l'opposition du vrai et du faux »[543]. Un interdit peut exclure certains objets d'un discours, ou certains sujets, ou encore certaines circonstances de discours, tout interdit réel formant à chaque fois une configuration particulière entre ces trois types d'exclusion. Le partage raison/ folie exclut le discours du fou. L'opposition du vrai et du faux exclut le discours faux. A noter que cette opposition est caractérisée ici par Foucault comme marque de la « volonté de vérité » ou encore « volonté de savoir » qui traverse notre culture depuis Platon. C'est cette volonté de savoir qui sera le thème propre du premier cours au Collège de France, succédant immédiatement à cette leçon inaugurale. Les procédures de limitation sont le commentaire, l'auteur, les disciplines. Le commentaire est une limitation du discours, dans la mesure où il l'infléchit vers un autre discours qu'il doit répéter en en dégageant le sens, c'est-à-dire en redisant, mieux, plus clairement, ce qu'il a dit. L'auteur est également une forme, une fonction, qui permet de maîtriser un ensemble de discours en le rapportant à un centre unique, détenteur de son sens, et qui canalise le discours même d'un individu en le forçant à se penser lui-même comme auteur. Concernant les disciplines, Foucault prend les exemples de la médecine, de la botanique, de la biologie. Les disciplines étaient définies dans *L'Archéologie du savoir* comme des types de discours s'instaurant à partir de formations discursives, donc à partir de la détermination de types d'objets, d'énonciations, de concepts, de thématiques, en les rationalisant, en y introduisant la prétention à la scientificité, à une certaine rigueur d'un partage du vrai et du faux. Elles sont en quelque sorte des déterminations encore plus spécifiques que les formes générales prises par la volonté de savoir. Elles limitent le discours dans la mesure où elles lui imposent une certaine forme, qui, seule, pourra être caractérisée de vraie ou de fausse. Nous ne revenons pas sur le détail de ce que

[539] *Ibid.*, p. 9.
[540] *Ibid.*, p. 65.
[541] *Ibid.*, p. 46.
[542] *Ibid.*, p. 39.
[543] *Ibid.*, p. 15.

Foucault appelle les procédures d'assujettissement, qu'il spécifie en rituels de parole, sociétés de discours, doctrines, et appropriation sociale des discours. Il s'agit de groupes ou de réseaux institutionnels qui s'accaparent un certain type de discours, ne le laissant circuler que dans certains lieux et être proféré et recueilli que par certains individus.

Comme on le voit, Foucault décrit des procédures restrictives, venant se greffer sur le déploiement propre du discours pour en exclure certains aspects, pour le canaliser, le détourner dans des voies précises, le maîtriser. Chaque type de procédure vise à se prémunir contre un danger particulier dont serait porteur le discours. Les procédures d'exclusion visent à en « conjurer les pouvoirs » en excluant les discours trop chargés de ces pouvoirs, les procédures de limitation visent à maîtriser son aspect d' « événement aléatoire », en l'assignant à des centres de références et à des formes nécessaires de déploiement, les procédures d'assujettissement visent à « en esquiver la lourde, la redoutable matérialité »[544], en faisant du discours une simple surface de transmission entre la pensée et la réalité. On retrouve, notamment dans la caractérisation des deux derniers types de danger, les thèmes qui parcouraient *L'Archéologie du savoir* : le discours n'est rien d'autre qu'une myriade d'événements discursifs, surgissant aléatoirement dans le corps de l'histoire, et formant des unités particulières ayant une matérialité et une consistance propres. Et effectivement, ce sont bien ces événements et ces unités qui sont sous-jacents aux procédures décrites par Foucault. Celles-ci ne s'exercent pas sur un discours qui se déploierait d'abord de manière sauvage et spontanée, dans l'irruption d'une sorte de créativité désordonnée, et qui serait ainsi, par elles, « réprimé et refoulé, et que nous aurions pour tâche de faire lever en lui restituant enfin la parole »[545]. Sous ces procédures, ce sont bien les formations discursives analysées dans *L'Archéologie du savoir* que l'on retrouve. Ces procédures s'exercent sur une sphère de discours elle-même déjà réglée et mise en forme, mais dont les formes proviennent cette fois de la productivité propre au discours lui-même, de son « pouvoir d'affirmation »[546]. Les formations discursives, les « positivités »[547], constituées par des règles de formation d'objets, d'énonciations, de concepts et de thématiques, sont donc maintenant pensées par Foucault comme soumises après coup en quelque sorte, de l'extérieur, à des procédures de contrôle, de restriction, de limitation, visant à conjurer les dangers dont elles sont porteuses. Ce danger est fondamentalement celui de leur caractère d'événement, de matérialité, de hasard, de

[544] *Ibid.*, p. 11.
[545] *Ibid.*, p. 54.
[546] *Ibid.*, p. 71.
[547] *Ibid.*, p. 72.

surgissement en l'absence de tout rapport à des sujets ou plus généralement à des instances qui viendraient leur donner une forme de nécessité, donc de signification, mises en rapport que s'efforcent justement d'effectuer ces procédures de restriction.

La nature de ce danger apparaît encore plus nettement lorsque Foucault explique que la philosophie est venue confirmer et renforcer ces procédures. Elle a ainsi produit le modèle d'une histoire linéaire d'un discours donné, devant son développement au simple progrès de la rationalité, donc à la réalisation d'une signification idéale. Elle a également fondé les discours sur des modèles de subjectivité. Et elle a invoqué le thème de l' « expérience originaire »[548], à savoir d'une expérience dans laquelle le sujet n'a qu'à se mettre à l'écoute des choses pour y recueillir les significations déposées en elles. Tous ces thèmes viennent nier la pure irruption aléatoire du discours et sa consistance propre. On note donc ici un certain déplacement dans la pensée de Foucault par rapport à *L'Archéologie du savoir*. Dans celle-ci toutes les formes de discours étaient rattachées aux formations discursives. Les disciplines par exemple, mais aussi bien les sciences, les discours mobilisant le partage du vrai et du faux, les discours excluant la folie, les types de commentaire ou les références à des auteurs, s'enracinaient dans les formations discursives, soit en en faisant directement partie, soit en se développant à partir d'elles en introduisant des procédures de rationalisation par exemple, pour les disciplines ou les sciences. Ces dernières procédures faisaient partie d'une certaine manière de la temporalité propre aux formations discursives, comme le manifestait la théorie des seuils. Maintenant toutes ces procédures de rationalisation, ainsi que toutes les formes excluant certains discours, les rattachant à un sujet ou niant leur épaisseur, sont considérées comme des procédures spécifiques, n'étant pas liées au déploiement immanent du discours, mais intervenant dans un second temps pour conjurer son irruption première.

Comment Foucault conçoit-il alors, dans ce cadre théorique légèrement renouvelé, les objectifs de sa recherche ? Ces objectifs sont doubles. D'une part, cesser de considérer les figures que mobilisent ces procédures de restriction des discours, à savoir l'auteur, le commentaire, le partage du vrai et du faux, etc…, comme l'origine réelle des discours, et repérer et analyser ces procédures en tant que telles, exigence que Foucault appelle « principe de renversement »[549]. D'autre part, étudier ce qu'on découvre, une fois ces fausses origines écartées, sous ces procédures, à savoir les formations discursives, en mettant en évidence leur caractère discontinu, leur consistance propre, et leur référence non à des significations internes,

[548] *Ibid.*, p. 49.
[549] *Ibid.*, p. 53.

mais à leurs « conditions externes de possibilité »[550], triple orientation que Foucault place sous le signe du « principe de discontinuité »[551], du « principe de spécificité » et de la « règle de l'extériorité »[552].

La distinction entre des procédures de restriction et la positivité immanente du langage détermine ainsi deux grands ensembles de recherche, l' « ensemble « critique » » et l' « ensemble « généalogique » »[553]. L'ensemble critique, qui « met en œuvre le principe de renversement », doit « essayer de cerner les formes de l'exclusion, de la limitation, de l'appropriation » des discours et montrer comment elles se sont formées, « pour répondre à quels besoins »[554]. La critique doit donc repérer les procédures de restriction, et analyser leurs formes ainsi que leur processus de formation. L'ensemble généalogique, qui « met en oeuvre les trois autres principes », doit déterminer « comment se sont formées, au travers, en dépit ou avec l'appui de ces systèmes de contraintes, des séries de discours ; quelle a été la norme spécifique de chacune, et quelles ont été leurs conditions d'apparition, de croissance, de variation »[555]. La généalogie doit donc étudier la structure des diverses formations discursives ainsi que leurs processus de formation.

Dans les deux cas, on voit que Foucault invoque le problème de la formation, celle des procédures ou celle des formations discursives. Introduit-il ici un motif de type généalogique, comme peuvent le laisser supposer la référence aux « conditions d'apparition » des séries de discours, le fait que les procédures de restriction sont censées répondre à des « besoins » ou encore la thématique de l'extériorité ? Les exemples que donne Foucault pour chacune de ces démarches permettent de répondre assez clairement à cette question. Les exemples de recherches critiques donnés par Foucault montrent qu'il conçoit la genèse d'une procédure de restriction du discours essentiellement à partir d'autres discours. Ainsi, pour comprendre l'émergence de la médecine comme discipline, il faudrait essayer de saisir comment elle s'est appuyée « d'abord sur l'histoire naturelle, ensuite sur l'anatomie et la biologie »[556]. Pour comprendre la formation des figures de l'auteur et de l'œuvre dans la critique et l'histoire littéraire aux XVIIIe et au XIXe siècles, il faudrait essayer de saisir comment celles-ci ont constitué ces figures « en utilisant, en modifiant et déplaçant les procédés de l'exégèse

[550] *Ibid.*, p. 55.
[551] *Ibid.*, p. 54.
[552] *Ibid.*, p. 55.
[553] *Ibid.*, p. 62.
[554] *Ibidem.*
[555] *Ibidem.*
[556] *Ibid.*, p. 66.

religieuse, de la critique biblique, de l'hagiographie, des « vies » historiques ou légendaires, de l'autobiographie et des mémoires »[557]. Les « besoins » dont parlait Foucault semblent bien renvoyer simplement à cette « utilisation » de certains discours par d'autres discours pour former en eux certaines figures restrictives. Concernant l'étude de la volonté de savoir, donc du partage du vrai et du faux, qu'il annonce comme sa recherche la plus immédiate, Foucault se contente de dire qu'il s'efforcera de montrer comment ce partage a surgi, dans la philosophie platonicienne, à partir du discours sophistique, « comment le discours efficace, le discours rituel, le discours chargé de pouvoirs et de périls s'est ordonné peu à peu à un partage entre discours vrai et discours faux »[558]. Pour parler de la nouvelle forme de volonté de savoir qui surgit « au tournant du XVIe et du XVIIe siècle », il affirme bien qu'elle est « inséparable sans doute de la mise en place de nouvelle structures politiques »[559], mais cette remarque reste très allusive. La caractérisation de la critique est clairement centrée sur l'analyse de la formation de discours à partir d'autres discours.

Or, concernant la généalogie, les exemples donnés par Foucault montrent également qu'il conçoit la recherche de la formation des « régularités discursives »[560], des « séries de discours », donc des formations discursives, essentiellement comme formation à partir d'autres séries de discours. Ainsi, une recherche généalogique concernant la régularité ayant servi de support à l'analyse des richesses doit montrer comment elle s'est formée à partir de discours multiples concernant la richesse et la monnaie aux XVIe et XVIIe siècles, en « reprenant ou excluant, justifiant ou écartant tels ou tels de leurs énoncés »[561]. De même, il faudrait montrer la manière dont le socle de la génétique s'est constitué à partir des multiples types de discours sur l'hérédité ayant existé du XIXe au début du XXe siècle. Ce qui apparaît ainsi clairement est que la généalogie n'est rien d'autre que l'archéologie décrite dans *L'Archéologie du savoir*, comme étude des systèmes de règles donnant lieu à des formations discursives, ainsi que de leurs transformations, cette étude étant simplement amputée de l'analyse de certaines formes de discours, considérées maintenant comme des procédures venant limiter la productivité discursive du langage. La généalogie, dans la leçon inaugurale de Foucault, n'est rien d'autre que l'archéologie des formations discursives. Mais pourquoi l'appeler alors généalogie, pourquoi l'irruption ici de ce signifiant si connoté philosophiquement ? C'est certainement dans la mesure où elle fonctionne encore en partie comme principe de formation des procédures de

[557] *Ibidem.*
[558] *Ibid.*, p. 64.
[559] *Ibidem.*
[560] *Ibid.*, p. 68.
[561] *Ibid.*, p. 70.

restriction elles-mêmes. Foucault insiste en effet sur l'entrecroisement des démarches critique et généalogique :

> Toute tâche critique, mettant en question les instances du contrôle, doit bien analyser en même temps les régularités discursives à travers lesquelles elles se forment ; et toute description généalogique doit prendre en compte les limites qui jouent dans les formations réelles[562].

Les formations discursives fonctionnent bien comme principe de formation ultime des procédures de limitation. Ces dernières se forment certes, comme nous l'avons vu, à partir de procédures antérieures. Mais elles se forment également, et plus fondamentalement, à partir des formations discursives qui leur sont sous-jacentes. Autrement dit, la distinction qu'effectue Foucault dans ce texte entre procédures de limitation et régularités du discours permet de penser le rattachement des procédures à ces régularités comme un geste allant rechercher leur origine dans une certaine verticalité, dans une certaine profondeur, geste qui ressemble au geste généalogique. D'autre part, le mot généalogie indique certainement, par ses connotations, le type de recherche vers lequel est déjà tourné Foucault. Comment expliquer en effet que le motif généalogique soit quasiment absent de cette leçon, alors même qu'il surgira avec force dès la première leçon du premier cours au Collège de France ? Le fait que son texte ait été certainement rédigé bien avant ce cours ne peut constituer une raison suffisante. Foucault avait certainement déjà en tête ce qu'il allait affirmer de manière si éclatante et explicite dès le début de ce cours. La seule raison pertinente nous semble être le contexte si particulier propre à une leçon inaugurale. En effet, lorsque Foucault avait rédigé sa demande de candidature au Collège de France, en 1969[563], il était encore dans le sillage de *L'Archéologie du savoir* - la manière dont il présente ses travaux en témoigne. C'est une étude du discours, envisagé de manière archéologique, qu'il pose alors comme son axe de recherche. L'intitulé de la chaire, créée pour lui, « histoire des systèmes de pensée », renvoyait d'ailleurs à ce type de recherche. Dans la leçon inaugurale, en centrant la présentation de son projet d'un bout à l'autre sur l'analyse des discours, Foucault s'efforce de rester en cohérence avec ce sur quoi il a été élu. Mais ce faisant, il pointe vers ce qui est déjà le passé de sa pensée. Dans ce texte, tout le fond est orienté vers une analyse archéologique des discours, mais le lexique employé, celui des procédures de contrôle, celui du pouvoir et du désir, et, bien sûr, celui de généalogie, montre que gronde en réalité déjà en lui ce qui éclatera dans la leçon suivante. L'irruption de la généalogie comme thème explicite dans la pensée de Foucault se fait donc en réalité en deux temps très rapprochés,

[562] *Ibid.*, p. 68.
[563] Cf. *DE I*, n°71, p. 870-874.

dont le premier est en réalité un faux commencement, une sorte de rature liée à un contexte institutionnel. C'est le deuxième temps, qui, ici, de ce point de vue, instaure véritablement.

C'est donc dans le premier cours au Collège de France, qui a été publié, avec quelques textes complémentaires, sous le titre de « Leçons sur la volonté de savoir »[564], que fait irruption véritablement et avec force, pour la première fois dans la pensée de Foucault, une thématisation explicite de ce que nous avons appelé le motif généalogique, et une première problématisation, très détaillée, de ce motif. Cette problématisation est développée dans la première partie de ce cours. Elle initie un programme qui va guider l'ensemble des recherches foucaldiennes à venir, rendant possible ce que nous appelons ses généalogies proprement explicites, c'est-à-dire des analyses dans lesquelles le motif généalogique est thématisé, visé comme tel, et surtout problématisé. Les premières généalogies explicites vont se déployer dès la deuxième partie de ce cours, puis dans *Théories et institutions pénales*. En elles va se poursuivre le travail généalogique foucaldien qui aboutira, dans les cours suivants, à la constitution de ce que nous appelons le premier modèle généalogique foucaldien cohérent et singulier.

Chapitre I. Position de la problématique généalogique et premières généalogies explicites

I. Position de la problématique généalogique

1) La thématique de l'extériorité

Foucault commence par donner le thème général qui doit servir désormais de fil conducteur à toutes ses analyses, tout en disant qu'au fond il aurait déjà pu s'appliquer à la plupart de ses analyses antérieures : c'est le thème de « la volonté de savoir ». Foucault explicite alors la problématique sous-jacente à ce thème. Il reprend la caractérisation, qui avait été faite dans la leçon inaugurale, de la volonté de savoir comme système instaurant un partage du vrai et du faux, et excluant par-là le discours faux. Mais il ne s'agit plus simplement de rapporter cette procédure restrictive à d'autres discours restrictifs ou à des régularités discursives sous-

[564] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*, D. Defert (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2011.

jacentes. Le véritable problème posé par la volonté de savoir est maintenant affirmé frontalement comme le problème de sa relation à des luttes et des rapports de domination : « Il s'agit en somme de savoir quelles luttes réelles et quels rapports de domination sont engagés dans la volonté de vérité »[565]. « Dans quelle mesure est-il possible d'articuler cette volonté de savoir sur les processus réels de lutte et de domination qui se déroulent dans l'histoire des sociétés ? »[566]. Dans quelle mesure est-il possible de l'articuler « sur les systèmes réels de domination »[567] ? Si l'on réussit à penser cette articulation, alors « le système du vrai et du faux aura révélé le visage qu'il a depuis si longtemps détourné de nous et qui est celui de sa violence »[568]. On voit que ce qui d'emblée surgit dans ce cours, avec cette thématique de la volonté de savoir, est le motif généalogique, celui d'une mise en rapport de discours, en l'occurrence ici de discours mobilisant l'opposition vrai/faux, avec une extériorité faite de forces et de rapports de force. Le problème de l'articulation, qui était sous-jacent et quasi-obsessionnel, comme nous l'avons vu, dans *L'Archéologie du savoir*, et sans cesse repoussé au moment même où il était évoqué, fait maintenant irruption dans toute sa violence au cœur même de la pensée foucaldienne. Ce qui signifie que Foucault accepte maintenant la possibilité de recourir aux notions d'intentions et de finalités pour penser cette articulation. Ceci est manifesté clairement par l'utilisation de l'expression « volonté de savoir ». Dans cette expression, le savoir est rapporté à quelque chose qui est de l'ordre d'une volonté, il est référé à la sphère de la volonté, donc nécessairement à quelque chose qui a des finalités. Mais la référence à des finalités permet justement de nier le fait que le savoir se déploierait en lui-même, mû par le simple intérêt pour la vérité. La notion de volonté permet de faire référence à des finalités tout autres que celles de la connaissance, qui s'enracinent dans des désirs, des luttes, des rapports de domination. C'est bien la notion de volonté, et donc de finalité, qui permet à Foucault de poser enfin le problème de l'articulation du savoir à une véritable extériorité. A noter que Foucault est parfaitement conscient de cette « transgression » qu'il vient d'effectuer par rapport au problème anthropologique, et que ce problème continue de le travailler au moment même où il s'aventure à poser des volontés extérieures au savoir. Ainsi, parmi les divers problèmes posés par la démarche qu'il propose sous le thème général d'une étude de la volonté de savoir se demande-t-il :

[565] *Ibid.*, p. 4.
[566] *Ibid.*, p. 5.
[567] *Ibid.*, p. 6.
[568] *Ibidem.*

> Est-il bien raisonnable, pour une analyse des savoirs qui essaie de ne pas se référer à un sujet fondateur, de dégager comme notion centrale celle de volonté ? Est-ce que ce n'est pas une autre manière de réintroduire à nouveau quelque chose comme un sujet souverain ?[569].

Cette question montre que Foucault, en posant l'idée d'une volonté à l'origine du savoir, ne pense pas retomber en partie dans l'anthropologie comme un mal nécessaire, mais admet maintenant qu'il y a une possibilité de se référer à des finalités de manière non anthropologique, même s'il reste une inquiétude à ce sujet. En tous les cas, nous devrons garder à l'esprit que la problématique anthropologique, celle de la destruction de toute figure du sujet, continue à travailler la nouvelle problématique généalogique telle que posée par Foucault. La problématique impliquée par la thématique de la volonté de savoir implique donc que le savoir soit maintenant référé à une sphère de volontés, d'instincts et de désirs, ayant leurs propres finalités, et entrant les uns et les autres en lutte du fait de ces finalités. Le savoir doit être mis en rapport avec cette sphère qui lui est radicalement extérieure, et qui pourtant le constitue dans sa forme même, l'exige.

C'est ce qui apparaît de manière encore plus claire dans le commentaire d'Aristote auquel va se livrer Foucault. Ce commentaire est destiné à expliciter de manière encore plus précise la problématique liée à la volonté de savoir, tout en montrant à quel point elle a été occultée par la tradition philosophique occidentale. Pour montrer le mode précis de cette occultation, Foucault se lance dans une analyse du texte célèbre d'Aristote au tout début du livre A de la *Métaphysique* : « 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 autres, les sensations visuelles ». Aristote s'appuie sur la sensation. Il y a des sensations qui nous plaisent par elles-mêmes, indépendamment de toute utilité. Comment expliquer alors ce plaisir qu'elles nous procurent ? Pour Aristote, il ne peut provenir que du fait que ces sensations nous apprennent quelque chose, du fait qu'elles nous délivrent des informations, du fait qu'elles nous permettent de savoir quelque chose. La simple sensation met donc en évidence un désir naturel chez l'homme de connaître, d'accéder à quelque chose comme de la vérité. Elle n'est que le plus bas degré de la connaissance, mais elle révèle déjà la nature du désir humain de connaître, qui se développe ensuite en passant à la recherche du général, de l'universel et du nécessaire.

[569] *Ibid.*, p. 5.

Dans ce texte, Aristote parle bien d'un désir de connaître. Il semble vouloir rattacher la connaissance à cette sphère du désir et de la volonté, qui lui imposerait ses fins et lui donnerait son sens. Mais en réalité, quelle est la nature de ce désir ? Il n'est rien d'autre qu'un désir naturel de rechercher la vérité pour elle-même, un désir dont tout l'être est de vouloir connaître. On voit donc comment, au moment même où il est posé à la racine de la connaissance, le désir est en réalité élidé, dans ce qui constitue pour Foucault une véritable opération de refoulement. Quelle est l'opération aristotélicienne ? « Faire que le désir de connaître soit enveloppé entièrement à l'intérieur de la connaissance »[570]. « Comme Platon, quoique sur un autre mode, [Aristote] cherche à protéger la connaissance de l'extériorité et de la violence du désir »[571]. « Au jeu d'extériorité du désir et du savoir, se trouvent substitués une appartenance de l'un à l'autre, l'enveloppement du premier par le second, et quelque chose comme une conaturalité »[572]. On voit à quel point le thème de l'extériorité est central dans la problématisation foucaldienne de la volonté de savoir. Au moment où il s'agit de rapporter le savoir à des finalités tout autres que celle de la pure et simple connaissance, c'est ce schème qui s'impose naturellement, en tant qu'impliqué dans le « tout autres ». Telle était déjà la raison pour laquelle nous avions placé ce schème au cœur de notre définition préliminaire du motif généalogique et tel est pour nous l'indice le plus clair du fait que Foucault est véritablement en train d'instaurer ce motif au cœur de sa pensée.

En tous les cas, le désir placé à l'origine de la connaissance par Aristote n'est pas réellement un désir. Il est plutôt destiné à masquer la possibilité de référer la connaissance à de véritables désirs, c'est-à-dire des instances ayant des fins lui étant radicalement extérieures. Cette opération est considérée par Foucault comme paradigmatique, et même fondatrice de la tradition philosophique, et plus généralement de la volonté de savoir. La volonté de savoir n'est pas seulement instauration du partage du vrai et du faux, mais elle est également, fondamentalement, cette volonté de connaître qui se masque comme volonté, ou plutôt ces deux aspects sont indissociables. Elle est ce qui se déploie en Occident comme savoir se prétendant sans volonté, recherché pour lui-même, pur de tout rapport à une volonté réelle, rattaché parfois à une volonté factice qui n'est qu'un double du savoir lui-même et qui a pour fonction d'éliminer toute position du problème d'une extériorité au savoir. La volonté de savoir occidentale se fonde finalement sur la négation du motif de l'extériorité, c'est-à-dire sur la négation du problème généalogique. Et il s'agit pour Foucault d'instaurer ce problème au cœur

[570] *Ibid.*, p. 17.
[571] *Ibidem.*
[572] *Ibid.*, p. 18.

de la pensée, en redonnant une réalité à cette volonté de savoir, en réintroduisant une volonté réelle à la racine de ce faux désir de connaître dont elle se pare, bref il s'agit de faire une généalogie de la volonté de savoir telle qu'elle s'est déployée en Occident.

2) La référence nietzschéenne

C'est à ce point que Foucault convoque la figure nietzschéenne. Nietzsche apparaît en effet comme le premier dans cette histoire de la volonté de savoir occidentale, à avoir cherché à rouvrir le savoir à cette extériorité radicale du désir qu'il s'efforçait de nier, le premier « à avoir rétabli la distance et l'extériorité qu'Aristote avait effacées »[573]. Il a essayé de

> montrer qu'à la racine de la connaissance, au point historique de son irruption, il y a un désir ; et que ce désir n'a pas de parenté avec la connaissance. Ni de parenté au niveau des fins, ni de parenté d'origine ou de nature[574].

Il est le premier à avoir placé le motif d'une extériorité radicale du désir par rapport au savoir au cœur de la pensée. Et Foucault va alors placer toute sa problématique de la volonté de savoir sous le signe de la généalogie nietzschéenne. Ainsi, au moment où il problématise pour la première fois de manière explicite le motif généalogique, Foucault rencontre-t-il immédiatement la généalogie nietzschéenne et la mobilise-t-il massivement pour expliciter cette problématique, la constituant comme la référence centrale de sa propre démarche généalogique. En réalité, cette mobilisation de la référence nietzschéenne est effectuée par Foucault à cette époque dans deux textes. D'une part, dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*[575], publié en 1971, il propose une analyse de la généalogie nietzschéenne dans ses finalités et ses formes générales, qui constitue en réalité l'arrière-fond de tout ce premier cours au Collège de France, ainsi que, comme nous le verrons, celui de toute l'élaboration postérieure de son propre modèle de généalogie. D'autre part, dans ce cours lui-même, il analyse plus spécifiquement certaines généalogies nietzschéennes de la connaissance ou du savoir, en rapport direct avec la problématique de la volonté de savoir.

a) La généalogie nietzschéenne

Il est ainsi certainement temps pour nous, avant même d'entrer dans ces textes, de nous pencher plus précisément sur ce modèle nietzschéen de la généalogie. Nous ne l'avons pas

[573] *Ibid.*, p. 6.
[574] *Ibid.*, p. 26.
[575] M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, repris in *DE I,* n°84, p.1004-1024.

encore fait car la définition préliminaire que nous avons donnée du motif généalogique n'impliquait pas la forme spécifique de la généalogie nietzschéenne, mais pointait une forme plus générale, fondée justement sur ce schème de l'extériorité de forces que mobilise ici Foucault. Par rapport à ce schème, il nous avait suffi de présenter dans ses grands principes cette généalogie nietzschéenne, comme une illustration particulière de ce schème. De plus, Foucault a jusqu'à présent convoqué la figure nietzschéenne, que ce soit dans l'*Histoire de la folie*, dans *Les Mots et les choses*, ou dans *L'Archéologie du savoir*, essentiellement comme figure incarnant le contraire de l'anthropologie, figure de la mort de Dieu comme mort du sujet. La seule présence de Nietzsche que nous ayons repérée dans la forme même des analyses de Foucault était ce jeu si particulier entre dimension verticale et dimension horizontale qui se jouait dans les archéo-généalogies, et particulièrement dans l'*Histoire de la folie*, avec la mise en œuvre de tous ces héritages entre expériences. Là encore, pour cerner ce jeu qui venait reconfigurer l'usage proprement dumézilien de la structure, un rappel des grands principes de la généalogie nietzschéenne nous avait paru suffisant. Mais Foucault se place désormais explicitement sous le signe de la généalogie nietzschéenne, et il en propose des analyses qui manifestent une connaissance extrêmement détaillée des textes de Nietzsche. Pour comprendre ce qui se joue dans ces analyses, qui vont avoir un rôle matriciel dans tout le travail d'élaboration généalogique de Foucault, il paraît ainsi nécessaire d'entrer dans le détail du dispositif généalogique nietzschéen. Nous montrerons d'abord rapidement à partir de quels problèmes s'est constitué progressivement ce dispositif et nous analyserons l'articulation des grands principes sur lesquels il se fonde. Puis nous détaillerons une généalogie complète et complexe de Nietzsche, celle de l'idéal ascétique, qui est au centre de la *Généalogie de la morale*. L'étude de cette généalogie doit nous permettre d'une part de comprendre les rapports très particuliers qui s'y nouent entre les forces et les formes, ainsi qu'entre la dimension horizontale ou historique et la dimension verticale de la généalogie. Sans cette compréhension en effet, il est impossible de saisir le jeu entre émergence et provenance qui est au cœur de l'interprétation foucaldienne de Nietzsche, et il sera tout aussi impossible de cerner avec précision la manière dont la généalogie nietzschéenne travaille au centre de l'élaboration généalogique foucaldienne. D'autre part, en nous montrant comment Nietzsche répond lui-même à la problématique de la volonté de savoir, qui existe effectivement chez lui, elle doit nous permettre de comprendre pourquoi Foucault donne en réalité à cette problématique une réponse tout autre.

a.1. Constitution et caractéristiques du modèle généalogique nietzschéen

On sait que Nietzsche n'utilise le terme de généalogie qu'à partir de la *Généalogie de la morale* pour caractériser le cœur de sa démarche. Mais ce terme correspond à un schème de pensée, un type de démarche, présent bien avant dans sa pensée, qui s'est élaboré peu à peu comme instrument essentiel dans le cadre d'une problématique initiée en réalité dès ses premiers écrits. En effet, ce que l'on appelle parfois la première pensée de Nietzsche ou la pensée du premier Nietzsche, telle qu'elle s'exprime dans *Naissance de la tragédie*, et les *Considérations inactuelles* notamment, est tout entière centrée sur ce qu'on a pu appeler « le problème de la culture »[576]. Partant du constat que la culture de son temps, notamment en Allemagne, est déficiente sous de nombreux aspects, Nietzsche s'interroge sur ce qui fait qu'une culture est une haute culture, une culture favorable à l'épanouissement et à l'affirmation de la vie humaine sous ses formes les plus hautes, en prenant essentiellement pour référence la Grèce de l'époque tragique.

Dans la *Naissance de la tragédie*, il s'efforce ainsi, en dégageant le sens de la tragédie antique, de montrer en quoi elle est la manifestation d'une vie forte, qui ose affronter le caractère problématique et terrible de l'existence et, par le moyen de la création tragique, réussit à l'assumer. La pensée socratique est alors interprétée comme une rupture radicale avec l'esprit tragique, dans la mesure où elle nie le fond problématique et passionnel de l'existence et réduit tout problème à un problème logique, théorique, susceptible de trouver une solution simple et rationnelle, instaurant ainsi la culture occidentale comme culture rationnelle, coupée des forces vives de la vie, la musique de Wagner venant, à l'époque de Nietzsche, donner l'espoir d'une résurgence de l'esprit tragique, d'une renaissance d'une culture forte. Dans les *Considérations inactuelles*, Nietzsche poursuit son travail de diagnostic de la culture contemporaine, en montrant notamment, dans la seconde *Inactuelle*, que l'histoire s'est coupée de la vie. Devenue simple accumulation de faits et de modèles, elle étouffe la vie au lieu d'être à son service, guidée par les exigences impliquées par son déploiement.

La problématique qui naît ici au cœur de la pensée de Nietzsche, et qui ne cessera de définir son projet philosophique même, est celle de penser les conditions d'avènement d'une culture favorable au plus haut épanouissement de la vie, qui viendrait se substituer ainsi à la culture occidentale, manifestant au contraire et ne cessant d'accentuer la faiblesse, la déficience de la vie. Dès le début, les manifestations de la culture ne sont donc pas considérées dans leur

[576] Cf. Par exemple P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation* (1995), Paris, PUF, 1999, notamment l'Introduction, et E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture* (1986), Paris, L'Harmattan, 2006, notamment p. 53-64.

autonomie par Nietzsche, mais référées à la vie, à sa force ou à sa faiblesse, ce qui permet de les évaluer. Un schème de type généalogique, au sens que nous avons donné à ce terme, est ainsi d'emblée mobilisé par Nietzsche dans le cadre du problème qu'il se pose, puisque l'art, la connaissance, la morale, sont rapportés à une instance extérieure, la vie, et aux configurations diverses qu'elle prend. Nietzsche parle déjà d'instincts, par exemple des instincts qui sont au fondement de la tragédie ou à la racine de la connaissance. Mais ce concept n'est pas encore réellement élaboré. La force et la faiblesse de la vie ne sont pas encore déterminés dans leur teneur propre. Et les instincts sont encore pensés de manière anhistorique. La Grèce a donné libre cours aux instincts sains de l'humanité. Ces instincts ont été refoulés, niés à partir de Socrate. Et il s'agit de faire renaître une culture de type tragique, sur le modèle de la Grèce, en assumant à nouveau ces instincts. La vie est encore pensée, sous l'influence de Schopenhauer, de manière métaphysique. Elle a une essence, qui peut simplement être affirmée ou niée.

C'est dans *Humain trop humain* que la dimension historique va être véritablement intégrée au schème généalogique, à travers le thème d'une « philosophie historique »[577] par lequel Nietzsche désigne, dès le premier paragraphe du premier chapitre, son entreprise, ou encore à travers le thème d'une « histoire des sentiments moraux »[578]. Tout instinct est désormais pensé comme constitué, comme résultat d'une incorporation d'évaluations qui s'est produite sur une très longue durée. Nietzsche pointe notamment une période qui a été, selon lui, la plus longue pour l'humanité, qu'il appellera la « moralité des mœurs » dans *Aurore*, période précédant l'histoire proprement dite, ayant duré des milliers d'années, qui a donné lieu aux incorporations les plus profondes, qui forment donc l'essentiel de la constitution actuelle de l'homme. Il s'agit donc pour Nietzsche, dans ces deux œuvres, de s'efforcer de comprendre à quels types d'instincts renvoient nos jugements, nos concepts, nos savoirs, notre morale, c'est-à-dire fondamentalement nos évaluations. Ces instincts étant le résultat de la longue incorporation de la moralité des mœurs, ainsi que de l'incorporation, moins longue mais cependant efficiente, de l'époque platonico-chrétienne, il s'agit, au moyen de cette philosophie historique, ancêtre direct de la généalogie, de remonter aux divers moments de la formation de ces instincts et de ces évaluations, et de suivre leur développement, pour s'efforcer ainsi de cerner la nature réelle des instincts constituant actuellement notre patrimoine et fondant nos évaluations. Cet effort de connaissance de soi-même doit permettre de se libérer des « préjugés » nuisibles qui sont les nôtres, et de développer en nous ce qui est favorable à la vie.

[577] F. Nietzsche, *Humain, trop humain I* (1878), trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988, p. 31.
[578] *Ibid.*, p. 60.

Comme le dit Nietzsche dans la préface de la *Généalogie de la morale*, l'essentiel de sa démarche est présent dans ces œuvres, mais sans être encore enserré dans une conceptualité propre. Le sens même de ces instincts ou pulsions, la nature exacte des critères d'évaluation mobilisés pour affirmer qu'une valeur est favorable ou non à la vie, les processus exacts par lesquels des instincts produisent des valeurs, ne sont pas encore bien déterminés. C'est dans le *Gai savoir* et dans *Ainsi parlait Zarathoustra* que s'élabore cette conceptualité, que se met donc en place la démarche généalogique nietzschéenne comme telle, qui va atteindre à sa pleine conscience dans *Par-delà bien et mal*, et surtout dans la *Généalogie de la morale*, et va alors continuer à se déployer dans la prolifération des dernières œuvres de Nietzsche, en 1888. Il n'est donc pas anodin que le terme même de généalogie, forgé par Nietzsche pour caractériser cette approche si particulière dont il est l'inventeur, apparaisse au moment où cette approche, après un long cheminement, acquiert la pleine conscience d'elle-même en même temps que sa pleine détermination.

Le problème des valeurs, et de la valeur des valeurs, apparaît désormais comme le thème central de la généalogie. Dans *Humain trop humain* et dans *Aurore*, il y avait encore une référence marquée aux « préjugés ». La « philosophie historique » devait permettre, en dévoilant les instincts sous-jacents à nos idées et à nos valeurs, de mettre en évidence le caractère de préjugé de celles-ci, c'est-à-dire au fond d'erreurs, de faussetés. Même si un certain nombre de ces erreurs étaient interprétées en même temps comme nocives à la vie, Nietzsche était en quelque sorte encore tributaire d'une problématique de la vérité et de l'erreur, d'une problématique de la connaissance. Désormais, le lien est clairement rompu entre le problème de la vérité et celui de la valeur. La vérité est elle-même une valeur, qui n'a jamais été remise en cause par la pensée occidentale, et dont il s'agit de déterminer la valeur elle-même. « Le problème de la valeur de la vérité est venu à notre rencontre »[579]. Tout est fondamentalement valeur. Les concepts des savoirs, les savoirs eux-mêmes, la vérité, tout comme les concepts ou sentiments moraux, religieux ou artistiques, sont des valeurs ou supposent des valeurs, c'est-à-dire des appréciations, des évaluations, qui au fond, sont toutes d'ordre moral. Et ce sont ces valeurs qu'il convient d'interroger d'un point de vue critique, en les évaluant à leur tour. « Formulons-là, cette exigence nouvelle : nous avons besoin d'une critique des valeurs morales, il faut remettre une bonne fois en question la valeur de ces valeurs elle-même »[580] ; jusqu'à présent, « on considérait la valeur de ces « valeurs » comme donnée, comme un fait, comme

[579] F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (1886), trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000, p. 47.
[580] F. Nietzsche, *Généalogie de la morale* (1887), trad. P. Wotling, Paris, Le livre de poche, 2000, p. 56.

au-delà de toute mise en question »[581]. Comme le dit Deleuze, la critique kantienne considérait encore la vérité comme une valeur en soi, ininterrogée[582]. Désormais, un décalage est fait entre la vérité et la valeur. Le problème de la vérité ou de l'erreur est mis entre parenthèses au profit du problème de la valeur de la vérité et de toutes les valeurs en général. La généalogie est ainsi un approfondissement, une radicalisation, de la critique. Elle est justement ce qui est mobilisé pour répondre à ce problème de la valeur de la valeur, elle est l'instrument qui doit permettre d'évaluer les valeurs. Elle a pour objet en effet de remonter à l' « origine » des valeurs, qui est pulsionnelle. Toute valeur suppose une certaine configuration d'instincts, de pulsions, d'affects, existant dans un individu ou un groupe, qui constitue et soutient cette valeur. En affirmant cette valeur, cette configuration d'instincts affirme par-là les conditions même nécessaires à sa vie. La nature de ces instincts ou pulsions, ainsi que leur rapport à des valeurs, sont désormais pensés en effet de manière bien plus déterminée par Nietzsche que dans *Humain trop humain* ou *Aurore*. Le paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal* a notamment posé l'hypothèse de la volonté de puissance comme essence de toute vie, et même de tout ce qui est. La vie est fondamentalement volonté de puissance, c'est-à-dire « essentiellement appropriation, atteinte, conquête de ce qui est étranger et plus faible, oppression, dureté, imposition de ses formes propres, incorporation »[583]. La volonté de puissance est cette pulsionnalité que Nietzsche repère au cœur de l'être qui consiste à vouloir intensifier sans cesse son sentiment de puissance en s'appropriant ce qui est autour, en se l'incorporant, en le mettant en forme, en lui donnant une fonction. Or tous ces processus par lesquels la volonté de puissance s'accroît sont fondamentalement des processus d'interprétation et d'évaluation. Interpréter, c'est imposer une forme à un phénomène, ployer cette forme en vue de ses finalités propres. Ces finalités sont des valeurs, et expriment les orientations fondamentales selon lesquelles cette volonté affirme son existence. Cette volonté se manifeste en de multiples pulsions et instincts, qui ont toutes cette volonté de subjugation et d'accroissement. Et ces pulsions sont toutes prises dans l'histoire, elles se constituent par incorporation d'interprétations et d'évaluations, se transforment, se composent entre elles, produisant à chaque fois des valeurs liées spécifiquement à leurs conditions d'affirmation, valeurs qui ainsi ne cessent également de se transformer. La généalogie doit donc réussir à retrouver sous une valeur la configuration pulsionnelle qui la constitue et la soutient, pour l'évaluer du point de vue de la vie. Elle doit permettre de décider si la vie qui s'affirme dans cette configuration est puissance réelle, intensification, accroissement, ou au contraire déclin, faiblesse. La généalogie comporte donc deux aspects

[581] *Ibidem.*
[582] G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, PUF, 1994, p. 102.
[583] F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, § 259, p. 247.

étroitement liés : d'une part, retrouver l'origine pulsionnelle de certaines valeurs, d'autre part, évaluer ces valeurs grâce au dévoilement de cette origine. Elle est un instrument de diagnostic et de critique des valeurs. Mais pourquoi évaluer ainsi les valeurs ? Nietzsche reprend ici sa problématique de la pensée d'une culture favorisant pleinement l'affirmation de la vie, mais en la précisant conceptuellement dans le concept d'« élevage » (Züchtung). Le rôle du nouveau philosophe, ou « philosophe de l'avenir » est celui de la conception d'un type humain permettant l'affirmation maximale de la vie, le « surhumain », qui synthétise donc les valeurs les plus hautes du point de vue de la vie, et de l'inculcation de ce type humain dans les individus par une longue éducation, une incorporation de ces valeurs, incorporation en laquelle consiste l'élevage. Or, cette synthèse des valeurs les plus hautes suppose justement ce diagnostic sur toutes les valeurs ayant déjà existé en lequel consiste la généalogie. La généalogie est donc l'instrument que forge Nietzsche pour répondre à sa problématique de la culture, précisée en problématique de l'élevage. On voit que la généalogie nietzschéenne est fondamentalement centrée sur le présent. Elle peut certes se pencher sur des valeurs passées pour les diagnostiquer, dans l'optique de leur intégration à une haute éducation, mais son objet majeur est les valeurs de l'homme d'aujourd'hui, celles de l'homme occidental moderne. Il s'agit fondamentalement de faire une généalogie de ces valeurs, pour se déprendre des valeurs nocives à la vie, et développer celles favorisant l'affirmation de la volonté de puissance. On voit également que la problématique de la généalogie impliquée par sa définition est une problématique de type vertical. Il s'agit de découvrir les pulsions qui jouent actuellement dans certaines valeurs dont elles sont à l'origine, et la manière dont elles y jouent. Et c'est seulement pour réussir à les dévoiler que la généalogie est amenée à effectuer un décrochage historique, donc à ajouter une dimension horizontale à sa dimension verticale. La dimension horizontale n'est pas impliquée par la définition même de la généalogie[584]. Et on pourrait considérer qu'il suffirait d'identifier directement, dans le présent, les pulsions sous-jacentes aux valeurs, sans passer par l'histoire.

[584] Eric Blondel tire de cette caractérisation de la généalogie comme recherche des pulsions une comparaison intéressante de celle-ci avec la généalogie au sens propre. Cette dernière est également recherche des origines, mais elle cherche en général une origine noble. Ainsi la Théogonie d'Hésiode, qui n'est rien d'autre qu'une généalogie des dieux, rapporte-t-elle tel ou tel dieu à son origine divine. De même, la généalogie a longtemps consisté à essayer de se trouver des ancêtres appartenant à l'aristocratie. La généalogie nietzschéenne au contraire rapporte des valeurs à des pulsions, des instincts, origine non noble par excellence, ignoble. Cf. E. Blondel, *Nietzsche, le corps et la culture*, *op. cit.*, p. 263. Mais Eric Blondel continue à penser la généalogie philosophique dans une sorte de continuité avec la généalogie au sens courant, puisqu'il pense la première comme « métaphore », donc comme étant en rapport dérivé et nécessaire à la deuxième, même s'il donne un sens spécifique à la métaphore de type philosophique et notamment nietzschéenne. Mais la généalogie au sens philosophique est un concept ou une démarche de type conceptuel et non une métaphore. Elle n'a pas grand-chose à voir avec la généalogie au sens courant justement du fait de cette verticalité qu'elle recherche. Les « ancêtres » qu'elle vise ultimement sont des pulsions présentes. Prétendre faire de la généalogie au sens philosophique en ne recherchant que des ancêtres passés, sur le modèle de la généalogie au sens courant, n'a aucun sens. C'est pour trouver les forces actuelles que l'on se penche sur le passé. L' « ancêtre » au sens historique n'a de sens qu'en référence à ces forces.

Mais la dimension horizontale apparaît pourtant, chez Nietzsche, comme nécessaire. D'où provient cette nécessité ? En première analyse, on pourrait se dire que les valeurs qui sont les nôtres nous imprègnent, que nous les considérons comme « évidentes », « naturelles », non reliées à des pulsions particulières, et que le décrochage historique permet de prendre du recul. Le fait notamment de les voir naître à un moment historique donné permet de les percevoir dans leur singularité et de les poser en objet d'analyse. Ce caractère d'évidence est renforcé par le fait que, pour Nietzsche, les valeurs sont incorporées, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas de simples pensées ou représentations, mais constituent véritablement une seconde nature. Finalement, le point crucial est le caractère constitué des valeurs. Les valeurs sont constituées, sur de longues durées, par des pulsions, elles-mêmes en permanente reconfiguration. Elles sont des héritages. C'est seulement en remontant le fil de la constitution que l'on peut saisir le sens du constitué, c'est-à-dire les pulsions qui jouent en lui. Emmanuel Salanskis cite à ce propos le paragraphe §223 des *Opinions et sentences mêlées*, intitulé « Où l'on doit partir en voyage » :

> L'introspection immédiate ne suffit pas longtemps pour apprendre à se connaître : nous avons besoin de l'histoire, car le courant aux cent vagues du passé nous traverse ; nous-mêmes, nous ne sommes rien d'autre que ce que nous ressentons de cet écoulement à chaque instant[585].

Et il le commente ainsi : l'introspection, comme « observation de soi dans le présent », « ne saurait […] permettre d'appréhender la psychologie humaine *en tant qu'héritage* »[586]. Contrairement à ce qu'implique l'idéal philosophique du « Connais-toi toi-même »,

> nous ne pouvons plus interpréter ce que nous sommes à partir de nous-mêmes. Nous devons pour cela partir en voyage dans l'histoire, car nous sommes nous-mêmes un héritage dont nous ne détenons pas la clé par-devers nous[587].

On pourrait ajouter que non seulement il paraît impossible de trouver directement en soi les forces qui constituent l'origine réelle de nos valeurs, mais qu'il paraît également impossible de les trouver en se livrant à une analyse de la société présente. Car cette société a elle-même le caractère de l'évidence. L'analyse sociale dans la seule dimension du présent n'est qu'une autre forme de l'introspection. Le recours à l'histoire permet donc, en remontant à la naissance des valeurs, de démêler la complexité des héritages, et, plus généralement, de percevoir les héritages comme tels, et ainsi, les forces qui jouent en eux. Ce problème reste en tous les cas un problème ouvert, même chez Nietzsche, et il se pose certainement à toute généalogie : pourquoi avoir recours à une dimension historique dans le cadre d'une généalogie ? Quelles

[585] E. Salanskis, *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p. 112.
[586] *Ibidem*.
[587] *Ibid.*, p. 113.

sont les raisons qui font que l'identification des forces jouant dans des formes, dans des valeurs, ne peut être directe, mais implique le détour de l'histoire, de la genèse historique des formes et des forces ? Toute généalogie doit-elle nécessairement avoir recours à l'histoire ? Toute généalogie qui y a recours déploie nécessairement un dispositif spécifique d'entrecroisement du vertical et de l'horizontal qui répond, au moins implicitement, à ces questions, comme nous l'avons déjà repéré dans la généalogie confuse de l'*Histoire de la folie,* dans la généalogie tronquée de *Naissance de la clinique*, et même dans la non-généalogie des *Mots et les choses*.

a.2. La problématique nietzschéenne de la volonté de savoir : généalogie de l'idéal ascétique

Examinons maintenant la manière dont Nietzsche met en œuvre ces principes généalogiques. Comme nous l'avons dit, l'exemple le plus frappant et le plus développé de cette mise en œuvre est la généalogie de la morale moderne, qu'il effectue dans la *Généalogie de la morale*, et dont le motif central est l'idéal ascétique. Si l'on essaie de synthétiser cette généalogie qui se déploie en trois temps principaux, correspondant aux trois dissertations de cette œuvre, on pourrait dire que Nietzsche, pour identifier les instincts à l'œuvre dans la morale moderne, remonte à l'émergence de ses valeurs structurantes, l'opposition bon/ méchant, pensée comme opposition entre le désintéressement, la vertu d'une part, et l'égoïsme de celui qui suit ses passions ou instincts d'autre part. En prenant comme fil directeur l'étymologie, Nietzsche montre que cette opposition n'est pas originaire, mais qu'elle se constitue elle-même à partir d'une opposition première bon/ mauvais d'origine très différente. L'étymologie du mot bon renvoie en effet non pas à l'aspect désintéressé ou altruiste, mais à la domination sociale et politique, et celle du mot mauvais renvoie au peuple. Les bons semblent avoir d'abord été les membres de la classe sociale dominante, pas seulement économiquement, mais à tous les points de vue, qui pensaient par ce terme leurs propres qualités, leur propre style de vie. Par comparaison avec cette caractérisation première d'eux-mêmes, prolongement de l'affirmation de leur puissance, les gens du peuple, les dominés, ont alors été caractérisés comme « mauvais », ce qui signifiait simplement qu'ils ne vivaient pas selon le modèle de cette excellence de vie, qu'ils n'y avaient pas accès. Pour Nietzsche, les jugements bon et mauvais correspondent ainsi à l'affirmation par des classes aristocratiques, notamment grecques et romaines, puissantes et sûres d'elles-mêmes, de leur style de vie. Dans les jugements bon et méchant, Nietzsche voit alors un renversement de ces valeurs. L'homme puissant est maintenant qualifié de méchant, il est considéré comme coupable de se livrer à ses instincts, et l'homme du peuple, dominé, est maintenant considéré, par opposition à ce méchant, comme bon, au sens justement de celui qui sait résister à ses instincts, celui qui se conduit de manière

désintéressée, « pure », qui agit par pitié et par amour du « Bien ». On a donc une culpabilisation du puissant, ainsi d'ailleurs qu'une culpabilisation du faible, dans la mesure où il est encore par certains aspects sous l'emprise de ses instincts, mais à un degré moindre, car il essaie d'y résister et y réussit en partie. Ce qui est donc considéré désormais comme la source du mal est l'instinct, sous toutes ses formes, le bien quant à lui consistant à nier en soi cet instinct de la manière la plus radicale possible. Pour Nietzsche, on se trouve en présence d'un « soulèvement d'esclaves dans la morale », qui est un véritable soulèvement contre la vie même, et ses conditions les plus fondamentales. Il interprète celui-ci comme la révolte d'êtres souffrants, incapables en réalité d'agir et d'assumer ces conditions de la vie. Ces derniers se vengent par ressentiment de ceux qui en sont capables, en instillant en eux la mauvaise conscience, afin de les séparer de leur puissance d'affirmation, tout en justifiant ainsi en même temps leur impuissance. Les caractéristiques de la réalité et de la vie sont ainsi niées et recouvertes par des idéaux qui viennent leur substituer un autre monde coupé de tout rapport à l'instinct. L'instinct, dans la version populaire de ce soulèvement qu'est selon Nietzsche le christianisme, la version intellectuelle en étant le platonisme des Idées, est alors interprété comme conséquence d'une faute première et terrible, le péché originel, commise envers un Dieu tout-puissant. La remontée généalogique à l'émergence des notions de bien et de mal permet ainsi de repérer une situation dans laquelle des forces, souffrant de leur impuissance radicale, instituent de nouvelles valeurs morales, au centre desquelles on trouve l'idée d'une faute envers la divinité. Mais encore faut-il, pour comprendre la nature de cette souffrance, comprendre d'où elle vient, et, pour comprendre cette irruption du thème de la faute comme central, donc sa signification profonde, comprendre également comment il s'est constitué. La généalogie des jugements de bien et mal doit donc remonter bien en amont de leur émergence. Nietzsche va ainsi effectuer un second décrochage historique qui l'amène aux temps précédant l'histoire, époque qu'il appelle celle de la moralité des mœurs, et qui est, selon lui, l'époque la plus longue que l'humanité ait connue, celle durant laquelle elle a incorporé de la manière la plus profonde un certain nombre de valeurs et de caractéristiques.

Le sentiment de la faute s'origine ainsi pour Nietzsche dans celui de la dette, celui-ci étant lié à la plus vieille et plus fondamentale relation sociale, la relation créancier/ débiteur. Le créancier prête ou avance quelque chose au débiteur, qui doit donc lui rendre à une certaine échéance, ou le rembourser. Le premier problème posé par cette relation de dette concerne ce qui doit se produire en cas de non remboursement. Nietzsche, en s'appuyant sur des travaux anthropologiques, montre que le créancier n'exige pas principalement dans ce cas, la restitution de la chose, ou une compensation de même nature pour le dommage subi, même lorsque cela

est possible. Il demande la possibilité de faire souffrir le débiteur. Cet état de fait s'explique pour Nietzsche par les caractéristiques de la volonté de puissance. Elle est appropriation, subjugation, domination. Faire souffrir est donc une source de plaisir pour elle. Le créancier demande donc à satisfaire sa volonté de puissance. Ce plaisir est rendu encore plus intense par les conditions de l'individu à cette époque de la moralité des mœurs. Pour Nietzsche, l'homme, qui vivait d'abord d'une vie sociale informelle, en communautés non organisées, a subi à certains moments le joug d'hommes plus puissants, qui lui ont imposé la force coercitive d'un Etat. Dans ce cadre, les instincts ont peu de possibilité de s'extérioriser. La possibilité de faire souffrir le débiteur reçoit donc un intérêt accru. Se met ici en place selon Nietzsche pour la première fois la liaison entre la faute, sous sa forme la plus primitive, celle de la dette, et la souffrance, liaison qui nous paraît évidente uniquement parce que nous l'avons incorporée. Il est intéressant de voir ici que la généalogie chez Nietzsche permet de repérer l'origine de certaines relations, en l'occurrence ici la relation faute/ souffrance. Ce type de repérage, le repérage de relations, de connexions, était déjà très utilisé par Foucault dans l'*Histoire de la folie,* par exemple le nouage des relations folie/ criminalité ou folie/ sexualité dans les mélanges confus de l'internement classique. Et nous verrons qu'il est encore un des aspects centraux de ses généalogies explicites. Cette mise en relation de la faute-dette et de la souffrance est en même temps l'origine du châtiment, sa première forme, son premier sens. Cette relation faute / souffrance se charge très vite d'une deuxième signification. En effet, cette souffrance subie par le débiteur reste en lui comme une marque au fer rouge. Ce qui s'imprime ici dans le corps même du débiteur, mais aussi de ceux qui assistent à son châtiment, est le rapport entre dette non payée et souffrance. L'animal humain est, pour Nietzsche, à ses débuts, un animal vivant l'instant présent. Sa physiologie naturelle l'incite à oublier tout ce qui ne sert pas directement à son action et pourrait l'en distraire. L'oubli est une faculté active, car vitale. Le problème du souvenir de la dette à régler est donc crucial. Or la relation faute/ souffrance permet de créer une mémoire, elle constitue littéralement une mémoire à cet animal oublieux qu'est l'homme. Le développement et le perfectionnement des châtiments devient ainsi le moyen fondamental d'assurer le bon fonctionnement de la relation créancier/ débiteur. Or, très vite, cette relation ne concerne plus simplement deux individus, mais le rapport de tout individu à la communauté. Tout individu profite de la communauté, il a donc une dette envers elle, qu'il doit payer en obéissant à ses lois, à ses traditions. La constitution d'une mémoire est donc un enjeu crucial pour les communautés de la moralité des mœurs, qui deviennent donc de véritables machines de cruauté, des machines à transformer l'homme inconsistant en homme réglé, prévisible, doué de mémoire. On a là, selon Nietzsche, un véritable travail sur soi de l'humanité, qui est un

travail de subjectivation, de constitution d'individualités spécifiques par le dressage et la violence, première forme de cet « élevage » que Nietzsche assigne au philosophe. Dans ce dressage, la relation faute/ souffrance est incorporée, elle devient une seconde nature. C'est véritablement un type d'homme qui est ici forgé. Le résultat de ce dressage s'étant réalisé sur des millénaires est pour Nietzsche la production d'hommes obéissants, mais il culmine dans la production d'hommes qui peuvent promettre souverainement, c'est-à-dire qui peuvent répondre de leur existence en général. Ces hommes dépassent le cadre de l'obéissance à des lois extérieures pour affirmer souverainement leur existence. Ils vont former les castes aristocratiques, que Nietzsche place à l'origine des concepts de bon et de mauvais. C'est donc à une genèse même des instincts sous-jacents à ces concepts que se livre Nietzsche, qui précise nettement leur sens. Surtout, ces hommes héritent d'une relation faute/ souffrance bien spécifique. En effet, pendant l'époque de la moralité des mœurs, le sentiment de la dette s'est élargi du sentiment de l'individu envers la communauté, au sentiment envers les ancêtres, fondateurs et ainsi bienfaiteurs de la communauté. Au fur et à mesure des siècles passant, ce sentiment s'est accru en rapport avec le développement de cette communauté, ainsi que la puissance conférée à ces ancêtres, qui ont acquis la stature de dieux. La dette est ressentie comme tellement grande qu'on ne sait pas s'il est possible de s'en acquitter. A l'issue de la moralité des mœurs, les hommes des sociétés aristocratiques héritent donc d'un sentiment diffus d'une dette non payée, donc d'une culpabilité, envers les dieux. D'autre part, la souffrance liée aux restrictions imposées aux instincts par la vie dans une communauté structurée s'est accumulée, surtout du côté des éléments les plus faibles du peuple, qui n'ont pas les possibilités de décharge qui sont données aux dominants à travers la guerre. On a donc une accumulation gigantesque de souffrance et de ressentiment. C'est l'alliance entre cette double accumulation et le sentiment d'une dette non payée envers la divinité qui explique fondamentalement pour Nietzsche le renversement des valeurs morales.

Le prêtre ascétique réussit en effet à interpréter cette grande souffrance accumulée dans les époques précédentes, et dont héritent les populations dominées de l'empire romain. Héritant des relations faute/ souffrance et souffrance/ châtiment qui ont été incorporées aux époques précédentes, ainsi que d'une conception de la faute comme dette impayée envers la divinité, celui-ci interprète cette souffrance insupportable comme châtiment lié à une faute fondamentale envers un dieu unique et surpuissant. Adam a commis une faute en désobéissant à Dieu. Le châtiment divin est l'expulsion du paradis, la nécessité du travail, les douleurs de l'enfantement, la sollicitation par des désirs, des instincts, la mortalité, bref toutes les conditions fondamentales de la vie. En particulier, tout ce qui est de l'ordre de l'instinct et de la pulsion, qui est justement

ce qui, en tant que non extériorisé, fait souffrir l'être impuissant, est interprété comme châtiment divin et comme chose mauvaise en soi. La sollicitation par les instincts est interprétée comme punition divine, et en même temps exposition à un mal, qui doit permettre à l'être humain, s'il est capable d'y résister, de racheter sa dette initiale. Ce dispositif très particulier en lequel consiste l'idéal ascétique permet à la fois d'éviter les déchaînements du ressentiment, surtout entre faibles, ce qui empêcherait la constitution des faibles en troupeau, donc le pouvoir du prêtre ascétique, et de reconduire les objectifs de vengeance du ressentiment à l'égard de la vie et des puissants. En effet, désormais l'activité principale doit être non pas la négation de l'autre, mais la négation radicale des instincts en soi-même, car chacun est coupable. Mais du coup le fort devra être persuadé qu'il est coupable, et « aidé » sur le chemin de la rédemption. On est donc, selon Nietzsche, en présence d'une véritable agression contre l'instinct, et, plus généralement, contre toutes les conditions fondamentales de la vie, qui vont de pair avec cet instinct, apparence, devenir, mortalité. Ce qui est prôné est l'instauration d'un monde anti naturel, « pur », dès l'ici-bas, et qui sera vécu dans toute sa pureté « après la mort ». La philosophie socrato-platonicienne mobilise selon Nietzsche exactement le même type de schéma, mais de manière plus intellectuelle. La faute originelle est ici la chute de l'âme dans le corps. Le salut est le retour à la contemplation de l'Idée, au moyen d'une rupture radicale avec les instincts. Toute la culture occidentale, jusque dans ses manifestations les plus modernes, consistera alors en un développement de l'idéal ascétique.

On voit comment le premier décrochage historique, qui remonte de l'époque moderne à l'émergence des concepts de bon et de méchant à partir de ceux de bon et de mauvais, permet à Nietzsche d'identifier les forces pulsionnelles responsables de cette émergence, forces qui travaillent encore au sein des valeurs de l'époque moderne. Et le deuxième décrochage historique, remontant à la moralité des mœurs, permet de comprendre la manière dont ces forces se sont elles-mêmes constituées, ainsi que les formes qu'elles se sont appropriées pour affirmer leurs conditions d'existence. Ce type de décrochage historique, pour identifier des forces et les formes qu'elles se sont appropriées jouera de manière similaire, comme nous le verrons, dans les généalogies foucaldiennes, et c'est seulement en ayant à l'esprit la manière dont il joue chez Nietzsche que l'on pourra le saisir dans sa spécificité.

b) L'interprétation foucaldienne

b.1. Interprétation des formes générales de la généalogie nietzschéenne

Comment Foucault interprète-t-il la généalogie nietzschéenne dans ses formes générales ? En centrant toute son analyse sur le concept d'origine. La généalogie en effet,

comme nous l'avons vu, est discours (logos) sur la genèse (génèsis) à partir d'une origine, dans la mesure où elle s'efforce de remonter de certaines catégories, qui impliquent toutes en définitive des valeurs, aux origines pulsionnelles qui les fondent, qui les instituent, qui les exigent. Mais ce concept d'origine qu'elle mobilise est ainsi un concept très spécifique, que Foucault d'efforce de distinguer radicalement du concept classique d'origine, qui est un concept métaphysique, central dans toute la tradition philosophique. Il commence donc par expliciter ce concept métaphysique d'origine, tel qu'il est caractérisé négativement par Nietzsche, pour faire apparaître par opposition le sens proprement généalogique de l'origine. Ce travail foucaldien sur l'origine est effectué à partir d'une attention particulière portée au vocabulaire nietzschéen de l'origine. Dans le texte nietzschéen, travaillé sans cesse par des procédures généalogiques, les références à l'origine sont en effet omniprésentes, exprimées par un riche lexique : Ursprung, Herkunft, Enstehung, Abkunft, Geburt. Foucault constate que, dans un certain nombre de textes, ces mots sont utilisés par Nietzsche de manière interchangeable. Mais dans de nombreuses analyses, ayant souvent un rôle clé du point de vue méthodologique, par exemple, dans l'avant-propos de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche effectue une distinction claire entre l'Ursprung d'une part, qui caractérise l'origine métaphysique, et l'Herkunft et l'Enstehung d'autre part, qui renvoient aux types d'origine mobilisés par la généalogie. Dans ces textes, l'Ursprung renvoie donc à cette origine que les métaphysiciens ont toujours convoquée pour tenter d'expliquer les phénomènes qu'ils valorisaient, le bien, la raison, la connaissance, la vérité. Ainsi, pour Platon, l'origine du bien est l'Idée du Bien. Pour Aristote, comme nous l'avons vu, l'origine de la connaissance est un pur désir de connaître, inscrit dans la nature de l'homme. Foucault repère trois caractéristiques de cette origine métaphysique, auxquelles s'opposent radicalement les caractéristiques de l'origine de type généalogique. Tout d'abord, rechercher une telle origine, c'est remonter à un commencement dans lequel la chose même aurait surgi dans la pureté de son essence. Une telle origine est « l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif »[588]. Mais la généalogie montre au contraire « que derrière les choses, il y a « tout autre chose » »[589]. Les identités apparentes n'ont pas l'autonomie d'une nature, elles sont à rattacher à des extériorités qui les constituent. Les choses naissent dans « la discorde » et « le disparate »[590], et non dans l'épanouissement d'une identité. Ensuite, une telle origine est pensée comme perfection,

[588] « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *DE I*, n°84, p. 1006.
[589] *Ibidem.*
[590] *Ibidem.*

comme forme achevée d'une essence, alors que « le commencement historique est bas »[591]. Ce sont des événements dérisoires et minuscules qui font naître une chose, et non d'éclatants avènements. Enfin, dans cette essence originelle parfaite, on est censé lire la vérité de la chose en question, sa signification la plus pure, alors que l'idée même de vérité est à interroger généalogiquement.

Par contraste avec cette origine de type métaphysique, Foucault distingue alors deux grands types d'origine mobilisés par la généalogie nietzschéenne, correspondant précisément aux termes d'Herkunft et d'Entstehung. L'origine comme Herkunft, que Foucault traduit par provenance, est l'origine d'une configuration pulsionnelle, en tant que celle-ci est héritée de l'appartenance à un certain type de groupe, essentiellement la « race », c'est-à-dire un certain type de peuple, ayant comme tel une certaine configuration pulsionnelle, par exemple, les anciens Grecs, les Anglais, les Juifs, etc…, ou le « type social », un groupe d'un niveau social homogène, par exemple un groupe dominant ou le peuple. Comprendre l'origine de la configuration pulsionnelle d'un individu ou d'un type d'individu, c'est alors remonter aux diverses configurations pulsionnelles, caractérisant les groupes dont il provient, et dont il a hérité, donc qui brillent encore dans sa configuration propre et permettent d'en comprendre la teneur propre. Foucault donne l'exemple de l'analyse par Nietzsche du type allemand qui lui était contemporain. Ce type est le résultat d'un brassage de multiples races, donc de multiples types pulsionnels, qui n'ont pas été assimilés, maîtrisés, unifiés, formant ainsi une configuration instable, et expliquant ainsi par exemple la manière allemande de faire de l'histoire : une absence d'orientation claire, une sorte d'érudition illimitée traitant au même niveau tous les événements historiques, une sorte de regard neutre face au grand pêle-mêle de l'histoire, et une quête perpétuelle de modèles pour tenir lieu d'une identité absente. On voit comment ce type de caractérisation permet de faire une généalogie de l'histoire comme discipline. Le type pulsionnel de l'historien est identifié en remontant à sa provenance multiple, et ce type permet alors de comprendre le sens même de sa manière de faire de l'histoire et de juger de sa valeur du point de vue de la vie. Foucault donne encore l'exemple de l'analyse par Nietzsche de la provenance du savant. Celui-ci vient du peuple. Ainsi les caractéristiques propres à certaines procédures rationnelles, par exemple collectionner les faits, les enregistrer et les classer scrupuleusement, renvoient aux procédures du greffier, métier qui était certainement celui de son père ou courant dans son milieu social.

[591] *Ibid.*, p. 1007.

Foucault insiste sur trois aspects de l'origine comme provenance. Elle ne fonde pas une identité, mais, au contraire, la dissocie, puisqu'elle fait apparaître les multiples héritages dont elle est porteuse. D'autre part, la manière même dont se fait l'héritage n'est pas linéaire : ce qui est reçu n'est pas reçu en droite ligne de sa provenance, mais par le biais de tout un ensemble de péripéties, d'accidents, de détournements. Enfin, le véhicule de la transmission de la provenance est le corps. Dans les deux premiers aspects, il est frappant de retrouver à l'œuvre ce que nous avons appelé le schème de la déconstruction du sujet, que nous avions vu à l'œuvre dans le *Raymond Roussel*, pour caractériser la mort comme puissance de dissociation de toute identité interne au langage, ou encore dans *L'archéologie du savoir*, pour caractériser les différents systèmes de règles de formation des énoncés comme des systèmes de dispersion. Le lexique mobilisé par Foucault est le même : « l'analyse de la provenance permet de dissocier le moi »[592], elle permet de « maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre »[593]. Ceci confirme le fait que ce schème est encore à l'œuvre dans la genèse de la généalogie explicite foucaldienne. Le troisième aspect insiste sur la manière dont se fait l'héritage d'un type pulsionnel : il se fait par le biais du corps, c'est-à-dire par incorporation. Les provenances pulsionnelles sont incorporées peu à peu, se mettant à fonctionner comme des secondes natures, c'est le corps qui rend possible leur transmission, dans la mesure où il est susceptible de recevoir des marques, des traces profondes et toujours efficientes.

L'origine comme Entstehung renvoie pour Foucault à l'émergence. Dans ce type de recherche de l'origine, la généalogie s'efforce de comprendre l'origine d'une émergence, par exemple celle du châtiment, celle des concepts de bon et de mauvais, celle de la logique. Et c'est ici que véritablement selon Foucault la généalogie met en jeu des forces. « L'émergence, c'est donc l'entrée en scène des forces ; c'est leur irruption, le bond par lequel elles sautent de la coulisse sur le théâtre »[594], ou encore :

> L'émergence se produit toujours dans un certain état des forces. L'analyse de l'Entstehung doit en montrer le jeu, la manière dont elles luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face des circonstances adverses, ou encore la tentative qu'elles font- se divisant contre elles-mêmes- pour échapper à la dégénérescence et reprendre vigueur à partir de leur propre affaiblissement[595].

[592] *Ibid.*, p. 1009.
[593] *Ibidem.*
[594] *Ibid.*, p. 1012.
[595] *Ibid.*, p. 1011.

En réalité, les forces ne sont pas autre chose que des pulsions, des instincts, et la recherche de la provenance, comme recherche de la provenance pulsionnelle de configurations de pulsions, s'occupait déjà de forces. Mais le terme de force permet de caractériser la pulsion en tant qu'elle est confrontée à d'autres pulsions, avec lesquelles elle se retrouve en lutte pour l'affirmation de ses valeurs, de sa perspective, de ses interprétations. La force, c'est la pulsion en tant qu'elle est prise dans des rapports de force avec d'autres pulsions pour la prédominance, pour l'imposition d'une interprétation, selon le schéma nietzschéen de la volonté de puissance. Avec la force, c'est tout le vocabulaire de la lutte, de la violence, de l'affrontement, de la puissance et de l'impuissance, qui fait irruption dans la généalogie. Foucault reprend ici principalement le modèle généalogique proposé par Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, à l'occasion de son développement sur le châtiment. Il n'y a pas une signification unique du châtiment, c'est-à-dire une finalité unique, qui se lirait dans son « origine », et qui serait la raison de sa naissance. Le châtiment comme type de procédure, comme forme identifiable, a été en réalité dans l'histoire le lieu de multiples appropriations par des forces qui l'ont marqué un moment de leur sceau, qui lui ont surajouté leur forme propre, afin de le faire servir à leurs finalités. C'est ce modèle d'une appropriation successive d'un phénomène ou d'une forme par des forces qui est le modèle central de la généalogie nietzschéenne, et c'est ce modèle que vise ici Foucault par le terme d'émergence. L'histoire d'une forme, d'un phénomène, d'un système de règles, est ainsi « une série d'asservissements »[596], un « jeu hasardeux des dominations »[597]. C'est un certain « état des forces » qui explique l'émergence d'une évaluation, de l'interprétation spécifique d'une forme, c'est-à-dire un certain rapport entre certaines forces bien spécifiques, une lutte dont cette forme est le résultat. Le changement dans ce rapport de forces ou le changement de la nature des forces en rapport va produire un autre état des forces, et ainsi une autre interprétation de la même forme, voire une transformation profonde de celle-ci.

> Les différentes émergences qu'on peut repérer ne sont pas les figures successives d'une même signification ; ce sont autant d'effets de substitutions, de remplacements et de déplacements, de conquêtes déguisées, de retournements systématiques[598].
>
> Si interpréter c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le

[596] *Ibidem.*
[597] *Ibidem.*
[598] *Ibid.*, p. 1014.

faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations[599].

Remarquons que Foucault donne ici l'impression qu'il y aurait deux types d'analyse généalogique possibles d'un phénomène, l'une qui essaierait de saisir sa provenance, l'autre l'état des forces à l'origine de son émergence. Mais en réalité, ces deux analyses sont complémentaires, elles ne sont que deux aspects de toute généalogie chez Nietzsche. D'une part, l'analyse en termes d'émergence est le fondement de celle en termes de provenance, ce qui en fait le véritable cœur de la généalogie, la provenance renvoyant toujours à certaines émergences. D'autre part, une émergence se fait toujours dans le cadre de certaines provenances, dont elle hérite et qu'elle reprend instinctivement à son compte pour les plier à ses exigences. Ainsi, la provenance renvoie à un certain type pulsionnel d'un certain groupe humain. Par exemple, l'allemand contemporain de Nietzsche hérite de types multiples. Mais ces types se sont eux-mêmes constitués, ont émergé. Ainsi, Foucault cite lui-même un texte de Nietzsche dans lequel celui-ci explique l'émergence d'un type humain « par un long combat contre des conditions constamment et essentiellement défavorables ». C'est la lutte d'un groupe humain dans le cadre de certaines conditions particulières, donc de certains rapports de force particuliers avec son environnement naturel et avec d'autres peuples, qui finit par constituer lentement son type pulsionnel, lequel pourra alors être hérité par des individus et des peuples bien plus avant dans l'histoire. De même, l'aspiration moderne au socialisme chez un individu, c'est-à-dire selon Nietzsche, à une égalité de tous et à une suppression de toute souffrance, vécue intrinsèquement comme insupportable, provient de l'appartenance de cet individu à la civilisation occidentale, donc à un certain type pulsionnel, produisant certaines évaluations. Mais ce type lui-même est lié à une émergence, celle des jugements bon et méchant, résultat d'un certain changement des rapports de force entre dominants et dominés à l'aube de la civilisation occidentale. Inversement, cette émergence n'aurait pas été possible sans l'héritage de la liaison entre faute et souffrance, donc sans la provenance des individus contemporains de la naissance du platonisme ou du christianisme, des sociétés de la moralité des mœurs. En réalité, la provenance désigne la dimension, essentielle à la généalogie, de l'héritage. Elle désigne une origine qui s'est transmise, par de multiples tours et détours, et par incorporation, dans un instinct et des évaluations actuels. Elle permet de saisir ce qui joue encore dans ces instincts, et ce qui résonne encore, en termes de sens, dans ces évaluations. Elle correspond à

[599] *Ibidem.*

cette dimension horizontale de la généalogie, dont nous avons pointé à de multiples reprises l'importance et la logique.

Mais l'émergence correspond à la formation même des types pulsionnels et des interprétations qui sont ensuite héritées. Elle correspond à tous ces changements dans les rapports de force et dans les forces elles-mêmes qui ne cessent de donner lieu à de nouvelles évaluations, en reprenant ce dont elles héritent. Le niveau des rapports de force, c'est-à-dire des rapports conflictuels entre pulsions, que ces pulsions soient distribuées dans différents groupes formant une société ou dans un seul individu, est le niveau fondamental de la généalogie, et c'est d'ailleurs ce niveau qui explique lui-même l'aspect non linéaire, accidenté, de la transmission. L'origine comme émergence, même si elle est à chercher la plupart du temps dans l'histoire, correspond à cette dimension verticale de la généalogie, celle d'une fondation sur des rapports de force, qui est sa dimension matricielle. Faire la généalogie d'une catégorie, d'une forme, c'est bien fondamentalement remonter aux rapports de force qui l'ont faite émerger dans son état actuel et qui la soutiennent. Mais cette identification des rapports de force ne peut se faire que si l'on saisit les provenances et les émergences multiples qui les ont constitués et qui ne cessent de jouer dans leurs interprétations[600].

Foucault reconnaît implicitement cette articulation hiérarchisée entre provenance et émergence lorsqu'il analyse la généalogie nietzschéenne de l'histoire elle-même. La provenance de l'historien est le peuple, la « basse extraction »[601]. C'est ce qui explique en première analyse cette manière qu'il a de traiter tous les faits historiques sur le même plan. Il a hérité en effet de l'absence de goût du peuple, de sa grossièreté, de son plaisir à mettre les choses nobles sur le même plan que les choses vulgaires. Mais cette idiosyncrasie populaire s'explique elle-même par une deuxième provenance, dont nous avons parlé : l'historien est héritier de multiples « races », c'est-à-dire de multiples types pulsionnels et évaluateurs, mélange qui produit cette vision de l'histoire comme grand étalage d'événements disparates et sans ordre. Mais en réalité, ce qui explique de manière ultime cette vision, c'est bien le type de rapport de force qui joue dans cet héritage. On pourrait très bien imaginer que cette multiplicité d'héritages ait été maîtrisée par un instinct sûr de lui, puissant, qui se les serait appropriés en

[600] La généalogie nietzschéenne, mais également toute généalogie mettant en œuvre un dispositif articulant une dimension verticale et une dimension horizontale, est donc recherche d'une origine en un double sens, ou encore recherche de deux types d'origine, qui correspondent à ces deux dimensions : l'origine comme configuration de forces sous-jacentes à une forme et jouant en elle, et l'origine comme naissance des premiers éléments de cette forme et de cette configuration. Mais la recherche de la seconde est subordonnée à celle de la première. C'est pour identifier la première que la seconde est déployée.
[601] *Ibid.*, p. 1018.

leur conférant une forme unique, ce qui aurait donné lieu à une tout autre manière de faire de l'histoire. Ce qui est fondamental ici, est que ces héritages multiples jouent l'un contre l'autre, qu'ils ont été reçus par des forces faibles, impuissantes. C'est la nature des forces en jeu ici, leur faiblesse dans la lutte que se livrent les différents héritages, qui produit finalement cette histoire des historiens, dépourvue de ce que Nietzsche appelle le sens historique.

b.2. Interprétation de la généalogie nietzschéenne de la connaissance

Dans le cours sur la volonté de savoir, Foucault concentre ses analyses concernant Nietzsche sur les formes dans lesquelles il réalise une généalogie de la connaissance proprement dite. Il montre tout d'abord que le projet d'une telle généalogie existe dès les premiers textes nietzschéens et qu'il surgit en mettant en œuvre le motif de l'extériorité, à partir duquel Foucault définit son propre projet généalogique. Foucault, commentant le début de l'« Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », qui venait d'être traduite[602], avec d'autres textes posthumes, insiste en effet sur le fait que la connaissance y est décrite comme une « invention » (Erfindung). Pour lui, ce mot d'invention concentre à lui seul le projet généalogique nietzschéen. En effet, il s'oppose à l'idée d'une origine métaphysique de la connaissance. Il signifie que la connaissance « n'est pas inscrite dans la nature humaine »[603], que ce qu'il y a derrière elle « est le tout autre, ce qui lui est étranger, opaque, irréductible »[604], à savoir des instincts qui « inventent » la connaissance en vue de leurs finalités propres. Il signifie corrélativement que les choses « ne sont pas faites pour être vues ou connues »[605], qu'il n'y a pas complicité, dans la connaissance, entre une nature des choses et une nature du sujet connaissant.

Pour illustrer la manière dont Nietzsche procède pour effectuer une généalogie de la connaissance, Foucault fait alors référence à deux ensembles de textes. Le premier ensemble fonde la connaissance sur une sorte de méchanceté, une violence exercée sur les choses, visant à percer leur mystère en allant au-delà de leur apparence, à violer leur intimité, à se les approprier et à jouir de cette appropriation, conformément à la détermination nietzschéenne de la volonté de puissance comme conquête et accroissement. Foucault fait du paragraphe 333 du *Gai savoir* le paradigme de ce genre d'analyse. Dans ce paragraphe, Nietzsche reprend le célèbre passage de Spinoza dans lequel celui-ci explique que connaître s'oppose au fait de se

[602] F. Nietzsche, *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral, in Le livre du philosophe*, trad., introd. et notes par A. Kremer-Marietti (1969), Paris, Flammarion, 1991, p. 115-140.
[603] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 195.
[604] *Ibid.*, p. 196.
[605] *Ibidem.*

moquer, de mépriser ou de détester. L'objectivité du connaître se construirait en rupture radicale avec la partialité à laquelle donnent lieu ces passions. Pour Nietzsche, au contraire, cette objectivité apparente n'est que le résultat d'un compromis entre ces mêmes passions, envisagées comme pulsions. Celles-ci, en lutte pour affirmer leur point de vue propre, aboutissent à une sorte de compromis, permettant à chacune de s'affirmer en partie. C'est ce compromis qui donne l'impression d'objectivité, de neutralité, chaque pulsion étant neutralisée et neutralisant les autres en partie, mais continuant en réalité à jouer dans cette connaissance prétendument objective. Pour Foucault, ces trois pulsions sont trois formes différentes de méchanceté. Chacune à sa manière se rapporte aux choses non dans une sorte de connaturalité avec elles, mais sur fond de distance et de violence, donc dans cette extériorité radicale que Foucault pose comme la marque fondamentale de la généalogie.

La deuxième série de textes place la connaissance sous la catégorie du besoin, elle situe l'origine de la connaissance et des catégories logiques, dans un instinct de survie. Le paragraphe 110 du *Gai savoir* est à cet égard certainement le plus révélateur, mais on trouve de multiples analyses de ce type dans l'œuvre nietzschéenne. Pour survivre, l'homme a eu besoin de simplifier la réalité, de la schématiser, de poser des identités, des choses, des substances, des causes et des effets. Ces éléments ont constitué pour lui des points d'appui dans le réel, sans lesquels il n'aurait pas survécu dans la violence de la lutte pour la vie. Les grandes formes de la connaissance se sont donc constituées à partir d'un instinct de survie et du fait de la pression du besoin.

Dans les deux cas, la connaissance est donc liée à une appropriation instinctive de la réalité, tantôt par pur plaisir de la posséder, tantôt par nécessité vitale. Dans les deux cas, elle est d'ailleurs « fausse ». Les formes stables posées dans la réalité ne correspondent à rien de réel, car selon Nietzsche, tout est flux et devenir. Et la méchanceté s'est aussi appuyée sur des simplifications et des métaphores, même si, dans son effort pour pénétrer la réalité, c'est elle qui est certainement le plus proche d'une sorte de « recherche de la vérité ». En tous les cas, ces deux types d'analyse renvoient la connaissance à une extériorité radicale faite d'instincts, qui visent tout autre chose que la « vérité » en elle-même, qui ont pour finalité l'accroissement, la domination et la survie. On a donc deux types de généalogie de la connaissance, deux types de détermination de la connaissance dans son émergence.

Mais ces deux types d'analyse ne concernent pas encore quelque chose qui serait de l'ordre d'une volonté de savoir, au sens que donne Foucault à une telle volonté. En effet, dans ces analyses, la connaissance est encore pensée par ceux qui connaissent comme rattachée à

leurs instincts. Le fait de la penser ainsi ne pose pas encore problème. Des formes de connaissance se déploient mais en étant encore inscrites dans les instincts qui en sont à l'origine. Il n'est pas encore question d'une vérité recherchée en elle-même. Les finalités réelles, instinctives, sont encore explicitement prédominantes. La volonté de savoir proprement dite naît lorsqu'on prétend, par la connaissance, dire la vérité en soi des choses, lorsqu'on absolutise ses formes en prétendant qu'elles sont les fondements mêmes de la réalité telle qu'elle est, lorsqu'on la sépare des instincts qui sont à son origine, en la posant comme une volonté autonome de rechercher le vrai pour lui-même. Ou encore lorsqu'on va jusqu'à la poser comme antithétique de tout instinct, celui-ci ne pouvant venir que troubler la connaissance du fait de ses finalités impures. C'est cette forme spécifique de connaissance dont Foucault veut effectuer la généalogie. A cet égard, il est surprenant que ses analyses de la pensée nietzschéenne de la connaissance ne s'intéressent pas de manière détaillée à la façon dont Nietzsche pose ce problème. Foucault le dit lui-même : la connaissance dont il vient d'examiner les généalogies chez Nietzsche est une connaissance « d'avant la connaissance », c'est-à-dire d'avant le partage du vrai et du faux. Elle est une connaissance d'avant la vérité au sens occidental du terme. Cette vérité suppose une autre généalogie pour expliquer comment elle advient à cette connaissance première. Foucault fait simplement quelques allusions à la manière dont Nietzsche pose et résout ce problème. Ainsi, après avoir expliqué qu'une méchanceté instinctive gît au fondement de la connaissance, il indique qu'on la retrouvera dans les sciences et qu'alors « se posera le problème de l'ascétisme, de la connaissance objective »[606]. Ou encore il explique qu'à partir de la connaissance liée au besoin, « immédiatement articulée sur la vie » est née « une connaissance seconde et ascétique », une « connaissance qui se veut pure », « celle du savant ascétique, celle de Kant »[607]. Mais il ne rentre pas du tout dans le détail de la généalogie nietzschéenne de cette connaissance seconde.

Or Nietzsche effectue bien une telle généalogie. Il pose bien ce problème de l'émergence d'une connaissance pure, et ce de manière frontale, à travers la thématique de la volonté de vérité, sur laquelle est clairement calquée l'expression foucaldienne de la volonté de savoir. Foucault utilise d'ailleurs de nombreuses fois cette expression de volonté de vérité comme équivalent à celle de la volonté de savoir, et Nietzsche lui-même utilise parfois l'expression de volonté de savoir. La volonté de vérité apparaît chez Nietzsche comme une des manifestations essentielles de l'idéal ascétique, dont nous avons vu qu'il fait une généalogie très détaillée. Elle est en effet cette volonté, née avec Socrate et Platon, et qui parcourt toute la culture occidentale

[606] *Ibid.*, p. 198.
[607] *Ibid.*, p. 201.

en y poussant toujours plus loin sa domination, de la vérité comme « inconditionnée », de la « vérité à tout prix »[608]. Elle est cette volonté qui pose la vérité comme une valeur absolue, jamais remise en question, qui vaut pour elle-même et doit être recherchée comme telle. La vérité ainsi visée est la vérité en soi, absolue, ce qui signifie qu'on nie toute perspective, donc toute inscription de cette vérité dans des instincts qui ne feraient que la relativiser, la fausser, la corrompre. Elle est une connaissance qui ne peut être obtenue que par rupture avec toute passion, tout désir, toute finalité extérieure au savoir, résultat d'un pur désir de connaître, autonome. Nietzsche pose alors le problème de l'origine de cette volonté de vérité. « Qu'est-ce qui en nous, au juste, veut « la vérité » ? »[609] Mais ses caractéristiques mêmes dénotent clairement cette origine : elle est la même que celle de l'idéal ascétique. « Cette volonté de vérité inconditionnée, c'est la croyance à l'idéal ascétique lui-même »[610], « c'est la croyance à une valeur métaphysique, à une valeur en soi de la vérité, comme seul cet idéal la cautionne et la garantit »[611]. En effet, cette vérité se constitue, exactement comme l'idéal ascétique, comme négation radicale des conditions fondamentales de la vie, elle est une agression contre ces conditions fondamentales, guidée par le ressentiment. Elle revient à « nier la perspective, la condition fondamentale de toute vie »[612]. En posant « un sujet de la connaissance pur, soustrait à la volonté », on exige de penser « un œil qui ne peut pas être pensé du tout, un œil qui ne doit avoir absolument aucune direction, dans lequel les forces actives et interprétatives grâce auxquelles seules le voir devient un voir quelque chose doivent être entravées ». On pense donc « un monstre conceptuel d'œil »[613]. Mais « éliminer la volonté en général, suspendre les affects tous autant qu'ils sont […], cela ne signifierait-il pas castrer l'intellect ? »[614]. Les catégories survalorisées par la volonté de vérité, comme celle de substance, nient le devenir, l'apparence. Et cette volonté de vérité ne repose-t-elle pas d'ailleurs sur la volonté de ne pas tromper en général, ni les autres ni soi-même, donc sur la valeur morale de la véracité, qui est contraire à la vie même ? Dans toutes ces caractéristiques, la volonté de vérité manifeste qu'elle « affirme […] un autre monde »[615].

Elle n'est donc qu'une des manifestations de l'idéal ascétique, elle participe de ce « soulèvement des esclaves » qui a posé des valeurs permettant de nier les conditions fondamentales de la vie, et ainsi d'apaiser la souffrance suscitée chez des êtres faibles par ces

[608] F. Nietzsche, *Gai Savoir* (1882), trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000, § 344, p. 286.
[609] F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, § 1, p. 47.
[610] F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 255.
[611] *Ibidem.*
[612] F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, préface, p. 44.
[613] F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 213.
[614] *Ibidem.*
[615] F. Nietzsche, *Gai savoir*, *op. cit.*, § 344, p. 287

conditions, tout en se vengeant de ces conditions. Elle est « un principe de destruction hostile à la vie ». « « Volonté de vérité » - cela pourrait être une secrète volonté de mort »[616]. La généalogie de la volonté de vérité est donc la même que celle de l'idéal ascétique. La volonté de vérité est le masque, le symptôme d'un ressentiment exercé contre la vie par l'intermédiaire d'une négation exercée en soi, résultat d'une accumulation de souffrance et d'une réaction à cette accumulation au début de la civilisation occidentale.

On voit à quel point Foucault reprend dans sa problématisation de la volonté de savoir, et donc du motif généalogique, la problématisation nietzschéenne de la volonté de vérité. Mais Nietzsche qui est posé dans ce cours comme le premier dans l'histoire occidentale à avoir tenté de réinsérer la volonté de savoir dans une extériorité de désir et de violence, qui est aussi mobilisé par Foucault comme modèle pour la position de sa propre problématique de la volonté de savoir, n'est pas interrogé et étudié par Foucault dans la manière dont il pose lui-même le problème de la volonté de savoir. Cette absence paradoxale d'une étude détaillée de la réponse nietzschéenne indique que, tout en posant clairement la généalogie nietzschéenne dans ses formes générales comme modèle pour sa propre généalogie, Foucault va donner une tout autre réponse au problème de l'origine de cette volonté et élaborer sa propre forme de généalogie.

II. Les premières généalogies explicites

Nous pouvons maintenant nous pencher avec intérêt sur la manière dont, concrètement, Foucault va mener ses généalogies, dans un cadre qui, pour la première fois, a été explicitement et longuement problématisé, et ce en référence à la généalogie nietzschéenne. Le programme initié par la thématique de la volonté de savoir est en réalité un programme double. Il s'agit d'une part de comprendre quelles forces sont à l'origine de la forme générale de cette volonté, qui se déploie en rupture avec toute volonté réelle, tout instinct, comme recherche de la vérité en elle-même, atteignable seulement par une rupture radicale avec tout instinct ayant des finalités différentes. D'autre part, il s'agit de ressaisir les différentes formes plus spécifiques que prend cette volonté dans l'histoire occidentale en identifiant, là aussi, les forces qui en sont responsables. Ce dernier aspect ouvre sur ce que Foucault appelle une « morphologie de la volonté de savoir »[617], terme là encore très nietzschéen, faisant écho à la manière dont Nietzsche caractérisait la psychologie comme « morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de

[616] *Ibidem.*
[617] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 3.

puissance »[618]. Le premier volet de ce programme constitue l'objet central du premier cours au Collège de France. Il s'agit donc de faire une généalogie de la volonté de savoir dans sa forme la plus générale, qui la constitue comme partage inconditionné du vrai et du faux. Mais Foucault va aussi s'efforcer de faire une généalogie des premières formes particulières qu'elle prend, ce qui va produire, comme nous le verrons, une certaine ambiguïté. Le cours suivant sera lui-même consacré en grande partie à l'étude d'une autre forme particulière de la volonté de savoir, née à la fin du Moyen âge.

1) Généalogie de la volonté de savoir, de l'enquête et de la mesure

a) Première régression généalogique

Pour comprendre les premières formes que prend la généalogie foucaldienne en tant que thématiquement problématisée, nous prendrons donc comme fil directeur la manière dont Foucault s'efforce de faire une généalogie de la volonté de savoir comme telle. C'est au sein même de cette généalogie que se dégageront des généalogies de formes particulières de la volonté de savoir. Il est particulièrement intéressant de voir la manière très spécifique dont joue d'emblée la dimension horizontale de la généalogie dans cette généalogie de la volonté de savoir. En effet, il s'agit pour Foucault de comprendre quelles forces extérieures ont constitué la volonté de savoir au moment où elle est née, moment qu'il situe comme Nietzsche dans le surgissement de la philosophie platonicienne. Mais ces forces ne peuvent pas être identifiées « directement » et il convient d'analyser de manière détaillée les pratiques juridiques de l'époque où se forme la pensée socratico-platonicienne, l'époque classique. Pour Foucault en effet, et ceci vaudra également pour le deuxième cours au Collège de France, les forces extérieures que doit dégager la généalogie se manifestent de manière privilégiée dans les pratiques juridiques ou judiciaires. Dans le premier modèle explicite de généalogie foucaldienne, le droit est la voie royale d'accès aux forces constituantes des formes de savoir et de discours. Il est en effet le véritable lieu dans lequel se manifeste le résultat des rapports de force. En particulier, il est le lieu dans lequel se forment originellement des procédures de vérité. Le droit a un rapport premier avec la vérité, c'est en lui que l'homme, originellement, manifeste une exigence de vérité. Les vérités de type plus « théoriques » proviennent nécessairement des formes élaborées d'abord au sein des pratiques judiciaires. Celles-ci en effet sont des pratiques dans lesquelles il s'agit de régler des litiges, de dire ce qui est juste. Or, pour dire ce qui est juste, le droit s'appuie toujours selon Foucault sur quelque chose comme de la vérité : « il n'y

[618] F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, § 23, p. 71.

a pas de discours judiciaire où ne rôde la vérité »[619]. Foucault se penche donc sur les pratiques judiciaires de la Grèce classique, et il y repère effectivement des procédures mobilisant un type de vérité dont les caractéristiques principales rejoignent celles de la volonté de savoir.

Quel est en effet la procédure judiciaire classique d'établissement de la vérité ? Il existe un litige entre deux parties au sujet d'un certain événement. L'une des parties accuse l'autre d'avoir effectué une action à son détriment. L'autre conteste ce point de vue et affirme qu'elle n'a pas fait cette action, que dans ce qu'elle a fait, elle est toujours restée dans son bon droit. Comment trancher ? Quel type de vérité invoquer pour décider de ce qui est juste ? L'établissement classique de la vérité va être une véritable enquête sur la vérité. On va chercher à savoir ce qui s'est réellement passé, à le dire sans erreur, sans mensonge, sans déformation. Pour cela, un juge, donc une tierce personne, censée être neutre, impartiale, dominée non pas par la volonté de servir les intérêts de telle ou telle partie, mais par la volonté d'établir pour elle-même la vérité de ce qui s'est passé, mène une enquête, dont la pièce centrale va être la convocation de témoins. Le témoin est censé avoir vu ce qui s'est passé. Il manifeste par la mémoire le degré le plus proche de la vision de l'acte lui-même tel qu'il s'est déroulé. Le juge, s'appuyant sur cette quasi-vision, cette vérité valant pour soi, peut alors se prononcer en toute impartialité sur le litige en question. On voit que dans cette procédure classique, on cherche à dire ce qui s'est passé tel qu'il s'est passé, de manière neutre, impartiale, désintéressée, en se rapprochant le plus possible du modèle de la vision de la chose, de sa pure perception objective, l'énonciation de cette vérité devant être le fait de sujets, le juge et le témoin, coupés de tout désir autre que celui de chercher et manifester la vérité pour elle-même.

En réalité, il faut distinguer ici deux choses. D'une part, on a un type de vérité bien particulier qui doit être obtenu par enquête, en ayant recours à des témoins, donc au regard, à l'observation, pour établir quelle action a été réalisée et par qui. Dans cette enquête, l'objectivité, donc l'absence de poursuite d'intérêts autres que la vérité, est la caractéristique centrale. Aussi bien les témoins que le juge doivent faire preuve d'une telle objectivité. Les témoins ne doivent pas déformer la réalité de ce qui s'est passé. Le juge doit recueillir les témoignages des témoins sans les déformer. Mais, à ce stade, cette enquête n'est pas encore nécessairement coupée de toute volonté. Elle pourrait très bien être une procédure forgée par un certain pouvoir et mobilisée en tant que telle dans le cadre des finalités de ce pouvoir, et Foucault va d'ailleurs montrer qu'il en est ainsi. Mais une deuxième caractéristique intervient ici, sur laquelle Foucault insiste peu au début de ce cours, mais qui va s'avérer fondamentale

[619] M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 82.

pour la suite. L'action établie, le juge va en effet avoir à établir sa sentence, c'est-à-dire dire si l'accusé est coupable, et, s'il l'est, en quoi il est coupable et quelle doit être sa punition. Or le juge de la Grèce classique va mobiliser un savoir de la justice qui se prétend objectif, absolu, inscrit dans les choses, qui est un savoir auquel ont accédé des hommes sages, purs, délivrés de toute passion, et qui n'ont pu y accéder que délivrés ainsi de toute passion, donc de tout intérêt partisan. Cette distinction est importante car elle joue de manière ambigüe dans tout le cours. La procédure d'enquête elle-même, basée sur le regard, l'établissement objectif des faits, donnera lieu à une des premières formes spécifiques de la volonté de savoir. Comme telle, elle appartient à l'étude de sa morphologie. Mais le fait que le juge s'appuie sur un savoir de la justice considéré comme vrai en soi et n'ayant pu être obtenu que par rupture avec tout intérêt propre, est ce qui véritablement initie la forme générale qu'aura la volonté de savoir, comme coupure prétendument radicale avec toute extériorité. Foucault va donc effectuer la généalogie de deux formes simultanément.

b) Seconde régression généalogique

En tous les cas, Foucault ayant ainsi identifié le foyer d'émergence de la volonté de savoir sous sa forme générale, comme sous une de ses formes particulières, ne va pas directement se livrer à une identification des forces sous-jacentes à la position d'un tel type de vérité. En effet, cette vérité se présente avec toute la force d'une évidence objective, naturelle. Elle se présente elle-même comme un mode d'accès enfin objectif à la vérité. Et après tout, n'assistons-nous pas à la naissance d'une procédure de recherche de la vérité enfin déliée de la partialité des instincts et des intérêts, à la naissance de la volonté de savoir elle-même dans sa vérité propre ? En réalité, il est très difficile de remonter aux forces qui posent cette vérité et à leurs finalités exactes. Il est nécessaire de saisir ces forces non de manière statique, mais dans leur dynamisme, dans leur processus de constitution. Pour comprendre la nature des forces et des finalités qui sont sous-jacentes à cette procédure judiciaire de vérité, il convient de reprendre tout le processus de formation de cette vérité depuis ses origines pour réussir à y surprendre en quelque sorte ces forces, la manière dont elles se sont constituées, dont elles sont entrées dans des rapports et dont ces rapports ont exigé, à un moment donné, ce type de vérité. C'est au moment de la naissance de cette procédure de vérité, dans les tout premiers éléments qui l'annoncent, que l'on pourra identifier le plus sûrement les forces en jeu dans sa constitution. Or pour saisir le moment de cette émergence, il est nécessaire de remonter à la procédure de vérité qui avait cours juste avant dans les pratiques judiciaires grecques. C'est dans la transition entre cet ancien type de vérité et les débuts de la nouvelle qu'on pourra saisir la nature exacte des forces en jeu dans cette émergence. On voit quel dispositif complexe est

requis par la généalogie de la volonté de savoir. Pour identifier les forces à son origine, il convient de remonter aux pratiques judiciaires classiques, dont provient cette volonté. Mais de ces pratiques classiques, il est nécessaire de remonter au processus de leur formation, et, pour saisir ce dernier, de remonter aux pratiques judiciaires grecques précédentes, les pratiques judiciaires archaïques. Pour effectuer une généalogie de la volonté de savoir, Foucault éprouve donc le besoin de remonter jusqu'aux pratiques judiciaires archaïques. On voit comment, selon le modèle même de la généalogie nietzschéenne, la verticalité impliquée par la généalogie implique elle-même nécessairement une horizontalité, comment la généalogie appelle l'histoire.

Revenons donc sur cette analyse par Foucault de l'histoire de la vérité dans les pratiques judiciaires grecques, pour comprendre la nature des forces à l'œuvre qu'il y repère, et la manière dont elles appellent la formation de cette procédure de vérité si particulière, ancêtre de notre volonté de savoir. Le principe général de cette histoire, est, selon Foucault, que l'on est passé, dans les procédures judiciaires, d'une vérité conçue en termes d'événement, d'épreuve, à une vérité conçue en termes de constat objectif fondé sur la vision de la chose même. Comment Foucault décrit-il en effet la vérité juridique de type archaïque ? Son point de départ est une scène décrite par Homère dans l'Iliade. Elle concerne une contestation entre Ménélas et Antilochos à l'issue d'une course de char. Antilochos a gagné la course devant Ménélas, mais Ménélas conteste cette victoire en affirmant qu'Antilochos a profité d'un virage autour d'une borne pour entraver son char et prendre ainsi de manière irrégulière la tête de la course, ce que nie Antilochos. Comment le litige est-il réglé ? Ménélas défie Antilochos de prêter serment, devant les dieux, qu'il ne l'a pas entravé. Antilochos refuse alors le risque de ce défi, et reconnaît son tort, ce qui clôt le litige, rétablissant Ménélas comme le vainqueur.

Dans cette procédure, c'est bien la vérité qui est requise pour trancher le litige, mais sous une forme bien particulière. On ne demande pas à un surveillant qui avait pourtant été placé près de la borne de dire ce qu'il a vu. Une des deux parties est sommée de prêter serment sur le fait qu'elle dit bien la vérité. En prêtant ainsi serment, elle s'expose à la colère des dieux. Si Antilochos avait prêté serment alors qu'il a manifestement triché, alors, en un temps indéterminé, la colère des dieux serait tombée sur lui comme une foudre pour le terrasser. A ce moment, l'éclair de la vérité divine aurait fait surgir, rétrospectivement, l'éclat de la vérité passée. La vérité n'est donc pas ce qui est constaté, perçu objectivement par un tiers. Elle est plutôt ce à quoi s'expose celui qui prête serment. Elle est de l'ordre de l'événement, de la fulgurance, dont on ne sait quand elle arrivera ni si elle arrivera. Elle n'est même pas nécessaire en elle-même au règlement du litige, puisque le simple fait d'accepter de prêter serment suffit

à gagner, et le simple fait de refuser suffit à perdre. Mais ce qui est nécessaire est la prise de position face au risque de cette vérité. Le défi lancé à l'adversaire le somme de se positionner face à ce risque, dans ce qui constitue une véritable épreuve. Selon la manière dont l'adversaire réagit dans cette épreuve, c'est-à-dire selon qu'il accepte de prêter ou non serment, le litige est tranché. C'est donc une épreuve de vérité qui tranche le litige, épreuve à l'horizon de laquelle brille un type de vérité qui relève de la foudre divine.

Dans cette analyse, Foucault s'efforce de montrer d'une part que cette vérité est directement liée à un rapport de force, en l'occurrence le rapport entre Ménélas et Antilochos, qu'elle intervient pour régler ce rapport, d'autre part qu'elle a elle-même la forme d'un rapport de force, rapport de force entre les deux parties, puisqu'elle est défi que lance l'une à l'autre, et épreuve, pour cette dernière, du choix de relever ou non le défi, et rapport de force avec les dieux, puisque celui qui prête serment risque l'affrontement avec la colère divine. La vérité de type archaïque est donc encore tout entière tramée avec des rapports de force, dont elle porte la marque jusque dans sa forme même et a ainsi une tout autre forme que la vérité de type classique, qui ne fera plus intervenir que des constats objectifs, mettant entre parenthèses de tels rapports.

Foucault va alors s'attacher à retracer comment l'on est passé de cette forme la plus archaïque de la vérité, caractéristique des sociétés aristocratiques du VIIIe siècle avant Jésus-Christ, à la forme classique. La principale étape vers la vérité classique se manifeste, selon Foucault, dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode, et, de manière similaire, mais plus nette, dans la Loi de Gortyne, en Crète. Ces documents manifestent une opposition entre deux types de règlement judiciaire, et donc entre deux types de vérité. Un premier règlement est dans le prolongement direct de celui décrit par Homère, si ce n'est que les individus en conflit arrivent désormais avec leurs partisans, tous prêtant serment devant un juge. Et le juge n'a pas à dire la vérité du fait, mais simplement à évaluer correctement les forces en présence et à trancher d'après elles.

Ce type de procédure est opposé à un autre, radicalement différent, qui, selon Foucault, a émergé dans les marges des pratiques judiciaires grecques, et a peu à peu occupé « tout l'espace de la pratique judiciaire grecque ». En quoi consiste cette nouvelle forme de jugement, que Foucault appelle par son nom grec, le krinein ? Dans ce jugement, le juge lui-même prête serment. Mais ce serment a désormais un tout autre sens. En le faisant, le juge s'expose bien à la vengeance divine, mais dans la mesure où il s'engage à dire la vérité du fait. Le serment des plaideurs, lorsqu'il est encore requis, n'a plus de valeur de vérité. On considère désormais qu'ils

peuvent dire vrai ou faux, l'attention est maintenant tournée vers le fait lui-même, et c'est une personne extérieure aux parties, une tierce personne, qui est chargée de dire ce qui s'est passé, tel qu'il s'est passé, afin de prononcer un jugement juste. La vérité porte maintenant sur le fait lui-même, et doit être énoncée d'un point qui est extérieur aux deux parties concernées, en retrait, à partir d'une instance qui les dépasse et les surplombe. De plus, une fois le fait établi, le juge doit rendre la justice, donc réparer et sanctionner, en s'appuyant, non plus sur de simples règles traditionnelles, mais sur quelque chose dont l'exigence émerge à ce moment-là : la connaissance d'un ordre juste des choses, d'un ordre du monde, d'un nomos.

Rendre la justice requiert donc un tout nouveau type de vérité, qui prend deux formes : la vérité sur le fait, sur ce qui s'est réellement passé, d'une part, et, d'autre part, la vérité sur l'ordre juste du monde, qui permet de savoir dans quelle mesure le fait est juste ou injuste, et quelles mesures il convient d'appliquer pour y répondre, c'est-à-dire pour rétablir cet ordre du monde qu'il est venu perturber. Pour Foucault, on a là un véritable bouleversement dans la forme de vérité produite au sein des pratiques judiciaires, bouleversement qui, par un simple développement de sa logique, dont Foucault retracera les étapes, aboutira à la procédure judiciaire classique de vérité.

c) Le modèle marxiste

Foucault vient de remonter à la naissance des premières formes de ce qui donnera, en se développant, la vérité juridique de type classique, à leur irruption à partir des anciennes formes de la vérité juridique. Mais comme nous l'avons dit, il est clair que cette remontée vers les commencements du droit grec classique a un seul but : réussir à repérer les forces et les rapports de force en jeu dans cette mutation du droit. Car ce sont ces forces qui seront encore à l'œuvre dans la vérité classique constituée et permettront d'en faire la généalogie. Aussi n'est-il pas étonnant de voir que Foucault, à ce moment de son exposé, interrompt son histoire de la vérité dans les procédures judiciaires grecques, pour se demander comment a pu apparaître ce krinein, ce jugement si particulier, pivot de toute son analyse, en tant qu'ancêtre direct de la vérité de type classique, et donc, par là-même, de la volonté de savoir. Il s'agit véritablement ici, conformément au modèle nietzschéen de la généalogie, de se poser la question de l'émergence de ce krinein, c'est-à-dire des rapports de forces responsables de sa naissance :

> Mais ce qu'il faut retracer maintenant, c'est l'histoire politique qui peut rendre compte de l'apparition du krinein- de cette mise en place à travers les institutions et pratiques judiciaires d'un discours juste et vrai. Et qui peut rendre compte de ses transformations[620].

Il s'agit de rapporter la naissance de ce krinein à une véritable extériorité, dans le geste vertical propre à la généalogie.

Quelle est alors la nature exacte de ces instincts, de ces forces que Foucault met alors en évidence, en se proposant de les chercher dans l'« histoire politique » de la Grèce antique ? Foucault commence par constater, en reprenant notamment le texte d'Hésiode, que cet ordre des choses, cet ordre juste du monde, sur lequel doit s'appuyer la sentence du juge dans le krinein, est un ordre qui détermine quand il faut semer ou labourer pour tirer le maximum de sa récolte, quand il faut emprunter, quand il convient de rembourser ses dettes, quelle est la mesure exacte des choses. Autrement dit, c'est un ordre des rétributions et des remboursements lié à un ordre du temps et des saisons, ainsi qu'à un ordre de la mesure des choses. Ce qui apparaît ainsi, c'est le caractère essentiellement économique de cet ordre. Comment expliquer le surgissement d'un tel ordre ?

Pour le comprendre, Foucault se lance alors dans une reconstitution de l'arrière-fond économique et politique de la Grèce archaïque, dont nous ne donnerons que les traits permettant de comprendre le type de forces que Foucault est en train d'instaurer au fondement de sa généalogie. A partir du XIIe siècle avant Jésus-Christ, se produit en Grèce une invasion par des hommes venant du Nord de la Grèce, les Doriens. La Grèce, qui était alors ouverte sur l'Orient, se referme sur elle-même. Ces doriens détruisent l'ancien système politique mycénien centré sur une royauté forte, et constituent peu à peu le système aristocratique en vigueur au VIIIe siècle. Des familles de nobles, qui sont à la fois guerriers et possesseurs de terres, se partagent le pouvoir et les richesses. Les terres ont été partagées en lots, de manière inégale et inaliénable. Les paysans possèdent des terres, mais beaucoup plus petites que celles des nobles. Les terres ne pouvant être achetées ou vendues, elles doivent être partagées entre les héritiers.

Or au VIIIe siècle avant-Jésus-Christ se produit une forte poussée démographique. La plupart des paysans se retrouvent avec une terre insuffisante pour subvenir à leurs besoins, soit qu'elle soit trop petite, soit qu'elle soit obtenue par défrichement d'une nouvelle terre, qui se révèle peu féconde. Ils sont alors obligés d'emprunter aux riches. Se constitue ainsi une dette paysanne. Les riches eux-mêmes, mais dans une moindre mesure, sont touchés par la

[620] *Ibid.*, p. 94.

diminution des terres. En réponse à cette situation, la Grèce se lance dans une colonisation, se rouvrant ainsi, après des siècles de clôture sur soi, au Moyen Orient et à l'Orient. Des pauvres sont déplacés. Et une partie des riches passent de l'agriculture et l'élevage à la culture de l'olivier et la production d'huile, facilement transportable et échangeable. De plus en plus, ce qui se produit est donc un échange entre l'huile de la métropole et le blé des nouvelles colonies. Ce qui fait que les paysans de la métropole vendent moins leur blé, et s'appauvrissent encore. Ne pouvant rembourser leurs dettes, ils sont obligés de donner une partie de leurs récoltes à leur créancier, voire même, ils sont réduits en esclavage sur leur propre terre, ce qui revient concrètement à une dépossession.

Ce qui advient donc à la fin du VIIIe siècle est une véritable crise sociale, d'une tension extrême. C'est ce contexte qui permet, selon Foucault, de comprendre en partie l'idée d'un ordre du monde telle qu'elle se fait jour dans le poème d'Hésiode, et deviendra centrale dans le droit grec. Les paysans, assaillis par les dettes, appauvris à l'extrême, dépossédés parfois, se mettent en effet à requérir un certain nombre de mesures, comme absolument nécessaires à leur situation sociale. Il devient nécessaire de mettre en place un nouvel ordre du temps, qui précise les saisons, les cycles, le meilleur moment pour semer ou récolter, le moment exact du remboursement de la dette. Il devient nécessaire de mettre en place un système de mesure, notamment une monnaie, qui permette d'évaluer précisément les biens produits, ainsi que ce qui est vraiment dû, et légitimement dû, car l'estimation se faisait jusqu'à présent par les riches et avec les instruments de mesure possédés par les riches, de manière occultée et arbitraire. Et il devient nécessaire d'ériger une forme de pouvoir qui puisse faire appliquer cet ordre et ces mesures de manière non partisane, qui ne soit pas l'expression de l'arbitraire du riche, mais au service de tous. Naissent aussi dans cette logique une revendication de partage égal des terres et du pouvoir.

Mais, pour Foucault, ces considérations ne sont pas encore suffisantes pour cerner l'émergence de cette vérité très particulière qui brille dans le krinein. En effet, on comprend comment ces exigences d'un ordre du monde déterminé, et d'un savoir de cet ordre, s'esquissent à partir des revendications et des besoins des paysans pauvres, mais encore faut-il comprendre comment de telles exigences ont pu s'inscrire dans les pratiques, et sous la forme particulière qu'elles ont prise aux VIIe et VIe siècles avant Jésus-Christ. Les paysans pauvres, endettés, asservis, dépossédés, n'avaient, semble-t-il pas les moyens d'imposer leurs exigences. De plus, ces exigences ne suffisent pas à expliquer la forme précise de la vérité qui émerge à ce moment-là. Comment Foucault explique-t-il alors cette émergence d'un type de vérité bien déterminé au

sein des pratiques judiciaires ? Essentiellement par deux facteurs, qui convergent en un principe global d'explication.

Tout d'abord, la colonisation, la logique même des échanges économiques, produit un changement dans le rapport de force entre les pauvres et l'aristocratie, c'est-à-dire entre les deux classes qui constituent à ce moment-là la société grecque. L'expression « rapports de force » est utilisée ici par Foucault, et le mot de classe revient sans cesse dans le texte à partir de ce moment de l'explication. En effet, la colonisation apporte de nouvelles ressources en fer, ainsi que de nouvelles techniques pour son exploitation. Les quantités de fer augmentent donc considérablement en Grèce, ce qui produit une baisse très importante du coût des objets en fer. Cette baisse a un impact direct sur la composition de l'armée et la stratégie militaire. En effet, le fer permet maintenant de constituer un équipement militaire bon marché. Certains paysans, pas encore totalement appauvris, peuvent désormais s'acheter un tel équipement. Dans certaines cités, l'armée change de visage. Elle devient essentiellement une armée d'hoplites, c'est-à-dire de guerriers à pied, marchant de manière regroupée en très grand nombre. Une telle armée est plus puissante que l'armée de type aristocratique. Le guerrier noble, avec son char et son cheval, est marginalisé. Le peuple devient donc indispensable à la défense de la cité et prend conscience de cet état de fait. De plus, il constitue désormais une force réelle, susceptible de menacer le pouvoir aristocratique.

Parallèlement à cette montée en puissance du peuple pour des raisons strictement économiques, Foucault pointe un autre phénomène : le développement de l'artisanat. Le simple développement de l'armement de type hoplitique produit déjà un tel développement. Mais c'est tout un processus économique qui se déploie également. Certains nobles, certains riches, voient le parti qu'ils pourraient tirer d'une exportation d'objets manufacturés vers les colonies, et non plus simplement de produits agricoles comme l'huile. Or, dans les villes grecques, se retrouvent de nombreux paysans que l'extrême pauvreté ou l'expulsion de leur terre incitent à vouloir partir dans les colonies. Ces paysans vont être utilisés comme main d'œuvre, ils vont être en quelque sorte transformés en artisans par ces nobles, qui leur fournissent des avances, pour qu'ils produisent en retour des objets exportables. Cette évolution produit un changement radical dans la manière de produire : « un tout autre rapport de production se constitue alors, qui repose sur l'avance de l'entrepreneur à sa main d'œuvre et non plus sur l'endettement, le fermage et l'asservissement »[621]. Ce changement dans les rapports de production produit alors

[621] *Ibid.*, p. 119.

selon Foucault une « cassure »[622] dans l'aristocratie, c'est-à-dire dans la classe dominante. En effet, une position différente dans les rapports de production produit des intérêts, des finalités, différentes. Se forment deux groupes d'aristocrates, ceux qui continuent à exporter des produits agricoles, dont l'horizon en termes de profit est assez limité, et ceux qui se mettent à exporter des produits artisanaux, et qui s'enrichissent considérablement grâce à ce marché de plus en plus fructueux. Dès lors, que se produit-il selon Foucault ? « Une alliance de classes entre une fraction de l'aristocratie et les artisans-paysans contre l'aristocratie foncière et marchande »[623].

Quelle est la situation que Foucault pointe par cette affirmation, situation qui va constituer le sous-bassement de toutes ses analyses à partir de cet instant ? Elle est la suivante : les paysans pauvres sont touchés de plein fouet par une crise économique qui les endette à l'extrême et les dépossède de leurs terres. Dans un climat de grande tension, ils développent des revendications de partage égal des terres et du pouvoir. Dans le même temps, ils montent en puissance du fait de leur intégration militaire. Il y a donc un risque clair pour l'aristocratie de perdre son pouvoir et ses privilèges. On est au bord du renversement populaire de la classe dominante. Mais dans celle-ci s'est produite une cassure : certains nobles se sont orientés vers de nouveaux rapports de production. Profitant du fait que le mécontentement est dirigé essentiellement vers les nobles liés à la production agricole, et à tout ce contexte d'endettement et de dépossession, ils vont se poser en alliés, en défenseurs du peuple. Ce qui va leur permettre de réaliser une double opération : d'une part, ils vont déplacer le pouvoir vers eux, au détriment des autres nobles. D'autre part, et c'est certainement le point le plus important, ils vont réussir à conserver en réalité le pouvoir à l'aristocratie, ils vont réussir à maintenir la position dominante de la classe dominante tout entière. Autrement dit, la cassure au sein de la classe dominante, permet certes à une partie des nobles de recentrer le pouvoir sur eux, mais elle permet surtout à l'ensemble de la classe dominante de maintenir sa domination. Au prix d'un certain nombre de transformations, puisque, se posant en défenseurs du peuple, ces nobles commerçants vont être obligés de céder en partie à ses revendications. Les profondes transformations dans les rapports de force, aboutissant ainsi à « la constitution d'un nouveau type de pouvoir », expliquent alors la nature même de la vérité qui surgit à ce moment dans les procédures judiciaires.

Nous avons vu que les paysans pauvres revendiquaient, face à la situation de crise radicale à laquelle ils étaient confrontés, un nouveau système de mesure des biens, un nouvel

[622] *Ibidem.*
[623] *Ibid.*, p. 120.

ordre du temps, un nouveau type de pouvoir qui ne servirait pas les intérêts de certains, mais ceux de tous, et qui produirait ainsi un partage juste des terres et du pouvoir. Le nouveau type de pouvoir qui se met en place, à travers les tyrans et les législateurs, qui sont, pour Foucault, les deux grandes figures de ces bouleversements, va s'appuyer sur ces demandes pour développer des mesures spécifiques. Le coeur de ces mesures va être l'institution de nouvelles formes de savoir ou de vérité, essentiellement sous trois formes : un système de mesure, dont la pièce centrale est la monnaie, le savoir d'un ordre du monde, ou nomos, et une procédure judiciaire, l'enquête. Tantôt le pouvoir va modifier surtout les structures économiques, ce sera plutôt l'œuvre des tyrans, tantôt surtout les structures politiques, par le biais des législateurs. Mais dans tous les cas, ces modifications seront superficielles, l'objectif étant de maintenir l'essentiel aussi bien du système économique, que du système politique. Et à chaque fois, ce sont ces trois formes de savoir qui vont être mobilisées pour permettre cette double opération de transformation et de maintien, de transformation pour maintenir.

L'institution d'un savoir du nomos est la clé de voûte de cette reconfiguration. Foucault l'analyse là où son sens apparaît le plus clairement : dans la grande réforme de Solon à Athènes. Quelle est la réalité de cette réforme ? Solon instaure une monnaie, permettant une mesure exacte des biens. Il annule une grande partie des dettes, restitue leurs terres aux paysans. Il redistribue le pouvoir entre tous les citoyens. Chaque citoyen reçoit désormais une part du pouvoir, chaque citoyen, même le plus pauvre, peut ainsi par exemple avoir accès aux tribunaux. Mais en réalité, la distribution des pouvoirs instaurée par Solon se fonde sur le niveau de la richesse. Les quatre classes qu'il distingue sont fondées sur le niveau de richesse, et reçoivent du pouvoir en proportion de cette richesse. Et rien n'est proposé pour changer la réalité de la répartition de ces richesses. Autrement dit, la structure économique de la société athénienne ne change quasiment pas, les inégalités économiques sont maintenues. Et le pouvoir politique, reste, malgré une certaine redistribution, essentiellement aux mains de la classe dominante économiquement. La redistribution politique est censée être une concession aux revendications populaires, mais comment faire accepter qu'elle soit si minime, qu'elle laisse en réalité quasiment intacte les structures économique et politique de la société athénienne ? Ce ne peut être qu'en dissimulant son origine réelle, le pouvoir de la classe dominante et les finalités liées à ce pouvoir, et en la fondant sur tout autre chose. C'est cette nécessité de la dissimulation qui va aboutir à la définition d'un savoir aux formes très spécifiques. Les revendications paysannes d'un ordre du temps vont être généralisées pour poser l'existence objective d'un ordre du monde, à la fois naturel et juste, un nomos. Et les lois soloniennes devront apparaître comme le résultat d'une connaissance objective et désintéressée de cet ordre. Le discours sur

l'ordre juste ne doit pas donner l'impression d'être énoncé par les riches, ni même par ceux qui ont le pouvoir, car il est censé n'être dicté par aucun intérêt autre que le bien de tous, et distribuer lui-même le juste pouvoir. Il doit cacher ses origines réelles, il doit donner le sentiment qu'il ne fait que dévoiler un ordre qui ne dépend d'aucun point de vue particulier, qui n'est formé par aucun intérêt. Ce qui apparaît ici est donc la délimitation d'une position très particulière du sujet du discours vrai, une position hors-pouvoir. Le discours du nomos est « ce qui doit parler de nulle part ou d'un point médian »[624]. Il est une voix du milieu, une voix de tous. « C'est là que se repèrent la place d'un sujet connaissant et neutre, la forme d'une vérité dévoilée »[625]. On a ici l'émergence d'une position neutre, coupée de tout rapport à un pouvoir, que doit occuper le sujet d'un discours s'il veut dire la vérité, désormais conçue comme dévoilement d'un ordre objectif.

Cette neutralité est renforcée par une exigence de pureté. En effet, le nouveau pouvoir, s'appropriant la catégorie religieuse de pureté, qui était jusqu'à présent l'apanage des nobles, va en quelque sorte sacraliser le nomos. Dès lors, on ne pourra dire la vérité du nomos, donc occuper cette position de neutralité que si l'on est pur. La pureté devient la condition d'accès au point de vue neutre, objectif. Mais qu'est-ce que la pureté si ce n'est la rupture avec tout désir, avec tout pouvoir ? Cette rupture, comme condition de la vérité, est donc qualifiée et justifiée comme pureté. On a ainsi l'émergence de la figure, illustrée par le législateur ou le sage, de celui qui ne peut avoir accès à la vérité qu'en étant pur, tout rapport au pouvoir et au désir apparaissant comme impur.

Et c'est cette utilisation de la pureté pour qualifier le rapport au nomos qui explique selon Foucault l'invention de la procédure de l'enquête au sein des pratiques judiciaires. En effet, celui qui se conduit conformément au nomos est désormais lui aussi qualifié de pur. Et celui qui trahit cet ordre manifeste par là qu'il était déjà impur, et menace par son acte la pureté, donc l'intégrité de la cité tout entière. Dès lors, il devient nécessaire d'identifier le criminel, il devient nécessaire d'établir précisément quel crime a été commis et par qui, sous peine d'un risque de contamination de l'impureté pour la cité tout entière. Ce qui fonde le passage dans le droit à cette recherche d'une vérité du fait, fondée sur la vision objective de ce qui s'est passé, qui émerge dans le krinein et se déploie dans l'enquête judiciaire classique.

On voit comment la procédure de l'enquête est requise par ce savoir pur du nomos mis en place par le nouveau pouvoir, comment la généalogie de la volonté de savoir implique une

[624] *Ibid.*, p. 155.
[625] *Ibid.*, p. 157.

généalogie de l'enquête judiciaire classique et inversement. La tragédie de Sophocle, Œdipe-roi, dans l'interprétation magistrale qu'en propose Foucault, illustre d'ailleurs de manière éclatante cette articulation qui vient de naître entre savoir de l'enquête et pureté. C'est bien Œdipe qui, pour répondre à la question de l'identité exacte du meurtrier de Laïos, pourtant déjà donnée par Tirésias, lance une procédure qui a toutes les formes de l'enquête judiciaire classique. Il s'appuie en effet non plus sur la parole divine ou prophétique, mais exclusivement sur des souvenirs et des témoignages. Or Œdipe symbolise le tyran grec. Comme lui, il veut que la cité ne s'appuie que sur lui-même. Comme lui, il instaure un savoir qui correspond à son pouvoir, c'est-à-dire un savoir consistant à ne s'appuyer que sur soi-même, à voir par soi-même ou, éventuellement, à travers les yeux de quelqu'un qui a vu par lui-même. Et comme lui, il instaure ce savoir pour sauver son pouvoir. Le fait qu'Œdipe, dans la tragédie, mette en œuvre une procédure de vérité du type de celle de l'enquête judiciaire classique correspond donc à une situation historique réelle : c'est bien un certain pouvoir qui a institué cette enquête, dont le tyran est une des formes majeures. Œdipe institue l'enquête pour sauver son propre pouvoir, qui est mis en cause, exactement comme le nouveau pouvoir politique des VIIe et VIe siècles a institué l'enquête pour sauver la domination de la classe dominante, qui était remise en cause. Quelle est alors la faute d'Œdipe ? Elle n'est pas tellement celle d'avoir tué son père et épousé sa mère, qui fonctionne ici bien plutôt comme signe de son impureté. Elle est bien plutôt, fondamentalement, celle d'affirmer ce rapport profond du pouvoir au savoir. Œdipe clame haut et fort que, s'il lance une procédure d'enquête, ce n'est pas pour trouver la vérité, de manière désintéressée, mais uniquement pour essayer de maintenir son pouvoir, alors que tout le mouvement du pouvoir politique aux VIIe et VIe siècles s'est efforcé de dissimuler ce rapport pour faire croire que la procédure d'enquête se fondait exclusivement sur le rapport pur à un ordre du monde intangible. Le crime fondamental d'Œdipe est d'affirmer l'ancrage du savoir dans le pouvoir, au moment même où vient de s'instituer la coupure entre le savoir et le pouvoir. Œdipe-roi est donc la manifestation la plus pure de cette coupure au moment où elle surgit, elle consacre la négation de toute généalogie possible, elle est la tragédie anti-généalogique par excellence.

En tous les cas, la généalogie de l'enquête permet en même temps de comprendre l'origine de la coupure entre pouvoir et savoir qui est la forme générale de notre volonté de savoir. Car ce savoir du nomos qui est instauré par le nouveau pouvoir est bien l'instaurateur de cette coupure. En lui est instauré cette place si particulière d'un sujet d'une connaissance objective, neutre, désintéressée, d'un sujet qui ne peut accéder à la vérité que s'il est coupé de tout rapport au pouvoir, de tout rapport à des forces extérieures au savoir, que s'il est animé

finalement par ce pur désir de connaître thématisé par Aristote à la racine du savoir. Or l'origine de tout ce dispositif est la volonté d'un pouvoir de dissimuler qu'il est l'origine réelle de lois, de procédures, de savoirs, destinés à maintenir une domination de classe. La coupure du savoir et du pouvoir provient de la nécessité éprouvée par le pouvoir, à un certain moment historique, de se dissimuler comme origine réelle du savoir et d'assigner à ce savoir une tout autre origine, une origine pure, désintéressée. Mais ceci revient à dire que la coupure savoir/ pouvoir, dont provient directement la forme générale de notre volonté de savoir, a exactement la structure de l'idéologie au sens de Marx.

Nous n'avons pas encore cité le nom de Marx, car Foucault ne le cite jamais, à l'exception d'un ou deux passages portant uniquement sur des points très techniques. Et nous voulions en quelque sorte restituer l'impression étrange que donne cette succession d'analyses de Foucault. Elles sont en effet saturées du lexique et du style d'analyse marxiens. Les termes renvoyant aux concepts centraux de Marx, ceux de classe, de lutte de classes, de rapports de production, de classe dominante, reviennent sans cesse, et sont placés au cœur de l'analyse. Le style même de l'analyse foucaldienne, en mettant en lumière des rapports de force et des alliances entre classes ou sous-classes qui mènent à des bouleversements politiques ressemble beaucoup aux analyses concrètes que Marx a proposés dans *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* ou dans *Les luttes de classe en France* par exemple. Sous la pression de l'enchaînement des faits lié à une pure logique économique, les rapports de force entre ces classes évoluent, de nouveaux rapports de production se dessinent, de nouvelles classes ou sous-classes apparaissent, ainsi que de nouvelles alliances, tout cela se faisant sur le fond d'un grand clivage entre une classe dominante et une classe dominée et d'une lutte entre ces classes. Cette lutte est une lutte pour le pouvoir politique, afin d'imposer ses intérêts de classe. La forme que prend le pouvoir politique, ainsi que celle que prennent les mesures qu'il instaure, dérivent directement de cette lutte des classes. Foucault le dit clairement à plusieurs reprises : dans les grandes transformations politiques et juridiques des VIIe et VIe siècles, il s'agissait de « résoudre un conflit de classes »[626]. Et ces transformations politiques ont eu pour finalité essentielle « d'assurer, par un jeu de régulations nouvelles, le maintien d'une domination de classe »[627].

Ainsi, l'émergence de la coupure entre le savoir et le pouvoir, tout comme celle de la vérité du *krinein* dans les pratiques judiciaires grecques, est le résultat d'une lutte de classes.

[626] *Ibid.*, p. 130.
[627] *Ibid.*, p. 134.

Les forces mobilisées par Foucault dans ses premières généalogies thématisées de manière explicite sont des classes socio-économiques au sens de Marx. On est bien loin des pulsions ou des instincts nietzschéens et de leur lutte, analysés dans la première partie du cours. Même lorsque Nietzsche parle des dominants, des maîtres, à l'origine de certaines valeurs, comme par exemple, comme nous l'avons vu, dans *La Généalogie de la morale*, il fait surtout référence à une affirmation supérieure de vie, qui, à un moment historique donné, a pu être liée à une domination politique. Mais il ne confond jamais ce type de puissance avec celle d'une classe sociale en tant que telle, c'est-à-dire déterminée par sa position dans un système économique, il ne la lie jamais à une prédominance et à des intérêts économiques. Ce type de prédominance n'est tout au plus que le corollaire éventuel, et non nécessaire, d'une puissance de vie. Cette extériorité que Foucault posait dans la première partie du cours comme le grand principe de la généalogie, et qu'il fallait, dans le sillage de la généalogie nietzschéenne, s'efforcer de retrouver à la racine de la vérité, prend la figure, lorsqu'il passe à des généalogies concrètes, de classes sociales au sens marxiste du terme.

Devant de telles analyses, on pourrait presque se demander si Foucault, ayant commencé à problématiser la généalogie en général à partir de motifs nietzschéens, n'a pas abandonné ces motifs au fur et à mesure de ses analyses concrètes, prenant en quelque sorte conscience de la nécessité d'un usage du modèle marxiste. Mais, outre qu'un tel schéma serait quelque peu étonnant de la part d'un penseur aussi cohérent que Foucault, surtout sans que lui-même ne problématise ce changement de point de vue, il apparaît clair, notamment si on regarde la fin du cours, que Foucault, malgré ces analyses, continue à les penser dans le cadre nietzschéen défini dans la première partie du cours. Dans un retour très rapide sur ce qu'il vient de faire, Foucault affirme que « la tâche proposée était d'éprouver l'utilisabilité du modèle nietzschéen »[628]. Il explique qu'il a bien essayé de retrouver, derrière les discours, « ce tout autre chose dont parlait Nietzsche »[629]. D'autre part, nous avons vu que la forme même de la généalogie foucaldienne est de type nietzschéen, notamment pour tout ce qui concerne sa dimension horizontale. Il s'agit bien de repérer des émergences et des provenances. La volonté de savoir occidentale provient des formes de vérité instituées dans les pratiques judiciaires de la Grèce classique. Ces formes proviennent elles-mêmes de l'émergence du krinein à partir de la vérité judiciaire archaïque. Or cette dimension horizontale est quasiment absente de la généalogie de type marxiste. Ou plutôt, elle ne joue en général qu'au niveau des forces de base. Marx s'attache, par exemple, dans *Le Capital*, à retracer la naissance et l'évolution du mode de

[628] *Ibid.*, p. 190.
[629] *Ibid.*, p. 188.

production capitaliste, dans ses grandes formes successives : naissance d'une force de travail à partir de l'expropriation des terres communes, passage de l'atelier à la manufacture, de la manufacture à la grande fabrique. Mais cette dimension historique est quasiment absente lorsqu'il s'agit de mettre en rapport des discours avec ces forces. Les droits de l'homme par exemple sont directement rattachés aux intérêts de la classe dominante. D'une certaine manière, chez Marx, les forces sous-jacentes à un discours peuvent être dévoilées directement, même si cela passe par une histoire de la constitution de ces forces. Ce n'est pas l'émergence et le développement des formes du discours qui permettent de repérer les forces à l'œuvre en eux. La dimension d'héritage joue donc très peu au niveau du discours. On ne remonte pas par exemple à l'émergence et au développement du thème des droits naturels, pour identifier ce qui se joue dans les droits de l'homme. On raccroche ceux-ci directement à des forces économiques, qui ont été identifiées par ailleurs. Ainsi, l'usage de la forme horizontale de la généalogie nietzschéenne amène une certaine inflexion dans la conception des classes. Par exemple, nous avons vu que le nouveau pouvoir s'approprie la catégorie religieuse de pureté pour l'utiliser dans son invention du nomos. Foucault confère donc en partie aux forces sociales cette capacité, qui caractérise les forces nietzschéennes, d'appropriation, de reprise subvertissante, d'interprétation d'anciennes formes. Capacité qui n'est pas mise en évidence par Marx, d'où en partie son absence de questionnement horizontal concernant les discours eux-mêmes, constituant la « superstructure ».

d) La tension Nietzsche/ Marx : le problème de l'idéologie et de la nature des forces

Le type de généalogie mobilisé par Foucault comporte donc des aspects nietzschéens. Mais il n'en demeure pas moins que le fond de sa généalogie est profondément marxiste. Comment expliquer alors que Foucault ne dise pas un mot sur Marx ? Comment expliquer qu'au moment où il se met à problématiser une démarche de type généalogique, il ne mette explicitement en exergue que le motif nietzschéen de la généalogie, alors même que le motif qu'il utilise de manière centrale est clairement le motif généalogique marxien ? Comment expliquer qu'il ne problématise pas ce motif, ainsi que son articulation possible au modèle nietzschéen, articulation qui est loin d'être évidente, tant les deux modèles diffèrent dans leur conceptualité et leur inspiration théorique ? Il y a là un paradoxe frappant qui demande explication.

Déjà, dans l'*Histoire de la folie*, Foucault mobilisait des éléments du motif marxien de généalogie dans le cadre de la généalogie souterraine qui venait régulièrement se tramer avec l'archéologie des structures d'expériences de la folie. Et nous avions dit que la non-

thématisation de la généalogie était peut-être liée à cet usage de schémas marxiens. Et ce pour deux raisons. La première était la répugnance de Foucault pour le milieu marxiste académique et son dogmatisme figé, sa volonté de ne pas lui être assimilé ni jouer son jeu. La seconde engageait plus le rapport théorique critique de Foucault au marxisme. Cette seconde raison nous était apparue comme nécessairement prédominante, la première ne pouvant suffire à expliquer la mise à l'écart de schèmes théoriques posant de tels problèmes. A fortiori est-ce le cas ici, pour expliquer cette fois non pas la non-problématisation de la généalogie en général, mais celle du motif généalogique de Marx. En effet, dans l'*Histoire de la folie*, le lexique utilisé était encore quelque peu général, il se limitait à l'allusion parfois à « la bourgeoisie », et au cadre général de l'essor du capitalisme. Mais dans ce cours, c'est, comme nous l'avons dit, le lexique conceptuel spécifique de Marx qui est mobilisé. Ce lexique fonctionne en lui-même comme marquage. Le problématiser explicitement viendrait certes renforcer ce marquage, mais ne le créerait pas[630]. Il nous semble que la raison principale vient de ce que la référence au modèle marxien, tout en s'imposant, vient poser de très lourds problèmes d'ordre théorique à la généalogie telle qu'est en train d'essayer de la définir Foucault dans un cadre nietzschéen.

Le problème le plus manifeste dans ce cours est celui qui se noue autour de la question de l'idéologie. Nous avons dit que le savoir du nomos avait la pure structure de l'idéologie au sens de Marx. En effet, il est une forme qui permet de dissimuler une domination de classe qui s'exprime à travers certaines lois ou mesures, en faisant apparaître ces lois ou mesures comme relevant d'un savoir universel de l'ordre juste. En rattachant les lois et les pratiques juridiques au nomos, on fait apparaître l'intérêt particulier comme universel, l'historique comme naturel, et le contingent comme nécessaire. Or telles sont les trois caractéristiques de l'idéologie chez Marx. Ainsi la thématique des droits de l'homme vient justifier des droits comme le droit de propriété et de la sécurité de la personne, qui ne sont en réalité que les instruments de la classe dominante pour protéger sa domination, en les faisant apparaître comme fondés dans une nature humaine, donc comme des exigences nécessaires, naturelles, universelles, valant en soi. L'idéologie vient transfigurer la réalité de la domination en la faisant apparaître comme le règne de la justice et de l'égalité. Or tel est bien le caractère du savoir du nomos. Il est inventé par nécessité de dissimuler une domination, en lui donnant les apparences d'un ordre juste, fondé sur une connaissance pure de tout rapport au pouvoir. La coupure savoir/pouvoir est donc une

[630] Foucault expliquera à plusieurs reprises le fait qu'il ne thématise pas les schèmes théoriques marxiens ou marxistes par sa volonté de ne pas entrer dans le petit jeu de reconnaissance réciproque du milieu marxiste en « citant » des phrases ou des passages de Marx. Mais il s'agit de bien autre chose que de citer ou ne pas citer Marx. Il s'agit de l'intégrer à une problématisation généalogique générale, intégration qui pose des problèmes théoriques essentiels et inévitables.

coupure idéologique. Toute la généalogie déployée dans ce premier cours par Foucault aboutit à faire apparaître l'opposition radicale du savoir et du pouvoir, fondement de notre volonté de savoir, comme une opposition de nature idéologique.

Mais ceci pose un problème dans la mesure où l'idéologie est nécessairement un discours faux, mensonger, puisqu'il est par nature dissimulation de la réalité des rapports de force, substitution à cette réalité d'une réalité d'illusion. Mais peut-on encore dire alors que ce discours est un « savoir », qu'il relève de quelque chose comme la « vérité » ? Il se pare, bien sûr, des attributs du savoir et de la vérité, mais c'est pour mieux recouvrir son caractère d'illusion. Il n'est qu'un savoir apparent, il ne fait référence qu'en apparence à quelque chose comme de la vérité. Or, dans la position de sa problématique généalogique, Foucault dit bien qu'il veut faire une généalogie du savoir en tant que tel, dans la forme générale qu'il prend en Occident, comme rupture avec toute extériorité, comme dans les formes particulières qu'il a prises au cours de l'histoire. Il s'agit de faire la généalogie des procédures rationnelles en tant que telles, et non de leurs simples apparences. Et les exemples qu'il analyse chez Nietzsche sont bien des exemples de généalogie des formes mêmes de la connaissance rationnelle. Ces formes peuvent d'ailleurs chez Nietzsche s'avérer être soit des interprétations fausses, soit des interprétations non pas « vraies », car la vérité en soi est une illusion, mais « correctes », c'est-à-dire respectant le « texte » de la réalité. Mais là n'est pas le problème. Il s'agit de faire la généalogie de procédures rationnelles, s'efforçant réellement de s'approprier la réalité, ayant une consistance, et non de simulacres s'efforçant simplement de la dissimuler.

Foucault, faisant la généalogie de la forme générale de la volonté de savoir, la fait donc apparaître comme une simple apparence de vérité, un mensonge. On dira que, par définition, cette forme générale est une illusion, puisque justement, « en réalité », le savoir est toujours ancré dans du pouvoir, d'après le postulat généalogique lui-même. La coupure savoir/ pouvoir n'est donc pas en elle-même un savoir et il est logique que Foucault finisse par la caractériser comme simple apparence idéologique. Mais cette coupure n'est-elle pas au cœur de la volonté de savoir, n'est-elle pas tout de même ainsi une forme consistante au sein d'un savoir ? Nietzsche, nous l'avons vu, fait une tout autre généalogie de cette coupure. Il l'enracine dans l'idéal ascétique, lui-même lié à l'affirmation, par des forces ne supportant pas la réalité de la vie, d'un autre monde, niant les conditions fondamentales de la vie, et en particulier, la réalité de l'instinct, de la volonté de puissance. En faisant cette généalogie, Nietzsche prétend bien faire la généalogie d'un des avatars de la rationalité elle-même, et non d'une simple forme illusoire logée en son sein.

Mais le problème est surtout que la position d'une idéologie en clé de voûte du système judiciaire rejaillit sur les autres savoirs analysés par Foucault. Car Foucault, outre le savoir du nomos, met également en évidence, comme nous l'avons vu, deux autres types de procédure, la mesure et l'enquête, qui, eux, semblent avoir une réelle consistance. Le système de mesure, élaboré par le nouveau pouvoir, est une démarche visant à évaluer chaque bien en relation avec les autres, donc à trouver des critères d'évaluation, des unités et des instruments de mesure, un système venant matérialiser ces mesures, en l'occurrence la monnaie, mettant en œuvre également tout un ensemble de procédés pour mesurer le temps et les cycles de la production. Il déploie donc un ensemble de procédés de type rationnel, destinés à enserrer les choses et le temps. L'enquête déploie également des formes de rationalité, avec le recours au regard, au témoignage, au souvenir. C'est véritablement en faisant la généalogie de ces procédures que Foucault est en train d'accomplir le programme d'une généalogie du savoir en tant que tel. Mais il est clair que ces savoirs restent marqués par leur origine idéologique. Ceci est frappant par exemple lorsque Foucault analyse la monnaie, qui est au cœur du système de mesure, comme simulacre. La monnaie est certes le signe des biens, et elle permet une certaine redistribution. Mais cette redistribution, comme la redistribution solonienne du pouvoir, est très superficielle, elle ne change pas réellement le système économique. La monnaie a surtout pour fonction de donner le sentiment à tous qu'ils partagent une même substance, la substance sociale, qu'ils participent tous à égalité de la cité, puisqu'ils ne cessent d'échanger son principe vital, et que les riches se sacrifient pour faire vivre cette égalité. La monnaie est le substitut quasi-magique d'une unité fictive de la cité, dont la consommation et le sacrifice doivent entretenir chez tous les citoyens l'illusion d'une participation égale. De même, l'enquête provient directement d'une redéfinition idéologique de la pureté. C'est parce que le nomos est sacralisé, pour dissimuler son origine réelle, que le rapport à l'ordre social est conçu comme pureté, que le criminel se met à apparaître comme impureté dangereuse pour la cité, et que l'enquête est instituée pour identifier ce facteur d'impureté. La mesure et l'enquête, malgré leur consistance et les procédés rationnels qu'elles mettent en jeu, restent donc des instruments idéologiques, destinés à renforcer la croyance dans l'intangibilité objective du nomos et à donner l'illusion d'une communauté de partage. Elles transforment en réalité très peu la structure réelle de la société. En elles, la fonction idéologique prend le pas sur la fonction opérative.

A ce problème s'en ajoute d'ailleurs un second. Foucault, en faisant basculer le savoir du côté de l'idéologie, donne non seulement l'impression que sa généalogie n'arrive pas à atteindre le savoir comme tel, mais qu'elle laisse finalement intacte la conception même du savoir. Ainsi chez Marx, l'ancrage de certains discours dans des intérêts économiques les

discrédite par là-même, les faisant apparaître comme idéologie. Ce qui implique une conception de la science comme se déployant indépendamment des forces économiques. La science ne peut donc se déployer qu'à partir d'une rupture avec des intérêts extérieurs. La théorie marxiste de l'idéologie reconduit donc la coupure savoir/ pouvoir, elle paraît entièrement prise dans la volonté de savoir. Elle suppose que la connaissance peut être recherchée pour elle-même, qu'il y a donc une sorte de désir désintéressé de la connaissance, faisant partie d'une nature humaine. Elle reconduit donc le schéma classique du sujet de la connaissance. En faisant apparaître des contenus essentiellement idéologiques, Foucault risque donc de présupposer cette volonté de savoir, dont il veut pourtant se déprendre en en faisant la généalogie. Ces problèmes ne sont pas directement thématisés par Foucault dans ce cours, mais ils s'imposent du fait même de la manière dont Foucault pose sa problématique. Et certaines remarques de Foucault montrent qu'ils travaillent réellement sa généalogie. Ainsi peut-on lire que « le savoir ne reflète pas purement et simplement des rapports de pouvoir, à plus forte raison des forces de production »[631], ou encore qu'entre les luttes de classes et leur effet dans le discours, il ne faut pas « chercher un lien qui serait de l'ordre de l'expression et/ou du reflet »[632]. Or les thèmes du reflet et de l'expression reviennent à chaque fois que Foucault évoque la théorie marxiste de l'idéologie, comme nous avons pu nous en rendre compte notamment dans *L'Archéologie du savoir*. Il semble clair que Foucault, tout en ne pouvant réellement éviter ce schème de l'idéologie, dans ces premières généalogies explicites, s'efforce de s'en démarquer, du fait, certainement, de ces problèmes qu'il pose du point de vue de sa problématisation de la généalogie. Et le cours suivant confirmera ce point.

Le second problème posé par l'usage du modèle marxien apparaît également dans ces remarques de Foucault, en rapport avec ce thème du reflet. Il concerne la nature même des forces dans le schéma marxien de l'idéologie, et le rapport qu'il implique de ces forces aux discours. Ces forces sont des classes sociales, qui se donnent un prolongement dans un pouvoir politique pour assurer leur domination économique. Mais pour Foucault, le rapport de ces forces et de ce pouvoir aux discours est conçu par Marx de manière trop simple, trop mécanique, justement en termes de reflet ou d'expression. Or pour Foucault « il s'agit au contraire de montrer » notamment « comment la lutte des classes à un moment donné peut faire appel à certains types de discours » et « comment ces types de discours sont l'enjeu d'une lutte en appropriation »[633]. La critique du schème marxiste comme mise en évidence de reflets ou

[631] *Ibid.*, p. 148.
[632] *Ibid.*, p. 188.
[633] *Ibidem.*

d'expressions de rapports de force dans *L'Archéologie du savoir* permettait notamment de faire apparaître que le discours n'était pas un simple reflet de la sphère économico-politique, mais qu'il avait sa consistance propre. Cette fois, ce sont bien plutôt les forces sociales elles-mêmes, et le pouvoir qu'elles mobilisent, que le modèle marxiste paraît priver de consistance. Ces forces ne doivent pas être réduites à reconduire directement en quelque sorte une situation économique, à transmettre simplement, dans le discours, des rapports économiques, elles ont un rôle actif dans la production des discours, qui se traduit par des appropriations de formes disponibles, des réinterprétations, des reconfigurations. Or tous ces aspects sont des caractéristiques des forces nietzschéennes, des instincts, de la volonté de puissance. Ce qui apparaît ici est donc clairement le début d'un effort consistant à intégrer aux forces dégagées par Marx des caractéristiques des forces mobilisées dans la généalogie nietzschéenne.

Ce qui nous paraît donc clair, à l'issue de ces analyses, est que, dans la constitution des premières formes foucaldiennes de généalogie explicite, se noue de manière très forte, très profonde, une tension Marx/ Nietzsche, une tension entre les deux grands modèles de motif généalogique proposés par ces penseurs. C'est Nietzsche qui permet à Foucault de sortir de l'impasse dans laquelle il s'était enfermé après *Les Mots et les choses*. C'est lui qui lui permet de sortir de la domination du motif de la destruction de l'anthropologie, en lui permettant de penser une extériorité non anthropologique aux discours. C'est donc lui qui fournit le cadre général de l'effort généalogique foucaldien, la possibilité d'effectuer une généalogie des savoirs eux-mêmes et du sujet de connaissance, la forme générale de sa généalogie dans sa dimension historique, avec une recherche des émergences et des provenances, les caractéristiques principales des forces, comme puissances d'appropriation et de reconfiguration. Mais c'est bien le modèle marxien du rôle fondamental de l'économie, de sa structure et des rapports de forces qui s'y jouent, qui reste le fond de la généalogie foucaldienne, ce modèle que, nous l'avons vu, Foucault a toujours pris comme référence matricielle dès qu'il s'orientait vers des analyses de forme généalogique, comme cela apparaissait dès *Maladie mentale et personnalité*, puis dans l'*Histoire de la folie* et dans *Naissance de la clinique*. Ce modèle apparaît à la fois à Foucault comme incontournable et devant être profondément retravaillé. Or c'est le modèle généalogique nietzschéen qui fournit l'instrument de cette reconfiguration.

A la tension entre archéologie des structures d'expérience, des épistémès ou des formations discursives et généalogie, c'est-à-dire au fond entre destruction de l'anthropologie et généalogie, qui animait, comme nous l'avons vu, toutes les œuvres de Foucault de l'*Histoire de la folie* à *L'Archéologie du savoir*, succède, maintenant que la possibilité d'une articulation non anthropologique des discours à des forces extérieures est actée, une autre tension qui

concerne l'élaboration de cette articulation elle-même, donc l'élaboration du motif généalogique lui-même, tension qui joue maintenant entre le motif généalogique nietzschéen et le motif généalogique de Marx. Cette tension fait naître tout un nouvel ensemble de questions, que Foucault ne pose pas toutes en tant que telles, mais qui travaillent clairement le corps de ses analyses, et qui ne pouvaient pas le travailler avant que la problématique généalogique ne soit posée de manière explicite et frontale. Parmi ces questions : quelle est la nature exacte de ces forces mobilisées par la généalogie ? Quel est le rapport qu'elles entretiennent aux discours qu'elles produisent ? Peuvent-elles produire des savoirs au sens fort de ce terme ? Quel est le statut de l'idéologie du point de vue d'une démarche généalogique ? Nous allons voir la manière dont ces questions innervent la recherche généalogique foucaldienne, et engagent, pour y répondre, un travail spécifique du motif généalogique nietzschéen sur le modèle marxien, travail qui va mener à la première forme généalogique proprement foucaldienne.

Nous pouvons peut-être maintenant, et seulement maintenant, à l'issue de ces analyses, nous poser la question du rapport entre le surgissement d'une problématisation généalogique explicite au cœur de la pensée foucaldienne et le contexte socio-politique de ce surgissement. Il est en effet assez troublant de constater que ce surgissement se produit dans un cours qui débute à la fin de 1970, c'est-à-dire dans le sillage immédiat des événements de Mai 1968, période caractérisée par « une contestation multiforme, qui, chevauchant non seulement les événements parisiens de Mai, mais plus généralement une évolution évidente des mœurs et des mentalités, se diffuse et donne lieu à des prises de parole, à des revendications et à des types de conflictualité totalement nouveaux »[634]. La question se pose évidemment de l'impact de ces événements sur la pensée foucaldienne, et du rôle qu'ils ont pu jouer dans l'émergence de la thématique généalogique, centrée sur des rapports de force. Foucault le dit à plusieurs reprises : les événements de 1968 ont fait apparaître « le concret du pouvoir », ils ont permis de prendre conscience de l'omniprésence du pouvoir dans la vie quotidienne de tous et de faire émerger tout un ensemble de luttes d'un genre nouveau. Contrairement à ce qui a pu parfois être dit, cette manifestation, dans la société, du problème du pouvoir, n'a pas fait surgir, dans la pensée foucaldienne, le problème généalogique, elle n'a pas initié en elle un travail sur le motif généalogique, tout simplement parce que ce travail y existait déjà, de manière centrale et récurrente, même lors de son élision apparente, depuis au moins l'*Histoire de la folie*. Foucault le dit lui-même : il avait déjà, d'une certaine manière, posé tous ces problèmes de pouvoir et de rapports de force, notamment dans l'*Histoire de la folie*. D'une manière générale, la philosophie

[634] J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 162.

n'a pas attendu Mai 1968 pour penser le pouvoir et les rapports de force, comme peuvent en témoigner les pensées de Nietzsche et de Marx, entre autres. Mais cette ébullition autour du pouvoir a nécessairement eu des effets sur la pensée. Foucault évoque ainsi une sorte de double effet des événements de 1968 sur sa pensée. D'une part, ils ont rendu visibles pour le milieu intellectuel les problèmes explorés dans l'*Histoire de la folie*[635]. Foucault fait ainsi à plusieurs reprises le reproche, particulièrement aux marxistes, de ne pas avoir su voir dans cette œuvre, au moment de sa parution, la problématique d'une mise en rapport du discours avec des rapports de force, et même d'avoir finalement constitué un obstacle pour la position d'une telle problématique[636]. D'autre part, ces événements l'ont incité à développer à nouveau ce type de problème[637], voire ont rendu possible ce développement[638]. Ce qui apparaît clair, c'est que ces événements ont certainement accéléré cette remontée vers la généalogie dont nous avions vu qu'elle était patente dans l'*Archéologie du savoir*, texte écrit avant les événements de 1968. Or le basculement vers une problématisation explicite de la généalogie se fait essentiellement au moyen d'une réinterprétation de Nietzsche. Derrière le Qui parle ? ce n'est plus le langage qui est perçu par Foucault, mais bien des rapports de force. Foucault avait-il déjà commencé à réévaluer la généalogie nietzschéenne avant les événements de Mai ou bien ces événements ont-ils véritablement orienté Foucault vers cette réévaluation ? En tous les cas, il semble que Mai ait joué un rôle de catalyseur dans ce qui est finalement la véritable découverte par Foucault de la généalogie nietzschéenne. Tout se passe comme si Mai 68, en réaffirmant l'existence concrète, évidente, de rapports de force, ainsi que l'urgence de les penser avait permis ou précipité le déblocage de la pensée foucaldienne. La problématique d'une sortie de l'anthropologie se desserre, la généalogie nietzschéenne devient visible en tant que telle, et permet, en tant qu'outil non anthropologique, de justifier un recours massif aux schèmes marxiens, pris, cette fois, dans toute leur détermination.

2) Généalogie de l'appareil répressif d'Etat moderne

Dans *Théories et institutions pénales*, le second cours de Foucault au Collège de France[639], le programme énoncé dans le cours précédent d'une étude généalogique de la « morphologie de la volonté de savoir » subit une sorte de déviation, de décalage. En effet, le

[635] « Les choses dont je m'étais occupé commençaient à être du domaine public », *DE II*, n° 281, p. 900.
[636] Cf. par exemple *DE II*, n°192, p. 141.
[637] « Sans l'ouverture politique réalisée ces années-là, je n'aurais sans doute pas eu le courage de reprendre le fil de ces problèmes et de poursuivre mon enquête du côté de la pénalité, des prisons, des disciplines », *Ibid.,* p. 142.
[638] « Sans Mai 68, je n'aurais jamais fait ce que j'ai fait, à propos de la délinquance, de la sexualité », *DE II*, n°281, p. 900.
[639] M. Foucault, *Théories et institutions pénales*. *Cours au Collège de France. 1971-1972*, B.E. Harcourt (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2015.
.

projet central y apparaît être une analyse du système pénal de l'époque de Foucault, envisagé non pas tant du point de vue de ses théories, ni même du point de vue de ses institutions, qu'en tant que « système répressif », sous-jacent à ces théories comme à ces institutions, constitué de grandes fonctions répressives, ayant un rôle stratégique dans des « rapports de force », et s'incarnant dans un « appareil répressif d'Etat ». Il s'agit de dégager les traits fondamentaux de ce système répressif, en montrant en même temps quelles sont les forces qui le soutiennent, donc d'effectuer une généalogie de ce système répressif, même si le mot de généalogie n'est pas encore employé par Foucault. Dans cette généalogie, nous allons voir que Foucault accorde une attention particulière d'une part à la fonction d'enfermement, incarnée dans la prison, qui est considérée comme l'élément central de ce système répressif moderne, d'autre part à une opposition catégorielle, l'opposition crime politique/ crime de droit commun, considérée comme « pièce essentielle » permettant le fonctionnement de ce système. Ces deux derniers éléments peuvent peut-être permettre d'expliquer le décalage dont nous avons parlé par rapport à la problématique d'une morphologie de la volonté de savoir. Dans le contexte de répression ayant suivi les événements de 68, un certain nombre de militants gauchistes, notamment de maoïstes de la gauche prolétarienne, s'étaient retrouvés en prison et avaient très vite revendiqué d'être considérés et traités comme des prisonniers politiques et non des délinquants de droit commun. Un certain nombre de grèves de la faim avaient ainsi été déclarées en 1970 et 1971 pour obtenir ce statut. Ces revendications et ses grèves ont certainement contribué à attirer l'attention des intellectuels sur ce qu'il se passait en prison. La participation de Foucault au GIP, qu'il contribue à fonder en février 1971, dans lequel il va s'investir intensément et dont il va devenir très vite la pièce essentielle, se situe dans le sillage de ces événements, et a certainement démultiplié l'intérêt de Foucault pour la prison du fait du rapport direct qu'il permettait à son existence et à ses problèmes[640]. En tous les cas, Foucault a clairement eu son attention attirée par le problème posé par cette distinction entre prisonnier politique et prisonnier de droit commun, comme en témoignent de nombreux entretiens de l'époque, et éprouvé le besoin d'en effectuer une généalogie, pour montrer sa fonction réelle et la nécessité,

[640] C'est certainement dans cette participation de Foucault au GIP que l'on peut mesurer de la manière la plus tangible l'impact des « événements de 1968 » sur sa pensée. D'une part, comme on le voit clairement dans ce cours, sa recherche subit un infléchissement en direction de la généalogie de l'Etat, de la prison, infléchissement qui sera durable, et même en direction d'une opposition catégorielle qui ne relève pas d'un savoir. D'autre part, le mode même d'intervention du GIP, les schèmes qu'il a fallu forger pour penser son fonctionnement, les expériences politiques qu'il lui a permis de vivre, vont clairement avoir un impact sur sa conception du pouvoir et du rapport de l'intellectuel, donc du généalogiste, à la société. Nombre de traits de sa conception « locale », microphysique, du pouvoir portent certainement l'empreinte de cette expérience. De même, la généalogie est l'instrument que se forge le philosophe en tant qu'intellectuel spécifique, c'est-à-dire n'intervenant pas dans le champ social au nom de grandes valeurs, mais à partir d'un type de recherche très particulier, technique, orienté vers le détail et la singularité.

en réalité, de s'en débarrasser. C'est donc l'intérêt pour le problème de la prison et pour la nature des catégories mobilisées pour la faire fonctionner qui amène ici certainement Foucault à se lancer dans une généalogie du système pénal dans sa globalité, infléchissant son projet d'une généalogie des savoirs. En tous les cas, c'est bien principalement à une première généalogie de la prison que se livre Foucault dans ce cours, qui ouvre ainsi un grand chantier de réflexion sur la naissance de la prison, qui se poursuivra dans le cours suivant, *La Société punitive* et, bien sûr, dans *Surveiller et punir*. C'est donc en grande partie autour de ce problème de l'origine de la prison que se développeront et se mettront progressivement en place les grands traits d'un premier modèle de généalogie proprement foucaldien. Il n'en demeure pas moins que, si le projet central du cours est une généalogie du système répressif actuel, ainsi que de l'opposition prisonnier politique/ prisonnier de droit commun, cette ligne généalogique centrale est doublée par une seconde ligne, qui, tout en complétant la première, rejoint cette fois directement le projet d'une étude de la morphologie de la volonté de savoir, et dont nous allons voir qu'elle est en fait le lieu réel dans lequel s'effectue le travail d'élaboration par Foucault de sa généalogie. Notons enfin que le lexique de la répression et des appareils d'Etat manifeste clairement que ce cours est le lieu d'une confrontation avec la pensée d'Althusser, ou avec la pensée marxiste pensée dans les termes althussériens, confrontation dont nous aurons à saisir les enjeux du point de vue de l'élaboration généalogique foucaldienne.

Dans cette généalogie du système répressif moderne, on note à nouveau toute une série complexe de décrochages historiques. Le système répressif actuel renvoie en effet à son émergence, au tournant du XVIIIe et du XIXe siècle. Mais les formes qu'il avait lors de cette émergence, ses structures principales, sont les héritières d'un appareil répressif qui s'est constitué progressivement au XVIIe siècle, par matérialisation institutionnelle de ce qui n'a émergé tout d'abord que sous la forme de grandes fonctions répressives, n'ayant pas encore de support institutionnel. Or cette émergence s'est effectuée selon Foucault essentiellement au moment de la Révolte dite des Nu-Pieds et de sa répression. C'est à ce moment-là que s'est effectuée une transformation radicale dans le système de répression, dont notre système répressif est l'héritier direct. Toute la première partie du cours est donc consacrée à l'analyse de cette révolte, dans le but de saisir les forces en jeu dans l'émergence des grandes fonctions de l'appareil répressif moderne. Une nouvelle série de décrochages sera effectuée par Foucault dans la deuxième ligne généalogique. A un certain moment en effet, Foucault éprouvera le besoin, pour préciser le sens exact de cette rupture, de revenir à une analyse plus précise du système répressif à partir duquel elle s'instaure, le système judiciaire féodal royal. Et ce système ne peut lui-même bien se comprendre que dans sa longue formation à partir du système

précédent. Foucault, pour effectuer une généalogie de l'appareil répressif d'Etat de son temps, finira donc par remonter jusqu'au système judiciaire pré-féodal.

a) Première ligne généalogique

Conformément à la logique généalogique que nous venons d'exposer, toute l'analyse par Foucault de la révolte des Nu-Pieds est centrée sur un repérage de l'« état des forces » en présence au moment de cette révolte. La société apparaît comme formée de multiples classes sociales, ayant chacune leur intérêt propre et leur rôle dans le système répressif. Les classes pauvres sont constituées des paysans et des ouvriers ou « plébéiens des villes ». Les classes privilégiées sont constituées des nobles, qui sont propriétaires terriens et parmi lesquels il faut distinguer la haute noblesse d'un côté et la petite et moyenne noblesse de l'autre, des bourgeois, parmi lesquels il faut distinguer la bourgeoisie moyenne, marchande, et la grande bourgeoisie financière, et des parlementaires, qui sont à la fois propriétaires terriens et détenteurs d'offices. Le système répressif est organisé autour du prélèvement de la rente, qui, initialement localisé dans les diverses seigneuries, a été peu à peu centralisé par l'Etat à partir du XIIIe siècle, la rente étant redistribuée ensuite aux nobles. Ce système de centralisation de la rente bénéficie fortement à la haute noblesse et aux financiers. Mais la petite noblesse et les parlementaires en sont insatisfaits et la bourgeoisie marchande, qui tient les villes, souffre du système fiscal qui entrave la libre circulation des marchandises et, ainsi, limite son profit. Or le système répressif repose essentiellement sur les trois instances que sont la petite noblesse, la bourgeoisie et les parlementaires. Ce sont elles qui sont chargées, principalement, d'assurer le prélèvement de la rente. Le début du XVIIe siècle est une période de dépression économique. Le peuple éprouve les multiples impôts comme une charge difficile à supporter. La création de nouveaux impôts en Normandie l'amène à la révolte. Mais les trois instances privilégiées, insatisfaites par le système de prélèvement, laissent faire, elles n'assurent pas la répression de cette révolte. La déficience de l'appareil répressif va alors obliger le pouvoir central à instaurer, dans l'urgence, de nouvelles formes de répression. C'est donc le changement dans les rapports de force, produit par la situation de crise économique et la création de nouvelles taxes, qui est au fondement de l'émergence des nouvelles fonctions répressives.

Quelles sont les formes nouvelles qu'invente, selon Foucault, la répression de la révolte des Nu-Pieds ? Tout d'abord, puisque les instances habituelles de la répression font défaut, l'armée est envoyée. Mais elle est placée sous le contrôle du chancelier Séguier, donc sous un commandement qui est civil et non militaire, et qui est ainsi directement au service des finalités de la justice. Cette force armée intérieure, destinée non à se conduire avec les excès d'une

armée, mais à assurer par sa présence la répression nécessaire au système fiscal, est selon Foucault l'ancêtre direct de la police. Elle crée une fonction qui se matérialisera dans l'institution de la police. D'autre part, la répression se manifestera essentiellement en enfermant les éléments populaires séditieux. Ce qui naît ici est l'exigence d'un enfermement de tout individu mettant, par son activité, en danger le système de prélèvement. Cette fonction d'enfermement se matérialisera dans l'enfermement classique, et, plus tard, dans la prison. C'est ici que se situe l'origine de la prison. Dans la naissance de ces fonctions de répression armée intérieure et d'enfermement, ce qui se détache du corps même de la société, de toute institution locale, c'est, selon Foucault, la fonction même de répression, qui était auparavant assurée par des instances ayant en même temps d'autres fonctions. C'est donc la naissance d'une grande fonction de répression, séparée des autres institutions, qui développera ses propres institutions au sein de l'Etat. Cette fonction sera assurée et contrôlée par un corps spécial, l'administration de l'Etat, avec ses divers intendants, dont Séguier et les émissaires qui l'accompagnent dans la répression forment comme la préfiguration. On a ainsi l'émergence d'une grande fonction de pure répression, qui se spécifie d'emblée en trois fonctions répressives, la fonction d'intervention armée intérieure, celle d'enfermement et celle de contrôle de la répression, qui se matérialiseront peu à peu dans la police, l'enfermement comme institution et le corps administratif d'Etat, ancêtres directs de la police, de la prison et de l'administration modernes.

Mais cette répression fait encore quelque chose de plus selon Foucault, elle instaure des distinctions, des oppositions catégorielles. Et cette instauration se produit d'abord dans la manière même dont interviennent sur place l'armée et la justice. L'armée se livre à une répression violente des paysans, mais se borne à contrôler et à isoler les villes. Dans les villes, la justice prononce des peines très fortes contre les pauvres et est particulièrement clémente envers les privilégiés. Selon Foucault, l'objectif de ces manœuvres est clair : créer ou renforcer des oppositions comme celles de ville/ campagne, ou pauvres/ privilégiés, qui visent à empêcher une union des forces contestataires, union qui pourrait s'avérer fatale pour le pouvoir et les intérêts qu'il poursuit. Or ces oppositions sont des oppositions idéologiques. Elles sont des oppositions artificielles, fausses, destinées uniquement à maintenir l'existence du pouvoir et de ses finalités. Le pouvoir produit donc de l'idéologie, le nouveau type de répression qui se met en place produit de nouvelles catégories et de nouvelles oppositions de type idéologique. Or c'est ici que se situe la matrice de l'opposition prisonnier de droit commun/ prisonnier politique ou encore délinquant/ prisonnier politique. Cette opposition n'émerge pas tout de suite, mais elle se fonde directement dans la nature de ce nouveau système répressif.

En effet, la remontée au moment de l'émergence des formes originaires de notre système répressif a permis à Foucault de montrer la nature des forces qui étaient sous-jacentes à cette émergence, ainsi que leurs finalités, forces et finalités qui, au prix d'un certain nombre de transformations, jouent encore dans notre système répressif. Ainsi, l'origine des fonctions inventées lors de la révolte des Nu-Pieds est la volonté des classes dominantes, bourgeoisie financière et haute noblesse, de réprimer toute révolte populaire risquant de mettre en péril les divers prélèvements fiscaux. Ces fonctions sont ainsi fondamentalement « anti-séditieuses ». Il s'agit de protéger, d'assurer, ce prélèvement. Autrement dit, il s'agit de protéger le cœur du système économique féodal royal, en réprimant toute révolte populaire risquant de le mettre en danger. Telle est la finalité centrale de ces fonctions répressives. Mais elles ont également une autre finalité. En effet, si la bourgeoisie commerçante ne s'oppose pas réellement à ces nouvelles formes de répression, si elle s'en accommode très vite, c'est qu'elles favorisent également, dans une certaine mesure, le mode de production capitaliste en train de se mettre en place. On est en effet dans le cadre « d'une société féodale en train de se transformer en société capitaliste »[641]**.** Les oppositions campagne/ ville, pauvres/ riches que ces formes de répression renforcent, leur instauration d'un système pur de répression de tout mouvement populaire, permettent également le développement pacifié des structures d'une économie de type capitaliste. « Le nouveau système est bien par sa structure une pièce de protection de l'économie féodale. Mais en fait, il facilite le développement de l'économie capitaliste »[642]. Ainsi, les fonctions répressives naissantes, ainsi que l'appareil répressif d'Etat dans lequel elles se matérialisent dans le courant du XVIIe siècle, ont en réalité, tout en poursuivant une même fin générale, réprimer les mouvements populaires de révolte, une double finalité : protéger le système de prélèvement fiscal, protéger le développement des rapports de type capitaliste. Cette dernière finalité, d'abord sous-jacente, va devenir peu à peu dominante. La forme de l'appareil répressif d'Etat du XVIIe siècle est même ce qui va permettre en réalité la décomposition de l'économie féodale et l'avènement du capitalisme. Ainsi, lorsque la bourgeoisie prend le pouvoir à la fin du XVIIIe siècle, elle reprend cette forme, tout en lui assignant clairement cette fois ses finalités propres : protéger le mode de production capitaliste. Autrement dit, l'appareil répressif d'Etat mis en place par la bourgeoisie à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, dont hérite directement le nôtre, hérite lui-même de l'appareil répressif d'Etat classique, né dans le sillage de la révolte des Nu-Pieds. Dans un schéma très nietzschéen, la bourgeoisie s'est approprié cet appareil classique, pour le faire servir entièrement à ses finalités propres, qui

[641] *Ibid.*, p. 45.
[642] *Ibid.*, p. 105.

couraient déjà en partie de manière sous-jacente au sein de cet appareil. Ainsi, la remontée horizontale généalogique de Foucault vers la révolte des Nu-Pieds lui a permis de ressaisir la nature des forces sous-jacentes à notre système répressif, ainsi que leur finalité. La finalité est fondamentalement la répression de toute sédition risquant de mettre en danger le mode de production capitaliste. Dès lors, l'opposition délit politique/ délit de droit commun, produite au sein de l'appareil judiciaire, peut prendre tout son sens. L'appareil judiciaire appartient à l'appareil répressif. Comme tel, sa finalité essentielle est la répression de tout ce qui pourrait ressembler à une sédition mettant en danger l'appareil de production. Mais ceci signifie que tous les actes avec lesquels il se met en rapport ont ce caractère. Ils sont un risque de sédition. Autrement dit, tout délit est en réalité découpé ainsi dans la réalité sociale en tant que danger pour l'appareil de production. Tout délit est donc un délit politique, puisqu'il attaque le système que protège l'appareil d'Etat. Tout délit renvoie en réalité à « la lutte du peuple contre le pouvoir »[643]. La distinction délit politique/ délit de droit commun est donc une fausse opposition, une opposition créée dans une finalité de répression. Il s'agit de masquer la nature profondément politique de tout délit, en requalifiant la majeure partie des délits en délits de droit commun et en les opposant à des délits politiques en réalité très rares. La catégorie de délit politique fonctionne essentiellement pour rendre possible celle de délit de droit commun. Grâce à celle-ci, le délit est dépossédé de sa charge dangereuse, politique, et assimilé à une faute morale et sociale, à un acte individuel de « délinquance ». L'intériorisation de cette opposition par la classe populaire permet ainsi de canaliser sa révolte possible vers des formes pacifiques, institutionnalisées, de résistance, et de la détourner de ce qui serait le plus dangereux pour le système économique : l'acte de violence, de résistance directe. Le délinquant, chargé de valeurs négatives, renvoyé à sa perversion individuelle, doit ainsi fonctionner comme repoussoir pour la classe populaire, et la détourner d'une sédition. L'opposition délit de droit commun/ délit politique est donc une opposition purement idéologique. Le lexique utilisé par Foucault ici le montre bien. Il y a eu substitution du couple système pénal/ délinquance au couple système répressif/séditieux. Ou encore substitution de l'acte de délinquance à l'acte séditieux. Et cette substitution est « une occultation »[644]. Elle est un certain « codage »[645] du pouvoir, qui permet de « masquer »[646] la nature politique de tout crime. Elle permet de décaler « idéologiquement » la lutte contre le pouvoir « vers l'universel et le permanent »[647] d'un acte de délinquance. Ce travail de codage, de transfiguration de la réalité par le moyen de certaines catégories dans le

[643] *Ibid.*, p. 102.
[644] *Ibid.*, p. 103.
[645] *Ibid.*, p. 106.
[646] *Ibid.*, p. 191.
[647] *Ibid.*, p. 107 (feuillet).

but de justifier certaines opérations du pouvoir qui ont en fait un tout autre sens est, comme nous l'avons vu, la nature même de l'opération idéologique.

Il est intéressant d'observer que cette première ligne généalogique de *Théories et institutions pénales*, tout en permettant de ressaisir les forces sous-jacentes à notre système répressif, culmine dans la mise en évidence d'une opposition catégorielle idéologique, et non d'une forme de savoir. Dans le premier cours au Collège de France, la généalogie de la volonté de savoir aboutissait à dévoiler en son centre un motif de type idéologique. Ici, c'est toute la première partie du cours, liée à son projet central, qui aboutit à un tel dévoilement. La généalogie, s'étant posée fondamentalement comme généalogie du savoir et de formes de savoir, aboutit pourtant bien souvent à l'idéologie. Nous reviendrons sur ce point.

b) Deuxième ligne généalogique : la répétition de la généalogie de l'enquête

Arrivé à ce point, Foucault lance la deuxième ligne généalogique du cours. Celle-ci, comme nous l'avons dit, est censée approfondir la généalogie de notre système répressif, qui vient d'être effectuée, en produisant un nouveau décrochage horizontal. Il s'agit d'analyser de manière plus approfondie le système répressif précédant l'irruption des nouvelles formes de répression lors de la révolte des Nu-Pieds, pour cerner mieux encore le sens de cette nouveauté, et donc la nature des forces en jeu dans son irruption et de leur travail de production de formes. Et pour comprendre ce système, que Foucault qualifie de « système répressif royal », et qui coïncide encore, selon lui, à cette époque, avec le système judiciaire et pénal, il convient de comprendre la manière dont il s'est lui-même formé à partir du système judiciaire féodal non royal, lui-même produit essentiellement à partir du droit germain. Ce nouveau système de décrochage doit permettre de compléter la généalogie déjà menée de notre système répressif. Mais nous allons voir qu'il est en réalité polarisé presque entièrement vers la généalogie d'une certaine forme de savoir, ayant surgi dans ce système royal féodal. Et c'est véritablement à l'occasion de cette deuxième généalogie que Foucault va faire travailler, évoluer, son propre schème généalogique. C'est dans cette deuxième généalogie que nous allons voir à l'œuvre le profond travail foucaldien sur le motif généalogique.

Foucault remonte donc au droit germanique pour en faire apparaître les principales caractéristiques. Et l'analyse qu'il en fait ressemble beaucoup à celle effectuée dans le cours précédent à propos des pratiques judiciaires archaïques. En effet, le principe du droit germanique consiste, selon Foucault, en ceci que la justice y est pensée comme « lutte

réglée »[648]. Le conflit surgissant entre deux individus du fait que l'un aurait fait subir un dommage à l'autre doit être tranché par une lutte, une « guerre »[649] effectuée selon des règles bien précises. A tel type de dommage doit correspondre tel type de lutte réglée. Celui qui gagne le combat est alors déclaré dans son bon droit. La vérité judiciaire éclate donc au terme d'un combat, comme résultat d'une victoire, et non comme constat objectif de l'attribution d'un acte à un individu. On retrouve le type d'analyse effectuée par Foucault pour les procédures judiciaires de la Grèce archaïque. On est bien dans un type de vérité-épreuve, de vérité-événement. La procédure d'établissement de la vérité est le prolongement naturel d'un rapport de force et a elle-même la forme d'un tel rapport. Bien entendu, les formes particulières du rapport de force sont différentes. Ici, il s'agit d'un combat réel entre individus, et non d'un défi, suivi ou non d'un serment, placé sous le signe d'un rapport de force avec les dieux. Et, dans le droit féodal, qui hérite de ce droit germain, c'est-à-dire qui se l'approprie en le transformant tout en gardant son principe fondamental, les types de luttes réglées sont encore plus variés. Mais le défi-serment, le combat réel, l'ordalie, comme épreuve subie par l'individu accusé, sont autant de manières de mettre en scène un combat réglé. Dans tous ces actes de justice, la vérité advient comme un événement au terme d'un combat, comme conséquence immédiate d'une victoire ou d'une défaite. Le juge n'est pas requis pour établir les faits et les subsumer sous des principes de justice, mais simplement pour attester que la lutte s'est effectuée dans les règles.

Et Foucault va à nouveau décrire le passage, dans le système judiciaire, de cette vérité-épreuve à une vérité de type constat. Le point nodal de cette transformation réside dans l'aspect économique de ce type de procédure judiciaire. Dans ce droit féodal, héritant en cela directement du droit germanique, l'accusé peut payer à celui qui l'accuse une certaine somme pour éviter l'épreuve de force. Mais il doit également payer l'instance juridique, en tant qu'elle a arbitré le conflit. Initialement, cette somme est minime, eu égard à celle payée à l'accusé. Mais le pouvoir politique va voir dans cette pratique juridique une source de profit potentiel. Humbles commencements donc, d'un processus qui va s'avérer transformer radicalement le système judiciaire. Les premières tentatives de centralisation étatique, notamment celle de l'empire carolingien, augmentent ainsi la part donnée au juge, qui devient l'essentiel. Mais c'est véritablement à partir de l'effondrement de cet empire, et des débuts de la féodalité proprement dite, que ce processus de constitution de la justice en source de profit va se développer et prendre toute son ampleur. La justice va devenir peu à peu une source de multiples prélèvements. Il faudra payer pour enclencher la procédure, payer des gages et des redevances

[648] *Ibid.*, p. 116.
[649] *Ibidem.*

tout au long de son déroulement et aussi bien si on l'interrompt, payer une amende lorsqu'on est reconnu coupable, voire se faire confisquer ses biens ou ses terres. La justice devient donc un véritable système de prélèvement, devenant ainsi une source de plus en plus importante de profit, mais également le cœur névralgique de la circulation des biens, de l'échange économique. On est à ce moment-là dans le cadre de justices locales, relevant de seigneurs régnant sur leurs terres. Ces justices locales, par les profits et le pouvoir qu'elles apportent, vont se retrouver au cœur d'une véritable lutte pour leur appropriation par les pouvoirs locaux. Cette lutte est rendue possible dans la mesure où une procédure de justice peut très bien amener à la confiscation d'une terre et même d'une justice prise dans sa globalité. La lutte pour les profits de justice est renforcée par la nécessité de rendre les justices elles-mêmes obligatoires. En effet, le recours à la justice n'est, initialement, pas une obligation. Mais pour rendre ce recours obligatoire, il faut l'imposer par la force, ce qui suppose d'avoir une telle force à disposition, et donc de la financer. La richesse permet donc l'augmentation de la force, qui permet l'augmentation de la richesse, richesse et force accroissant le pouvoir. Dans cette lutte d'appropriation, les plus riches, les plus puissants, ont donc l'avantage, ce qui induit un processus de centralisation des justices, centralisation initialement multiple. Mais le pouvoir royal, dans ce processus, même s'il n'est originairement qu'un pouvoir local, a tout de même une puissance propre qui lui permet assez vite de se trouver en position dominante. Cette position lui permet à un certain moment de se retrouver en position d'arbitrage dans cette lutte entre grands seigneurs, ce qui renforce sa domination. On a donc un processus d'appropriation des justices, qui tend à une centralisation multiple, mais sous la domination du pouvoir royal. Ce processus est accéléré selon Foucault, et mené en quelque sorte à son terme, par des circonstances démographiques et économiques, qui, du Xe au XIVe siècle, produisant des mouvements populaires de plus en plus amples, mènent à l'instauration, puis au renforcement, d'une armée centralisée. Les dépenses impliquées par ce renforcement conduisent à une centralisation des finances, d'où la centralisation de la rente, dont nous avons vu qu'elle avait été la raison principale de l'absence de réaction des nobles et des parlementaires lors de la Révolte des Nu-Pieds, mais également la centralisation définitive de la justice.

Foucault montre alors que se mettent en place tout au long du XIVe siècle un véritable appareil d'Etat judiciaire, avec un certain nombre d'instances, comme le parlement, qui devient la justice de toutes les justices, mais également un certain nombre d'éléments transformant la conception même de la justice. Le roi passe du statut de suzerain à celui de souverain, c'est-à-dire qu'il devient la clé de voûte du système législatif et judiciaire. La justice est censée émaner du roi, qui lui-même la tient de Dieu. S'ensuit alors un bouleversement dans la sphère judiciaire,

qui voit en réalité, selon Foucault, la naissance du pénal. En effet, tout dommage était jusqu'à présent dommage envers un particulier, même un dommage envers le roi, celui-ci n'étant, au fond, qu'un seigneur particulier. Mais, à partir du moment où la loi, l'ordre, la justice, sont censés venir du roi, un dommage fait à un particulier est en même temps transgression d'une loi venant du roi, il est atteinte à son pouvoir. Le roi, et donc l'Etat naissant, y sont intéressés, concernés. On a là le lieu de naissance du domaine pénal, par opposition au domaine civil, qui concerne les conflits entre individus ne remettant pas directement en cause une loi. Mais cette identification de l'origine du pénal donne en même temps selon Foucault l'origine de la distinction délit de droit commun/ délit politique. En effet, pour que cette distinction vienne dissimuler idéologiquement la nature séditieuse de tout délit, il faut bien déjà qu'ait été instauré ce rapport particulier du délit au pouvoir. Dans le système féodal non centralisé, le délit est dommage envers un simple individu, et non envers un pouvoir le dépassant. C'est seulement à l'issue du processus féodal de centralisation de la justice, qu'un ordre unique est imposé à tous, comme provenant d'un pouvoir unique. Dès lors, un acte délictueux est interprété comme révolte contre le pouvoir, et, de fait, il peut avoir ce sens, puisque les lois sont imposées par une instance unique, qui s'implique elle-même dans cette loi. C'est donc bien parce que la justice a été ainsi centralisée, appropriée par un pouvoir, que les actes de délit et les crimes vont pouvoir être interprétés comme séditieux, que va se mettre en place, lorsqu'il sera requis, à partir de la révolte des Nu-Pieds, un pur pouvoir répressif anti-sédition, et que la bourgeoisie au pouvoir s'efforcera de dissimuler ce caractère séditieux de la plupart des crimes et délits sous la catégorie de « droit commun ». On voit que cette seconde ligne généalogique du cours approfondit bien la première en remontant à la naissance même de la sphère pénale et ainsi à l'origine profonde de la distinction droit commun/ politique. Elle achève bien en quelque sorte la généalogie annoncée en début de cours du système répressif actuel, dont le centre est le système pénal, et elle manifeste en même temps que cette généalogie était orientée fondamentalement vers une généalogie de cette opposition droit commun/ politique, donc vers la généalogie d'une opposition de type idéologique.

Mais cet approfondissement de la première généalogie n'est qu'un aspect de cette deuxième ligne. Celle-ci se prolonge en effet en une analyse du type de vérité qui émerge au sein de cette sphère judiciaire reconfigurée, analyse que préparait en réalité, comme nous allons le voir, toute sa première partie. Foucault va montrer en effet que cette nouvelle configuration du système judiciaire appelle, requiert, de manière absolument nécessaire, une nouvelle forme de vérité et une nouvelle forme d'établissement de la vérité. En effet, l'ancien système supposait, comme nous l'avons vu, que le conflit entre deux individus au sujet d'un dommage

causé par l'un se résolve par une lutte réglée entre ces deux individus. Mais, à partir du moment où le moindre dommage est maintenant considéré, en même temps qu'un dommage à un particulier, comme un dommage envers le roi lui-même, il est clair qu'une telle procédure ne peut plus être utilisée. En effet, il est impossible que le roi se déplace lors de chaque jugement pour se soumettre à une telle lutte réglée, ou pour proposer éventuellement une compensation financière. Cela est impossible, mais, surtout, cela est absurde. Le roi ne peut en effet être déclaré perdant lors d'une procédure judiciaire, dans la mesure où il est considéré comme l'origine même de la justice. Le roi est clé de voûte, principe de la justice, il ne peut intervenir comme simple élément à l'intérieur de sa sphère. Il est donc absolument nécessaire d'inventer une autre procédure de vérité. Nous avons dit qu'une autre forme de vérité était nécessairement appelée par la nouvelle configuration du système judiciaire, mais nous n'avons pas dit que cette nouvelle configuration appelait nécessairement une forme de vérité entièrement déterminée. Ici, c'est en effet l'inventivité du pouvoir qui est mise en avant par Foucault. La nouvelle forme de la vérité ne surgit pas mécaniquement en quelque sorte des nécessités de la situation. Le pouvoir, qui a ici clairement les caractéristiques d'une force de type nietzschéen, va s'approprier des formes existantes en les pliant à ses exigences propres. Foucault pense ces formes sous la figure de la procédure administrative en cours dans l'Empire carolingien d'une part, et d'autre part, surtout, sous celle de la procédure ecclésiastique en cours durant tout le Moyen Age. Cette dernière est celle que mobilisait un évêque venant visiter son diocèse, demandant d'abord ce qu'il s'était passé en son absence en termes de fautes, puis menant lui-même une sorte d'enquête pour identifier la nature exacte de la faute, celle du pêcheur, et déterminer ainsi la pénitence requise. La trame procédurale de ce type d'enquête et de l'enquête administrative carolingienne, enquêtes qui n'avaient pas grand-chose à voir avec le type de pouvoir impliqué ici, va être reprise, mais reconfigurée par ce pouvoir, et un tout autre sens va lui être conféré. Il va s'agir d'une enquête visant à déterminer la nature exacte de l'acte commis, ainsi que l'identité de celui qui l'a commis, le modèle étant celui du regard objectif constatant un fait. L'idéal est alors le flagrant délit. On cherche, en procédant de proche en proche, comme dans l'enquête grecque classique, à trouver avant tout des témoins, puis des gens qui connaissaient le mieux possible la personne considérée, qui peuvent donner des informations sur elle, puis des gens dont la parole est digne de confiance, etc… Pour juger d'un délit ou d'un crime, on invente ainsi une procédure qui permet de trancher au sujet de la culpabilité de tel individu concernant tel acte, sans que le roi, partie nécessaire dans le procès, ait à entrer dans une lutte réglée. Et on invente une procédure qui est une véritable procédure de rationalité, avec recherche de faits, observations, volonté d'objectivité, qui est donc un savoir, et qui procède

d'ailleurs elle-même par « extraction de savoir »[650]. On a donc affaire ici à une seconde naissance de l'enquête, après sa naissance grecque. Et Foucault explique que cette forme de savoir se retrouvera dans les grands savoirs d'enquête de la Renaissance et de l'âge classique, qui en proviennent directement, tout comme la forme de l'enquête judiciaire grecque se retrouvait dans les premières formes, philosophiques, scientifiques, de la volonté de savoir.

c) Le travail généalogique foucaldien

On a donc une sorte de schéma généalogique qui, en apparence, ressemble beaucoup à celui mobilisé dans le premier cours. On assiste à une véritable répétition de l'analyse du passage, dans les procédures juridiques, d'une vérité-épreuve à une vérité-enquête. Or, comme l'a montré Deleuze, ce qui se joue dans la répétition n'est pas l'identité mais la différence, et même une différence essentielle. Ce cours est ainsi, en réalité, notamment dans sa seconde ligne généalogique, une profonde reconfiguration par Foucault de son schème généalogique, en rapport avec des problèmes qui couvaient dans le premier cours, mais qui font maintenant irruption de manière thématique. Cette irruption se manifeste notamment dans deux passages de type méthodologique, tous deux situés au sein de cette seconde ligne généalogique, qui pointent les deux grandes modifications, les deux grands déplacements de la généalogie foucaldienne dans ce cours. Dans le premier passage, on peut lire notamment la remarque suivante :

> Dans l'étude d'un appareil d'Etat, il faut sans doute distinguer :
>
> - sa structure : qui est bien de nature répressive ;
>
> - sa stratégie (la stratégie de ses décisions) qui est bien orientée vers la reproduction,
>
> - et son fonctionnement comme appareil qui manifeste le jeu des rapports de pouvoir et des rapports de production les uns à l'égard des autres[651].

On peut lire également qu'« un appareil comme l'appareil judiciaire n'est pas seulement expression, ou instrument de reproduction »[652], mais qu' « il existe […] un autre niveau où se révèle »[653] son fonctionnement. Dans le deuxième passage, Foucault propose une distinction entre « opérations idéologiques » et « effets de savoir »[654].

[650] *Ibid.*, p. 201.
[651] *Ibid.*, p. 172.
[652] *Ibidem.*
[653] *Ibid.*, p. 171.
[654] *Ibid.*, p. 198.

Le premier passage manifeste que Foucault est en train d'essayer de penser une dimension spécifique au sein de l'appareil d'Etat et de l'appareil judiciaire, au moyen de la thématique des rapports de pouvoir. Le deuxième montre qu'il est en train, pour la première fois, de s'interroger explicitement sur le statut de l'idéologie du point de vue de la généalogie et d'essayer de dégager du domaine de l'idéologie le niveau du savoir proprement dit. Le lexique employé indique clairement que ces distinctions, qui manifestent un travail de reconfiguration de son motif généalogique, se forgent dans une confrontation avec la pensée d'Althusser, exprimée dans son article *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*[655]. Nous avions déjà évoqué le fait que Foucault reprenait le vocabulaire de la répression et des appareils d'Etat, mobilisé dans cet article. Ces remarques montrent que Foucault ne se borne pas à reprendre en partie le lexique althussérien pour effectuer ses généalogies, mais que celles-ci se déploient dans un intense débat avec la pensée althussérienne. Foucault, pour effectuer sa première distinction, a en effet recours au terme de reproduction. Or c'est justement à partir de la problématique de la reproduction, notamment celle des rapports de production, qu'Althusser déploie tout son effort conceptuel dans cet article. Dans le premier cours, Foucault mobilisait déjà Marx, en ayant recours à sa conceptualité ainsi qu'à son type d'analyses. Dans ce deuxième cours, c'est cette fois la pensée de Marx prise au prisme de la lecture althussérienne qui est convoquée. Foucault est donc clairement en train d'essayer de résoudre certaines tensions apparues dans sa précédente généalogie, en effectuant tout un travail sur le schème généalogique de Marx, mais repensé cette fois par Althusser. Quelle est la nature de ce travail ?

c.1. Le lexique althussérien

Dans l'article en question, Althusser vise à développer et approfondir la théorie marxiste de l'idéologie. Dans la tradition marxiste, l'idéologie est considérée comme appartenant à la superstructure de la société. L'infrastructure est le mode de production économique, constitué des forces productives et des rapports dans lesquels entrent les forces sociales pour produire, c'est-à-dire les rapports de production, structurés essentiellement autour de l'exploitation d'une classe par une autre. La superstructure est constituée de tout ce qui n'entre pas dans cette sphère de la production, à savoir essentiellement l'Etat, ainsi que toute la production dominante de discours. Pour isoler le niveau et la fonction propres à l'idéologie au sein de la superstructure, Althusser va s'efforcer de penser le sens exact de celle-ci à partir du problème de la reproduction. Selon lui, le problème central posé par le mode de production pour la classe

[655] L. Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, n°151, juin 1970, repris in *Sur La Reproduction*, Paris, PUF, 1998, p. 263-306.

dominante n'est pas tant celui de son existence actuelle, que celui de son maintien dans l'existence, c'est-à-dire de la reproduction des conditions rendant possible ce maintien. Or, c'est la superstructure qui est censée résoudre ce problème. La superstructure est donc tout entière orientée vers la résolution du problème suivant : comment maintenir le mode de production dans l'existence ? Ce qui revient, selon Althusser, à résoudre le problème : comment assurer la reproduction des conditions de la production ? Or le point névralgique de ce problème selon Althusser n'est pas tant celui de la reproduction des moyens matériels de production, que celui de la force de travail, et surtout des rapports de production. Reproduire les objets du travail, les matières nécessaires, les machines, reproduire dans les individus les compétences techniques requises pour produire, ne pose pas de réel problème. Le problème central est plutôt : comment s'assurer que les individus joueront leur rôle dans le système de production, sans dévier, sans se révolter ? Autrement dit, le problème central qu'Althusser pointe derrière celui de la reproduction est celui de l'obéissance. Comment s'assurer que les individus aient un comportement qui permette au mode de production de fonctionner, et donc à la domination d'une classe par une autre de s'effectuer ? Selon Althusser, deux moyens ont été mobilisés historiquement pour répondre à cette question : la violence et l'idéologie. Le premier moyen passe par la constitution d'instances dont le rôle est d'instituer un ordre impératif, et surtout de le faire respecter, en intervenant par la violence physique si les individus désobéissent, contestent ce rôle qui leur est assigné, en brandissant également la menace de sanctions, de punitions, donc en instituant une violence sourde. Ces instances sont essentiellement les instances politiques, à savoir le gouvernement, le parlement, le corps administratif de l'Etat, le système judiciaire, l'armée, la police. C'est cette fonction de maintien de l'ordre par la violence, nécessaire à la production, qu'Althusser appelle répression. Les instances assurant ces fonctions sont alors caractérisées comme appareils répressifs d'Etat. C'est cette finalité de répression, assurée par ce type d'appareil d'Etat, qui a été selon Althusser la plus thématisée et conceptualisée par Marx et le marxisme, et placée au cœur du problème de la reproduction. Le deuxième moyen est la constitution d'instances destinées à faire intégrer aux individus des catégories, des idées, une conception du monde et de la société, qui doivent permettre le fait que les individus se soumettent d'eux-mêmes à l'ordre nécessaire à la production, en ayant le sentiment que c'est dans leur intérêt, que, grâce à cette soumission, « tout ira bien »[656]. Cette conception de la société, qui est plus précisément, pour Althusser, une conception du rapport des individus à leurs conditions réelles d'existence, est une conception imaginaire, fausse, destinée à dissimuler la réalité de l'exploitation et à la rendre acceptable. Elle est l'idéologie de

[656] *Ibid.*, p. 302.

la classe dominante. Les instances destinées à produire et inculquer ces représentations idéologiques sont appelées par Althusser appareils idéologiques d'Etat. Dans l'introduction de ce concept d'« appareil idéologique d'Etat » et dans les analyses qu'il propose du fonctionnement exact d'un tel appareil, s'instaure en réalité une véritable originalité des analyses d'Althusser par rapport à la théorisation par Marx de la superstructure en général, et de l'idéologie en particulier. Jusqu'à présent, en effet, toutes ces analyses d'Althusser ne font en quelque sorte que reprendre et synthétiser la conception de Marx lui-même de la superstructure dans son rapport au mode de production, sa seule originalité étant de centrer cette synthèse autour des concepts de reproduction, de répression et d'appareil d'Etat, concepts qui apparaissent dans Marx de manière marginale, et qui sont posés ici comme la clé de voûte de sa pensée de la superstructure. Mais dans ces considérations sur les appareils idéologiques d'Etat, Althusser, loin de simplement développer la théorie marxiste de l'idéologie, comme il prétend le faire, se livre en réalité à un véritable renouvellement de cette théorie, témoignant lui-même d'une évolution de sa propre pensée de l'idéologie. C'est pourtant par rapport à cette simple reformulation de la pensée de Marx que Foucault va se positionner, et non par rapport aux éléments de renouvellement de la théorie de l'idéologie, auxquels il paraît être aveugle, en estimant notamment que, par le concept de reproduction, Althusser a saisi un aspect fondamental de la pensée de Marx. Foucault reprend donc les termes althussériens de répression, d'appareil d'Etat, d'appareil répressif d'Etat, et même, comme nous allons le voir, de reproduction, et il effectue la mise en évidence de contenus idéologiques. Nous avons vu en effet que la ligne généalogique posée par lui comme le projet même de ce cours prend pour objet l'appareil répressif d'Etat moderne, ainsi que la grande distinction idéologique issue de lui, la distinction criminel de droit commun/ criminel politique. Mais il propose en même temps une critique assez radicale de ce cadre conceptuel et lui fait subir deux inflexions majeures.

c.2. L'émergence de la thématique des rapports de pouvoir

Tout d'abord, Foucault dégage une dimension du pouvoir qui ne se réduit pas à la répression, ou encore à la reproduction, c'est-à-dire à la protection du mode de production. Toute son analyse du lent processus de centralisation de la justice au Moyen Age est, comme nous avons pu le constater, entièrement orientée vers la mise en évidence de cette autre dimension du pouvoir. En effet, nous avons vu que les pouvoirs locaux, seigneuriaux, après la dislocation de l'empire carolingien, se mettent à transformer la procédure judiciaire pour la constituer en source de multiples prélèvements et pour la rendre obligatoire. Simultanément, ils se lancent dans une course à l'acquisition des justices locales, course qui mène d'abord à la constitution de plusieurs pôles de centralisation de la justice, puis à sa centralisation unique

sous le pouvoir royal. Mais l'effet fondamental de ce processus est que le système judiciaire devient peu à peu un élément essentiel du système économique, il devient non seulement partie intégrante du mode de production, mais même sa partie centrale, son cœur. En effet, la sphère judiciaire devient la source majeure des profits, donc de la production de richesse dans la société féodale. De plus, elle devient l'opérateur par lequel se fait la plus grande partie de la distribution et de la circulation des terres, des biens, des richesses. Elle devient ainsi le centre névralgique du mode de production féodal. Toute l'analyse de Foucault vise en réalité à mettre en évidence cet aspect. Est révélateur à ce sujet le terme d'« accumulation » utilisé par Foucault à plusieurs reprises : le système judiciaire est ce qui permet l'accumulation des richesses. C'est par le système judiciaire que se réalise l'accumulation des richesses. Or ce rôle est celui que tient le capital lui-même au sein de l'économie de type capitaliste. Autrement dit, Foucault fait jouer au système judiciaire au Moyen Age le même rôle, de ce point de vue, que celui que tient le capital dans l'économie capitaliste. Le système judiciaire est donc décrit par Foucault comme pris dans un devenir qui le situe progressivement au cœur du mode de production féodal. Or ce système judiciaire a été constitué par les pouvoirs eux-mêmes. Dans la conception marxiste du rapport entre les structures économiques et le pouvoir politique, qui semble impliquée par la problématique althussérienne de la reproduction, les modes de production se constituent et se succèdent par le jeu d'une pure logique économique, mettant en jeu le développement des forces de production et le choc entre intérêts économiques, le pouvoir politique venant simplement de l'extérieur s'efforcer de protéger un mode de production, de le favoriser, de maintenir les rapports qui lui permettent de fonctionner. Le pouvoir politique est le prolongement d'une classe devenue dominante, qui se dote ainsi d'un instrument venant assurer, de l'extérieur en quelque sorte, par la violence répressive ou par l'idéologie, le maintien de la structure du mode de production dans laquelle elle est dominante. Telle est le sens de la « reproduction » althussérienne. La reproduction pointe cette dimension de protection et de maintien d'un mode de production qui constitue pour Althusser comme pour Marx, la finalité fondamentale du pouvoir politique, que ce soit sous sa forme répressive ou sous sa forme idéologique. Mais Foucault s'efforce ici de montrer que le pouvoir politique joue un rôle dans la constitution même du mode de production. Ce sont bien les pouvoirs politiques locaux qui, voyant dans les justices des instruments de profit et de pouvoir, les développent en ce sens, et c'est bien la logique de leurs luttes qui, peu à peu, produit leur concentration et leur installation au cœur de l'économie. Foucault dégage donc une dimension du pouvoir qui n'a pas pour simple finalité la reproduction du mode de production, mais qui joue un rôle dans sa constitution elle-même. Nous parlons d'une dimension du pouvoir car Foucault maintient la dimension répressive ou

reproductive du pouvoir. Simplement, il fait maintenant apparaître sous elle une dimension qui paraît plus profonde, car entrelacée de manière intime avec l'économie, comme nous l'avons vu dans le passage précédemment cité distinguant la structure « répressive » d'un appareil d'Etat et sa stratégie « orientée vers la reproduction », de son fonctionnement manifestant « le jeu des rapports de pouvoir et des rapports de production les uns à l'égard des autres ». Dans le manuscrit, un passage raturé suit immédiatement ce passage. En tant que raturé, il n'est évidemment pas à considérer de la même manière que le passage précédent, mais il manifeste bien le profond travail de problématisation et de déplacement qu'est en train d'effectuer Foucault concernant la généalogie, et dont ce cours est tout entier le résultat :

> Les rapports de pouvoir ne se superposent pas aux rapports économiques. Ils forment avec eux une trame unique. Les rapports de pouvoir sont aussi profonds que les rapports de production. Ils ne se déduisent pas les uns des autres. Ils reconduisent des uns aux autres[657].

La mise en évidence de cette autre dimension du pouvoir a des conséquences immédiates sur le statut du système judiciaire. Ce système, qui fait partie intégrante de l'appareil d'Etat, et, qui, comme tel, est également finalisé entièrement dans le marxisme par la reproduction, se dédouble maintenant lui aussi : « un appareil comme l'appareil judiciaire n'est pas seulement expression, ou instrument de reproduction »[658].

> Il existe […] un autre niveau où se révèle le fonctionnement de l'appareil judiciaire. A ce niveau, il n'est ni expression, ni reconduction des rapports économiques. Il s'inscrit comme rapport de pouvoir dans les rapports économiques, et les modifie par là même : il transcrit les rapports économiques dans les rapports de pouvoir et les modifie par là même[659].

L'appareil judiciaire a désormais lui aussi selon Foucault une dimension liée à la reproduction des rapports de production, qui prend les deux formes de la répression et de l'idéologie, et une dimension qui plonge bien plus profondément dans le corps de la société. A ce niveau-là, Foucault lui fait jouer une fonction spécifique, la fonction d'échangeur entre les rapports de pouvoir et l'économique. Et c'est bien par la médiation du système judiciaire que les pouvoirs politiques ont transformé le mode de production, et inversement qu'ils ont été pris dans des finalités économiques spécifiques.

Foucault est donc clairement en train d'isoler dans ce cours un certain niveau spécifique dans une société, qui est le niveau des rapports de pouvoir. Le dédoublement des fonctions du

[657] M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 172, note a.
[658] *Ibid.*, p. 172.
[659] *Ibid.*, p. 171.

pouvoir, la reproduction d'une part, et l'intervention active dans les rapports de production d'autre part, fait apparaître la sphère de cette intervention active comme une sphère spécifique du pouvoir, lieu d'un type d'activité spécifique du pouvoir, que Foucault conceptualise par le terme de « rapports de pouvoir ». Il est clair que le rapport du pouvoir comme répressif à ce qu'il réprime est aussi un rapport de pouvoir, mais il est frappant de constater que Foucault réserve cette expression pour caractériser le pouvoir en tant qu'il est entremêlé à l'économique et y joue un rôle actif. Le cours sur *Théories et institutions pénales* est donc le véritable lieu d'émergence de la thématique foucaldienne des rapports de pouvoir, appelée à jouer un rôle central dans ses modèles généalogiques. En effet, le pouvoir est encore pensé de manière très marxienne dans le précédent cours. Et, d'ailleurs, le terme de « rapports de pouvoir » n'y est utilisé qu'une seule fois, de manière marginale, témoignant peut-être, comme nous l'avons dit, d'un début de problématisation des tensions travaillant sa première forme de généalogie explicite. Les termes utilisés sont ceux de « rapports de domination » ou « systèmes de domination » dans la première partie, et ceux de « rapports de force » ou encore de « luttes de classes » dans la seconde. Foucault décrit en effet tout un ensemble de transformations économiques, liées à l'évolution de la production, transformations qui changent la nature des forces économiques en présence, ainsi que leurs rapports, et qui amène un changement profond dans la forme du pouvoir politique. Cette nouvelle forme politique est l'instrument que se donne la nouvelle fraction dominante de la classe dominante pour assurer sa domination et maintenir globalement la domination de sa classe tout entière. Certes, Foucault montre que ce nouveau pouvoir effectue parfois, notamment lorsqu'il est détenu par un tyran, des changements dans la structure de l'économie. Mais ces changements sont superficiels, le but du pouvoir étant de maintenir globalement la structure de l'économie, qui profite à la classe dominante. C'est en vue d'une telle domination de classe que le pouvoir institue ses nouvelles formes, sa nouvelle justification par un savoir pur du nomos, et ses nouvelles procédures que sont la mesure et l'enquête. Le pouvoir a encore fondamentalement dans ce cours un rôle de « reproduction », même si le lexique althussérien n'est pas encore mobilisé, et d'ailleurs il est essentiellement un pouvoir de type étatique. On a donc une conception du pouvoir très marxienne, avec un pouvoir de type étatique, au service d'une classe dominante économiquement, qui invente des formes de pouvoir et des procédures pour protéger et maintenir un certain système économique se transformant par ailleurs. Or cette conception est le fondement des généalogies de Foucault dans ce premier cours. En effet, la coupure entre savoir et pouvoir, l'institution de la mesure et celle de l'enquête, sont rapportées généalogiquement aux nouveaux rapports de force économiques, et à la nécessité pour les forces dominantes de maintenir leur domination. Dans

ce cas, il est clair que le motif de l'idéologie doit apparaître au centre de la généalogie, puisque toutes les productions du pouvoir en termes de discours et de procédures ont pour fin dernière de dissimuler la réalité de la domination pour la faire accepter. Même les procédures rationnelles, les savoirs, que sont la mesure et l'enquête, s'enracinent finalement dans ce projet, et nous avions vu que cela contribuait à créer une confusion entre savoir et idéologie qui posait problème dans l'optique, proclamée par Foucault en début de cours, d'une généalogie des formes du savoir elles-mêmes. Ceci montre bien qu'avec ce travail de décalage dans la conception du pouvoir, c'est bien son propre motif généalogique que Foucault est en train de travailler, de réajuster.

c.3. La distinction idéologie/ savoir

Mais ceci nous amène également nécessairement à la deuxième remarque méthodologique de Foucault. Cette remarque consiste en effet à distinguer nettement, pour la première fois dans son œuvre, idéologie et savoir, ce qui revient également implicitement à reconnaître que l'idéologie pose des problèmes propres à la généalogie, que l'idéologie ne peut que s'imposer comme thème à une pensée qui se veut généalogique. Mais la possibilité même d'une telle distinction comme distinction réelle réside justement dans l'identification de ce niveau spécifique du pouvoir que forment les rapports de pouvoir. En effet, si l'on considère que la seule finalité du pouvoir est la reproduction, alors celle-ci ne peut prendre effectivement que deux formes, la forme directe pourrait-on dire, qui est la violence, et la forme indirecte, qui ne peut être que l'incitation à obéir, la persuasion, l'insidieuse démarche consistant à reconfigurer la réalité pour la rendre acceptable, c'est-à-dire l'idéologie. Mais si l'on considère que le pouvoir peut avoir une autre finalité, une finalité d'intervention active dans l'économie, d'action sur la réalité même de l'économie, alors le pouvoir ne veut pas simplement dissimuler, recoder, il veut avoir des effets, il veut agir, il veut transformer la réalité même, il veut la configurer. Là encore, il peut agir par le biais de la violence, ou de pratiques diverses. Mais si certains discours peuvent être mobilisés par lui dans cette optique, alors ces discours auront une autre forme que la forme idéologique. Cette forme, c'est justement pour Foucault celle du savoir. Le savoir est la forme du discours produit par le pouvoir lorsqu'il veut non pas maintenir un état de fait en dissimulant son sens réel, mais lorsqu'il veut agir concrètement sur une certaine réalité pour la transformer ou pour la faire tout simplement fonctionner. Ce qui n'exclut pas d'ailleurs une présence de l'idéologie, si l'on veut rendre acceptable le travail même opéré par le savoir. Mais le savoir a le rôle central. Foucault distingue ainsi les « opérations idéologiques » des « effets de savoir » :

> Par opérations idéologiques, entendons l'ensemble des procédés par lesquels les pratiques et institutions pénales sont justifiées, expliquées, reprises, inscrites à l'intérieur de systèmes de rationalisation […]. A tous les niveaux auxquels on analyse l'institution pénale, on trouve de telles transcriptions idéologiques. Par effets de savoir, il faut entendre autre chose : c'est la découpe, la distribution et l'organisation de ce qui se donne à connaître dans la pratique pénale ; c'est la position et la fonction des sujets habilités à connaître, c'est la forme de connaissance, d'indication, de révélation, de manifestation qui s'y joue. Analyser les effets de savoir de la pratique pénale, c'est étudier cette pratique comme scène où se nomme une vérité[660].

Nous avons vu que le jeu des rapports de pouvoir a produit un système judiciaire centralisé et placé en position centrale par rapport au mode de production et de distribution des richesses. Cette centralisation a produit en même temps un système dans lequel le nouveau pouvoir, le pouvoir royal devenu souverain, est considéré comme la clé de voûte de la justice, et est donc mis en cause à chaque fois qu'un acte advient qui transgresse ces lois. Mais dans cette configuration, la procédure de vérité en cours, fondée sur la lutte réglée et le système des amendes, ne peut tout simplement plus être utilisée. Autrement dit, le pouvoir, pour réussir à faire fonctionner la structure économico-judiciaire qu'il a contribué à constituer, requiert, exige, une autre procédure de vérité. Il a besoin d'une telle procédure pour pouvoir continuer à intervenir sur le mode de production, pour rendre ce mode de production viable, fonctionnel. Sans une telle procédure, les nouveaux rapports de production mis en place ne pourraient pas fonctionner. Ce n'est donc plus une procédure de « transcription idéologique » de la réalité qui est requise, mais une procédure permettant de faire fonctionner un système réel, une procédure opérante, une procédure qui n'est pas dissimulation d'une opération, mais elle-même une opération, un acte, un acte devant aboutir à la détermination de la vérité d'une culpabilité ou d'une innocence. Un acte, permettant à un pouvoir d'avoir une prise sur le réel, d'y effectuer une opération, non de protection et de maintien, mais de constitution, et mobilisant quelque chose comme la vérité, voilà ce que Foucault appelle désormais savoir.

c.4. Le problème de l'articulation de l'archéologie à la généalogie

Il est particulièrement intéressant d'observer que Foucault caractérise ce savoir dans des termes très proches de ceux par lesquels il caractérisait le savoir dans *L'Archéologie du savoir*. Le savoir « découpe » des objets, il indique la position de sujets pouvant connaître ces objets, il institue des « formes de connaissance ». On retrouve là des caractéristiques très proches de celles des règles de formation des objets, des énonciations, des concepts et des stratégies, qui

[660] *Ibid.*, p. 198.

définissaient un savoir ou une formation discursive dans *L'Archéologie du savoir*. Foucault est clairement en train de connecter les formations discursives dégagées par l'archéologie aux forces et aux pouvoirs dévoilés par la généalogie, il est en train de s'efforcer de produire cette articulation de l'archéologie sur la généalogie, qui était recherchée de manière tâtonnante et confuse dans l'*Histoire de la folie*, de manière avortée au moment même où elle était posée dans *Naissance de la clinique*, dans des termes la rendant impossible dans *L'Archéologie du savoir*.

Est-ce à dire que cette connexion est ici réalisée ? En réalité, Foucault, comme dans le cours précédent, introduit un décalage entre le savoir constitué au sein des pratiques judiciaires et le savoir de type théorique, mais cette fois, ce décalage est thématisé. Dans le premier cours, la volonté de savoir en tant que forme théorique, telle qu'elle se manifestait par exemple chez Platon ou Aristote, ou encore dans les sciences grecques, ne surgissait pas du sein même des pratiques judiciaires. Elle héritait de la coupure entre savoir et pouvoir, ainsi que de la forme de rationalité liée à l'enquête, d'une manière qui restait non analysée par Foucault. Cette fois, ce sont « les grandes sciences empiriques de l'Occident comme la biologie ou la grammaire »[661], nées à la Renaissance et à l'époque classique, qui héritent des formes générales instituées par l'enquête judiciaire née à la fin du Moyen Age. Mais, dans ces sciences, « on ne retrouve pas l'enquête administrative elle-même »[662]. Entre cette enquête et ces sciences, il y a eu une série de « décalages »[663]. Les procédures de vérité nées au sein des pratiques juridiques sont maintenant caractérisées par Foucault comme des « matrices « juridico-politiques » », constituant le niveau du « pouvoir-savoir »[664]. Ce niveau est celui de manières de découper des objets, de définir des positions du sujet connaissant et des formes de connaissance, nées au sein même des pratiques juridiques du fait des exigences d'un pouvoir. Mais ces formes de savoir ont elles-mêmes donné lieu, par reconfiguration, à des formes de savoir à la fois différentes et similaires, « qui se sont stabilisées, corrigées, renforcées les unes les autres à leur propre niveau » et qui ont également été « corrigées, rectifiées »[665] par d'autres formes du même type. Ces formes sont alors caractérisées par Foucault comme des « pratiques discursives », donnant lieu à des « formations discursives »[666]. Ces pratiques discursives sont des « matrices épistémologiques »[667] à partir desquelles se constituent les sciences proprement dites ou les

[661] *Ibid.*, p. 214.
[662] *Ibidem.*
[663] *Ibidem.*
[664] *Ibidem.*
[665] *Ibidem.*
[666] *Ibidem.*
[667] *Ibidem.*

savoirs de type théorique. La reprise ici du lexique déployé dans *L'Archéologie du savoir* est fondamentale. Foucault est clairement en train d'essayer de produire cette articulation entre les pratiques discursives et des forces extérieures qui paraissait impossible dans *L'Archéologie du savoir*, c'est-à-dire d'articuler l'archéologie sur une généalogie. Et, effectivement, le dévoilement des pratiques discursives est assigné ici par Foucault à « l'archéologie du savoir », tandis que le dégagement des matrices juridico-politiques dans leur rapport au pouvoir est le fait de « la dynastique du pouvoir »[668]. La dynastique est le premier nom foucaldien de la généalogie[669]. Dans le cours sur la volonté de savoir, la généalogie n'avait pas encore de nom propre. Foucault parlait parfois d'« histoire », l'histoire de l'exclusion du pouvoir par le savoir, l'histoire de l'apparition du krinein, mais cette qualification était allusive et ne prenait pas en compte l'ensemble des dimensions de la généalogie. Cette fois, au moment où Foucault commence à produire des formes singulières de généalogie, celle-ci reçoit un nom propre. Faire la généalogie d'une science ou d'un savoir théorique renvoie ainsi à un processus complexe. Il s'agit tout d'abord de faire l'archéologie de cette science, en dégageant les formes d'objet et de sujet à partir desquelles elle s'est constituée. Puis, dans un second temps, il s'agit de remonter de ces formes discursives aux formes d'objet et de sujet dont elles proviennent, formes de pouvoir-savoir, dégagées dans leur relation aux pouvoirs les ayant constituées, c'est-à-dire de faire une dynastique des pratiques discursives elles-mêmes, ce qui est le niveau proprement généalogique de la démarche. Foucault s'efforce donc de penser le rapport entre le savoir de type théorique, et non seulement juridique, à des forces externes.

Mais il est clair que cet effort, dans le cadre du projet d'une généalogie des formes de la volonté de savoir, donc des formes des savoirs théoriques, reste incomplet ou insatisfaisant. En effet, quelle est l'origine de cette reconfiguration des formes de la vérité juridique donnant lieu aux formes de la vérité théorique ? S'il y a reconfiguration, alors ne devrait-il pas y avoir une généalogie possible de cette reconfiguration elle-même ? Quelles forces sont-elles responsables de cette reconfiguration, quelles forces, quels pouvoirs la requièrent ? Foucault donne l'impression que les pouvoirs s'exercent essentiellement au niveau de la sphère des pratiques judiciaires, et que les savoirs théoriques échappent finalement à ces pouvoirs, se configurant par une sorte de logique propre. Mais alors ne reconduit-on pas ici la coupure instauratrice de la volonté de savoir ? Si les savoirs ont leur logique propre, alors relèvent-ils

[668] *Ibid.*, p. 215.
[669] Cf. aussi, à la même époque, l'entretien « De l'archéologie à la dynastique » (réalisé en septembre 1972, publié en 1973), *DE I*, n°119, par exemple p. 1274 : « ce que j'appelle l' « archéologie du savoir », c'est précisément le repérage et la description des types de discours et ce que j'appelle la « dynastique du savoir », c'est le rapport qui existe entre ces grands types de discours que l'on peut observer dans une culture et les conditions historiques, les conditions économiques, les conditions politiques de leur apparition et de leur formation ».

d'une volonté de vérité autonome, d'un pur « désir de connaître » ? Dans l'optique d'une généalogie de la volonté de savoir, il semblerait nécessaire de dégager les forces à l'œuvre dans le passage de la vérité de type juridique à la vérité de type théorique, ou encore de concevoir le rapport entre les deux types de vérité de manière bien plus intime. Ce modèle d'articulation du savoir théorique au pouvoir n'est donc pas satisfaisant et témoigne du fait que les formes généalogiques élaborées dans ce cours, bien loin de constituer un modèle achevé, correspondent à un vaste chantier d'élaboration d'un motif généalogique, parcouru de tensions.

c.5. Tensions

Ce caractère de chantier est d'ailleurs rendu manifeste par d'autres aspects. Nous avons vu que, dans la première ligne généalogique qui parcourt ce cours, Foucault s'efforce de faire une généalogie du système pénal actuel, ayant pour but d'identifier le système répressif qui le sous-tend, ainsi que les rapports de force qui animent ce système, identification double et simultanée qui n'est rendue possible que par une remontée historique vers le lieu d'émergence des premières formes de ce système, à savoir la révolte des Nu-Pieds. Dans toute cette ligne, Foucault ne mobilise donc que la dimension répressive du pouvoir. Il est clair qu'ayant en ligne de mire l'opposition crime de droit commun/ crime politique, qui est une opposition idéologique fonctionnant de pair avec le système répressif pour jouer le même rôle, Foucault est nécessairement amené à se centrer sur une analyse du pouvoir en termes de répression. Mais cette focalisation est tout de même ambigüe. En effet, au début du cours, Foucault explique que pour comprendre des théories et des institutions pénales, il faut « replacer les unes et les autres dans leur fonctionnement d'ensemble, c'est-à-dire dans des systèmes de répression »[670]. C'est donc tout le fonctionnement du système pénal qui semble devoir être compris en termes de répression. Or dans la deuxième ligne généalogique du cours, nous avons vu que Foucault expliquait justement qu'il y avait un autre niveau, plus profond, de ce fonctionnement, le niveau où le pouvoir vient s'articuler avec l'économique. Le mouvement global du cours donne donc l'impression que Foucault ne réussit à identifier cet autre niveau que dans le travail généalogique qu'il produit autour des pratiques judiciaires féodales. Toute la dimension non répressive du système pénal émergeant dans le premier tiers du XVIIe siècle manque, dimension dont l'analyse aurait peut-être permis de conférer des finalités supplémentaires au système pénal moderne, de percevoir certaines fonctions, qui sont perçues ici comme exclusivement répressives, comme ayant également d'autres significations. C'est notamment le cas de l'enfermement. Dès le cours, suivant en effet, nous verrons que Foucault confère à la

[670] M. Foucault, *Théories et institutions pénales*, *op. cit.*, p. 3.

prison bien d'autres fonctions que la simple fonction répressive. Le manque d'une analyse de cette dimension non répressive du système pénal classique et moderne, se fait également sentir, lorsqu'à la toute fin du cours, Foucault, fort de la nouvelle articulation entre archéologie et dynastique qu'il vient de proposer, annonce l'existence d'une autre forme de pouvoir-savoir, produite non plus par le système judiciaire grec, comme la mesure, par le système judiciaire féodal, comme l'enquête, mais par « les nouveaux types de pénalité, de contrôle et de répression au XVIII-XIXe siècle »[671]. Cette autre forme de pouvoir-savoir est « l'examen », qui constituerait ainsi la matrice juridico-politique dont seraient issues les « sciences humaines »[672]. Mais, si notre compréhension de la manière dont joue la distinction entre idéologie et savoir dans ce cours est exacte, alors l'examen, comme savoir, doit provenir beaucoup moins de la dimension répressive du système pénal moderne, que de son autre dimension, celle qui articule les rapports de pouvoir à l'économique.

Ce cours est donc, notamment dans sa deuxième partie, le lieu d'un travail foucaldien du motif généalogique, qui prolonge le travail amorcé dans le précédent cours, en avançant vers la résolution de certaines questions. Les forces principielles sur lesquelles repose la généalogie sont toujours les classes socio-économiques, avec leurs finalités. Et le pouvoir est toujours la dimension par laquelle elles s'efforcent d'imposer ces finalités, la sphère des pratiques judiciaires restant le lieu permettant à ce pouvoir d'avoir prise sur la réalité sociale. Mais, dans le cours sur la volonté de savoir, le pouvoir est une sorte d'instrument extérieur visant à maintenir les rapports de production et donc de domination, il est conçu encore fondamentalement en termes de reproduction. Il produit donc essentiellement des discours idéologiques, et même lorsqu'il produit des savoirs, ces savoirs n'ont au fond qu'un rôle idéologique, c'est-à-dire qu'ils n'interviennent pas réellement sur la structure économique de la société, se bornant à effectuer des modifications de surface visant à justifier cette structure. Désormais, ce pouvoir s'avère avoir une autre dimension, plus profonde, en prise directe avec la structure même de l'économie, visant non simplement à la protéger, mais à la modifier. Tout se passe comme si le pouvoir se rapprochait des forces économiques elles-mêmes, perdait de sa transcendance pour se rapprocher d'une immanence à la sphère économique. Tout se passe comme si les forces de type nietzschéen, avec leur dimension d'appropriation, leur puissance plastique de déformation, de reconfiguration, d'invention, étaient en voie d'être intégrées aux forces de type marxien, à savoir les classes sociales, la seule fine surface les séparant encore, tout en les réunissant, étant le système judiciaire. Celui-ci, dans sa dimension non répressive,

[671] *Ibid.*, p. 215.
[672] *Ibidem.*

descend également d'un cran. Et ce qui s'ouvre alors est la dimension d'une formation de catégories et de procédures destinées non à justifier un ordre économique en le dissimulant, mais à opérer des transformations sur cet ordre même, prolongement direct de cette nouvelle sphère active du pouvoir, dégagée par Foucault comme le lieu des rapports de pouvoir. Ces procédures, caractérisées comme savoir, par opposition à l'idéologie, permettent ainsi de penser, dans la généalogie, un tout autre rapport entre les forces et les discours, que le rapport de production idéologique. Le schème marxiste de la généalogie est ainsi retravaillé en profondeur par le schème nietzschéen, tant au niveau des forces, que du rapport de ces forces aux types de discours qu'elles instituent.

Mais cette reconfiguration est instable, parcourue de tensions, elle reste un vaste chantier. La généalogie du savoir théorique n'est pas réalisée, ni même réellement pensable, la dimension des rapports de pouvoir propres au système pénal moderne n'est pas explicitée, la dimension d'intrication du pouvoir à l'économique reste quelque peu obscure, notamment du fait que, dans l'analyse du droit féodal, il est finalement bien plus question de prélèvement que de production proprement dite, et la mise en évidence d'un schème idéologique occupe la moitié du cours, comme si l'idéologie s'imposait nécessairement même à ce qui se veut être une « généalogie des savoirs », qui s'en passerait bien.

c.6. Esquisse d'une grammaire généalogique

Remarquons que ce cours nous permet d'identifier, de manière encore plus nette que dans le cours précédent, un certain nombre de problèmes qui guident le travail d'élaboration par Foucault de son modèle généalogique, et qui doivent certainement se poser à toute mise en œuvre d'un motif généalogique :

- Quelle est la nature des forces auxquelles a recours, par définition, la généalogie ? C'est-à-dire : quelles sont leurs caractéristiques intrinsèques ? Mais aussi : à quel niveau se situent-elles exactement au sein de la société, quel est leur rapport aux autres niveaux de la société, et, notamment, question qui apparaît comme centrale de ce point de vue, quel est leur rapport au niveau économique ?

- Pourquoi ces forces ont-elles besoin de certaines formes discursives et de quel type ces formes sont-elles ? Question qui se spécifie elle-même en deux problèmes. D'une part, comment l'idéologie et le savoir se distinguent-ils et se rapportent-ils l'un à l'autre parmi ces formes ? D'autre part, comment savoir théorique et savoir immédiat s'articulent-ils ? C'est-à-dire aussi bien : comment le savoir théorique s'articule-t-il sur les forces mobilisées par la généalogie ?

Ces quatre problèmes, naturellement associés deux par deux, celui de la nature des forces et de leur rapport aux autres niveaux de la société, celui de la distinction idéologie/savoir, et celui de l'articulation du savoir proprement théorique sur les forces externes sont, comme nous l'avons vu, de véritables points de tension qui focalisent tout le travail d'élaboration généalogique de Foucault, le quatrième étant en réalité central et impliquant les trois autres, dans la mesure où il est au fond le problème de l'articulation de l'archéologie sur la généalogie. A ces problèmes, on peut en ajouter trois autres, qui sont apparus très vite lors de nos analyses :

- Pourquoi ajouter une dimension horizontale à la généalogie, et comment articuler horizontalité et verticalité dans un modèle généalogique spécifique ?

- Quelles sont les finalités exactes de la généalogie ?

- Comment la généalogie est-elle possible ?

Ces problèmes ne constituent pas de réelles tensions chez Foucault, mais ils n'ont pas exactement le même statut. Nous avons vu que Foucault trouve très vite, dès l'*Histoire de la folie*, un modèle d'articulation entre la dimension historique et la dimension verticale, sans qu'une telle articulation paraisse poser de difficultés particulières, sans qu'elle entre en tension, voire en contradiction, avec d'autres aspects de la recherche archéo-généalogique. Mais le modèle initial d'articulation ne cesse par la suite d'être transformé, en rapport direct avec l'élaboration de la généalogie, travail de reconfiguration qui témoigne du fait que la visée d'une telle articulation est rien moins qu'évidente et constitue un véritable axe problématique pour la généalogie, même si, pour Foucault, elle ne se heurte pas à de réels obstacles théoriques. Les questions des finalités et de la possibilité de la généalogie, quant à elles, non seulement ne semblent pas constituer des points de tension pour Foucault, mais ne sont pas réellement travaillées durant l'élaboration généalogique foucaldienne. Concernant la première, Foucault y répond dès ses premières généalogies, et elle constitue même un étonnant point de fixité dans l'itinéraire foucaldien tel que nous l'avons considéré jusqu'à présent, puisque cette réponse, au fond, n'a jamais varié. Il s'agit toujours de se déprendre des formes discursives et catégorielles dont on effectue la généalogie, pour suspendre l'impact que l'inscription inconsciente de ces formes en nous a sur nos pensées et nos comportements et rendre possible l'avènement d'autres formes. Il s'agit de se déprendre des catégories psychiatriques, de la volonté de savoir, de la distinction crime de droit commun/ crime politique. Nous reviendrons sur ce point, qui mérite un éclaircissement. Concernant la deuxième, elle n'est même pas évoquée, Foucault considérant en quelque sorte que la possibilité de la généalogie est une évidence, malgré les difficultés théoriques qu'elle implique. La possibilité de la mise à distance supposée par la

généalogie n'est pas interrogée. C'est en suivant le fil de ces problèmes que nous analyserons le modèle généalogique auquel parvient Foucault à l'issue de ce long travail d'élaboration.

Chapitre 2. Emergence et déploiement du premier modèle cohérent et singulier de généalogie foucaldienne

Le cours de 1973 sur *La Société punitive*, troisième cours au Collège de France, est le véritable lieu d'émergence de ce que nous nous permettons d'appeler le premier modèle cohérent et singulier de généalogie foucaldienne. Ce modèle va constituer la matrice des deux cours suivants sur *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*, dans lesquels il se développe et s'approfondit. En parlant d'un modèle cohérent et singulier de généalogie, nous ne voulons pas dire par là que les modèles précédents étaient « incohérents », ce qui serait absurde, ni que se constitue dans ce modèle une forme parfaitement systématique, close sur elle-même, une sorte de « méthode » générale achevée, mais que le travail foucaldien sur le motif généalogique, qui se manifeste de manière latente dans toutes ses œuvres des années 1960, et qui se déploie véritablement dans ses formes spécifiques à partir des *Leçons sur la volonté de savoir*, y atteint une sorte de point d'équilibre, la plupart des problèmes repérables, notamment, dans les deux premiers cours, y recevant une forme de solution. Ce qui ne signifie pas que le modèle généalogique obtenu n'est pas lui-même travaillé par des tensions, comme le montre, entre autres, le fait que le travail généalogique foucaldien n'a cessé de se poursuivre. Les trois cours sur *La Société punitive*, *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*, forment donc une sorte de point d'aboutissement, provisoire certes, de tout l'itinéraire de pensée foucaldien.

Nous nous proposons donc d'examiner d'abord le mode global sous lequel émerge la matrice de ce premier modèle, à travers une généalogie de la prison, puis d'analyser la manière dont Foucault y donne une réponse aux grands problèmes dont nous avions vu qu'ils étaient impliqués par son travail généalogique, et peut-être par toute généalogie, le problème de la nature des forces mobilisées, celui de l'articulation entre idéologie et savoir ou entre archéologie et généalogie, celui de la nature du jeu si particulier dans la généalogie entre la dimension horizontale et la dimension verticale, celui des finalités de la généalogie, et celui, enfin, de sa possibilité. Dans cette analyse, nous nous attacherons à mettre en évidence aussi bien les points d'équilibre que les tensions. Et nous examinerons séparément le problème de l'articulation entre archéologie et généalogie, c'est-à-dire aussi bien de la généalogie du savoir

théorique. De par l'ampleur de la solution que lui donne Foucault et l' importance cruciale qu'il revêt pour sa généalogie, il constitue véritablement le point d'orgue de ce premier modèle généalogique proprement foucaldien.

I. Matrice du premier modèle cohérent et singulier de généalogie foucaldienne

1) Repérage et analyse des forces en jeu

Le cours sur *La Société punitive*[673] prend pour objet l'émergence de la prison comme peine uniforme et quasi-exclusive dans le système pénal des sociétés européennes, particulièrement dans les sociétés anglaise et française, au tournant du XVIIIe et du XIXe siècles. Cette émergence fait en effet problème. Elle ne peut pas être dérivée des pratiques pénales antérieures, puisque l'enfermement n'appartient pas au système pénal avant la fin du XVIIIe siècle, sinon sous des formes mineures, et qu'il se déploie de manière marginale à côté de ce système. Mais elle ne peut pas se déduire non plus des théories pénales qui émergent dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Foucault montre en effet que le noyau de ces théories est la figure du criminel ennemi de la société. On est dans le cadre de l'avènement d'une pensée de la société et du politique en termes de contrat, de pacte social. Le criminel est celui qui, en transgressant la loi, rompt le pacte social, se déclare ennemi de la société et la met en danger. Dans ce nouveau cadre théorique, la peine est alors ce qui doit protéger la société. Il s'agit de réparer dans la mesure du possible les dommages faits à celle-ci par un délit ou un crime, mais surtout de dissuader ses membres de commettre des crimes, et cela sans passer tout de suite à des mesures extrêmes, ce qui risquerait de nuire à l'efficacité et à la régularité de la peine. Les peines doivent ainsi être graduées. Il faut simplement que la peine soit telle que l'individu se représente les dommages causés par elle comme supérieurs aux profits qu'il pourrait retirer de son crime. Et elles doivent être publiques, pour que chacun soit frappé de la réalité de ces dommages. Les grands réformateurs de la deuxième moitié du XVIIIe siècle déduisent alors de cette nouvelle nature de la peine trois modèles de punition : l'infamie, c'est-à-dire la réprobation sociale, le travail forcé et public, mais surtout la loi du talion. La peine devra être tout simplement le crime lui-même mais porté à une puissance légèrement supérieure. On voit que dans ce système, la prison n'apparaît pas comme punition. Et pour cause, elle propose des

[673] M. Foucault, *La Société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973*, B.E. Harcourt (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2013.

peines homogènes et secrètes, alors qu'il s'agit de produire des peines différenciées et publiques.

Pour comprendre l'émergence étonnante et brutale de la prison, il faut donc bien plutôt selon Foucault la considérer comme une « tactique punitive »[674] mobilisée par des rapports de pouvoir. Il s'agit de se poser la question : « dans quel système de pouvoir fonctionne la prison ? »[675]**.** Il s'agit donc d'effectuer une généalogie de la prison. Et cette fois, c'est bien le terme même de généalogie qu'emploie Foucault, pour caractériser sa démarche propre, certainement pour la première fois dans son œuvre. Il n'est pas anodin que ce mot surgisse au moment même où Foucault atteint, après une longue élaboration, une forme cohérente et spécifique de généalogie :

> Jusqu'à présent, on étudiait les trames de dérivation possibles : par exemple, comment, à l'intérieur du système pénal théorique et pratique, s'embranchent les unes sur les autres soit les idées, soit les institutions. Maintenant, il s'agit de retrouver quels sont les rapports de pouvoir qui ont rendu possible l'émergence historique de quelque chose comme la prison. Après une analyse de type archéologique, il s'agit de faire une analyse de type dynastique, généalogique, portant sur les filiations à partir des rapports de pouvoir[676].

La généalogie succède à la dynastique comme nom donné à la démarche mobilisant un motif de type généalogique. Et elle est opposée, comme dans le cours précédent, à l'archéologie. Simplement, ce terme n'est pas utilisé ici au sens technique qu'il avait de dévoilement des pratiques discursives, il correspond à cette démarche consistant à dériver l'émergence de la prison des théories ou des institutions pénales. Il reste cependant un rapport entre cet usage large du terme d'archéologie et son usage technique. L'archéologie renvoie ici au fond à une sorte de déduction logique. Il s'agit de déduire des idées à partir d'idées ou des institutions à partir d'institutions. Il s'agit d'effectuer des dérivations formelles, d'explorer des embranchements de structures. L'archéologie dévoile et explore des structures formelles, tandis que la généalogie dégage les forces qui ont constitué ces structures et jouent en elles. On voit encore une fois ici à quel point la problématique de la généalogie est fondamentalement une problématique verticale. Il s'agit d'identifier les forces actuelles qui jouent derrière une forme donnée aujourd'hui, une forme présente, pour comprendre le sens réel de cette forme, ici en l'occurrence la prison, son rôle exact, sa fonction. Et c'est seulement pour identifier ces forces que l'on est amené à effectuer un mouvement de décrochage historique. Ces forces se sont en

[674] *Ibid.*, p. 8.
[675] *Ibid.*, p. 231.
[676] *Ibid.*, p. 86.

effet constituées peu à peu, tout en s'appropriant des formes diverses, techniques, éléments institutionnels, structures de pensée. Pour cerner leur nature exacte, il est donc nécessaire de les repérer dans leur émergence et leur processus de constitution, en prenant comme fil conducteur l'émergence et le développement des éléments qu'elles se sont appropriés et ont forgés peu à peu pour aboutir à la forme actuelle dont on essaie de faire la généalogie.

Dans la généalogie de la prison, c'est ainsi le repérage de l'émergence et du développement de ces éléments formels, ancêtres de la prison, qui va constituer le pivot de l'analyse foucaldienne. Un indice pour effectuer ce repérage est donné selon Foucault par la forme même que prend la prison comme peine. Les peines de prison ne sont rien d'autre que la déclinaison monotone de durées découpées dans un temps vide, abstrait. Une peine de prison est une certaine durée d'enfermement. La gravité du crime se traduit par une certaine quantité de temps pendant lequel l'individu est soustrait à la société. Or il existe un autre lieu dans la société dans lequel règne cette conception abstraite du temps, comme morcelable à volonté, c'est le mode de production économique. Le travailleur reçoit son salaire en fonction du temps pendant lequel il a travaillé. Le travail est évalué exclusivement en fonction de sa durée, indépendamment de toute considération d'ordre qualitatif, il est ce travail abstrait dont parlait Marx. Dans un lexique qui renvoie clairement à ce dernier, Foucault constate donc que la « forme-prison » et la « forme-salaire » ont la même structure[677]. Ceci ne signifie pas que l'une dérive de l'autre par simple « reflet », mais qu'elles renvoient à une certaine manière, qui a été requise par certains pouvoirs, de configurer le temps. Elles renvoient à une prise du pouvoir sur le temps des individus, et donc sur leur existence même. C'est donc en suivant le fil de techniques de pouvoir prenant en charge l'existence des individus, et non celui de la forme même de l'enfermement, qui n'est peut-être, paradoxalement, pas le caractère essentiel de la prison, que Foucault va essayer de remonter aux premiers éléments formels à l'origine de la prison.

Cette origine, il va ainsi la trouver dans un certain nombre de procédures qui naissent et se développent à partir de la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle, et de manière différente, en Angleterre et en France. En Angleterre, ces procédures naissent dans des communautés religieuses dissidentes, comme les quakers ou les méthodistes, et également dans des sociétés de moralisation, souvent liées à ces groupes, comme la Société pour la réformation des mœurs. Elles naissent comme une réaction de protection par rapport à la législation anglaise, particulièrement violente à cette époque. Il s'agit d'éviter le plus possible de tomber sous le

[677] *Ibid.*, p. 72.

coup de cette loi, donc d'anticiper des transgressions éventuelles, pour les éviter. Ces communautés mettent alors en place, de leur propre chef, tout un ensemble de procédures de surveillance méticuleuse et continue, ainsi que de sanction, de leurs membres. Il s'agit de scruter les comportements, de déceler le moindre écart par rapport à certaines valeurs, à certaines manières d'être, en tant qu'il pourrait être le signe d'une transgression réelle à venir, d'intervenir auprès des individus manifestant ces écarts, par la parole, l'exhortation, mais aussi par tout un système de sanction. Comme le dit Stéphane Legrand, il s'agit moins

> de détecter et de sanctionner les crimes définis comme tels aux termes d'un code juridique, que d'intervenir sur les irrégularités de comportement, les fautes morales, les propensions psychologiques douteuses, ce que Foucault nomme, dans un vocabulaire criminologique moderne, « les conditions de facilitation de la faute », dans le but de produire chez les sujets la formation d'habitudes valorisées[678].

Se met ainsi en place tout un ensemble de techniques de pouvoir visant à une moralisation en profondeur de l'individu, par la surveillance et la sanction. En France, c'est par l'intermédiaire de la procédure extra-pénale de la lettre de cachet et de l'enfermement que se développent des techniques similaires. La lettre de cachet est utilisée par le peuple, par les communautés villageoises, pour signaler au pouvoir certains de leurs membres qui manifestent des écarts par rapport aux normes morales reçues et pour les faire enfermer. Foucault insiste sur le fait que, dans les deux cas, ces techniques naissent du corps même de la société, et dans des milieux essentiellement populaires ou petit-bourgeois.

Or il constate une inflexion dans l'usage de ces techniques. En Angleterre, dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, se créent des groupes d'autodéfense à caractère paramilitaire chargés de réagir à un certain nombre de mouvements populaires qui se déclenchent à ce moment-là. Ces groupes se mettent à surveiller leur ville ou leur quartier, en mobilisant ce genre de technique de moralisation. Or ils sont cette fois constitués de notables et de membres de la haute bourgeoisie. Se créent aussi, sous la houlette de la bourgeoisie, des groupements à caractère économique chargés de surveiller les entrepôts et les voies de communication, qui utilisent ces mêmes techniques. On note aussi, aussi bien en Angleterre qu'en France, à cette même époque, une étatisation progressive de toutes ces techniques de moralisation. Elles sont peu à peu reprises et intégrées au sein même du système pénal. Ce qui se produit donc est une reprise et un développement de ces techniques de moralisation par la classe dominante économiquement, aussi bien dans des organismes privés que dans des organismes étatiques, et

[678] S. Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », *Actuel Marx*, n°36, Paris, PUF, 2004/2, p. 35.

leur intégration définitive par l'Etat au moment où la bourgeoisie en prend le contrôle, ce qui se produit en France par la Révolution.

Que s'est-il passé ? Pourquoi cette inflexion ? Foucault met clairement et directement cette inflexion en rapport avec le développement du « mode de production capitaliste »[679], qui prend une ampleur considérable justement à l'époque où se produit cette inflexion, et avec le changement profond que ce développement instaure dans l'économie générale des illégalismes. Ce développement fait apparaître en effet deux types nouveaux d'illégalisme, et reconfigure tout le rapport de la bourgeoisie à l'illégalisme en général. Le mode de production capitaliste se caractérise par la visée d'une accumulation maximale de profit au moyen d'une production intensive de biens. Cette production suppose la concentration de travailleurs dans certains lieux, ainsi que la concentration en ces lieux de matières premières, de machines, et de biens, donc la constitution de stocks, d'entrepôts. Or le travailleur, pour les besoins mêmes de la production, est en contact direct et permanent avec ces matières premières, ces machines, ces stocks d'objets produits, il est en contact direct avec ce que Foucault appelle « le corps »[680] de la fortune bourgeoise. D'où la possibilité d'un nouveau type d'illégalisme. L'illégalisme populaire féodal, mais aussi de l'époque classique, consistait essentiellement dans le fait de se soustraire à des droits, à des corvées ou à des prélèvements. Mais désormais c'est le risque de vol et de déprédation qui devient central, et d'autant plus dangereux qu'il provient des travailleurs eux-mêmes, dans la mesure où leur position même dans la production exige qu'ils soient en rapport direct avec les moyens et les résultats de la production. Face à ce que Foucault appelle un « illégalisme de déprédation »[681], le capitalisme réalise très vite qu'il ne peut se contenter d'instituer de simples contraintes, même très fortes, de surveillance, mais qu'il doit moraliser en profondeur les travailleurs. D'où la reprise et l'appropriation des techniques de moralisation élaborées, comme nous l'avons vu, par ailleurs. A ce niveau-là, ces techniques ont donc un rôle de protection d'un mode de production qui s'est déployé par ailleurs, elles sont un instrument « du contrôle et du maintien des rapports de production »[682]. Elles ont donc une fonction de reproduction si l'on reprend le lexique mobilisé par Foucault dans le cours précédent. Mais le développement du mode de production capitaliste produit un autre type d'illégalisme. La production capitaliste suppose en effet que le travailleur ne soit pas absent, qu'il ne soit pas en retard, qu'il respecte le temps des pauses et le rythme des opérations de production, qu'il travaille de manière intensive, ce qui suppose qu'il accepte cette intensité, mais aussi qu'il ne

[679] M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 108.
[680] *Ibid.*, p. 160.
[681] *Ibid.*, p. 191.
[682] *Ibid.*, p. 153.

dissipe pas sa force dans la fête, la boisson ou la débauche. Elle suppose également qu'il puisse supporter des périodes de chômage, d'une part pour assurer la flexibilité de la main d'œuvre, l'adaptation conjoncturelle aux exigences du marché, d'autre part parce que l'existence de chômeurs permet de peser sur les salaires. Ce qui implique qu'il ne dilapide pas ses économies. Elle suppose enfin qu'il se reproduise, dans des conditions qui assurent la reproduction de la force de travail, c'est-à-dire dans le cadre sécurisé de la famille. Autrement dit, la production capitaliste suppose que le travailleur puisse se plier aussi bien à la temporalité propre de la production, qu'à ses cycles longs. Comme on le voit, pour lutter contre ce que Foucault appelle cette fois un « illégalisme de dissipation »[683], c'est à nouveau tout un ensemble de technique de moralisation qui sont requises. Il s'agit d'intervenir sur le rapport à l'argent, sur le rapport au loisir, à la sexualité. C'est toute l'existence du travailleur qui est concernée, aussi bien dans le lieu de travail qu'en dehors. Et, plus précisément, c'est sur le temps de cette existence, le temps de la vie, que ces techniques, ultimement, visent à avoir prise, pour le rendre homogène au temps de la production et de ses cycles. On a là, selon Foucault, une moralisation encore plus profonde du travailleur que celle qui concernait l'illégalisme de déprédation, puisqu'il ne s'agit pas seulement de moraliser une force de travail, donnée par ailleurs, en la rendant simplement obéissante, soumise à l'ordre de la production, il s'agit de forger les caractéristiques mêmes de cette force de travail, qui, sans cela, n'existerait pas. Autrement dit, il ne s'agit pas simplement de l'amener à obéir, mais de la constituer en tant que telle.

Les rapports de pouvoir propres à la société capitaliste en pleine expansion reprennent donc les procédures de moralisation existant déjà à certains endroits du corps de la société, en les reconfigurant pour les faire servir à leurs propres objectifs. Ces procédures reconfigurées prennent peu à peu possession de l'ensemble du corps de la société, formant ainsi un tissu serré constituant l'élément général d'une société que Foucault appelle tour à tour « coercitive » et « disciplinaire », nom qui fait ici irruption, et qui s'imposera dès le cours suivant comme le plus apte à nommer ces techniques de moralisation, ainsi que la société qu'elles caractérisent. Le développement de ces techniques donne lieu à deux types d'institution. D'une part, des formes souples, des instances diffuses. Ainsi, le livret ouvrier doit permettre le suivi d'un travailleur tout au long de son existence, recueillant tout un ensemble d'appréciations positives ou négatives sur son comportement. Le livret d'épargne doit permettre de surveiller et de sanctionner éventuellement la manière dont il gère ses économies. Les mesures contre l'ivresse, contre la débauche, relèvent également de ce type d'instance diffuse. D'autre part, des

[683] *Ibid.*, p. 193.

institutions relativement fermées, dans lesquelles l'ensemble des techniques disciplinaires peut s'exercer à plein : usines, écoles, crèches, casernes, maisons de correction, prisons, asiles. C'est tout un système de lieux disciplinaires qui se met en place.

2) Finalités et significations de la prison

Quel est alors, dans ce système, le rôle exact de la prison ? Quelles sont les finalités des rapports de pouvoir à l'origine de sa constitution, dans sa différence avec les autres institutions disciplinaires ? Pour le comprendre, il est nécessaire de comprendre le rapport existant entre ces institutions. Ce rapport est de deux ordres. D'une part, il y a une distinction entre les institutions de formation et celles concernant la production proprement dite. Ainsi, à la crèche, à l'école, dans les collèges, on transmet des compétences, mais surtout on inculque ces habitudes morales nécessaires à la production. D'autre part, il y a un système de renvoi de l'une à l'autre lié à la nature même de ces institutions. Nous avons vu que les techniques disciplinaires sont fondamentalement orientées sur une norme morale. Elles ont une fonction de normalisation. Il s'agit pour elles d'inculquer cette norme dans la profondeur des corps, de subjectiver moralement les individus. Toute institution disciplinaire produit donc nécessairement en même temps ses marges, ce que Foucault appelle ses « résidus »[684]. Par définition, elle tolère un certain décalage à la norme, puisqu'elle a justement pour fonction de repérer ce décalage et de s'efforcer de le réduire par son système de surveillance et de sanction. Mais lorsqu'elle ne réussit pas à effectuer cette réduction, lorsque l'écart à la norme est trop grand, alors elle se trouve en présence d'un résidu, qu'elle ne peut résorber. Ce résidu va alors être confié à un autre système disciplinaire, qui va appliquer sur lui les techniques disciplinaires avec une intensité supérieure. On a donc un système d'emboîtement des institutions disciplinaires en rapport avec les marges qu'elles produisent. Ainsi, celui qui n'est pas disciplinable en collège ira en maison de correction, celui qui ne l'est pas à l'usine ira à l'armée. Mais lorsqu'aucun système disciplinaire ne peut prendre en charge un individu, lorsque son écart à la norme est trop grand, lorsque ses transgressions et surtout ses potentialités de transgression sont jugées trop grandes, alors il ira en prison. La prison recueille celui qui n'est assimilable dans aucun autre système. Elle est cette instance chargée de normaliser ceux qui échappent à toute normalisation. Elle va donc être le lieu d'une intensification extrême des techniques disciplinaires. Foucault montre qu'en réalité, on s'aperçoit très vite qu'elle permet très peu de renormaliser, de réinjecter les individus dans l'appareil de production, que, dans la

[684] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, J. Lagrange (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2003, p. 55.

plupart des cas, elle n'empêche pas, voire favorise la récidive. Mais elle est pourtant conservée. En effet, le pouvoir comprend très rapidement l'intérêt qu'il peut y avoir à maintenir et même à produire cette population marginale, qui va être qualifiée de « délinquante ». Nous avons vu qu'au moment même où naissaient et s'élaboraient les techniques disciplinaires, naissait la figure du criminel comme ennemi social. Or cette figure est clairement posée par Foucault comme une figure idéologique. En réalité, le criminel, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, se met à apparaître comme celui qui menace l'appareil de production, il est celui qui vole ou détériore les stocks, celui qui mène une vie dissolue, il est celui qui se livre sans retenue aux nouveaux illégalismes de déprédation et de dissipation. Il n'est donc pas l'ennemi de « la société », mais l'ennemi du mode de production capitaliste et des pouvoirs qui le protègent et le constituent. Le recodage de l'individu dangereux pour la production et le pouvoir bourgeois en ennemi de la société entière est donc un recodage idéologique destiné à « rendre acceptables » les mesures disciplinaires qui vont s'appliquer à lui et également à dissuader le travailleur de se livrer à ces illégalismes, en dissimulant la réelle nature de ces actes, qui sont au fond une attaque contre le pouvoir dominant, une contestation de ce pouvoir, et en les faisant apparaître comme une trahison morale du pacte social. On retrouve ici la racine de l'opposition criminel de droit commun/ criminel politique, dont Foucault s'était efforcé de faire la généalogie dans toute une partie du cours précédent. Le criminel de droit commun est l'ennemi social, ces deux catégories sont identiques. Leur rôle est de transfigurer une atteinte au pouvoir en crime d'ordre moral et social, donc de faire fonctionner la figure du criminel ou du délinquant comme repoussoir pour la classe ouvrière en voie de constitution. Foucault reprend ici ses analyses en les approfondissant, approfondissement rendu possible par la reconfiguration de son modèle généalogique. Il le dit lui-même : il avait caractérisé l'apparition de cette catégorie de criminel de droit commun ou d'ennemi de la société dans le cadre de la mise en place d'un appareil destiné à réprimer les séditions. Mais la sédition, l'émeute, la révolte, ne sont pas les seuls problèmes rencontrés par le pouvoir bourgeois, ils ne sont même pas le problème central. Celui-ci est bien plutôt celui du nouvel illégalisme sous sa double forme. La contestation du pouvoir et de l'ordre établi ne prend pas seulement la forme de la sédition, mais le plus souvent, la forme, bien plus insidieuse, de l'illégalisme de déprédation et de dissipation. La catégorie idéologique d'ennemi de la société n'a donc pas seulement pour rôle d'aider la répression des séditions, mais elle fonctionne aussi comme instrument au service des techniques disciplinaires, en venant renforcer leur travail de subjectivation, et ce non pas seulement pour reproduire le mode de production, mais pour le constituer. Foucault est en quelque sorte obligé ici d'admettre implicitement que l'idéologie peut avoir un rôle non seulement dans la reproduction, mais

également dans la constitution même du mode de production. Mais ce qui est encore plus intéressant est le rôle que confère ici Foucault à la prison par rapport à cette catégorie idéologique. Nous avons vu que, dans la plupart des cas, la prison n'empêche pas et même favorise la récidive, qu'elle maintient donc et produit une population marginale. Les pouvoirs vont très vite voir dans ce qui apparaît au début comme un échec, un moyen particulièrement efficace de donner une réalité à la catégorie d'ennemi de la société ou de délinquant. Cette catégorie, au moment de son surgissement, vient en effet simplement requalifier un individu de l'extérieur en quelque sorte. Mais la prison va permettre de réaliser cette catégorie, de constituer littéralement un individu lui étant conforme, un individu qui va pouvoir renforcer le caractère de repoussoir de cette catégorie en l'incarnant dans des caractéristiques concrètes. La prison, loin de lutter contre cette délinquance, de toute façon irrésorbable par ses moyens propres, va organiser la production de la délinquance, la systématiser, elle va disciplinariser cette population en constituant le délinquant dans son être. Elle va même s'efforcer comme le dit Foucault de produire « une hostilité réelle »[685] de la classe ouvrière envers les délinquants, en faisant travailler les délinquants, donc les mettant en concurrence économique avec les ouvriers, en les faisant aussi intervenir par la violence dans les grèves et les révoltes. Cette idée d'une constitution de la délinquance elle-même est particulièrement intéressante, car elle montre que l'idéologie ne produit pas seulement des catégories, des oppositions, des « représentations », mais qu'elle peut donner lieu également à des figures réelles, à des processus de subjectivation dont la seule fonction est idéologique. Certainement, l'organisation de la délinquance en milieu permettra un peu plus tard, au cours du XIXe siècle, lorsque le capitalisme aura compris qu'il peut également faire du profit sur les résidus mêmes qu'il produit, de récupérer une partie des profits de l'illégalité. La constitution du délinquant aura alors une fonction économique. Mais elle gardera un rôle idéologique central, rôle en lequel consistait même exclusivement son sens à ses origines.

On voit en tous les cas que la prison a des fonctions multiples : elle essaie de normaliser les résidus inassimilables par les autres systèmes disciplinaires, elle constitue la figure idéologique du délinquant ennemi de la société, elle enferme définitivement les individus trop dangereux. Etant le lieu d'une intensification des techniques disciplinaires, elle fonctionne également comme laboratoire pour ces techniques. Elle fonctionne à la fois comme un des lieux de la normalisation et comme justification générale de toutes les normalisations ayant lieu dans le reste de la société, dans la mesure où elle fonctionne comme repoussoir : si on n'accepte pas

[685] M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 154.

la discipline sociale, alors on subira cette discipline à un degré supérieur en prison, et de plus, on sera assimilé à un délinquant, caractérisé comme participant de cette nature constituée négativement du délinquant. Inversement, la nature des pratiques dans la prison est justifiée par leur homogénéité aux pratiques régnant dans l'ensemble du corps social. On voit que c'est bien la démarche généalogique, effectuée dans toute sa complexité, qui permet de faire apparaître ces multiples fonctions, c'est elle qui permet de ressaisir dans la pensée le sens de la forme institutionnelle, mais aussi catégorielle, de la prison, d'abord impensé.

II. Solution foucaldienne au problème de la généalogie du savoir théorique

Dans cette généalogie de la prison, ainsi exposée dans ses lignes principielles, c'est toute une nouvelle reconfiguration du dispositif généalogique foucaldien qui se joue, dont nous voudrions montrer qu'elle ne peut se saisir dans sa logique que mise en perspective avec tout le travail effectué par Foucault sur ce dispositif depuis ses débuts, et comprise comme aboutissement provisoire d'un long processus de résolution des grands problèmes que nous avons vu s'imposer dans les deux premiers cours au Collège de France. A cet égard, il est particulièrement important, au vu de l'optique qui est la nôtre, de constater que les deux cours constitués par *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*, outre qu'ils permettent de compléter et d'approfondir le déploiement de ce modèle généalogique, consistent quasi-exclusivement en un vaste effort pour essayer d'expliquer comment les rapports de pouvoir disciplinaires en viennent à produire du savoir théorique. Autrement dit, ils sont fondamentalement consacrés à la résolution du problème de la possibilité de la généalogie du savoir théorique proprement dit, ou encore de l'articulation de l'archéologie sur une généalogie, problème central pour la généalogie foucaldienne. Nous nous proposons ainsi de commencer nos analyses par l'examen des formes que prend cette résolution.

1) Le savoir de l'examen

Les techniques disciplinaires requièrent du savoir. En effet, elles consistent fondamentalement à surveiller de manière continue les comportements des individus, pour repérer les moindres décalages à la norme, susceptibles d'être annonciateurs de décalages plus grands. Il s'agit de sanctionner ces petits décalages, par tout un système de micro-punitions, mais aussi de les noter, de les accumuler, d'essayer d'en tirer des conclusions sur les intentions de l'individu, sur le profil général de son être, sur son degré d'incorporation de la norme, sur ce qu'il reste à faire pour que cette incorporation soit réalisée, et sur la manière d'orienter ce

travail d'incorporation selon ce profil que les observations ont permis de dégager. On a ainsi tout un savoir qui se développe, que Foucault distingue des autres formes de savoir dégagées dans ses généalogies précédentes. Il est une épreuve, mais permanente. Il est une enquête qui ne porte pas sur l'assignation d'un acte délictueux à un individu, mais sur l'être même de cet individu, avant tout délit réel, il est « une enquête de suspicion générale et a priori de l'individu »[686]. Cette forme de savoir, Foucault l'appelle examen :

> On peut appeler examen cette épreuve ininterrompue, graduée, accumulée, qui permet un contrôle et une pression de tous les instants, de suivre l'individu dans chacune de ses démarches, de voir s'il est régulier ou irrégulier, rangé ou dissipé, normal ou anormal[687].

Dans ce savoir, naissent des formes d'objectivité et des catégories pour cerner cette objectivité. Le cœur de ce savoir est la norme, cette norme morale qu'essaient d'inculquer les techniques disciplinaires, comme nécessaire à la constitution du mode de production : « l'individu est toujours décrit en fonction de son écart possible ou réel à quelque chose qui est défini, non plus comme le bien, la perfection, la vertu, mais comme la normale »[688]. On décrit des écarts, mais on essaie de les expliquer par un profil global, porteur éventuel d'autres écarts. On scrute l'individu, son comportement, ses gestes, pour essayer de repérer les potentialités de faute qu'ils révèlent et pour intervenir avant la faute. On essaie donc de scruter son être même, ses intentions, ses dispositions, tout un domaine concernant « la virtualité du comportement »[689]. On projette donc une âme derrière l'individu, une intériorité. Se mettent en place, dans ces observations, notamment au moyen de l'écriture, tout un ensemble de catégories visant à décrire les différents types d'écarts à la norme, et à les mettre en rapport avec différents types de profils d'intériorité, plus ou moins normaux. Il y a donc « constitution d'une individualité schématique »[690], formation de catégories dans lesquelles va être appréhendée toute individualité. Ce qui émerge donc c'est un type d'objet et un ensemble de catégories et de types d'explication pour le cerner.

Or ces formes de savoir vont constituer directement le socle des sciences humaines. De cet individu que constitue et que découpe comme objet le pouvoir disciplinaire par ses techniques de moralisation, orientées par le savoir de l'examen, les sciences humaines vont hériter :

---

[686] *Ibid.*, p. 200
[687] *Ibidem.*
[688] *Ibid.*, p. 221.
[689] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 53.
[690] *Ibid.*, p. 52.

> C'est parce que le corps a été « subjectivisé » […], c'est parce qu'il a été psychologisé, parce qu'il a été normalisé […] que quelque chose comme l'individu est apparu, à propos de quoi on peut parler, on peut tenir des discours, on peut essayer de fonder des sciences[691].

Avec l'individu, c'est l'objet même des sciences humaines qui est apparu : « ce qu'elles donnent comme l'homme, c'est l'individu disciplinaire »[692]. L'homme des sciences humaines n'est rien d'autre que l'individu constitué par les techniques disciplinaires. C'est de là que provient l'« âme » de la psychologie, de là que provient le rôle central accordé dans la psychologie et la sociologie au problème de la norme, et à celui de l'explication des écarts à la norme.

Mais la psychologie et la sociologie, les sciences humaines en général, ne surgissent pourtant pas directement de l'examen. Elles ne sont pas élaborées au sein même des techniques disciplinaires de manière immédiate comme peut l'être l'examen. Elles n'en constituent pas une sorte de prolongement direct et naturel. Ici encore, comme entre la volonté de savoir et l'enquête judiciaire grecque, comme entre les sciences de la Renaissance et de l'âge classique et l'enquête judiciaire féodale, Foucault va introduire un décalage. Nous avions vu que, dans *Théories et institutions pénales*, ce décalage était thématisé par l'idée que les matrices de pouvoir-savoir subissaient une élaboration qui aboutissait à la formation de pratiques discursives. Or Foucault n'expliquait pas d'où venait cette élaboration. Il restait un hiatus entre savoirs théoriques et savoirs produits par les rapports de pouvoir. La généalogie du savoir restait incomplète et problématique. Tout l'intérêt du modèle généalogique proposé maintenant par Foucault est qu'il va proposer une explication généalogique de cette élaboration, qu'il va s'efforcer de penser généalogiquement comment des savoirs théoriques vont venir s'élaborer à partir du savoir de l'examen. Cette généalogie du savoir proprement théorique est l'objet principal des deux cours sur *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*, leur objet secondaire étant un approfondissement de l'étude du pouvoir disciplinaire, dans son fonctionnement et son histoire. A vrai dire, c'est surtout la psychiatrie, la psychologie et la psychanalyse qui focalisent l'attention de Foucault, en cohérence avec tout son itinéraire de pensée. Les deux cours suivant le cours sur *La Société punitive* sont donc fondamentalement consacrés à une généalogie du savoir théorique psychologique, donc à la manière, complexe, dont les rapports de pouvoir disciplinaire vont progressivement élaborer un tel savoir pour renforcer le savoir initial de l'examen.

[691] *Ibid.*, p. 58.
[692] *Ibid.*, p. 59.

2) Naissance de la psychiatrie

Le point névralgique de cette élaboration va être, pour Foucault, la psychiatrie. Et cet aspect est particulièrement important pour nous puisque la psychiatrie était justement l'objet même de l'*Histoire de la folie*. L'asile naît au même moment que la prison et que les autres institutions disciplinaires. Nous avons dit plus haut que la prison était née pour prendre en charge les résidus des autres systèmes disciplinaires, ceux qui constituaient le reste inassimilable de toute la société. Mais ceci n'était pas entièrement exact. En réalité, il existe une catégorie d'individus qui, non seulement, sont inassimilables dans les institutions « normales » de la société, les institutions de formation et de production, mais qui sont également non assimilables dans la prison elle-même, non accessibles à ses techniques propres de normalisation. Ces individus, ce sont ceux qui vont être caractérisés comme « fous » ou « malades mentaux ». Quelles caractéristiques possèdent-ils qui puisse légitimer leur rejet de la prison elle-même ? Nous avons vu que les techniques disciplinaires avaient été peu à peu intégrées au système pénal étatique. Ceci est vrai pour la prison, mais également pour le système judiciaire proprement dit. Ce système s'intéresse de plus en plus, malgré ce qu'il prétend, non plus à l'acte et à la sanction de cet acte, mais à l'être du criminel ou du « délinquant ». Il s'agit de scruter en lui, conformément à la logique de l'examen, ce qui a pu motiver le crime, et surtout son degré de dangerosité, et la manière dont on va pouvoir intervenir sur son être pour supprimer cette dangerosité. On cherche donc en lui le système de raisons, enraciné dans un profil psychologique spécifique, qui lui a fait commettre son acte délictueux, et qui pourrait lui en faire commettre d'autres, pour intervenir disciplinairement sur ce profil. La peine prononcée, dans sa durée et ses modalités, est alors directement liée à cet examen qu'est le jugement, la prison ayant alors pour rôle de normaliser l'individu en s'appuyant sur cet examen. Mais il existe des individus en lesquels un tel système de raisons n'est pas perceptible au fondement de leurs actes. On observe bien chez eux tout un ensemble de caractéristiques de leur personnalité qui semblent devoir permettre d'inscrire leurs actes dans des schémas globaux, mais on ne comprend pas le rapport entre ces actes et ces caractéristiques, leur conduite semble échapper aux schémas habituels de rationalité. Que ces individus aient commis un crime, ou qu'ils soient tout simplement inadaptés aux systèmes disciplinaires en place, on ne peut les mettre en prison. Leur normalisation semble devoir relever de techniques spécifiques et d'un examen spécifique de leur type d'être. Ces individus vont être placés dans des lieux spécifiques, et caractérisés comme « fous », ou « malades mentaux ». On voit que le fou est le résidu ultime de la société disciplinaire, il est « le résidu de tous les résidus, le résidu de toutes les disciplines, celui qui

est inassimilable à toutes les disciplines scolaires, militaires, policières, etc…, que l'on peut trouver dans une société »[693].

On voit aussi que ce résidu de tous les résidus est caractérisé comme fou, mais, surtout, constitué immédiatement en malade mental, et pris en charge par un discours qui va se présenter comme un savoir, et même une science, la psychiatrie. Il y avait déjà, à l'âge classique, comme Foucault l'avait montré dans l'*Histoire de la folie*, une certaine considération des individus présentant ce genre de caractéristiques comme fous, et un certain discours médical tenu sur eux. Mais leur constitution en malades mentaux, relevant comme tels d'une science spécifique, semble avoir essentiellement émergé pour justifier leur séparation de la société et la nature des traitements leur étant appliqués. Ce que montre Foucault c'est en effet qu'initialement, et ce pendant toute la première moitié du XIXe siècle, aucun savoir théorique réel ne se développe au sein de l'asile. Plus exactement, un savoir est développé par les psychiatres, comme Pinel ou Esquirol, mais qui n'est pas mobilisé dans leur pratique réelle, et qui ne s'élabore pas en rapport direct avec les formes prises par le traitement concret du fou. Ce savoir se développe en quelque sorte parallèlement à ce traitement, dans la continuité des formes prises par le savoir classique de la folie, c'est-à-dire qu'il continue à développer une classification des différentes folies, centrée sur les différentes formes que peut prendre le délire, considéré comme la racine de toute folie. Foucault insiste donc sur le fait que, dans un premier temps, les rapports de pouvoir disciplinaires ne donnent lieu à aucun savoir théorique dans l'asile, le seul savoir présent étant, comme dans les autres lieux disciplinaires, l'examen, sous une forme simplement quelque peu spécifiée par le type d'individu pris en charge. La référence à la science, sur le modèle de la science médicale, une science qui prendrait en charge un type de malade spécifique, a donc une fonction purement idéologique. Il s'agit de justifier l'isolement du fou et le type d'action exercée sur lui, aux yeux de la société, mais également, et surtout, aux yeux du fou lui-même. Il s'agit de justifier le pouvoir institutionnel du psychiatre, et de lui donner la plus grande force possible, grâce à l'autorité de la science. Car c'est bien de pouvoir et de rapports de force qu'il s'agit exclusivement dans le traitement du fou. La transformation des rapports de pouvoir a produit au tournant des XVIIIe et XIXe siècles un changement profond dans la perception du fou. En tant que résidu des résidus des systèmes disciplinaires en train de se mettre en place, il apparaît maintenant comme l'indisciplinable par excellence. Le problème n'est plus tant le fait qu'il délire, que le fait qu'il résiste à la normalisation. On se met à placer au fondement de la folie, comme bien plus essentielle que l'erreur, l'existence d'une « force

[693] *Ibid.*, p. 56.

déchaînée »[694], immaîtrisée, susceptible de se déclencher et d'entrer en insurrection par rapport à tout pouvoir[695]. Et le « soin » du fou va consister alors littéralement en un domptage, un dressage de cette force, dans un véritable corps à corps avec le psychiatre et son équipe. L'asile va donc être le lieu d'un véritable déchaînement des techniques disciplinaires. Le traitement du fou va être le disciplinaire porté à son paroxysme, le disciplinaire à l'état pur, encore plus intense que dans la prison, où l'on tient encore compte des raisons du délinquant. On ne cherche pas à dégager la logique illogique des actions du fou, c'est-à-dire à cerner sa prétendue maladie, et à produire un traitement en rapport avec cette logique perçue. On le soumet à une surveillance et un dressage de tous les instants pour lui imposer le renoncement à ce qui apparaît comme un refus obstiné de se soumettre à la norme. La pratique psychiatrique va être la tentative, par tous les moyens de coercition possible, d'imposer au fou l'acceptation de la norme, donc de la réalité sociale, sans passer par la médiation de justifications ou d'une prise en compte de ses caractéristiques propres. Le pouvoir psychiatrique fonctionne ainsi de manière purement tautologique, ne cessant de répéter la norme comme réalité et la réalité comme norme, s'efforçant d'imprimer dans le fou la réalité de la réalité sociale. Il est ainsi fondamentalement, selon Foucault, un « sur-pouvoir de la réalité »[696]. Pour illustrer cette nature du pouvoir psychiatrique, Foucault donne l'exemple d'une cure effectuée par Leuret. On suscite artificiellement des besoins, des manques, le manque d'argent, de nourriture, de vêtements, de liberté, pour faire sentir au malade la réalité de tous des aspects de l'existence. On le fait travailler durement pour qu'il gagne l'argent qui lui permettra de combler ces manques, lui faisant éprouver la nécessité du travail. On lui fait écrire l'histoire de sa vie, en l'obligeant à parler de son lieu de naissance, de sa famille, de son enfance, de son éducation, le fixant ainsi à son identité sociale comme étant sa réalité. On le soumet à l'épreuve de la douche lorsqu'il ne dit pas la vérité. Le fou est « soigné » lorsqu'il reconnaît finalement toutes ces réalités, lorsqu'il avoue qu'il était effectivement fou de ne pas y croire.

Dans toutes ces procédures, on retrouve toutes les grandes fonctions des techniques disciplinaires, mais comme épurées par la violence, et, paradoxalement, quasiment dénuées de considérations psychologiques. En tout cela, aucun savoir de type théorique, mais un simple savoir d'examen, spécifié par une nouvelle perception de la folie en termes de force immaîtrisée, force elle-même vaguement distinguée en différents types. Il y a donc dans l'asile

[694] *Ibid.*, p. 10.
[695] Le fou devient pour les psychiatres « plus tellement un malheureux qui croit erronément qu'est ce qui n'est pas, mais plutôt un obstiné qui veut imposer sa croyance erronée malgré la réticence du réel », S. Legrand, « L'économie du vivant. Généalogie foucaldienne du corps pulsionnel », in Jolly E., Sabot Ph. (éd.), *Michel Foucault, A l'épreuve du pouvoir*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013, p. 90.
[696] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 143.

un décalage entre un savoir théorique, centré autour de la folie comme délire, lié aux anciens rapports de pouvoir, et, comme tel, inopérant, et une pratique reconfigurée par les nouveaux rapports de pouvoir, ne développant aucun savoir théorique, mais requérant tout de même la référence à la science sous une forme idéologique. Ce qui se noue ici est un recodage idéologique de l'écart extrême à la norme en maladie, et, corrélativement, le recodage idéologique de certaines pratiques disciplinaires en traitement commandé par une nouvelle science médicale.

Or c'est à partir de cette situation initiale que va se développer, au sein même des pratiques asilaires, un savoir de type théorique. Ce savoir va s'élaborer d'après Foucault selon deux grandes lignes généalogiques, que l'on pourrait appeler la ligne de l'instinct, et la ligne de la sexualité, qui vont venir se rejoindre au milieu du XIXe siècle dans la figure de l'anormal, figure qui va permettre à la psychiatrie de se généraliser dans le corps social tout entier, sous la forme de ce que Foucault appelle la « fonction-psy », et qui va donc permettre en réalité aux techniques disciplinaires de prolonger leur savoir initial, l'examen, en un savoir de type théorique, leur permettant une efficacité accrue. La réponse au problème de l'articulation d'un savoir théorique aux rapports de pouvoir va donc coïncider avec une « généalogie de l'anormal »[697].

3) L'élaboration du savoir psychologique

a) Première ligne généalogique : l'instinct

La ligne généalogique principale dans cette généalogie du savoir théorique comme psychologie est la ligne de l'instinct, c'est-à-dire la manière dont émerge comme notion, puis s'élabore peu à peu comme concept, dans la psychiatrie, l'instinct, pour venir finalement y occuper une position centrale.

a.1. L'émergence de la notion d'instinct

La première étape dans cette élaboration est constituée par le problème posé à la société par un certain nombre d'affaires qui éclatent dans le premier tiers du XIXe siècle, et qui mettent en scène des « monstres judiciaires »[698]. Foucault cite trois grandes affaires de ce genre, mais la plus représentative lui semble être l'« affaire Henriette Cornier ». Henriette Cornier est une jeune femme qui se présente un jour à sa voisine et lui propose de garder quelques instants sa

[697] M. Foucault, *Les Anormaux*. *Cours au Collège de France. 1974-1975,* V. Marchetti et A. Salomoni (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 1999, p. 275.
[698] *Ibid.*, p. 258.

fille, âgée d'un an et demi. Sa voisine hésite, car elle n'a aucune relation particulière avec cette femme, et finit par accepter. Henriette Cornier ramène l'enfant chez elle, lui coupe la tête et reste à côté du cadavre jusqu'à ce que la mère revienne chercher sa fille. Foucault montre qu'avec ce crime, on est dans une situation très particulière. En effet, Henriette Cornier ne connaissait pas sa voisine, ni sa fille. Elle n'avait donc aucune raison d'avoir développé le moindre sentiment de haine ou de vengeance. Lorsqu'on l'a interrogée sur son crime, elle a été incapable de fournir une raison. Mais, par ailleurs, sa vie avant le crime, ainsi que son comportement après celui-ci, manifestent une personne posée, raisonnable, tout à fait « normale ». Autrement dit, son acte ne semble pas relever de la justice pénale, puisqu'il est impossible de dégager le système de raisons dont nous parlions, la rationalité intrinsèque du crime, nécessaire au nouveau système punitif. Mais la jeune femme ne peut pas être non plus directement caractérisée comme folle, puisqu'elle ne semble pas irresponsable, elle ne manifeste, dans sa personnalité, aucun des symptômes liés à un type de folie. Elle semble donc échapper également à la psychiatrie. On a donc là un cas qui pose problème à la psychiatrie, mais surtout au système judiciaire, et qui va être l'occasion d'un début d'articulation, d' « engrenage » comme dit Foucault, de l'une sur l'autre. Le système judiciaire va requérir la psychiatrie, lui demandant avec insistance de trancher la question de la folie de l'accusée. Et la psychiatrie va y voir une occasion rêvée de justifier son rôle de protectrice de la société. Foucault montre qu'elle avait toujours eu, dès sa naissance, l'ambition d'affirmer ce rôle. Pinel avait certes séparé les fous des criminels à l'issue de l'enfermement classique. Mais, ce faisant, il n'avait pas voulu effacer la dangerosité du fou, mais simplement marquer une différence entre maladie mentale et rationalité des actes. En réalité, la psychiatrie, dès sa naissance, éprouve la nécessité de justifier son existence, son pouvoir pris sur le fou. Et elle le fait d'une part, nous l'avons vu, en se posant comme science sur le modèle médical, mais également en se posant en protectrice de la société. Au recodage idéologique du fou en malade et du discours sur lui en science, s'ajoute ainsi un recodage idéologique de la psychiatrie comme protectrice de la société, comme « branche spécialisée de l'hygiène publique »[699]. Ce qui se noue ainsi d'emblée, au sein de la psychiatrie, est le rapport entre folie et criminalité. Toute folie est potentiellement dangereuse, et tout crime relève peut-être d'une certaine folie. La psychiatrie avait ainsi commencé à déployer toute une classification des folies dangereuses, articulées autour de la notion de monomanie homicide, renvoyant à l'idée d'une folie qui ne serait qu'une obsession délirante pour le meurtre. Mais cette affirmation de son rôle de protectrice de la société restait une simple revendication. Avec l'existence de ces affaires de monstres criminels, elle trouve

[699] *Ibid.*, p. 109.

l'occasion idéale pour justifier cette affirmation. En effet, si elle réussit à montrer qu'en réalité ces crimes relèvent d'une certaine folie, si elle réussit à diagnostiquer une folie là où tout le monde ne voit que crime absurde, sans raison rationnelle ni irrationnelle, alors elle montrera qu'elle est capable de repérer des causes de crime là où personne n'en voit, et donc peut-être, finalement, d'anticiper sur ces crimes et de les éviter. Or les crimes sans raison, et comme tels imprévisibles, sont le danger absolu pour la société. En montrant qu'elle voit les raisons invisibles à tout autre de ces crimes, qu'elle perçoit les symptômes imperceptibles de la dangerosité, elle prouvera qu'elle est réellement indispensable au corps social, vitale pour lui. La psychiatrie se saisit donc de ces crimes sans raison et s'efforce d'y diagnostiquer une folie, une forme de monomanie homicide qui ne se déclencherait qu'une seule fois, brutalement, sans s'être manifestée auparavant, mais dont on pourrait repérer certains signes avant-coureurs, à peine perceptibles. Dans les expertises psychiatriques, on peut ainsi repérer un travail confus pour tenter de penser ce type de folie, on y trouve un mélange disparate de considérations sur des éléments de délire, mais peu opérantes, dans la mesure où le criminel se caractérise justement par une absence de réel délire, et de considérations, qui apparaissent alors, sur quelque chose comme « un désir irrésistible », « l'énergie d'une passion violente »[700], à la racine du crime. Pour Foucault, on est en train d'assister à « l'émergence de l'instinct »[701] , l'émergence de la notion d'instinct : « ce autour de quoi tournent ces désignations, toute cette série de noms, de termes, d'adjectifs, etc., qui désignent cette dynamique de l'irrésistible, c'est quelque chose qui est d'ailleurs nommé dans le texte : c'est l'instinct »[702]. Pour Foucault, l'instinct n'est encore qu'un simple nom, il n'est pas encore conceptualisé, et ne peut pas l'être, « car il n'y avait rien, dans les règles de formation du discours psychiatrique à l'époque, qui permette de nommer cet objet absolument nouveau »[703].

L'instinct apparaît ainsi comme le nom d'un nouveau type d'objet en train d'apparaître à la psychiatrie, objet qui n'est pas encore pensable par elle dans la mesure où elle est encore prise d'un point de vue théorique dans la formation discursive organisée autour de la folie comme délire :

> On a tout de même là […] l'irruption d'un objet, ou plutôt de tout un domaine d'objets nouveaux, de toute une série d'éléments qui vont d'ailleurs être nommés, décrits, analysés et,

[700] *Ibid.*, p. 120
[701] *Ibid.*, p. 124.
[702] *Ibid.*, p. 120.
[703] *Ibidem.*

petit à petit, intégrés ou plutôt développés à l'intérieur du discours psychiatrique du XIXe siècle. Ce sont les impulsions, les pulsions, les tendances, les penchants, les automatismes[704].

On voit que Foucault, pour expliquer l'émergence de l'instinct comme simple nom et non comme concept, a recours au lexique des « règles de formation », des « formations discursives », de l'irruption d'un « domaine d'objets ». Il dit encore, un peu plus loin, qu'il est en train de s'intéresser « aux conditions de possibilité de l'apparition, la construction, l'usage réglé d'un concept à l'intérieur d'une formation discursive »[705]. Le recours à ce lexique manifeste clairement qu'il est en train de s'efforcer de penser, pour la première fois dans son travail généalogique, une articulation réelle et complète entre l'archéologie proprement dite, celle de savoirs théoriques, et la généalogie. Le domaine d'objets en train de surgir ici n'a en effet pas le même statut que le domaine d'objet surgissant déjà au sein de l'examen, ou encore à celui que Foucault avait pointé comme surgissant au sein de l'enquête judiciaire féodale. Il est un domaine d'objets qui va être le socle d'un discours proprement théorique, d'une forme réelle de la volonté de savoir. Comme tel, il vient prolonger le domaine d'objet propre à l'examen, il consiste en une élaboration spécifique, théorique, de ce domaine initial d'objet. La force immaîtrisée, qui commençait à être perçue à l'origine de la folie, dans la pratique même de la psychiatrie, en décalage avec le discours du délire, mais qui n'était pensée que comme force brute, commence ainsi à être thématisée comme instinct, donc à être associée à tout un domaine fait de pulsions, d'automatismes, de déclenchements involontaires.

Il est particulièrement intéressant de voir que Foucault va s'efforcer de faire la généalogie de ce qui vient de surgir ici, à l'occasion de ces affaires de crimes sans raison. Autrement dit, il va faire remonter la généalogie du savoir théorique produit par les techniques disciplinaires bien au-delà de la psychiatrie elle-même, selon ce système de décrochage horizontal que nous avons déjà repéré comme essentiel à la généalogie foucaldienne, comme à la généalogie nietzschéenne. En effet, ces affaires concernent ce que Foucault, avec l'histoire de la psychiatrie, appelle des « monstres judiciaires ». Mais cette appellation de monstre n'est pas anodine. Elle indique que se joue ici en réalité déjà un héritage. Autrement dit, autant le monstre judiciaire est un « ancêtre » de l'anormal, donc de cette figure dans laquelle l'élaboration de l'instinct sera achevée, autant il a lui-même des ancêtres, qui sont les différentes figures historiques du monstre. Foucault, pour comprendre de manière approfondie l'émergence de cet instinct dans la caractérisation du monstre judiciaire, se lance donc dans une généalogie de ce monstre. Il montre ainsi que la figure du monstre a subi toute une évolution,

[704] *Ibid.*, p. 121.
[705] *Ibid.*, p. 122.

qui se cristallise autour du jeu entre la loi naturelle et la loi juridique. Au Moyen Age et à l'Age classique, le monstre est celui qui, manifestant un mélange de natures, transgressant ainsi l'ordre naturel, pose simplement des problèmes d'ordre juridique. Ainsi l'existence de frères siamois pose les problèmes de savoir s'ils doivent être considérés comme un ou deux sujets de droit, comment l'un peut être puni sans que l'autre le soit, ou encore s'il faut procéder à un ou à deux baptêmes. Le problème de l'hermaphrodisme au XVIIIe siècle manifeste une inflexion dans cette interprétation du monstre. L'hermaphrodite apparaît peu à peu comme celui en lequel une anomalie, une monstruosité de nature, ne pose plus simplement un problème du point de vue de l'application du droit, mais produit ou risque de produire une transgression juridique et morale. Lorsque les rapports de pouvoir disciplinaire commencent à étendre leur emprise sur la société à la fin du XVIIIe siècle, ce schéma est repris pour interpréter ceux qui paraissent comme les grands transgresseurs de l'ordre instauré par ces pouvoirs. Ainsi, le roi, comme se posant au-dessus des lois, donc comme transgresseur perpétuel du droit naturel, se met à apparaître comme un monstre, c'est-à-dire comme ayant une nature profonde, anormale, monstrueuse, source de transgressions juridiques, mais aussi de monstruosités morales, comme l'inceste ou l'anthropophagie. Le criminel du peuple, qui se place, lui, en deçà des lois, apparaît lui-même comme un tel monstre. On voit que le monstre est devenu peu à peu celui qui, doté d'une nature déviante, monstruosité naturelle, est amené, par cette nature même, à commettre des transgressions morales monstrueuses. C'est ce schéma, déjà forgé par les rapports de pouvoir disciplinaires, dont hérite la psychiatrie au moment où elle a à se prononcer au sujet des crimes sans raison. C'est lui qu'elle va utiliser et s'approprier pour penser le monstre judiciaire, et forger un domaine d'objectivité organisé autour de l'instinct. Dans ce domaine, est donc inscrit le sens d'une déviation de nature, source de monstruosités morales, donc d'écarts monstrueux par rapport à la norme morale imposée par les techniques disciplinaires. Nous avons là une illustration frappante de la manière dont la généalogie d'une forme, en l'occurrence la figure du monstre judiciaire, permet, en retrouvant le processus de sa constitution, inséparable de rapports de pouvoir, de saisir le sens impensé qui joue en elle.

a.2 L'élaboration du concept d'instinct

Foucault va alors décrire le processus par lequel la psychiatrie élabore progressivement le concept d'instinct à partir de ce simple nom donné à un objet encore impensable. Une première étape est constituée par la loi de 1838 qui institutionnalise définitivement la psychiatrie. Dans cette loi, on peut repérer selon Foucault, de profondes transformations dans le rapport de la société à la psychiatrie. Jusqu'à présent en effet, la société, que ce soit sous la forme du système judiciaire, dans le cadre de l'enquête sur un crime, ou sous celle de la famille,

pour des questions de droits de succession, demandait à la psychiatrie un diagnostic sur la responsabilité d'un individu, et c'est le psychiatre qui tranchait quant à la nécessité de son internement. A partir de la loi de 1838, et de la définition du placement d'office, l'administration peut décider d'interner un individu si elle le considère comme fou et susceptible de nuire à la sécurité publique. D'autre part, la famille proche peut maintenant demander un internement si elle se sent mise en danger par un de ses membres, auquel cas elle a simplement besoin de rapports médicaux, et de l'autorisation de l'administration. Ce qui apparaît donc est que la demande de la société envers la psychiatrie ne porte plus sur la responsabilité des individus, mais sur leur dangerosité. On demande un diagnostic sur la folie d'un individu, mais surtout sur la dangerosité de cette folie. Ce diagnostic ne concerne plus simplement les monstres judiciaires, mais des individus dangereux en général, que la société et la famille repèrent en leur sein avant même un crime réel. De plus, la société peut maintenant décider de l'internement d'un individu dangereux, indépendamment même du jugement du psychiatre. Ce qui se réalise ici, c'est ce dont rêvait la psychiatrie, et qu'elle cherchait à atteindre en diagnostiquant les crimes sans raison à partir de la notion d'instinct, à savoir sa reconnaissance en tant qu'instance de protection de la société. Désormais, la connexion est réalisée dans la société elle-même, entre folie et danger. La folie est perçue du point de vue de sa dangerosité, et inversement le danger commence à être interrogé du point de vue de la folie possible qu'il recèle. La psychiatrie est en train de commencer à investir le champ social.

Foucault s'était efforcé de montrer comment la notion d'instinct avait surgi dans le jeu entre le pouvoir psychiatrique et le pouvoir judiciaire, notamment du fait de l'effort de la psychiatrie pour justifier son existence. Mais il apparaît clairement qu'au fond de cet effort, gisait déjà la demande de la société elle-même. C'est la société elle-même qui, fondamentalement, demande de plus en plus à la psychiatrie de jouer ce rôle d'instance en charge du danger social. Autrement dit, dans ce jeu entre pouvoir psychiatrique et pouvoir judiciaire, entre administration et psychiatrie, entre famille et psychiatrie, c'est en réalité tout le système disciplinaire qui est en train de s'efforcer de se forger une nouvelle technique pour gérer le danger induit par les écarts à la norme qu'il suscite lui-même[706].

Pour répondre à cette « demande sociale »[707] de protection, la psychiatrie va alors, à partir de ce qui n'est encore qu'une notion un peu vague, se livrer à l'élaboration progressive d'un véritable concept d'instinct. L'instinct qui joue dans la folie va ainsi être inséré dans un

[706] « La question du pouvoir disciplinaire devient alors la suivante : jusqu'à quel point l'indiscipline elle-même peut-elle être l'objet de la discipline ? », G. Le Blanc, *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, p. 109.
[707] *Ibid.*, p. 99.

jeu du volontaire et de l'involontaire, il va se mettre à être pensé comme surgissement d'automatismes, de mécanismes involontaires, qui, normalement, devraient tomber sous le coup de la volonté. Il va être pensé comme perturbation dans la hiérarchie normale du volontaire et de l'involontaire. Mais, pour Foucault, c'est dans la psychiatrisation de l'enfant idiot que ce type de perturbation va véritablement être précisé et expliqué, ce qui va permettre à la fois le développement du savoir psychiatrique lui-même, et, surtout, sa « généralisation » dans tout le champ social sous la forme de la fonction-psy.

En effet, jusqu'à présent, la société s'est branchée sur la psychiatrie comme prise en charge du danger social, mais ce danger social prend encore essentiellement la forme de la folie, donc de l'écart extrême à la norme. Ce sont essentiellement les écarts extrêmes à la norme, en tant que dangereux, qui sont confiés à la psychiatrie. Nous disons essentiellement car, en réalité, à partir de la fin des années 1930, un personnage nouveau fait son entrée dans l'asile, qui va être le véritable accélérateur de l'élaboration conceptuelle de l'instinct : l'enfant idiot. Pourquoi cette entrée de l'idiot dans l'asile ? Foucault explique que, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, l'idiotie ou l'imbécillité est considérée comme une forme de folie, mais qu'au moment de l'ouverture des premiers asiles, l'idiot est placé dans d'autres types d'institutions. Et c'est la reconnaissance de la psychiatrie comme protectrice de la société qui va amener sa réintégration. La loi de 1838 pose que l'enfant idiot, en tant qu'il est considéré comme dangereux, peut également être interné. Son ancienne assimilation à un fou, ainsi que la proximité de ses symptômes avec ceux des fous motivent certainement cette décision. A partir de ce moment, pour de simples raisons donc de demande sociale de traitement du danger, la psychiatrie va se brancher sur le fou au sein même de l'asile. Une certaine élaboration du profil de l'idiot avait continué à s'effectuer dans la psychiatrie du début du XIXe siècle, notamment avec le concept de développement. L'idiot apparaissait comme celui qui avait subi un arrêt initial de développement. Avec l'idée de développement, c'est l'idée de norme qui surgissait, mais de manière encore « massive et binaire »[708]. Mais c'est lorsque la psychiatrie va pouvoir se brancher sur l'idiot dans l'asile qu'un réel savoir va être élaboré sur lui, au sein même de son traitement. Seguin, psychiatre que suit ici Foucault, produit une conception différenciée de la norme. Il introduit ainsi la distinction entre l'idiot proprement dit, dont le développement s'est arrêté à un certain stade, et l'arriéré, dont le développement s'effectue, mais plus lentement que la normale. L'idiot est donc référé, physiquement et psychiquement, à un développement normal, qui mène, par un certain nombre d'étapes et à un certain rythme, à la réalisation d'une

[708] S. Legrand, « L'économie du vivant. Généalogie foucaldienne du corps pulsionnel », in Jolly E., Sabot Ph., (éd.), *Michel Foucault, A l'épreuve du pouvoir*, *op. cit.*, p. 88.

norme caractérisant l'adulte normal. Il est donc référé, comme le dit Foucault, à une double normativité, celle de l'adulte, but du développement, et celle des enfants de son âge.

L'idiot au sens large est celui qui s'est arrêté à certains stades du développement normal, ou qui parcourt ces stades plus lentement. Il est celui qui est en retard par rapport aux enfants de son âge. Mais, comme on le voit, il reste d'une certaine manière dans la norme, il n'est pas vraiment malade. Comme le dit Foucault, il « n'est pas sorti finalement de la normale »[709]. Le stade auquel est arrivé l'idiot ne révèle pas de déficience profonde, ni d'hétérogénéité radicale par rapport à la norme, il est simplement le stade normal d'un âge antérieur. Plus précisément, Seguin distingue entre le développement des facultés dites supérieures, l'intelligence, la volonté, et celui des facultés inférieures, qui sont celles des besoins primaires, des désirs, des pulsions. Et, la plupart du temps, le retard de développement de l'idiot concerne ses facultés supérieures, bien plus que ses facultés inférieures. Ce qui s'introduit ici est donc un décalage entre deux lignes de développement, celle des facultés supérieures et celle des facultés inférieures. Or les facultés supérieures sont les facultés de la maîtrise. Le décalage entre les deux types de développement va donc produire un manque de maîtrise par rapport aux pulsions. Des pulsions, plus mûres, plus développées que les facultés intellectuelles, vont ainsi échapper au contrôle de ces dernières, se déclencher automatiquement et avec vigueur. Telle est la sphère proprement dite de l'« instinct ». L'instinct est ce qui gît au fond de l'individu et doit normalement être maîtrisé par la volonté et l'intelligence. Mais il est surtout ce qui se déclenche de manière violente et immaîtrisée lorsque ces facultés ne sont pas assez développées. On voit qu'il n'y a rien de réellement pathologique dans cette configuration de l'idiot. Les pulsions et les facultés supérieures se sont développées chacune sur une ligne de normalité. Simplement leur décalage produit le surgissement anormal de l'instinct. Ce qui est ainsi conceptualisé n'est donc pas la maladie mentale proprement dite, mais l'anomalie, l'anormalité. Avec ce modèle de l'instinct, il va ainsi être possible de psychiatriser non pas seulement l'écart extrême à la norme que manifeste le fou, mais la totalité des écarts à la norme, aussi ténus soient-ils. L'idiot peut ainsi être psychiatrisé, mais également le jeune délinquant ou l'enfant simplement indocile. En effet, au fond de leur décalage à la norme n'est-ce pas une forme d'idiotie, simplement moins évidente que celle de l'idiot proprement dit, qui est en train de jouer et qu'il s'agit simplement de retrouver ? Et ce ne sont pas seulement les enfants mais les adultes qui vont pouvoir ainsi être psychiatrisés. L'adulte s'écartant de la norme par tel ou tel de ses comportements n'est-il pas un ancien idiot, sous une forme plus ou moins accentuée ? Les arrêts

[709] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 207.

ou les retards de développement durant l'enfance vont permettre d'expliquer l'anormalité de l'adulte. L'enfance va fonctionner comme étiologie des anomalies de l'adulte. A partir de là, même le fou peut être repris dans ce modèle. Il est celui en lequel les décalages extrêmes de développement ont produit des aberrations de l'instinct et du comportement. On voit comment la matrice théorique élaborée dans le cadre de la psychiatrisation de l'enfant idiot permet de forger un savoir général des anormaux. Tout écart à la norme, du plus extrême au plus ténu, peut maintenant être expliqué par le surgissement d'instincts non maîtrisés, lui-même lié à une forme de retard de développement advenue pendant l'enfance. L'élaboration du concept d'instinct permet la constitution du personnage de l'anormal, et, ainsi, l'investissement de tout le champ social par des techniques de type psychiatrique orientées cette fois par un savoir de type théorique.

b) Deuxième ligne généalogique : la sexualité

A ce concept d'instinct va venir s'articuler, selon Foucault, quasi-simultanément à sa constitution, un autre concept, celui de sexualité perverse. La lignée de l'instinct va rencontrer, en son point d'aboutissement, une autre lignée généalogique, celle de la sexualité, formant ainsi un modèle théorique qui sera le point focal de toute psychiatrie et de toute psychologie jusqu'au XXe siècle. En effet, très rapidement, l'instinct sexuel, pensé initialement comme un instinct parmi d'autres, va se mettre à occuper une position centrale et originaire. Tout instinct va être lu finalement comme provenant de l'instinct sexuel, toute anomalie va être pensée comme s'enracinant dans une anomalie sexuelle. On va avoir un modèle dans lequel le surgissement d'instincts non maîtrisés va être rapporté en dernière instance à une non-maîtrise de l'instinct sexuel. Là encore, Foucault ne se contente pas de dresser le constat de cette apparition théorique de la sexualité. Il s'efforce de faire une généalogie de ce motif sexuel, dans la mesure où une telle généalogie est la seule manière de comprendre la manière dont les rapports de pouvoir disciplinaires viennent jouer dans ce motif. Dans ce motif d'un trouble sexuel que les psychiatres ou psychologues essaient de repérer, littéralement de traquer, chez un individu, en disséquant ses comportements, en examinant la totalité de sa vie, en scrutant son enfance, Foucault voit un rapport direct avec la manière dont les médecins, à partir de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, lors d'une gigantesque campagne contre la masturbation, se sont penchés sur l'enfant masturbateur. Et surtout, il voit briller, dans la sexualité de l'anormal comme dans celle de l'enfant masturbateur, quelque chose de la structure de l'aveu chrétien. L'enfant masturbateur est l' « ancêtre » de l'anormal, mais il est aussi le descendant du corps de chair chrétien, avoué dans la confession. C'est donc le fil d'une histoire de l'aveu chrétien et de ses

transformations qu'il faut suivre pour comprendre l'apparition du thème sexuel chez l'anormal et le sens réel qu'il y revêt.

Foucault met alors en évidence toute une évolution de la procédure de l'aveu au sein de la pénitence chrétienne, orientée par la finalité d'un renforcement progressif du pouvoir du prêtre. L'aveu, qui ne joue, dans le christianisme primitif, quasiment aucun rôle dans la pénitence, si ce n'est celui de permettre au prêtre de fixer une pénitence déterminée, non seulement devient peu à peu, à partir des XIIe et XIIIe siècles, lui-même une pénitence, mais il devient la pénitence majeure. Dans le même temps, sa sphère s'élargit considérablement. Il ne s'agit plus d'avouer simplement une faute, mais, régulièrement, la totalité des fautes de son existence. Se met alors en place tout un système discursif autour de l'aveu, notamment celui de l'examen de conscience, ensemble de techniques par lesquelles le prêtre sonde l'âme du pécheur. Le prêtre est alors tout-puissant puisqu'il est celui qui peut ou non, après examen, accorder la rémission des péchés. Mais la transformation fondamentale du système de l'aveu est placée par Foucault au XVIe siècle, au moment où, pour riposter à la Réforme, le pouvoir catholique s'efforce d'accroître considérablement sa prise sur le fidèle. C'est alors le corps lui-même qui est ciblé et investi par le pouvoir. Pour cela, la sexualité, qui, déjà, était centrale dans l'aveu, mais qui y apparaissait sous forme relationnelle, est décrochée de ses objets pour être entièrement rabattue sur le corps, ses plaisirs et ses désirs. La confession doit porter maintenant non plus sur les relations sexuelles pratiquées ou souhaitées avec la mauvaise personne, mais sur tous ces désirs parcourant le corps. Ce qui est scruté maintenant c'est le corps même du fidèle, comme corps de plaisirs et de désirs, comme corps de chair, comme corps traversé d'intensités, indépendamment de leur orientation sur des objets. C'est une véritable subjectivation que décrit encore une fois Foucault. Tout comme les techniques disciplinaires produisent une subjectivation du travailleur, sa constitution en force de travail, les techniques chrétiennes du XVIe siècle subjectivent le fidèle, le constituant en corps de chair. Dans cette subjectivation, avec ce corps de chair, c'est, selon Foucault, tout un nouveau « domaine d'objets »[710] que ces techniques ont fait émerger, ont « isolé et constitué »[711], ainsi que tout un ensemble de types de discours et de catégories chargés de l'investir. Or la médecine du XVIIIe siècle va hériter de ce domaine d'objets :

[710] M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 207.
[711] *Ibidem.*

> C'est dans la mesure où elle a hérité de ce domaine de la chair, découpé et organisé par le pouvoir ecclésiastique […] que la médecine a pu commencer à devenir un contrôle hygiénique et à prétention scientifique de la sexualité[712].

« Ce que la pastorale chrétienne a organisé comme la chair » va devenir, au XVIIIe siècle « un objet médical »[713].

Foucault explique la transmission de ce domaine d'objectivité par le problème posé aux nouvelles techniques de pouvoir chrétien par le phénomène de la possession. Ce phénomène éclate justement au début du XVIIe siècle, à l'issue de la constitution de ces nouvelles techniques. Et pour cause, il est directement lié à la constitution de ce nouveau corps de chair. La possédée prétend être en proie, de manière incontrôlable, à tous ces désirs et plaisirs qui viennent d'émerger comme caractérisant la chair. Elle fait surgir en réalité, dans une affirmation paroxystique, la vérité même du corps forgé par le pouvoir chrétien. Ce pouvoir est ainsi pris en quelque sorte à son propre piège. Instituant le corps de chair comme instrument de contrôle en profondeur du fidèle, il se retrouve face à un corps incontrôlable, facteur de violence et de désordre, qui brandit devant lui de manière ironique le mal qu'il a lui-même forgé. Or la réaction du pouvoir religieux, à côté d'une tentative discursive pour calmer le feu qu'il a lui-même attisé, et d'un effort pour rediscipliner ces corps, va être principalement de confier ce phénomène à la médecine. La possession, qui déstabilise l'ensemble du système de pouvoir chrétien, doit être exclue du champ religieux, en apparaissant comme simple pathologie. Cette pathologisation de la possession explique pourquoi la médecine, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, au moment où elle est requise par d'autres rapports de pouvoir, va trouver à sa disposition, en son sein même, le type d'objectivité constitué par la pastorale chrétienne. Cette période est celle, comme l'a montré Foucault, de la constitution progressive d'une société disciplinaire. Or cette constitution passe également par une reconfiguration de la famille. Foucault a déjà montré que la constitution d'une famille ouvrière stable permettait, entre autres moyens, la prise sur le temps de l'existence du travailleur, et la constitution d'une force de travail. Mais la famille bourgeoise est aussi un enjeu pour la société disciplinaire. Les techniques disciplinaires visent en priorité à constituer la force de travail, mais elles visent également à constituer en général le mode de production capitaliste, donc également les individus devant assurer toutes les fonctions de surveillance et de punition. Autrement dit, la classe dominante doit elle-même être disciplinarisée. De ce point de vue, la famille bourgeoise occupe une position cruciale. Elle est le premier lieu de formation des individus, et ce pendant les années où cette formation a le plus

[712] *Ibidem.*
[713] *Ibidem.*

d'impact, les années d'enfance et d'adolescence. Mais elle est également une instance qui pourrait refuser la dépossession à venir de ses enfants, au profit des systèmes disciplinaires. Il s'agit donc de réaliser une pénétration efficace de la famille bourgeoise par les mécanismes disciplinaires et de la persuader qu'elle ne sera jamais véritablement dépossédée de ses enfants. Or c'est la médicalisation de la sexualité de l'enfant bourgeois qui va être requise pour atteindre ces objectifs. Le corps de chair, hérité par la médecine au XVIIIe siècle, va être projeté sur l'enfant bourgeois et reconfiguré. L'enfant bourgeois va être pensé comme doté de ce corps travaillé en profondeur par les désirs et plaisirs sexuels. Mais ces désirs vont être réduits à une seule forme : le désir de masturbation. Le corps de l'enfant ou de l'adolescent va être pensé comme un corps tout entier traversé du désir de se masturber, désir qui, s'il se réalise, risque de produire au fond toutes les sortes possibles d'anomalies ou de maladies physiologiques ou psychologiques possibles. Dès lors, il est absolument nécessaire que la famille scrute chez son enfant le moindre signe susceptible de révéler ce désir, le surveille en permanence pour l'empêcher de le réaliser. Il est nécessaire qu'elle fasse un compte-rendu précis de cette surveillance à un médecin. Il est nécessaire que l'enfant avoue au médecin ses désirs de masturbations ou ses masturbations effectives pour progresser dans la maîtrise de soi, et pour que le médecin puisse prendre les mesures s'imposant. On voit que ce qui est hérité ici de la pastorale chrétienne est le motif d'un corps travaillé par des désirs mauvais, non relationnels, qu'il agit de scruter et d'avouer pour les extirper et éviter ainsi leurs conséquences néfastes. Le surgissement de la masturbation au centre de ce motif est l'héritage direct de cet aspect non relationnel du désir de chair : elle est par excellence la forme de sexualité non référée à un objet, référée exclusivement au corps lui-même. Mais dans l'héritage de ce motif se jouent un certain nombre de reconfigurations, liées au nouvel usage qui en est fait par les rapports de pouvoir disciplinaires. Le désir sexuel a été resserré sur le désir de masturbation. L'aveu est fait au médecin et non plus au prêtre. Le désir, comme source du mal, est l'origine de maladies et non plus de la damnation. La santé est venue remplacer le salut. Le motif spécifique de l'enfant masturbateur est lié à la reprise d'un motif disponible à cette époque dans la médecine et à sa reconfiguration par des forces en fonction de finalités bien précises.

On voit comment ce motif, mobilisé dans les grandes campagnes contre la masturbation qui débutent au milieu du XVIIIe siècle, permet de réaliser ces finalités. En branchant la famille sur la médecine, on la rend accessible aux techniques disciplinaires. En faisant des parents les observateurs indispensables de la sexualité de leur enfant, on les rapproche de cet enfant, on en fait les courroies de transmission de ces techniques. En portant le soupçon sur les domestiques, sur l'entourage familial large, comme susceptible d'inciter à la masturbation, on restreint la

famille aux parents et aux enfants, rendant plus efficace la disciplinarisation. Et en confiant aux parents la partie la plus intime de la vie de leurs enfants, on les prépare à accepter une dépossession de tous les autres aspects.

On peut comprendre maintenant pourquoi le thème de la sexualité vient se greffer, alors qu'il était mineur jusque-là dans la psychiatrie, sur celui de l'instinct pour achever l'élaboration du savoir de l'anormal. Ce que reçoit en effet la psychiatrie de la médecine à travers l'enfant masturbateur, c'est le motif tout prêt d'un trouble sexuel, comme cause universelle des maladies. On pensait déjà l'anomalie comme causée par le surgissement incontrôlé d'instincts, lié à un trouble du développement ayant eu lieu dans l'enfance. Il suffit maintenant en quelque sorte de fusionner l'idiot et l'enfant masturbateur. Le motif d'une causalité universelle du trouble sexuel va permettre d'unifier la théorie de l'instinct. Tous les instincts vont apparaître comme dérivant de l'instinct sexuel. Les décalages de développement font que l'instinct sexuel, au lieu d'être maîtrisé par les facultés supérieures, ce qui revient, en réalité, à l'assigner au seul rôle de reproduction, sort de ce rôle pour investir de manière incontrôlée et sous le pouvoir de l'imagination, toutes sortes d'objets possibles. Il donne lieu alors à toutes les perversions sexuelles, mais également à tous les désirs décalés, aberrants, au meurtre, à l'illégalisme. Dans n'importe quel écart à la norme on va pouvoir retrouver en cherchant bien, à l'origine, un trouble de l'instinct sexuel, qui, sorti de ses voies naturelles, a plus ou moins dérivé. L'anormalité, quelle que soit sa forme, se fonde dans une perversion sexuelle liée à un retard de développement.

A partir de ce modèle théorique de l'anormalité, la psychiatrie va élaborer, à la fin du XIXe siècle, une grande théorie globale, la théorie de la dégénérescence. L'anomalie se fonde sur un retard de développement, producteur d'une déviation de l'instinct sexuel. Mais ce dysfonctionnement général, ce trouble simultané du développement et de l'instinct sexuel, d'où provient-il lui-même ? On le rapporte parfois à un « état »[714], comme configuration générale caractéristique de l'individu et origine de ses troubles. Mais quelle est l'origine de cet état lui-même ? La théorie de la dégénérescence va répondre à cette question en remontant le fil de l'hérédité de l'individu. La folie d'un ancêtre, ou une maladie, ou simplement un vice, un comportement déviant chez lui, vont pouvoir expliquer, par leur causalité héréditaire, un état chez un individu. Inversement, l'état risque lui-même de produire de tels vices, maladies ou folies. L'anomalie produit l'état, qui produit l'anomalie. On a donc l'élaboration d'une

[714] *Ibid.*, p. 294.

gigantesque tautologie étiologique qui va faire apparaître les anomalies comme innées[715]. Mais ce vaste édifice théorique disparaîtra assez vite. C'est essentiellement le modèle théorique de l'anormalité comme articulation de l'instinct et de la sexualité déviante, dont nous venons de voir avec Foucault la généalogie, qui, même pendant le fonctionnement de cet édifice théorique, constitue le noyau de la psychiatrie et de la psychologie et le constitue encore à l'époque où parle Foucault.

On voit que ce modèle théorique de l'anormalité est le résultat d'un long processus d'élaboration, se déployant sur un demi-siècle. Il ne surgit pas directement, immédiatement, des rapports de pouvoir disciplinaires, en tant qu'il serait impliqué par eux, comme c'est le cas pour le savoir de l'examen. Mais il est pourtant élaboré au sein même de ces rapports, et requis par eux. Foucault montre que l'élaboration de ce modèle résulte, à un moment donné, du jeu entre deux institutions disciplinaires, la psychiatrie et le système judiciaire. Mais, fondamentalement, ce qui joue dans ce jeu, ainsi que dans tout le processus de cette élaboration théorique, c'est le système disciplinaire lui-même dans sa globalité, ainsi que son évolution. La nature même de ce processus le montre. Il est en effet tout entier un effort pour saisir conceptuellement tout écart dangereux à la norme. Il s'agit de réussir à pathologiser le moindre écart à la norme, d'en fournir une explication psychologique, de distinguer les différentes configurations d'anomalie, pour pouvoir agir sur elles, s'adapter à elles, et tenter ainsi de les normaliser. C'est bien toute une évolution des systèmes disciplinaires qui est en jeu ici. Ces systèmes, par leur logique même, produisent de l'anormal, qui, à un certain niveau d'écart à la norme, pose problème. Dans un premier temps, la solution trouvée à ce problème avait été la division du travail disciplinaire. Un système récupérait les résidus d'un autre système pour les normaliser à un niveau d'intensité supérieure. Un tel emboîtement de systèmes caractérisait la société disciplinaire au moment de son surgissement. Mais l'intensification des exigences de production au cours du XIXe siècle a amené les techniques disciplinaires à vouloir se doter d'un instrument plus efficace pour normaliser les écarts à la norme au sein même d'un système. Les techniques de surveillance et de punition, appuyées sur le savoir de l'examen, ne suffisaient pas en quelque sorte, ou du moins, il y a eu une tentative continue pour les renforcer par une nouvelle technique. Cette technique, c'est la technique de l'anormal, que rend possible le savoir psychologique élaboré autour de l'instinct et de la sexualité. Grâce à ce savoir théorique, tous

[715] Il est assez frappant d'observer que le schème auquel a recours de manière centrale Foucault dans ces années-là pour caractériser la psychiatrie est celui de la tautologie. La psychiatrie est effort pour faire admettre la réalité sociale comme réalité. Elle explique le meurtre unique du monstre judiciaire par un désir de meurtre unique. Elle explique l'anomalie par l'état et l'état par l'anomalie. La psychiatrie est essentiellement pour Foucault une machine tautologique, dans ses concepts comme dans ses procédures.

les systèmes disciplinaires vont pouvoir être doublés d'une nouvelle technique qui va renforcer leur puissance de normalisation, qui va également permettre de résorber des écarts de plus en plus proches de la norme, qui va permettre enfin de créer un système encore plus fin, plus précis, d'emboîtement des systèmes disciplinaires, par la mise en place de tout un ensemble de sous-systèmes. L'exemple le plus flagrant de ce dernier aspect est l'école, dans laquelle, au début du XXe siècle, la psychologie permet de repérer les idiots et de les répartir ensuite dans des sections spécialisées, dans lesquelles ils seront disciplinés selon leurs caractéristiques propres. Le passage par la psychiatrie, le détour par le développement du savoir psychiatrique, est donc le moyen mobilisé par les rapports de pouvoir disciplinaires pour se doter d'une nouvelle technique destinée à renforcer leurs effets sur la totalité du corps social.

Foucault réussit donc cette fois à articuler le savoir théorique lui-même, et non pas seulement des formes premières de savoir, comme la mesure, l'enquête ou l'examen, à des forces externes, à des rapports de pouvoir. Il réussit ainsi à articuler les formations discursives elles-mêmes sur de telles forces, donc à articuler l'archéologie sur une généalogie. Ce faisant, il produit pour la première fois une généalogie complète, réelle, des sciences humaines, généalogie qui, au fond, était en ligne de mire de toutes ses recherches depuis au moins l'*Histoire de la folie*.

4) Généalogie des sciences humaines et des savoirs positifs

A vrai dire, nous avons vu comment c'est essentiellement à une généalogie de la psychiatrie et de la psychologie qu'il se livre dans le cadre de ce modèle généalogique singulier. Mais il existe également de multiples éléments dans ces cours d'une généalogie de la psychanalyse, sur lesquels nous ne nous sommes pas attardés parce qu'ils sont l'objet d'une généalogie moins systématique, et également parce qu'il s'agit du même type de généalogie que celle de la psychologie, l'examen de celle-ci suffisant donc au vu de l'optique qui est la nôtre. Disons simplement que, pour Foucault, la psychanalyse hérite de tout un ensemble d'objets, de schèmes, de motifs de la psychiatrie et de sa généralisation et donc également, par ce biais, de tout un ensemble d'objets de la pastorale chrétienne elle-même. Ainsi, il est clair que la psychanalyse reçoit le motif d'un trouble sexuel, lié à un problème de développement, comme origine d'anomalies ou de maladies mentales. Elle reçoit le thème de l'instinct et des pulsions. Elle reçoit le motif d'un examen de conscience s'efforçant de traquer le désir sexuel comme source du mal, et celui d'un aveu portant sur ce désir. Elle reçoit le motif de l'inceste des enfants envers leurs parents, élaboré dans la constitution de la famille bourgeoise. Elle reçoit le motif de l'enfance comme lieu où se nouent tous les problèmes. Elle reprend tous ces motifs

en se les appropriant, en les reconfigurant, formant en réalité une nouvelle figure dans les techniques théoriques du savoir disciplinaire, en lien avec de nouvelles finalités, que Foucault ne fait qu'effleurer. Il s'agit essentiellement de réagir à la situation explosive créée par le resserrement de la famille bourgeoise autour de la sexualité, pour éviter sa dislocation, en tant que pièce essentielle dans la société disciplinaire. Et il s'agit également de développer le savoir de l'anormal, pour le rendre encore plus efficace.

La sociologie, quant à elle, n'est évoquée qu'en quelques endroit par Foucault. Mais elle relève clairement du même type de généalogie que la psychologie. Comme elle, elle est tout entière centrée sur le problème de la norme. Mais au lieu de penser cette norme comme produite par le fonctionnement naturel des facultés de l'individu, elle la pense comme produite par le fonctionnement naturel de la société. Elle socialise la norme. Une note manuscrite à la fin de *La Société punitive* est ici particulièrement éloquente : « Durkheim trouvera dans nos habitudes le signe même du social »[716]. Durkheim caractérise le fait social comme une pratique ou une représentation qui se manifeste à l'individu comme extérieure à lui et comme contraignante. Mais ce qu'il appelle ainsi fait social n'est rien d'autre qu'une habitude inculquée par les rapports de pouvoir disciplinaires. La dimension du social que croit découvrir la sociologie, et sur laquelle elle se fonde en tant que savoir, n'est rien d'autre que l'ensemble des formes de comportement et de pensée qui permettent aux techniques disciplinaires, en subjectivant l'individu, de constituer les rapports de production. Comme le dit Foucault, ce sont ces techniques qui ont pour fonction de « fabriquer du social »[717], et non la société. La sociologie vient recouvrir l'origine réelle des formes normatives en les rapportant à « la société ». La société est le recodage idéologique des rapports de pouvoir. Elle permet ainsi de justifier l'existence de la norme, en en faisant le produit naturel de la société. Mais elle permet aussi de socialiser les écarts à la norme. Le suicide, le crime, les comportements déviants, dans leur généralité, vont apparaître également comme produits par la société, comme un phénomène normal. Simplement, il y aura, parmi ces comportements déviants, des formes normales et des formes pathologiques. Et toute la conceptualité sociologique devra permettre de diagnostiquer ces formes pathologiques, pour réussir à intervenir sur elles, donc pour les renormaliser. Cette dimension, on l'a vu, est présente dans toutes les grandes études de Durkheim. Ainsi l'analyse sociologique de la division du travail doit permettre d'intervenir sur la société pour résorber les formes aberrantes qu'elle prend à son époque. La sociologie, comme la psychologie, permet

[716] M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 243, note a.
[717] *Ibid.*, p. 220.

donc à la fois de dissimuler que les écarts à la norme s'enracinent dans des rapports de pouvoir, et d'intervenir pour normaliser ces écarts.

La sociologie relève donc du même type de généalogie que la psychologie. Et Foucault donne des éléments qui pourraient permettre de mener une généalogie de la sociologie aussi complète que celle de la psychologie, généalogie qui mettrait simplement en évidence l'élaboration d'autres types de concepts, et en d'autres lieux que l'asile. Le principe d'une telle généalogie est donc acquis, mais n'est pas déployé, Foucault confirmant ici l'orientation de toute sa pensée. C'est bien la psychologie, et en général tout ce qui relève de disciplines « psy », comme la psychiatrie ou la psychanalyse, qui focalise son attention dans le champ des sciences humaines, et ce, dès le tout début de son itinéraire de pensée. On pourrait dire que les sciences humaines, prises essentiellement dans leur figure « psy », sont l'objet de toutes les recherches foucaldiennes depuis le début. On pourrait même dire que, très vite, à partir de l'*Histoire de la folie*, peut-être même à partir de *Maladie mentale et personnalité*, toutes les recherches foucaldiennes sont polarisées par une tentative de généalogie des sciences humaines prises de cette manière. Les premiers textes de Foucault concernent essentiellement une critique de la psychologie, effectuée sous l'influence du modèle phénoménologique de la psycho-analyse de Binswanger. Mais, dans *Maladie mentale et personnalité*, il s'agit déjà d'essayer de dériver les formes existentielles de la maladie mentale des contradictions sociales, dans cette sorte de généalogie réelle dont nous avons parlé. Et, dans l'*Histoire de la folie*, c'est la naissance de la psychiatrie, ainsi que celle des catégories psychologiques en provenant, qui est l'objet de l'archéo-généalogie. Même *Naissance de la clinique*, en mettant en évidence la mort comme transcendantal permettant d'objectiver le corps humain, explore, comme nous l'avons vu, le socle à partir duquel vont se déployer les sciences humaines. *Les Mots et les choses* placent à nouveau les sciences humaines au centre de la recherche, qui prend certes la forme d'une archéologie pure, mais qui est, en réalité, surtout une généalogie entravée par l'exacerbation du rejet de l'anthropologie, comme le montre le fait que, très rapidement, avec *L'Archéologie du savoir*, l'archéologie apparaît à nouveau comme entièrement travaillée par le problème d'une généalogie. En fournissant le principe d'une généalogie complète et maîtrisée des sciences humaines, en effectuant une telle généalogie pour les disciplines « psy », Foucault réussit enfin à réaliser cette généalogie sans cesse recommencée. Et d'ailleurs ce qui montre qu'il résout ici les tensions que nous avions repérées dans *L'Archéologie du savoir* est manifesté par le fait qu'il fait lui-même allusion dans ces cours aux épistémès repérées dans *Les Mots et les choses*. Ainsi, dans *Le Pouvoir psychiatrique*, explique-t-il la disparition du savoir taxinomique par l'émergence et le développement des dispositifs disciplinaires. La classification, qui

apparaissait comme un grand trait de l'épistémè classique dans *Les Mots et les choses*, apparaît maintenant comme la forme d'un savoir destiné à organiser des multiplicités, et notamment les hommes, dans le cadre de la société d'Ancien Régime, dont toute l'économie fonctionnait par un emboîtement de corps et de statuts particuliers, rendant possible tout un système de prélèvements. Le savoir classificatoire est l'instrument venu renforcer les pouvoirs dans cette organisation économique de la société. Mais, avec les techniques disciplinaires, ce qui est visé est tout autre chose. Il s'agit d'accumuler des hommes, de les distribuer, de les constituer en force de travail : « il a fallu distribuer les hommes pour répondre à ces nécessités économiques selon des techniques tout à fait différentes de celles de la classification »[718]. Ce qui est nécessaire maintenant n'est plus un savoir portant sur les classes d'être, mais un savoir portant sur la force, sur sa nature, sur la norme qu'elle doit incorporer, sur la manière de résorber ses écarts à la norme. Les forces hors représentation que nous avions vu surgir sans autre explication dans les savoirs de la fin du XVIIIe siècle, les forces de la vie, du travail, du langage, trouvent leur origine dans la force de travail qui a surgi au XVIIIe siècle comme condition de tout le mode de production capitaliste. La première force hors représentation est la force humaine qu'il s'agit maintenant de constituer en force de travail. Les sciences humaines viennent alors conceptualiser cette force au moyen de la vie, de la société, de la norme, de la déviation, pour forger un instrument spécifique de constitution de cette force de travail. Foucault montre ici que les sciences humaines ne sont pas seulement la conséquence contradictoire d'une configuration purement épistémologique, produisant cet étrange motif empirico-transcendantal doublé du motif de l'aliénation. Cette pensée d'une nature humaine qu'elles portent en leur centre, d'une norme aliénée qu'il s'agit de se réapproprier, n'est autre que la pensée d'une norme à constituer en réalité, en rapport direct avec le nouveau mode de production. Et ces discontinuités mystérieuses, soudaines, par lesquelles on passait dans *Les Mots et les choses* d'une épistémè à une autre, qui avaient donné lieu dans les critiques de cette oeuvre au fameux problème du « passage », sont maintenant clairement expliquées par l'émergence de nouveaux rapports de pouvoir. C'est l'émergence et le développement des techniques disciplinaires qui a produit le « passage » des configurations classiques du savoir aux configurations modernes. Et le décalage, dans l'asile à ses débuts, entre un savoir théorique centré sur le délire et la classification, et les pratiques réelles, correspond à ce changement. Le savoir de la folie comme délire est un savoir désuet, qui ne fonctionne plus que comme justification scientifique. Et cette force, qui naît, comme nous l'avons vu, au sein de la pratique asilaire, pour caractériser la folie, est bien cette force humaine des rapports de production, en

[718] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique, op. cit.*, p. 74.

tant qu'elle refuse justement le travail. Et tout le savoir qui s'élabore au sein de cette pratique est un savoir de cette force comme instinct perturbé. Les termes mêmes dans lesquels Foucault pense l'émergence de cette pensée de la folie comme instinct montrent qu'il est bien en train de réarticuler tout le socle des *Mots et les choses* sur des rapports de pouvoir. Ainsi, il explique que la pensée de la folie comme délire est une pensée en termes de représentation. La folie y est conçue comme erreur, comme représentation fausse. Mais désormais, dans la pensée de la folie comme instinct, la sphère de la représentation est débordée vers les forces qui la fondent, qui sont justement ces instincts, ces pulsions, que dévoile la psychiatrie :

> Toutes ces notions, tous ces éléments qui, à la différence des passions de l'Age classique, ne sont pas ordonnés à une représentation première, mais s'ordonnent, au contraire, à une dynamique spécifique, par rapport à laquelle les représentations, les passions, les affects seront dans une position seconde, dérivée ou subordonnée[719].

Ce qui apparaît ici, dans le passage d'une conception de la folie à une autre, est exactement le schéma que Foucault mobilisait pour expliquer le passage de l'épistémè classique à l'épistémè moderne. Désormais, la sphère de la représentation s'ouvre sur un niveau hors représentation, constitué de forces, qui la fonde.

Foucault réussit donc cette généalogie tant recherchée des sciences humaines et notamment de la psychologie, et en même temps, trouve un modèle pour penser en général l'articulation d'un savoir théorique à des forces extérieures, ou encore pour penser l'articulation de l'archéologie à la généalogie. Lorsque nous disons qu'il « réussit » à penser la généalogie complète d'un savoir théorique, nous voulons dire que, contrairement notamment aux généalogies de ses deux premiers cours au Collège de France, il n'évacue pas le problème d'une telle généalogie et l'affronte réellement. Il propose ainsi une généalogie extrêmement détaillée de l'élaboration du savoir théorique à partir du savoir premier, en s'efforçant de saisir le rapport étroit de cette élaboration à des forces déterminées. Mais nous ne voulons pas dire par-là que cette solution ne recèle plus aucune tension, ne comporte plus aucun problème réel. Le problème majeur nous semble être celui de la nature du « savoir théorique » véritablement analysé dans cette séquence, à savoir le savoir de type psychologique. Peut-on réellement dire qu'on a là un savoir théorique au sens strict, c'est-à-dire possédant une réelle rigueur rationnelle ? En suivant ces analyses foucaldiennes du savoir psychologique, on a le sentiment d'un savoir très peu consistant, très marqué par les finalités sociales, ce qui renvoie d'ailleurs au problème de sa distinction avec l'idéologie. Il paraît clair que cette manière qu'a Foucault,

[719] M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 121.

et qu'il a eue toute sa vie, de mettre entre parenthèses la question de la teneur rationnelle ou épistémique des savoirs considérés pose problème. D'ailleurs, cette question paraît difficile à éviter entièrement. Foucault lui-même explique dans plusieurs entretiens qu'il s'est intéressé à des savoirs un peu intermédiaires, entre les sciences dures et les systèmes d'opinion. Mais cette caractérisation implique un jugement sur la rationalité de ces savoirs. Foucault pourrait-il proposer la généalogie d'un savoir bien plus consistant théoriquement ? S'il ne le peut pas, pourquoi persiste-t-il à utiliser le mot « savoir » pour caractériser l'objet de ses généalogies ? Peut-on évacuer toute considération sur la rationalité des discours pris comme objet par la généalogie ? On a là tout un nœud problématique, qui connecte d'ailleurs ce problème à celui de l'idéologie.

III. Solutions foucaldiennes aux autres grands problèmes

1) Nature des forces engagées par la généalogie

Qu'en est-il maintenant des autres problèmes, des autres tensions que nous avions repérées ? Qu'en est-il tout d'abord, de la nature des forces mobilisées par Foucault dans sa généalogie, du niveau auquel il faut les penser, et du rapport qu'elles entretiennent aux autres niveaux de la société ?

a) Le niveau des rapports de pouvoir

La réponse foucaldienne dans les trois cours que nous avons analysés est dans le prolongement du cours précédent : les forces qui constituent le référent privilégié de la généalogie, qui constituent le niveau matriciel pour elle, sont les rapports de pouvoir. Dans le cours précédent, Foucault avait déjà isolé ce niveau comme fondamental, mais il l'avait pensé comme l'une des deux dimensions du pouvoir, la dimension du pouvoir en tant qu'il est intriqué avec l'économie, en tant qu'il joue un rôle actif, productif, par rapport à elle, l'autre dimension étant celle du pouvoir en tant qu'il joue un rôle de protection et de reconduction des rapports de production, donc un rôle répressif ou en tout cas de reproduction de ces rapports. Désormais, le niveau des rapports de pouvoir n'est plus simplement une des dimensions du pouvoir, il est la forme que prend le pouvoir lui-même, tout pouvoir. La sphère du pouvoir est constituée fondamentalement de rapports de pouvoir. La fonction de reproduction des rapports de production est alors intégrée à ces rapports de pouvoir, comme un de leurs aspects, l'autre étant la fonction de constitution de ces rapports mêmes, considérée par Foucault comme leur fonction fondamentale.

Mais, si les rapports de pouvoir ont essentiellement, exclusivement, des finalités économiques, s'ils consistent à reproduire et surtout à constituer le mode de production économique, pourquoi Foucault les distingue-t-il des forces proprement économiques ? Pourquoi le niveau matriciel de la généalogie ne serait-il pas les forces économiques elles-mêmes, c'est-à-dire des entités définies par leur position dans le système économique, et par des intérêts liés à cette position, que ce soient des classes, des classes en formation, des groupes plus restreints, des ensembles informels d'individus, ou même des individus ? Pourquoi ne pas considérer directement de telles forces, ainsi que les rapports qu'elles entretiennent, comme origine de la constitution et de la protection des modes de production ? On pourrait voir surgir de ces rapports de force les modes de production, les techniques pour le constituer et le reproduire, les instances politiques venant assurer, elles aussi, ces fonctions. Pourquoi dépasser ainsi les rapports de force proprement économiques vers des rapports de pouvoir ? Pourquoi faire intervenir ici le niveau du pouvoir comme un niveau spécifique pour la généalogie, alors que, si les finalités fondamentales à l'œuvre dans la société sont les finalités de type économique, il semblerait qu'on puisse tout pouvoir dériver, modes de production, institutions, pouvoir politique, des rapports de force économiques eux-mêmes ?

La réponse à ces questions apparaît clairement aussi bien dans les analyses concrètes de Foucault, que dans les éléments qu'il donne d'une théorie du pouvoir pendant toute cette période. Une analyse généalogique qui se fonderait sur des rapports de force économiques risquerait tout simplement de retomber sur des schèmes d'analyse marxiste de la société ou d'être interprétée à travers eux. Or quel est le problème avec ces schèmes ? C'est qu'ils supposent, pour Foucault, tout un ensemble d'instances, d'éléments, comme donnés, comme déjà constitués. Par exemple, il suppose l'existence de « classes », dont l'une, à une époque donnée, dominerait sur les autres. Et Foucault a bien fait référence lui-même, comme nous l'avons vu, à une classe dominante, la bourgeoisie, qui s'approprie peu à peu, au XVIIIe siècle, les techniques de moralisation d'abord élaborées à un niveau populaire, qui prend le pouvoir, qui profite directement finalement du mode de production. Mais ce phénomène est considéré par lui comme un effet d'ensemble. Les classes ne sont pas données d'emblée, au sein d'un mode de production. Elles se constituent peu à peu comme effet d'ensemble, comme résultante effective certes, mais instable et aux contours flous, de tout un ensemble de rapports de force économiques jouant dans tout le corps de la société, à un niveau local, capillaire, comme le dit Foucault. La thématique des rapports de pouvoir permet ici de penser des instances sous-jacentes aux classes elles-mêmes, elle permet de penser que les classes sont elles-mêmes constituées, à partir justement de ces rapports de pouvoir.

De même, Marx pense le mode de production comme se constituant lui-même à partir des logiques économiques. Mais cela revient également à penser au fond le mode de production comme donné, comme se formant à l'écart de toute force, comme se formant par une logique autonome sur le mode d'une chose, qu'il n'y aurait plus alors qu'à subir ou à protéger. La remarque de Foucault concernant la célèbre phrase de Marx, dans *L'Idéologie allemande*, expliquant que le travail est l'essence de l'homme, est, de ce point de vue, particulièrement significative. Marx considère la force de travail comme un donné, produit par l'expropriation des artisans de leurs outils de travail, et des paysans des terres communes où ils pouvaient cultiver pour eux. Le capitalisme aurait alors simplement récupéré ces forces qui n'avaient plus, pour survivre, que la possibilité de se vendre comme telles, pour les faire fonctionner dans les usines. Mais, pour Foucault, cette force a été elle-même constituée par des forces économiques, réalisant que le mode de production en train de naître ne pourrait fonctionner réellement que si une telle constitution avait lieu. L'insistance de Foucault sur le fait que les rapports de pouvoir, fondamentalement, constituent le mode de production et ne se contentent pas de le reproduire, s'explique clairement par ce refus du mode de production comme d'un donné.

C'est également ce refus du donné qui explique le rejet par Foucault du thème de la localisation du pouvoir, et, plus généralement, la manière dont il situe les rapports de pouvoir par rapport au pouvoir politique. Dans la tradition marxiste, le pouvoir est localisé dans l'Etat, dans des appareils d'Etat, pour reprendre le terme par lequel Althusser a caractérisé la théorie politique de Marx. La classe dominante assurerait la reproduction du mode de production économique en exerçant un pouvoir répressif et idéologique par le moyen d'appareils d'Etat. Mais l'appareil d'Etat est alors lui aussi un donné, une entité définie présupposée. Il y aurait des appareils d'Etat, au sein desquels s'exercerait le pouvoir. Mais, pour Foucault, là aussi, ce donné a été constitué, et il s'agit d'expliquer sa constitution. C'est même la sphère du pouvoir politique tout entière, à laquelle on a réduit en général le pouvoir, qui doit être perçue comme elle-même constituée : « il faut donc distinguer non seulement les systèmes de pouvoir des appareils d'Etat, mais même, de façon plus générale, les systèmes de pouvoir des structures politiques »[720]. Là encore, la constitution des appareils d'Etat et du politique au sens classique ne peut s'expliquer qu'à partir des rapports de pouvoir.

On voit que Foucault fait jouer aux rapports de pouvoir un rôle fondamental de constitution de tout ce qui pourrait être de l'ordre du donné, d'une instance définie : classes, modes de production, appareils d'Etat, institutions. Mais tous ces éléments qui sont de l'ordre

[720] M. Foucault, *La Société punitive, op. cit.,* p. 234.

du donné se caractérisent par le fait qu'ils sont des pôles d'identité stable, qu'ils sont des identités, des sortes de natures, d'essences, présupposées. Et le recours aux rapports de pouvoir permet à Foucault de dissocier toutes ces identités prétendument stables, de les faire éclater, en montrant qu'elles ne sont pas des préalables donnés une fois pour toutes, mais qu'elles se sont formées, qu'elles apparaissent dans un équilibre instable, qu'elles disparaissent, se transforment. Et si le recours aux rapports de pouvoir permet à Foucault de dissocier ainsi ces identités, au moyen de l'approche généalogique, c'est que ces rapports de pouvoir, de fait, dans la réalité, constituent ces identités, les font et les défont, les maintiennent un instant dans un équilibre précaire. Autrement dit, *les rapports de pouvoir viennent jouer comme une puissance théorique et réelle de dissociation, de dissolution de tout donné, de toute identité*. Mais nous avons déjà rencontré une telle puissance auparavant dans les écrits foucaldiens : c'était la mort, qui, dans le *Raymond Roussel*, était pensée comme cette puissance, travaillant au cœur du langage, de dissociation, de dédoublement, de démultiplication, de création et de destruction de l'identité des mots, puissance qui incarnait, comme nous l'avions vu, le schème même d'une destruction de l'anthropologie, c'est-à-dire aussi bien du motif du sujet. Car ces identités posées comme stables sont au fond des figures du sujet, au sens large. Les classes sont ces entités qui poseraient le pouvoir politique à partir d'elles-mêmes, pour réaliser leurs finalités. L'appareil d'Etat serait le principe unique à partir duquel se déploierait le pouvoir. Le mode de production serait l'instance instituant souverainement les classes. Toutes ces entités fonctionnent comme des pôles de souveraineté, ayant une nature propre, d'où dériverait tout le reste de la société. Lorsque Foucault dénonce le modèle du pouvoir comme exercé d'une classe sur une autre, se diffusant, du haut vers le bas, à travers les appareils d'Etat, sur les institutions et les individus, c'est un pur modèle de sujet qu'il met en évidence, la figure d'une entité souveraine, un point central, ayant sa nature et ses intentions, d'où dériverait tout le reste.

Ce qui apparaît ainsi de manière éclatante est que pour Foucault la pensée de Marx est tout entière pénétrée du motif anthropologique. Et ainsi, corrélativement, que la généalogie foucaldienne est travaillée en profondeur par le motif d'une destruction de l'anthropologie. Nous avions vu que, durant toute la période des généalogies impensées et de l'élision de la généalogie, la grande tension qui travaillait la pensée foucaldienne était celle entre la problématique de l'anthropologie et celle de la généalogie, entre destruction de l'anthropologie et généalogie. Est confirmé ici ce que nous pouvions pressentir déjà dans les deux premiers cours au Collège de France, à savoir qu'une fois la possibilité de la généalogie actée, la problématique de la destruction de l'anthropologie a été intégrée au sein du travail généalogique, qu'elle joue maintenant au sein même de ce travail. Et elle y joue dans la mesure

où les concepts de Marx, qui sont requis par la généalogie foucaldienne, sont en même temps perçus par Foucault comme imprégnés d'anthropologie. La pensée de Marx a toujours au fond été pensée par Foucault comme suspecte du point de vue de l'anthropologie. Dans *Les Mots et les choses*, elle était, comme pensée de l'aliénation et de la réappropriation, posée comme le paradigme de l'anthropologie. Et c'est certainement cette dimension qui, en grande partie, expliquait le caractère confus de la généalogie de l'*Histoire de la folie* et son caractère tronqué dans *Naissance de la clinique*. C'est encore elle que pointait Foucault dans *L'Archéologie du savoir*, lorsqu'il rejetait l'idée d'un discours qui ne ferait qu' « exprimer », que « refléter » les relations économiques, et qui empêchait la pensée d'une articulation réelle des pratiques discursives sur des forces externes. Désormais, depuis le cours sur la volonté de savoir, la pensée de Marx est conçue comme un instrument possible pour la généalogie. Mais à condition de la désanthropologiser. Le cœur du travail généalogique foucaldien, depuis que la problématique généalogique a été posée de manière explicite comme centrale, est un travail de désanthropologisation de la pensée de Marx, c'est-à-dire aussi bien de traque de tout ce qui pourrait ressembler en elle à des figures du sujet. Les rapports de pouvoir, en tant qu'instances de dissociation de toutes les identités anthropologiques charriées par cette pensée, instances manifestant que ces identités sont en réalité constituées, instables, en devenir perpétuel, sont donc fondamentalement les instruments foucaldiens de cette désanthropologisation. *Ils sont, à cet égard, les héritiers directs de la mort telle qu'elle joue dans la pensée foucaldienne de Roussel, comme antithèse absolue de l'anthropologie*. En eux, jouent tous les schèmes que Foucault avait construits pour penser une alternative à la figure du sujet, schèmes qui jouaient, nous l'avons vu, dans la déraison de l'*Histoire de la folie,* ainsi que dans la mort située au cœur de l'expérience anatomo-clinique, et que la figure de la mort dans le *Raymond Roussel* venait exprimer en quelque sorte à l'état pur.

Mais qu'est-ce qui permet à Foucault de transférer ces schèmes à des instances travaillant au sein même de la société ? Qu'est-ce qui lui permet de penser la nature exacte de ce travail de formation et de dissociation de toute forme identifiable, jusqu'à celle du savoir ? Les rapports de pouvoir ont une fonction fondamentale de constitution de toute entité, de tout donné, ils ont un rôle actif, constitutif, producteur. Or ce rôle est pensé par Foucault au moyen des caractéristiques des forces nietzschéennes, de celles de la volonté de puissance. Comment les rapports de pouvoir assurent-ils cette fonction de constitution et de dislocation ? Par appropriation, subversion, réinterprétation. Les rapports de pouvoir s'approprient en les reconfigurant pour leurs finalités propres des formes d'institution, des types de valeurs, de comportement, pour constituer les modes de production. Ils s'approprient des formes de

discours, d'objectivité, de subjectivité, pour constituer des savoirs rendant eux-mêmes possibles ces constitutions de modes de production. Et, fondamentalement, ils s'approprient des techniques, qui rendent possible en réalité toutes ces constitutions. La grande spécificité de l'usage foucaldien des forces nietzschéennes est cette notion de technique de pouvoir. Le caractère actif des rapports de pouvoir est matérialisé par leur usage, qui leur est ainsi consubstantiel, de techniques. Les techniques sont les instruments essentiels des rapports de pouvoir, ce qui leur donne prise sur le réel, les vecteurs fondamentaux de leur puissance de constitution.

Nietzsche était bien celui qui avait permis à Foucault de penser la possibilité d'une généalogie, la possibilité de forces extérieures non anthropologiques. On comprend mieux maintenant en quoi consiste cette possibilité. Elle est celle d'une désanthropologisation des concepts de Marx. Dans l'élaboration par Foucault d'un modèle généalogique, le modèle nietzschéen vient rendre possible une désanthropologisation du modèle marxien de généalogie. Tout le travail de Marx par Nietzsche, qui s'initie, au moins, comme nous l'avons vu, dans le premier cours au Collège de France, consiste dans une telle désanthropologisation. La tension n'est plus entre anthropologie et généalogie, mais, au sein de la généalogie, entre anthopologie du modèle marxien et modèle nietzschéen. D'une certaine manière, ce qu'a réalisé progressivement Foucault est une intégration, aux forces économiques marxiennes, des caractéristiques de la volonté de puissance nietzschéennes, pour dissocier leurs identités prédéfinies, pour leur donner cette plasticité, cette puissance active de constitution. C'est, selon nous, tout ce travail de désanthropologisation de Marx par Nietzsche qui se joue dans la thématique proprement foucaldienne des rapports de pouvoir.

Nous ne voulons pas dire par là que ce travail est le seul à jouer dans cette thématique, et ainsi dans l'élaboration généalogique de Foucault. Nous voulons simplement dire que ce travail est central, qu'il est au cœur de cette élaboration, comme l'ont montré nos analyses jusqu'à présent. Mais il est clair que d'autres pensées que celles de Nietzsche et de Marx permettent en réalité à Foucault d'effectuer cette élaboration, et notamment ce travail lui-même. Deux types de pensée nous paraissent notamment jouer un rôle manifeste ici : ce que Foucault appelle « la nouvelle histoire » et la pensée de Canguilhem. La nouvelle histoire avait fondamentalement permis à Foucault, dans *L'Archéologie du savoir*, d'événementialiser le discours, c'est-à-dire d'une part, de faire des énoncés des événements historiques comme les autres, ce qui permettait de réinscrire le discours dans la matérialité de l'histoire, d'autre part, de penser ces événements comme minuscules et innombrables, permettant ainsi le repérage de diverses et multiples séries de formations discursives, non articulées autour de « grands »

événements valant pour toutes. Au fond, ce que voyait Foucault dans la nouvelle histoire, c'était cette mise en évidence d'une multitude indéfinie de micro-événements grouillant en réalité sous les événements historiques repérés jusqu'à présent, permettant de les expliquer, de les relativiser, de les inscrire dans des phénomènes bien plus amples. Cette idée, appliquée à la sphère des discours, lui avait permis de réinscrire cette sphère dans la matérialité de l'histoire, et de démultiplier les épistémès, qui, dans *Les Mots et les choses*, paraissaient quelque peu monolithiques. Or cette idée nous semble jouer encore de manière fondamentale dans l'élaboration généalogique postérieure à *L'Archéologie du savoir*. Elle nous semble en effet clairement à l'origine du thème foucaldien de la microphysique du pouvoir, ou encore de la capillarité. Certainement, c'est au moyen de caractéristiques des forces nietzschéennes que les rapports de pouvoir sont pensés comme constituant toutes les entités données comme la classe, le mode de production, les institutions en général. Mais c'est en tant qu'ils sont disséminés dans tout le corps social qu'ils peuvent le faire. Les rapports de pouvoir fonctionnent comme d'innombrables micro-pouvoirs, à partir des interactions desquels se dessinent peu à peu des types de pouvoir ou d'institution plus massifs. Autrement dit, le schème théorique qui, pour Foucault, est celui de la nouvelle histoire, celui d'une prolifération de micro-événements responsable des grandes formes et évolutions de la société, passe de l'application de la sphère du discours à l'application à celle du pouvoir. Les rapports de force de type nietzschéen sont pensés comme de multiples micro-événements de pouvoir responsables de toute forme macroscopique sociale donnée. Le schème d'une micro-événementialité, propre à la nouvelle histoire, vient permettre de penser concrètement le pouvoir constituant des rapports de pouvoir, donc vient permettre à ce travail de Nietzsche sur Marx, dont nous parlions, de s'effectuer.

La pensée de Canguilhem nous paraît jouer également un rôle important pour penser ce travail. On a souvent insisté sur le fait que Canguilhem avait apporté à Foucault l'idée d'une histoire de la rationalité non fondée sur le déploiement d'une pure raison, mais entrelacée à l'histoire et à la société, et donc, comme telle, comportant une forme de discontinuité[721]. Cette idée a clairement marqué Foucault, même s'il pouvait déjà la trouver en grande partie chez Nietzsche, mais il nous semble que Canguilhem a apporté à Foucault un schème de pensée encore plus essentiel, en tout cas concernant l'élaboration de son modèle généalogique. Ce schème, c'est celui de la technique, et, plus précisément, du rapport de la technique à la vie. Canguilhem a développé toute une pensée de la technique comme vitale, comme activité fondamentale du vivant, lui permettant de transformer son milieu, et ainsi d'instituer un certain

[721] Cf. J. Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 48.

nombre de normes lui permettant de vivre. Or un trait frappant de la théorie foucaldienne des rapports de pouvoir est leur aspect technologique. Les forces entrant dans des rapports de pouvoir déploient fondamentalement des techniques de pouvoir, des technologies de pouvoir. Et c'est même par ces techniques qu'elles sont au fond repérables et identifiables. Ainsi avons-nous vu que Foucault, pour saisir la nature des rapports de pouvoir au fondement de la prison, avait suivi le fil des techniques de prise sur le temps des individus. Et si ces rapports se sont avérés être des rapports de pouvoir de type disciplinaire, c'est bien parce qu'ils usent de techniques disciplinaires. Les rapports de pouvoir disciplinaires ne sont finalement rien d'autre que les techniques disciplinaires, en tant qu'orientées vers certaines fins. Que seraient ces rapports sans ces techniques ? Il y a une sorte de réciprocité très frappante entre rapports de pouvoir et techniques chez Foucault, les unes étant quasiment synonymes des autres. Tout comme chez Canguilhem, la vie ne peut que se déployer en techniques, lui permettant de maîtriser son milieu, par une nécessité vitale, chez Foucault, le pouvoir se déploie nécessairement en techniques, condition indispensable pour assurer sa prise. Ainsi, même si cette dimension n'était pas étrangère aux forces nietzschéennes, Foucault leur greffe en quelque sorte un aspect technologique, qui est leur moyen fondamental de se manifester. Si elles peuvent déployer leur pouvoir constituant de tout donné, c'est grâce à cette inventivité technique. Le schème canguilhemien de la technique vient ici s'intégrer aux forces nietzschéennes pour permettre ce travail de désanthropologisation de Marx par Nietzsche.

Faisons une dernière remarque sur la nature de ce travail. Dans la mesure où les rapports de pouvoir ont, manifestement, des finalités exclusivement économiques, puisque leur action consiste uniquement en la constitution et la reproduction de modes de production, Foucault aurait très bien pu les penser simplement comme rapports de force économique, rapports de force d'entités économiques instables, mouvantes, qui finissent par produire des entités économiques stables et identifiables. Il aurait très bien pu intégrer toutes ces caractéristiques des forces nietzschéennes, tout en restant sur le plan de l'économie. Mais cette démarche aurait risqué d'exposer la généalogie foucaldienne à être interprétée dans les formes anthropologiques de la pensée marxiste, voire à la faire dériver elle-même vers de telles formes. Il n'en demeure pas moins que ce décalage thématique, conceptuel, entre rapports de pouvoir et rapports de force économiques, incite à s'interroger sur la possibilité que les rapports de pouvoir puissent avoir d'autres finalités que les finalités proprement économiques. Ces finalités économiques pourraient n'être qu'un aspect des rapports de pouvoir et de leur puissance de constitution. Et, après tout, chez Nietzsche, elles ne sont effectivement qu'un aspect, qui est même mineur, de l'activité des forces, elles viennent s'inscrire dans un cadre beaucoup plus général, en lequel il

est question d'élaboration et d'imposition de valeurs, donc finalement de types humains, de types de vie, élaboration et imposition polarisées par le problème d'une augmentation de la puissance de vie. Et Foucault, de fait, introduira un tel décalage entre pouvoir et finalités économiques, ou du moins entre force et économie, lorsqu'il se mettra à étudier la sphère des modes de subjectivation. Peut-être un tel décalage est-il déjà impliqué dans cette réticence foucaldienne à confondre entièrement forces de pouvoir et entités économiques, qui s'exprime dans la thématique des rapports de pouvoir et dans cette prégnance du modèle nietzschéen malgré le rôle central du modèle marxiste.

b) La nature intrinsèque des rapports de pouvoir

En tous les cas, nous voudrions montrer, pour finir cette analyse de la manière dont Foucault répond à la question de la nature des forces impliquées par la généalogie et du niveau auquel elles se situent, que ce motif de la destruction de l'anthropologie joue à tous les niveaux de la conception foucaldienne du pouvoir, non seulement dans la pensée du rapport du pouvoir à l'économique ou au politique, mais dans la pensée de la nature même des rapports de pouvoir. Ceci apparaît dans la manière dont Foucault rejette ce qu'il appelle le schéma de l'appropriation du pouvoir. Le pouvoir serait quelque chose qu'on possède ou ne possède pas, quelque chose qu'on prend, qu'on essaie de garder, qu'on perd. Ce schéma est présent dans les analyses marxistes, avec cette idée que la classe dominante a pris le pouvoir, qu'elle le possède, que la classe dominée n'a pas le pouvoir, etc… Mais il est présent en général dans les théories philosophiques du pouvoir. Or que reproche Foucault à ce modèle ? C'est bien d'introduire l'idée que le pouvoir est possédé par quelqu'un, que ce soit un individu ou une entité plus large, quelqu'un qui, une fois qu'il l'a pris, le possède une fois pour toutes, à moins d'en être dépossédé violemment, quelqu'un qui le maîtrise, en use comme il le souhaite. On a dans ce schéma une figure de la maîtrise, de la souveraineté. Le pouvoir est rapporté à des centres, des entités, des identités stables, des nœuds de stabilité, qui le font rayonner à partir d'eux, qui l'instituent et en disposent souverainement. Ce qui est en jeu dans cette critique est donc encore une fois une figure de la subjectivité. Quel est le modèle que propose alors Foucault ? Le pouvoir n'est pas quelque chose qui pourrait être possédé par quelqu'un, c'est-à-dire maîtrisé : « le pouvoir, ça ne se possède pas »[722], « ce n'est jamais ce que quelqu'un détient, ce n'est jamais non plus ce qui émane de quelqu'un. Le pouvoir n'appartient ni à quelqu'un ni, d'ailleurs, à un groupe »[723]. Dès lors, il ne peut être qu'exercé momentanément par certaines

[722] M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 231.
[723] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 6.

entités, qui profitent de certaines circonstances favorables, extrêmement spécifiques et localisées : « ça s'exerce dans toute l'épaisseur, sur toute la surface du champ social, selon tout un système de relais, de connexions, de points d'appui, de choses aussi ténues que la famille, les rapports sexuels, le logement »[724]. Ces circonstances sont ainsi extrêmement mouvantes, pouvant changer à chaque instant, une position avantageuse pouvant très vite se transformer en prise pour le pouvoir d'un autre : « à chaque instant, il se joue en petites parties singulières, avec des renversements locaux, des défaites et des victoires régionales, des revanches provisoires »[725]. Le pouvoir est ainsi, bien plutôt qu'une possession mise en œuvre lorsqu'on le décide, une sorte de flux dans lequel on se retrouve parfois inséré, mais qui ne cesse de circuler et de changer de support, il est « quelque chose qui passe, qui s'effectue »[726]. « Le rapport de pouvoir n'est […] jamais stable, connu une fois pour toutes ; mais il est toujours dans cette espèce de mobilité »[727]. Il est ainsi un espace de jeu et de risque permanent. Le pouvoir, « ça se joue, ça se risque »[728]. Et ce flux provient de tout un ensemble de décalages existant, à un moment donné, dans le corps de la société : « il n'y a pouvoir que parce qu'il y a dispersion, relais, réseaux, appuis réciproques, différences de potentiel, décalages, etc… c'est dans ce système des différences, qu'il faudra analyser, que le pouvoir peut se mettre à fonctionner »[729]. Le pouvoir a ainsi un caractère « strictement relationnel »[730]. Il est frappant de constater que toutes ces déterminations du pouvoir sont en réalité négatives, au sens où elles visent toutes à supprimer toute trace d'une éventuelle subjectivité dans l'analyse du pouvoir. Il s'agit de supprimer toute référence à des entités déterminées, des identités fixes, de les rendre « aussi ténues » que possible, de désubjectiver tous les supports éventuels du pouvoir, de faire finalement du pouvoir une sorte de flux, de courant, de processus sans sujet, qui parcourt le corps entier de la société, qui surgit dans les décalages et les écarts. Le pouvoir surgit de la différence et non de l'identité. Il est exactement comme les créations de Roussel, qui viennent s'engouffrer dans l'espace ouvert dans le creux des mots, dans le décalage des mots avec eux-mêmes. Il est ce courant créé par des différences de potentiel, que les individus ne font que tenter d'infléchir, mais qu'ils ne maîtrisent pas, risquant sans cesse d'être déséquilibrés par lui, et l'exerçant de toute façon dans le déséquilibre. Il ne s'appuie sur des entités que pour mieux les déstabiliser. Dans ces caractérisations des rapports de pouvoir, on voit briller tous les

[724] M. Foucault, *La Société punitive*, *op. cit.*, p. 231.
[725] *Ibid.*, p. 232.
[726] *Ibidem.*
[727] *Ibidem.*
[728] *Ibidem.*
[729] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 6.
[730] M. Foucault, *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976, p. 126.

schèmes mobilisés par Foucault dans son itinéraire de pensée, pour penser l'autre de l'anthropologie, l'autre d'une pensée en termes de sujet. C'est également en caractérisant les pratiques discursives comme systèmes de dispersion, comme systèmes de différences, qu'il avait essayé d'en chasser l'idée qu'elles ne repéraient finalement que des identités, en reprenant d'ailleurs déjà à cette occasion les schèmes structurant la pensée de la mort dans le *Raymond Roussel*. Le passage qui condense la théorie foucaldienne du pouvoir est ainsi certainement celui du tome I de l'*Histoire de la sexualité* dans lequel il évoque Machiavel :

> S'il est vrai que Machiavel fut un des rares- et c'était là sans doute le scandale de son « cynisme »- à penser le pouvoir du Prince en termes de rapports de force, peut-être faut-il faire un pas de plus, se passer du personnage du Prince, et déchiffrer les mécanismes de pouvoir à partir d'une stratégie immanente aux rapports de force[731].

Cette caractérisation non anthropologique des rapports de pouvoir, donc de la nature intrinsèque des forces mobilisées par la généalogie, s'avère d'ailleurs poser un problème crucial, rendu manifeste, nous semble-t-il, par le simple énoncé successif des diverses déterminations qui la constituent. Celles-ci, comme nous l'avons dit, semblent en effet construites avec comme finalité essentielle, comme obsession même, pourrait-on dire, de supprimer toute trace de quelque chose qui pourrait ressembler, de près ou de loin, à une figure de sujet. Elles sont toutes négatives en ce sens, elles sont toutes constituées à partir de la négation de l'anthropologie. Mais cette constitution négative laisse-t-elle tout de même subsister pour ces forces une certaine consistance ? Ne risque-t-elle pas de les vider de toute substance, et ainsi de toute pertinence théorique comme de toute efficacité critique ? Ne risque-t-elle pas en particulier d'ôter aux caractéristiques empruntées aux forces nietzschéennes leur épaisseur propre ? On sait qu'on a pu reprocher à Foucault un manque d'identification des forces réelles en jeu dans la société, des pouvoirs réels à l'œuvre et des lieux réels du pouvoir, et ainsi un certain manque d'impact de sa théorie du pouvoir. Mais cette critique renvoie plus profondément au problème de la détermination anti-anthropologique des forces de la généalogie. Pour éviter toute trace d'anthropologie, Foucault fait de ces forces en rapport dans les rapports de pouvoir les éléments les plus ténus possibles, des entités les moins substantielles possibles, les moins stables, les plus fluentes, les plus difficiles à identifier. Mais n'est-ce pas alors la base même de la généalogie qui risque ici de se dissoudre ? N'est-il pas nécessaire de penser les forces auxquelles a recours la généalogie comme ayant une certaine texture, une certaine épaisseur, voire une certaine nature ? Peut-on développer et mobiliser un modèle

[731] *Ibid.*, p. 128.

généalogique en se passant entièrement et radicalement de toute figure anthropologique ? Ce problème crucial nous paraît se dégager clairement de l'analyse foucaldienne de la nature intrinsèque des forces de la généalogie et s'imposer certainement comme problème pour toute généalogie.

En tous les cas, la conception foucaldienne des rapports de pouvoir dans leur fonctionnement intrinsèque est dans la lignée de sa conception de ces rapports dans leur relation à l'économique et au politique. La pensée des forces auxquelles peut et doit recourir la généalogie, donc du niveau qui, pour elle, est matriciel, est tout entière commandée par le schème d'une destruction de toute anthropologie, schème qui travaille Foucault depuis les tout débuts de son itinéraire de pensée, et qui est ici mobilisé essentiellement dans le cadre d'un travail des concepts de Marx par la pensée généalogique nietzschéenne. Il paraît donc difficile de comprendre les enjeux de la théorie foucaldienne du pouvoir sans la rapporter au rôle que joue ce schème dans la pensée de Foucault depuis ses débuts, et à ses transformations dans son entrecroisement avec le problème généalogique.

3) Horizontalité et verticalité

a) Héritage et forces généalogiques

Le problème de l'élaboration précise, déterminée, d'un rapport, pensé dès le début comme nécessaire, entre une dimension horizontale ou historique et la dimension verticale requise par la généalogie de par sa définition même, est certainement le problème généalogique qui est traité le plus rapidement par Foucault, celui qui est à l'oeuvre de la manière la plus immédiate dans le travail généalogique foucaldien. Dès l'*Histoire de la folie*, Foucault propose, comme nous l'avons vu, alors même que les forces de la généalogie sont pensées de manière très générale et non élaborée comme marxiste, alors même que le problème du rapport entre les structures archéologiques et les forces généalogiques est encore impensé, une élaboration très précise et détaillée, une configuration très spécifique pour penser ce rapport. Tout un système de décrochage historique était déjà mobilisé pour réussir à penser la nature exacte des structures de l'expérience moderne de la folie. Foucault remontait ainsi aux structures de l'expérience classique, de là à celles de l'expérience renaissante, et même à certaines structures de l'expérience médiévale de la maladie et de la misère. Ce décrochage était jugé nécessaire dans la mesure où les structures de l'expérience moderne, profondément ancrées en nous, s'avéraient saturées de formes et de significations reçues des expériences antérieures, et étaient comme telles impensées, non directement accessibles. Les expériences antérieures fonctionnaient ainsi comme condition de possibilité de l'expérience moderne. Mais, surtout, Foucault ne proposait

pas simplement ce schéma général. Il en proposait une élaboration précise. Il pensait la nature exacte du rapport entre une expérience et la précédente. Ce rapport était pensé de manière spécifique comme héritage. Et nous avions vu que, pour penser cette spécificité, Foucault entremêlait de manière très particulière la structure dumézilienne, et la forme nietzschéenne. Une structure apparaissait ainsi essentiellement constituée de deux parties, une partie générale et une partie qui venait la spécifier, c'est-à-dire aussi bien l'interpréter, lui donner un sens déterminé. Ainsi, la structure générale de l'expérience des lépreux était-elle constituée de la structure générale d'une exclusion matérielle associée à une réintégration spirituelle, et d'une structure qui venait la spécifier : exclusion matérielle d'un malade, qui doit assurer en même temps son salut au sens religieux, ainsi que celui de ceux qui l'excluent. Dès lors, une structure hérite d'une structure antérieure, d'une part en héritant de sa structure générale, d'autre part en héritant de manière diffuse de certaines significations de sa structure spécifiée. Ainsi, la structure classique héritait du schéma général de l'exclusion matérielle associée à une réintégration spirituelle, mais lui donnait un tout autre sens, la remplissait différemment. L'exclusion devenait exclusion d'un être transgressant individuellement une morale, et elle devait assurer en même temps la moralisation de cet être, ainsi que celle du corps social, la moralisation devenant la nouvelle forme du salut. Mais dans cette exclusion morale, brillait encore la signification de la précédente structure. Ainsi, l'être immoral était-il encore teinté à la fois d'un halo de sacralité et d'un halo de maladie contagieuse, obscure, dangereuse, signification qui jouait au sein de l'enfermement, et qui s'était manifestée fortement au XVIIIe siècle, dans ce que Foucault appelait la grande peur des internés. Nous avions vu comment, dans cette manière de penser l'historicité des formes, ou l'horizontalité généalogique, était mobilisé en réalité déjà un dispositif très nietzschéen. Dans les généalogies nietzschéennes, jouent de telles formes générales. Ainsi, le châtiment est une forme générale, mais qui peut prendre de multiples significations, qui peut être spécifiée de multiples manières. Des liens se nouent, par exemple le lien entre faute et souffrance. Mais ce lien prend successivement plusieurs significations. Tout d'abord, la faute apparaît comme l'occasion pour un créancier d'exercer sa cruauté. Puis elle apparaît comme ce qui requiert un châtiment, afin d'ancrer dans les individus l'exigence de payer ses dettes, et, plus généralement, d'obéir aux lois de la communauté. La relation faute/ souffrance est donc une relation générale, qui prend successivement plusieurs significations. De plus, certaines significations antérieures de cette relation continuent également à se transmettre, venant imprégner les significations postérieures. Ainsi, la satisfaction liée à la cruauté inhérente à la volonté de puissance reste prégnante dans le châtiment. Et elle se transmettra partout où sera établi un rapport entre une faute et une

souffrance, même profondément reconfiguré, même à des siècles de distance. Aussi viendra-t-elle briller pour Nietzsche, résonner, jusqu'au fond de l'impératif kantien :

> ne pourrait-on ajouter à bon droit que fondamentalement, ce monde ne s'est jamais complètement débarrassé d'une certaine odeur de sang et de torture ? (pas même chez le vieux Kant : l'impératif catégorique respire la cruauté…)[732].

Ainsi, le schéma mobilisé par Foucault pour penser l'héritage dans l'*Histoire de la folie* est-il extrêmement proche du schéma nietzschéen. La singularité foucaldienne consiste surtout à penser la forme générale nietzschéenne en termes de structure, ce qui revient à la penser de manière plus systématique, plus articulée. Et ce qui permet, inversement, de donner de la souplesse et de la plasticité, comme nous l'avons vu, à la structure dumézilienne.

Mais nous ne devons pas oublier ce qui est à l'origine, chez Nietzsche, des changements de signification d'une forme générale. Une forme change de signification, se transforme, du fait qu'elle est soudainement appropriée par d'autres forces, qui l'interprètent en fonction de leurs finalités, qui la reconfigurent. Ainsi, la relation entre faute et souffrance est-elle complètement réinterprétée dans le christianisme. Les forces qui avaient forgé cette relation et son sens, des forces dominantes dans les communautés de la moralité des mœurs puis des forces aristocratiques, sont remplacées par des forces dominées et emplies de ressentiment. Ces forces reprennent des formes à leur disposition, le sentiment d'une dette gigantesque envers une divinité, son rapport à un châtiment, pour les interpréter d'une tout autre manière. La mobilisation par Foucault d'un schéma très proche du schéma nietzschéen dans l'*Histoire de la folie* nous semble ainsi clairement liée au recours, là aussi, à certaines forces. Cela nous était apparu de manière particulièrement claire dans nos analyses. Si l'expérience classique « hérite » de certaines structures et significations de l'expérience renaissante, c'est bien notamment parce que les nouvelles forces nées au sein de l'économie, à savoir les forces dominant le système capitaliste en train de se mettre en place, s'approprient ces structures pour les faire servir à leurs finalités propres. Ces forces trouvent ainsi une structure d'exclusion toute prête, déjà forgée par d'autres forces précédemment, qu'elles réinterprètent en fonction de leurs finalités de moralisation sociale et de suppression du désordre. De même, l'expérience moderne reprend nombre de traits de l'expérience classique en les transformant dans la mesure où ces forces dominantes économiquement, le stade de développement du capitalisme n'étant plus le

[732] F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, *op. cit.*, p. 133.

même, ont quelque peu changé et ont développé des finalités quelque peu différentes, beaucoup moins « morales », beaucoup plus tournées vers l'efficacité économique directe.

Il était d'ailleurs à cet égard particulièrement intéressant d'observer l'évolution de l'articulation horizontalité/ verticalité dans les œuvres « archéologiques » suivantes de Foucault. Dans *Naissance de la clinique*, Foucault remontait à la médecine des espèces et à la clinique pour comprendre les structures de l'anatomo-clinique. Mais en réalité, la clinique n'avait pas grand-chose à voir avec la médecine des espèces. Celle-ci servait surtout à permettre de caractériser celle-là, par contraste, et à préparer sa généalogie. Et l'anatomo-clinique se déployait à partir de la clinique quasiment comme un approfondissement rationnel. La clinique héritait bien d'un certain nombre de traits de la médecine des épidémies ainsi que de la proto-clinique, mais la dimension d'héritage entre les formes successives d'expérience était bien moins développée et spécifique que dans l'*Histoire de la folie*. Et, dans *Les Mots et les choses*, toute idée d'héritage avait cette fois entièrement disparu, les structures épistémiques se succédant de manière purement discontinue, n'entretenant plus aucun rapport entre elles. Or nous avions vu que la généalogie apparaissait justement dans *Naissance de la clinique* comme tronquée, c'est-à-dire que des forces y apparaissaient mais de manière si générale, si abstraite, qu'elles ne possédaient plus de finalités identifiables. Et, dans *Les Mots et les choses*, le motif même de forces placées au fondement des structures avait disparu. Or il paraît clair que c'est bien en fonction de forces ayant des finalités que s'effectuent chez Nietzsche des transformations, des reconfigurations de forme, et que c'est bien en fonction de telles forces, dans la mesure où Foucault mobilise un schéma très proche du schéma nietzschéen de l'héritage, qu'elles semblent devoir nécessairement s'effectuer dans son « archéologie ». L'existence d'une articulation réelle, et non factice ou secondaire, entre horizontalité et verticalité, entre histoire et généalogie, paraît ainsi finalement l'indice le plus sûr de la présence d'un schéma généalogique déterminé dans une pensée, à commencer par la pensée de Foucault, considération qui vient d'une certaine manière confirmer nos analyses concernant la présence d'un travail généalogique depuis au moins l'*Histoire de la folie*.

En tous les cas, il apparaît clairement que lorsque Foucault passe à une problématisation de la généalogie et à l'élaboration explicite d'un schème généalogique, la dimension d'héritage au sens nietzschéen ressurgit. D'une certaine manière, tout se passe comme si le travail sur l'articulation horizontalité/ verticalité, initié dans l'*Histoire de la folie*, poursuivi de manière abstraite dans *Naissance de la clinique*, interrompu dans *Les Mots et les choses*, reprenait son cours. Dans le premier cours au Collège de France, la volonté de savoir apparaît comme héritant de la coupure savoir/ pouvoir élaborée dans les pratiques juridiques. Dans la généalogie de

l'Etat répressif moderne, celui-ci hérite de la structure répressive de l'appareil d'Etat classique, tout en lui donnant un autre sens, une autre finalité, puisqu'il s'agit de réprimer les forces risquant de contester non plus le relevé de l'impôt, mais l'organisation capitaliste de la société. De même, les rapports de pouvoir de type disciplinaire héritent des techniques de moralisation populaires en les reconfigurant en vue de leurs finalités. Le schéma généalogique le plus élaboré de ce point de vue est certainement celui construit par Foucault lors de la généalogie de l'anormal. L'anormal hérite de la structure d'un trouble de nature produisant une transgression morale. Cette structure provient de la catégorie de monstre judiciaire. Dans cette transmission, elle change de sens. Chez le monstre, elle est interprétée comme déviance extrême de la nature produisant une transgression extrême. Chez l'anormal, la déviance et la transgression sont devenues minimes, banales, quotidiennes. Mais, dans l'anormal du XIXe siècle et du XXe siècle, brille encore la monstruosité de l'ancêtre à partir duquel il a été forgé. Le moindre anormal, le moindre délinquant, comporte en réalité au fond un aspect monstrueux. Comme le dit Foucault, les traits du monstre, et les équivoques lui étant associées, « vont continuer […] à hanter longtemps la figure de l'homme anormal »[733]. Et le monstre judiciaire lui-même hérite d'autres structures générales et de résonances venant le « hanter ». De même, l'anormal est au bout d'une longue ligne d'héritages liés à la sexualité. Tout d'abord, le masturbateur hérite d'une structure générale de désir sexuel non relationnel produisant le mal. Cette structure, il la reçoit de l'aveu chrétien du XVIe siècle, dans laquelle elle est spécifiée comme désir sexuel en général produisant la perte de l'individu au sens religieux. Et il la reçoit reconfigurée comme désir spécifique de masturbation, produisant le mal comme maladie, le salut étant devenu la santé. Mais, là encore, dans le masturbateur résonne encore l'ancien sens de cette structure, et la caractérisation médicale de son désir est encore connotée moralement comme péché de chair. Chez l'anormal, cette structure devient désir sexuel perturbé, producteur de vices et de transgressions. Au moment où les généalogies foucaldiennes se mettent à mobiliser des forces déterminées, la dimension horizontale resurgit et le schéma du rapport horizontalité/ verticalité renvoie à nouveau clairement au schéma nietzschéen.

b) Archéologie et inertie : d'une généalogie de la psychiatrie à l'autre

Il semble donc bien y avoir un rapport direct entre la présence du motif de l'héritage et celle d'un motif généalogique réel. Et effectivement, pourquoi penser une telle articulation dans ce qui serait une pure archéologie ? Pourquoi penser des rapports d'héritage ou de transformations dans ce qui apparaît comme succession de pures structures, n'étant rattachées

[733] M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 52.

à aucune force leur donnant sens ? La seule manière dont on peut alors penser un tel rapport est de le penser sur le mode de l'inertie. Une structure surgit dans l'histoire et hérite alors, par une sorte d'inertie, de transmission passive, d'éléments formels appartenant aux structures précédentes. Mais cet héritage n'a aucun sens. Il est une simple réception aveugle et subie d'éléments formels.

Cette dimension n'est d'ailleurs pas absente de l'*Histoire de la folie*. Comme nous l'avons vu, au cœur de l'internement se nouent tout un ensemble de relations, par exemple entre la folie et la sexualité ou entre la folie et le crime. Mais ces nouages ne sont pas liés à une finalité des forces à l'œuvre. Ils sont simplement le résultat du mélange entre la folie et les autres catégories de la déraison. Ces forces visent un enfermement de ces catégories immorales. Mais elles ne visent pas particulièrement les associations qui vont se produire du fait de cet enfermement commun. Celles-ci se produisent mécaniquement en quelque sorte. On a là des transformations qui ne sont pas particulièrement le fait de forces. Et la psychiatrie va alors hériter de tous ces liens, en les reconfigurant en rapport avec les fins qu'elle sert. Cette dimension partielle d'inertie des structures nous semble liée au fait que les forces ne sont pas réellement conceptualisées dans cette œuvre, la généalogie y restant impensée.

Et d'ailleurs, lorsque les forces mobilisées par la généalogie sont conceptualisées, cette dimension d'inertie disparaît. Il est assez frappant à cet égard de comparer ce que nous avons appelé le premier modèle cohérent et singulier de généalogie chez Foucault et l'archéo-généalogie à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie*. Nous avons dit que par ce retour de Foucault à une étude de la psychiatrie la boucle était bouclée, que le travail foucaldien de constitution d'un modèle généalogique se déployait d'une généalogie de la psychiatrie à une autre, et qu'il était ainsi particulièrement intéressant de comparer les deux généalogies pour juger de l'ampleur et de la teneur du travail effectué. Dans l'*Histoire de la folie*, Foucault s'arrête certes à la psychiatrie du début du XIXe siècle. Et dans sa généalogie de la fonction-Psy, il commence d'une certaine manière à cette psychiatrie. Mais il revient également sur ses héritages. On a donc clairement affaire à une répétition de la généalogie de la psychiatrie. Foucault, dans *Le Pouvoir psychiatrique,* se livre à une sorte d'auto-critique. Dans l'*Histoire de la folie*, il en serait « resté à une analyse des représentations », il aurait accordé un trop grand privilège à « la perception de la folie ». Il s'agit donc maintenant d'effectuer une analyse « radicalement différente », en considérant « le dispositif de pouvoir comme instance productrice de la pratique discursive »[734]. Dans cette comparaison, Foucault, fort de la conquête de sa problématique

[734] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 14.

généalogique explicite, qu'il réexpose ici de manière particulièrement nette, « oublie » un petit peu la généalogie confuse à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie*. La distinction jouant ici n'est pas en effet selon nous entre archéologie et généalogie, mais entre généalogie confuse et généalogie clairement constituée. De nombreux éléments sont communs aux deux généalogies. Ainsi, par exemple, la caractérisation de la psychiatrie comme ne développant initialement aucun savoir, la caractérisation de la psychiatrie comme pure normalisation, centrée sur le rapport médecin/ malade, et usant de tout un ensemble de techniques de pouvoir. La différence fondamentale réside dans le fait que, dans une des généalogies, les forces sont relativement indéterminées, non élaborées, tandis que dans l'autre, elles sont le résultat de tout un processus de détermination qui a vu notamment le schème généalogique marxiste travaillé par le schème nietzschéen. Mais cette différence a un effet fondamental sur la forme de l'horizontalité. L'articulation horizontalité/ verticalité est en effet certainement le point où l'on peut le mieux saisir le contraste entre les deux généalogies, la différence généalogique. Et ce point concerne ici le problème de l'inertie de l'héritage. Dans l'*Histoire de la folie*, des liens se nouent, comme celui entre la folie et le crime, ou entre la folie et la sexualité. Mais ces liens, nous l'avons dit, se nouent par une sorte d'inertie. Ils ne sont pas visés comme tels par les forces économico-sociales, qui veulent simplement mettre la folie, et d'autres catégories de la population, à l'écart de la société. Ils sont produits du simple fait de ce mélange. Or, dans la généalogie de la fonction-Psy, Foucault revient sur ces relations folie/ criminalité ou folie/ sexualité, mais cette fois elles n'apparaissent plus du tout comme formées par inertie au sein de l'internement, mais bien plutôt comme le résultat d'appropriations actives de forces à partir de formes qu'elles trouvent à leur disposition à leur époque. Ainsi le lien entre folie et crime se réalise-t-il du fait d'une volonté de la psychiatrie de légitimer son existence, et surtout du fait d'une demande sociale claire, qui provient des rapports de pouvoir disciplinaires. C'est du fait de cette exigence qu'est utilisée la catégorie de monstre existant à cette époque pour l'appliquer aux grands criminels sans raison. Le fou apparaît alors comme un monstre possible, donc un criminel possible, par le biais de la notion d'instinct. De même, le lien folie/ sexualité est constitué activement par les forces à l'œuvre dans la société disciplinaire pour produire des schémas d'explication de l'instinct déviant. L'idée d'une sexualité déviante productrice de maux est alors reprise de la médecine et retravaillée. Même les résonances apparaissent alors comme reprises et utilisées par ces forces. Les idées de monstre au fond du délinquant, de péché au fond de la déviation sexuelle, servent clairement les finalités de normalisation disciplinaire. Autrement dit, l'internement a disparu des considérations généalogiques de Foucault, lui qui était au centre de la généalogie confuse de l'*Histoire de la folie*. C'est qu'il était le grand lieu

de l'inertie. Il nous semble que c'est bien l'élaboration de la généalogie, et notamment de ses forces, qui est responsable de la suppression de cette inertie et de la structure que prend finalement le rapport horizontalité/ verticalité dans la généalogie foucaldienne, une structure dans laquelle l'héritage nietzschéen, fait d'activité et de reconfigurations plastiques, joue à plein.

Ce qui se met alors en place dans la généalogie d'une forme est un schéma global consistant à s'efforcer, en partant de la forme en question, de remonter à la naissance de ses premiers éléments, pour essayer de saisir dans cette émergence la nature des forces y jouant, saisie qui doit permettre alors, en suivant le développement de ces éléments jusqu'à la forme achevée, de saisir les forces actuelles qui y jouent et ainsi le sens réel de la forme. Ainsi, dans les *Leçons sur la volonté de savoir*, dans l'optique d'une généalogie de l'enquête judiciaire classique, indissociable d'une généalogie de la coupure savoir/ pouvoir, Foucault remonte-t-il jusqu'à la naissance des premiers éléments formels d'une telle enquête, à savoir jusqu'à la naissance du krinein, mise en lumière dans sa différence avec la vérité archaïque, naissance qui permet de faire apparaître les forces qui, en se déployant, vont produire l'enquête classique, et l'idée d'un savoir pur de tout pouvoir. De même, dans le cours sur *Théories et institutions pénales*, pour effectuer une généalogie de l'Etat répressif moderne, remonte-t-il à l'émergence des toutes premières formes caractéristiques de cet Etat, à savoir celle des grandes fonctions de répression qui se mettent en place lors de la Révolte des Nu-Pieds, qu'il fait apparaître par contraste avec le système répressif précédent. Dans cette émergence, Foucault lit alors la nature des forces en jeu, ce qui permet, en revenant progressivement à l'époque moderne, de saisir les forces qui jouent actuellement dans l'Etat répressif moderne et la manière dont elles ont orienté et développé les premières formes de répression. Dans *La Société punitive*, Foucault, pour effectuer une généalogie de la prison, remonte à la naissance de ses éléments caractéristiques, à savoir les techniques disciplinaires, à partir des techniques de moralisation populaires, émergence qui permet là encore de comprendre la nature des forces en jeu et, en suivant leur évolution vers la constitution de la prison, de comprendre les fonctions réelles de celle-ci. De même pour effectuer une généalogie de l'anormal remonte-t-il à l'émergence du monstre judiciaire.

A partir de ce schéma global, qui était, d'une certaine manière, mais de manière moins explicite et bien moins déterminée, à l'œuvre dans l'*Histoire de la folie* et *Naissance de la clinique*, le développement de l'articulation histoire/ généalogie va se faire dans deux directions principales. Tout d'abord, l'horizontalité va prendre de plus en plus d'ampleur. Le nombre de décrochages historiques va être de plus en plus important. La généalogie va aller chercher ses

racines toujours plus loin dans l'histoire. Ainsi, dans le cours sur *Théories et institutions pénales*, Foucault ne s'arrête-t-il pas à l'émergence des fonctions répressives dans la révolte des Nu-Pieds. Il remonte, comme nous l'avons vu, à l'émergence du système répressif royal à partir du système proprement féodal, puis à l'émergence de celui-ci à partir du droit germain. En analysant toutes ces formes, il s'agit de faire encore mieux apparaître, par contraste, la spécificité des premières fonctions répressives et celle des forces leur étant sous-jacentes. Mais il s'agit également de poursuivre encore plus loin la ligne des héritages. Car ces fonctions répressives héritent elles-mêmes d'une structure centralisée du pouvoir constituée peu à peu lors de la féodalité et elles héritent d'une délimitation de la sphère pénale, héritages qui vont aller résonner jusque dans le système répressif moderne et dans sa distinction criminel politique/ criminel de droit commun. De même, dans sa généalogie de la prison, Foucault ne s'arrête-il pas au point d'émergence des techniques disciplinaires. Il remonte avant les techniques de moralisation de la fin du XVIIe siècle et du début du XVIIIe siècle en Angleterre et en France, jusqu'aux techniques développées dans l'armée au XVIIe siècle, aux techniques utilisées dans la pédagogie du XVIe siècle, à celles mobilisées dans le monachisme du Moyen Age et jusqu'aux techniques militaires de l'empire romain. Dans la généalogie de l'anormal, Foucault ne remonte pas qu'à l'émergence du monstre judiciaire du début du XIXe siècle, mais à celle du monstre politique de l'époque de la Révolution, puis à celle de l'hermaphrodite du XVIIIe siècle, à celle du monstre du Moyen Age, et finalement au statut du monstre dans le droit romain. De même, il remonte jusqu'à la confession dans le christianisme du Moyen Age pour comprendre les déterminations sexuelles de l'anormal.

Le développement de l'articulation horizontalité/ verticalité va d'autre part se faire dans le sens d'une démultiplication des lignes généalogiques. Dans les deux premiers cours au Collège de France, la généalogie s'effectue selon une seule ligne généalogique. Dans le premier cours, c'est exclusivement la ligne de la vérité judiciaire qui est suivie, pour comprendre la naissance de la coupure savoir/ pouvoir. Dans le second, nous avons parlé de deux lignes généalogiques mais cette dualité est liée à une dualité d'objets de la généalogie dans ce cours. Foucault veut effectuer une généalogie de l'Etat répressif moderne, mais également une généalogie de l'enquête médiévale. Et les deux généalogies sont en réalité liées à une même ligne de développement. Mais dans la généalogie de l'anormal, celui-ci est référé à trois lignes généalogiques, celle du monstre, celle du masturbateur et celle de l'enfant indiscipliné. Foucault n'aura pas le temps d'effectuer la dernière. Mais les deux autres sont particulièrement développées comme nous l'avons vu. Une forme se met à pouvoir apparaître ainsi non pas simplement comme l'aboutissement d'une longue lignée formelle, mais comme le point où

viennent confluer plusieurs lignées de ce type, liées souvent initialement à des lieux, des temps, et des logiques, complètement différents.

Ce qui apparaît ainsi est que la généalogie d'un concept ou d'une institution, d'une forme en général, n'est, en droit, jamais véritablement achevée. Un héritage peut toujours être approfondi, une nuance précisée, une nouvelle ligne généalogique découverte et explorée. Le réseau généalogique impliqué sous les formes de notre finitude est un immense réseau. Le principe de la généalogie est un principe d'incomplétude, et ainsi, d'une certaine manière, de modestie.

c) Le problème de la continuité

On voit à quel point le problème central concernant cet axe problématique horizontal/ vertical, est le problème de la continuité. En effet, ce problème est impliqué par la structure même de la référence à une horizontalité. La généalogie veut dévoiler les forces qui jouent dans certaines formes présentes, actuelles, et les constituent, dévoilement qui doit permettre de comprendre leur sens réel, leurs fonctions réelles. Mais elle éprouve le besoin de remonter dans le passé à l'émergence de ces formes, pour saisir les forces les ayant produites initialement, remontée qui peut comprendre de multiples décrochages et de multiples directions. Mais la logique même de cette démarche suppose qu'il y ait une forme de continuité dans l'histoire. Car si l'on remonte à des formes et des forces passées pour comprendre le sens de formes et de forces présentes, c'est bien qu'il y a un rapport entre ces éléments passés et ces éléments présents. S'il y avait discontinuité radicale, il serait inutile et absurde de remonter ainsi dans le passé. La généalogie devrait se contenter de la dimension de verticalité ou s'avérer, en réalité, impossible. C'est bien parce que les formes présentes sont constituées à partir des formes passées, qu'elles sont par rapport à elles un résultat, en un sens à déterminer, qu'elles sont donc dans un certain rapport avec elles, que la généalogie déploie une dimension horizontale dans ses analyses. Mais cette continuité, qui est donc à la fois requise et supposée par la démarche généalogique, ne peut être pensée sur le mode d'une continuité « linéaire », c'est-à-dire sur le mode d'une progression, de l'avènement progressif d'un sens, car une telle continuité renvoie nécessairement à une certaine « nature », qui se déploie, qui s'exerce, qui se manifeste. Ce qui reviendrait ou bien à conserver une autonomie au discours dont on veut faire la généalogie, ou bien à le rapporter à une autre sphère d'autonomie. Or la généalogie vise à briser l'autonomie d'un discours, en le rapportant à des forces extérieures. Et cela consisterait aussi à mobiliser au fond la figure d'un sujet, donc une figure anthropologique. On voit que la généalogie est nécessairement en conflit, en opposition, au motif anthropologique, en tension avec lui. Mais,

si la continuité qui est requise par la généalogie ne peut être de type linéaire, alors le problème crucial de la généalogie en tant qu'elle comporte une dimension historique est celui de penser une continuité d'un type très particulier, une continuité spécifique, une sorte de continuité discontinue, elle a à élaborer un modèle de continuité, ou, aussi bien, de discontinuité, qui a été très peu pensé. On voit qu'en plaçant au centre de tout l'itinéraire foucaldien l'effort pour penser un tel modèle, Judith Revel a posé, de notre point de vue, un problème fondamental de cette pensée. Mais nous ne pensons pas que l'effort de constitution d'un tel modèle puisse être considéré isolément des problèmes posés par le motif généalogique, comme s'il était le but dernier de la pensée de Foucault. Il nous semble qu'il doit être réinséré au sein de ces problèmes, comme, effectivement, un des problèmes cruciaux apparaissant au sein du champ problématique de la généalogie que nous essayons de dégager.

En tous les cas, la proximité très forte entre le schéma généalogique foucaldien et le schéma nietzschéen, permet de comprendre dans une large mesure le mode sur lequel se déploie cette continuité. La continuité prend la forme si spéciale de l'héritage. Elle est assurée par la transmission de formes générales, qui est en réalité une appropriation par des forces, de formes qu'elles découpent selon leurs finalités sur des formes spécifiées, ainsi que par la transmission de résonances liées aux anciennes significations de la forme générale appropriée, significations qui elles-mêmes sont pliées aux finalités des forces en question. Et la discontinuité provient du fait que les forces s'appropriant certaines formes ont des finalités radicalement autres que celles qui avaient forgé ces formes, et leur confèrent ainsi de nouveaux aspects et un nouveau sens. Autrement dit, les raisons de la continuité et de son mode sont les mêmes que celles de la discontinuité et de son mode, à savoir la nature des forces jouant dans la généalogie.

3) Savoir et idéologie

Concernant le problème des types de formes discursives au sens large produites par les forces mobilisées par la généalogie, nous avons déjà examiné la manière dont Foucault résout d'une certaine manière le problème de l'articulation du savoir de type théorique à ces forces. Il nous reste maintenant à examiner le problème de la distinction introduite par Foucault, parmi ces formes, entre l'idéologie et le savoir, qu'il soit premier ou théorique. Nous avons déjà rencontré l'idéologie à de nombreuses reprises au cours de notre travail. Dans l'*Histoire de la folie,* le discours humaniste et scientifique tenu par la psychiatrie sur elle-même apparaissait clairement comme une justification masquant la nature normalisante de ses opérations réelles. Dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault insistait fortement sur le fait que les discours analysés par l'archéologie n'étaient pas les simples reflets idéologiques de rapports politiques ou

économiques, mais avaient leur consistance propre. Dans le premier cours au Collège de France, la négation du pouvoir, propre à la volonté de savoir, apparaissait comme liée à la volonté de dissimulation d'un certain pouvoir, donc comme idéologie, alors même qu'on notait encore un certain nombre de réticences foucaldiennes envers les théories du « reflet » ou de l' « expression ». Dans *Théories et institutions pénales*, était thématisée pour la première fois la différence entre l'idéologie et une autre sphère, objet véritable de la généalogie, celle du savoir, par comparaison de leurs rôles dans la sphère de l'économie. Mais toute la première ligne du cours paraissait centrée sur une opposition de type idéologique, et le rapport du savoir d'enquête à l'économie paraissait au fond simplement esquissé. C'est véritablement dans l'ensemble des trois cours suivants au Collège de France, et des conférences ou entretiens contemporains, que Foucault d'une part se livre à des analyses détaillées de savoirs, dans leur rapport à la sphère des pouvoirs et de l'économie, d'autre part théorise avec détails et précisions cette distinction entre idéologie et savoir, nodale pour ses généalogies. La critique foucaldienne de la notion d'idéologie, ainsi que la distinction corrélative entre idéologie et savoir, apparaissent ainsi comme le résultat de tout le travail généalogique effectué depuis l'*Histoire de la folie*.

a) La critique foucaldienne de l'idéologie

La critique foucaldienne de l'idéologie se déploie essentiellement selon deux aspects. Tout d'abord, l'idéologie est opposée à la connaissance ou à la science. Elle est en effet pensée comme un discours de dissimulation de la réalité des rapports de force et de domination, et de reconfiguration de cette réalité pour la rendre acceptable. Elle est un recodage de la réalité destiné à la dissimuler dans sa vérité et à la justifier. Elle est ainsi directement liée aux intérêts des forces économiques dominantes, elle est produite et constituée par ces forces. Elle provient de ces intérêts, elle les exprime ou les reflète. Et elle imprègne tous les membres de la société, aussi bien dominants que dominés. L'idéologie apparaît alors comme discours faux, mensonge, dissimulation. Elle s'oppose à un discours qui dirait la vérité du monde social et économique, discours qui lui, serait un discours de savoir ou discours scientifique. Celui qui essaie de tenir un tel discours serait alors exposé, du fait de la prégnance de l'idéologie dans la société, du fait de son appartenance à une classe sociale, à reprendre certains schèmes de l'idéologie, ces schèmes fonctionnant ainsi comme obstacles au discours vrai, venant s'incruster en lui et le détournant de la vérité. L'idéologie apparaît alors comme erreur. Tel est le modèle que l'on peut trouver chez Marx, par exemple dans les éléments de critique de l'économie politique qui apparaissent dans *Le Capital*, tel est le modèle qui est repris globalement par la tradition marxiste, notamment par Althusser. Ainsi, pour ce dernier, Marx se serait arraché

progressivement à des éléments idéologiques, qui imprégnaient sa pensée initiale, pour constituer une science de l'histoire. Le grand reproche de Foucault à cette caractérisation marxiste de l'idéologie dans son opposition à la science, est qu'elle mobilise une conception tout à fait traditionnelle du sujet de connaissance, un sujet qu'elle considère comme donné. Elle suppose

> que le sujet humain, le sujet de connaissance, et les formes de la connaissance elles-mêmes, sont d'une certaine façon donnés préalablement et définitivement, et que les conditions économiques, sociales et politiques de l'existence ne font plus que se déposer ou s'imprimer dans ce sujet définitivement donné[735].

L'idéologie est alors

> une espèce d'élément négatif à travers lequel se traduit le fait que la relation du sujet avec la vérité, ou simplement la relation de connaissance, est troublée, obscurcie, voilée par les conditions d'existence, par les relations sociales ou par les formes politiques qui s'imposent de l'extérieur au sujet de la connaissance. L'idéologie est la marque, le stigmate de ces conditions politiques ou économiques d'existence sur un sujet de connaissance qui, en droit, devrait être ouvert à la vérité[736].

Pour Foucault, le modèle marxiste de l'idéologie suppose donc comme donné un sujet de la connaissance, qui serait en quelque sorte inscrit dans la nature humaine, qui désirerait connaître la réalité telle qu'elle est, de manière désintéressée, qui, comme tel, ne serait pas ancré dans des forces socio-économiques, mais en lequel viendraient s'imprimer de l'extérieur des perturbations liées à l'inscription de celui qui essaie de connaître dans une société structurée par des rapports de forces économiques. Le discours faux produit par les intérêts économiques dominants viendrait s'imprimer de l'extérieur dans ce qui est en droit un pur sujet de connaissance. Foucault convoque alors toujours, comme corrélatives de ce sujet de connaissance, les notions de conscience et de représentation. L'idéologie est une représentation fausse, résultat de la manière dont les rapports de force économiques viennent se refléter, s'exprimer, dans la conscience d'un sujet, qui, par ailleurs, est doté de facultés de connaissance et d'un pur désir de connaître. La généalogie de type marxiste ne peut alors prendre pour objet, et mettre en évidence, comme nous l'avions vu, que des idéologies. Seules les idéologies peuvent être ancrées dans des forces extérieures. Le savoir comme tel échappe à tout ancrage

[735] « La vérité et les formes juridiques » (conférences prononcées en 1973, publiées en 1974), *DE I*, n°139, p. 1406.
[736] *Ibid.*, p. 1420.

de ce type, ne pouvant être fondé sur des intérêts économiques. Dans ce modèle de l'idéologie, il n'y a pas de place pour une généalogie du savoir. On voit que cette critique foucaldienne est à nouveau axée entièrement, comme toutes ses autres critiques des concepts marxistes, sur le problème du donné et de la subjectivité, donc de l'anthropologie. Un sujet de connaissance est considéré comme donné, alors qu'il s'agit justement de comprendre comment ce sujet s'est constitué. Et, encore une fois, ce sont les rapports de pouvoir qui vont permettre de comprendre cette constitution. Il s'agit de replacer le sujet de la connaissance dans les rapports de pouvoir qui l'ont constitué, à une époque donnée, et sous une forme donnée. Il s'agit donc d'effectuer une généalogie du sujet même de la connaissance, et des formes de rationalité qu'il déploie, c'est-à-dire des savoirs. Pour Foucault, la pensée marxiste de l'idéologie laisse donc échapper toute la sphère du savoir proprement dit à l'investigation généalogique, en oubliant que cette sphère, comme celle de l'idéologie, est constituée et non donnée une fois pour toutes.

Le deuxième reproche de Foucault à la théorie marxiste de l'idéologie est que cette théorie n'arrive pas à concevoir le rapport d'un discours à des forces extérieures autrement que comme reproduction de ces forces. Dans cette théorie, l'idéologie n'aurait en effet qu'un rôle de reconduction, de reproduction des rapports de production, et non un rôle de constitution. Dans ce reproche, on voit que c'est à nouveau le problème du donné qui est fondamental. La pensée de l'idéologie suppose « que les rapports de forces, les conditions économiques, les relations sociales sont données préalablement aux individus »[737]. En dissimulant et en recodant la réalité économique et sociale, elle ne ferait que favoriser et protéger le fonctionnement d'un mode de production donné par ailleurs, elle ne le constituerait pas. Or, il s'agit de montrer que certains discours ont un rôle dans la constitution du mode de production. Les notions de reflet et d'expression, utilisés dans la tradition marxiste, permettent à Foucault d'insister sur cette présupposition, par la théorie de l'idéologie, d'un donné économique, et de l'articuler sur la présupposition du donné qu'est le sujet de la connaissance. Le reflet n'est-il pas la simple reproduction d'une réalité donnée par ailleurs ? Et n'a-t-il pas un caractère d'image, donc de représentation, qui s'oppose au caractère de réalité de ce qu'il reflète ? L'idéologie est ainsi « le reflet et l'expression, dans la conscience des hommes, des relations de production »[738], ou encore elle reflète, dans le sujet de connaissance, ces relations, en particulier les intérêts de la classe dominante. On voit comment la critique foucaldienne de l'idéologie porte, dans ses deux aspects, sur le fait que la pensée de l'idéologie implique du donné, des identités prédéfinies, donc des motifs anthropologiques, c'est-à-dire aussi bien des motifs de subjectivité, que ce soit

[737] *Ibidem.*
[738] *Ibid.*, p. 1490.

sous la forme dérivée du donné du mode de production, ou sous la forme directe du sujet pur de la connaissance. Cette critique est donc tout entière travaillée, là encore, par le problème de l'anthropologie.

b) La distinction théorique du savoir et de l'idéologie

Cette critique du modèle marxiste de la généalogie, qui culmine dans la théorie de l'idéologie, a pour effet de dégager toute une sphère, celle du savoir, comme objet privilégié de la généalogie. En effet, c'est le savoir, en tant que forme spécifique de la connaissance, rapportée à des rapports de pouvoir, qui va permettre de penser la constitution de formes de sujets de connaissance. Et c'est également le savoir qui va apparaître comme ce discours qui, contrairement à l'idéologie, joue un rôle dans la constitution des modes de production. Cette critique de l'idéologie mène donc à une distinction tranchée entre idéologie et savoir, entre un discours faux, visant la dissimulation et la justification, relevant du domaine de la représentation et de la conscience, et ayant une simple fonction de reproduction des modes de production, et un discours visant la vérité comme telle, dont les concepts ne sont pas de simples représentations, mais de véritables opérateurs, permettant d'agir sur la réalité elle-même et de la transformer, et ayant un rôle de constitution, de production des modes de production. A l'issue de cette critique, Foucault va maintenir tout de même la référence à l'idéologie. L'idéologie comme telle n'est pas entièrement discréditée. Elle conserve un rôle pour les rapports de pouvoir. Mais ce rôle est maintenant secondaire, dérivé, par rapport à celui du savoir, il est bien plus superficiel. Le cœur de l'activité discursive du pouvoir est la production de savoir. La production d'idéologie est certes nécessaire, mais elle vient simplement accompagner, favoriser, soutenir, compléter, éventuellement rendre possible, la production du savoir. Elle est simplement son corrélat, son auxiliaire, son prolongement. Elle vient simplement consolider, renforcer ce qui est l'essentiel : la production de savoir.

La visée de discours constitués de formes de rationalité réelles, et non simplement apparentes, empruntées ailleurs pour permettre une simple dissimulation, existe certainement dès le début de l'itinéraire de pensée foucaldien. Ce sont sans doute de telles formes qui sont visées dans l'*Histoire de la folie*, à travers le discours classique sur la folie et le discours psychiatrique, même si nous avions vu que Foucault retombait finalement sur un schéma de type idéologique. Ce sont également de telles formes qui sont visées dans *Naissance de la clinique* et dans *Les Mots et les choses*. Mais la distinction précise entre idéologie et savoir s'est élaborée peu à peu chez Foucault, en rapport avec son travail du motif généalogique. Son point

de départ se trouve certainement dans *L'Archéologie du savoir*, avec le recours au concept de la consistance propre des discours. Nous avions vu que Foucault ne cessait d'y insister sur le fait que le discours n'est pas un simple reflet, une simple expression, d'une réalité existant par ailleurs, notamment les rapports de type économique, mais qu'il a une consistance propre constituée de règles spécifiques de formation de ses différents aspects, ce qui permettait à Foucault d'isoler et de définir pour la première fois cette réalité du savoir.

Mais c'est à partir du premier cours au Collège de France, à partir donc de la problématisation explicite de la généalogie, que cette distinction a commencé à se matérialiser. Dans ce cours, Foucault s'efforce de mettre en évidence des formes de discours et des procédures de type rationnel, l'enquête et la mesure, visant réellement la vérité, mises en œuvre par le pouvoir pour ses besoins propres. Mais, dans la mesure où ce pouvoir est encore conçu comme pouvoir d'une classe s'efforçant de maintenir sa domination en la dissimulant, où il est encore conçu comme pouvoir de reproduction d'un mode de production, ces procédures restaient, par tout un ensemble de leurs aspects, des procédures idéologiques. Dans *Théories et institutions pénales*, il réussit pour la première fois à distinguer théoriquement et réellement le savoir de l'idéologie. Cette fois, le savoir, sous la forme de l'enquête judiciaire féodale, est rattaché à des rapports de pouvoir qui ont un rôle actif dans la constitution du mode de production. Il est constitué d'un ensemble de formes rationnelles qui font fonctionner un mode de production, donc de formes opérantes, ayant une capacité de configuration de la réalité elle-même. Des procédures réelles de vérité sont mobilisées par le pouvoir pour intervenir sur la réalité même de l'économie. On pourrait dire qu'un seuil est encore franchi dans l'ensemble formé par les trois cours suivants. Cette fois, ce n'est pas seulement un des rouages de la production, même s'il est le rouage central, à savoir le système de prélèvement, qui est constitué grâce au savoir, mais la production elle-même, à son niveau le plus fondamental, celui de la force de travail. Et surtout, la constitution que permet le savoir est pensée à un niveau encore plus profond. Le savoir ne permet plus seulement d'établir des formes de fonctionnement du mode de production, mais il permet d'intervenir sur ce qui en constitue toujours nécessairement la base : les corps. C'est véritablement à ce moment que Foucault atteint son modèle d'une distinction entre idéologie et savoir, lorsqu'il détermine ce sur quoi, fondamentalement, en dernière instance, le pouvoir s'efforce d'avoir prise, sa cible première et privilégiée, comme étant le corps : « ce qu'il y a d'essentiel dans tout pouvoir, c'est que son point d'application, c'est toujours, en dernière instance, le corps. Tout pouvoir est physique »[739]. La constitution

[739] M. Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 15.

d'un mode de production est avant tout intervention sur le corps même des individus, modelage de ce corps, inscription en lui des caractéristiques qui vont permettre le fonctionnement du mode de production. Le pouvoir est fondamentalement subjectivation, production de certains types de sujets, d'individualités. Tel est le cœur de son action. Or pour effectuer cette subjectivation, il a besoin de vérité. Le savoir est l'instrument essentiel permettant au pouvoir de forger les corps, d'effectuer un travail de subjectivation. Cette dimension de subjectivation est particulièrement nette dans le cas des techniques disciplinaires, dans la mesure où il s'agit de constituer la force de travail. Mais il est clair qu'elle est pensée maintenant par Foucault au fondement de tout type de rapports de pouvoir. Ainsi, rétrospectivement, on pourrait certainement analyser l'enquête judiciaire féodale elle-même comme une forme de subjectivation. Pour se déployer, elle constitue des types de sujet, par modelage de leurs corps, par exemple elle constitue le personnage du juge, du procureur, elle constitue même le personnage du plaignant ou celui du fauteur de délit, même si ces figures sont moins individualisées que celles produites par les disciplines. En tous les cas, le savoir d'examen a ce rôle central de subjectivation. Par le recueil perpétuel d'informations sur les individus, l'écriture, la notation, la tentative pour pénétrer leurs intentions, l'élaboration de profils psychologiques, il oriente les sanctions pour maximaliser leur efficacité, pour faire intégrer aux corps des habitudes, des valeurs, des comportements, qui vont rendre possible l'existence du mode de production capitaliste. Et le savoir théorique de type psychologique vient renforcer cette subjectivation, qui est une normalisation. Il se déploie en effet comme une véritable « technique des anormaux », une « technologie de l'anomalie »[740]. Il se branche sur les écarts dangereux à la norme, mais, au fond, tout écart à la norme, même le plus ténu, est conçu comme dangereux dans la société disciplinaire, en tant que porteur de risques. Il se branche donc sur les écarts à la norme, en tant que dangereux, pour les décrire, les distinguer les uns des autres, les rapporter à des types différents de déviations de l'instinct, comme types différents d'anomalies, à des types différents de retards de développement, pour en déduire des procédures, adaptées à ces différences de profil, d'intervention sur le corps de l'anormal, donc de normalisation de l'anormal. Cet aspect est particulièrement illustré lorsque Foucault décrit la psychiatrisation de l'idiot par Seguin. La caractérisation de l'idiotie comme retard de développement permet à Seguin de s'adapter à l'idiot pour le normaliser. Ainsi, pour lui apprendre à lire et à écrire, il va mettre en œuvre les méthodes correspondant à son stade réel de développement, mais surtout, ce faisant, il va mettre en œuvre des techniques de moralisation liées à ce stade. Et c'est ce qui se produira dans le système scolaire au début du XXe siècle. Le

[740] M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 151.

repérage des idiots, grâce aux critères de la psychologie, permettra de les isoler pour leur appliquer des techniques de normalisation spécifiques, adaptées à leur type d'anormalité. Ainsi, toute la batterie conceptuelle déployée par le savoir psy doit permettre de s'adapter au profil psychologique de celui qui manifeste un écart à la norme, quel que soit cet écart et quelle que soit l'institution dans laquelle cet écart est repéré, pour lui appliquer des techniques spécifiques de normalisation, donc pour essayer d'accomplir cette subjectivation que le savoir d'examen n'avait pas suffi à produire. Un savoir est donc fondamentalement pour Foucault un ensemble consistant et organisé de formes permettant d'opérer sur la réalité, principalement en opérant des subjectivations. On comprend pourquoi le problème de la rationalité intrinsèque d'un savoir n'est jamais posé par lui. Foucault, depuis l'*Histoire de la folie*, utilise d'ailleurs régulièrement les expressions « discours vrai ou prétendant à la vérité », « discours scientifique ou prétendant l'être ». Le problème ne se pose pas pour lui dans la mesure où la rationalité est caractérisée essentiellement par une consistance conceptuelle permettant d'opérer sur la réalité, de la transformer, par opposition à un discours qui ne ferait que la redoubler et aurait son lieu dans la sphère de la représentation. C'est au fond à une conception très proche de la conception pragmatiste de la vérité que Foucault a recours pour penser la rationalité.

c) La théorie althussérienne de l'idéologie

Dans cette caractérisation du savoir, par opposition à l'idéologie, il est assez troublant de reconnaître un certain nombre de similitudes avec la pensée althussérienne de l'idéologie, telle qu'exposée dans l'article de 1970, consistant en un profond renouvellement de la théorie marxiste à ce sujet, auquel Foucault ne s'était pourtant aucunement référé dans le cours précédent, alors même qu'il y positionnait tout son travail généalogique par rapport au lexique althussérien de la répression, de la reproduction et de l'appareil d'Etat, mobilisé dans cet article. Il nous semble nécessaire de revenir sur cet étrange parallélisme entre les pensées foucaldienne et althussérienne. Nous avons vu que le thème de l'idéologie est déjà un thème central d'Althusser dans les années soixante. Couplé et opposé au terme de science, il est ce qui permet à Althusser de penser la notion de « coupure épistémologique » qui aurait eu lieu entre les écrits de jeunesse de Marx et ceux de sa maturité. C'est en rompant avec l'idéologie, notamment l'idéologie anthropologico-humaniste, que Marx aurait réussi à forger enfin les concepts de sa « science » de l'histoire. Et tout le projet d'Althusser est alors de développer la philosophie nouvelle impliquée dans cette science marxiste, qui doit permettre justement de penser de manière exacte ce que c'est qu'une science, donc ce que sont également une idéologie, et une coupure. La philosophie se déploie fondamentalement comme épistémologie ou théorie de la

science dans sa rupture avec l'idéologie. Mais justement, dans ce type d'approche, l'idéologie est pensée de manière essentiellement « théoriciste »[741], comme le dira Althusser lui-même rétrospectivement. L'idéologie est essentiellement la forme que prend l'erreur dans la théorie. L'idéologie est discours faux, inconsistant, non-conceptuel, son domaine est celui de l'imaginaire. Elle est discours préscientifique, d'où surgit toute science par une rupture radicale, et dans lequel elle risque toujours de retomber. L'objectif althussérien est de forger une théorie épistémologique permettant d'exercer cette vigilance nécessaire à la science par rapport à l'idéologie, pour se prémunir de son caractère insidieux, auquel Marx lui-même, notamment dans sa théorie implicite de la connaissance, a parfois succombé. Mais, en thématisant ainsi l'idéologie comme erreur, Althusser se pose très rarement la question de son origine, chose paradoxale puisque l'idéologie chez Marx, et dans toute la tradition marxiste, est certes discours faux, mais s'il est faux c'est qu'il est dissimulation et re-présentation de la réalité, et s'il est tel, c'est qu'il est discours produit par les forces économiques dominantes, pour dissimuler la violence sur laquelle se fonde leur domination et présenter celle-ci comme légitime. Ainsi, l'idéologie est ancrée dans des rapports de force économiques, comme instrument au service de leurs finalités. Cet aspect est bien entendu présent dans la première pensée althussérienne de l'idéologie. Ainsi, peut-on lire, dans « L'objet du « *Capital* » » :

> C'est en effet le propre de toute conception idéologique, surtout si elle se soumet une conception scientifique en la détournant de son sens, d'être gouvernée par des « intérêts » extérieurs à la seule nécessité de la connaissance[742],

ou encore : une idéologie « reçoit son sens des intérêts actuels au service desquels elle est soumise »[743]. L'idéologie est ainsi mise en rapport avec des intérêts économiques extérieurs. Mais ce genre de passage est très rare dans les textes d'Althusser à cette époque, et ce type de rapport n'est pas du tout thématisé. L'idéologie est fondamentalement la forme que prend l'erreur théorique.

Après les événements de 68, et les nombreux reproches qui lui furent faits de les avoir « manqués », reproches qu'il se fit peut-être également à lui-même, cette théorie de l'idéologie apparaît à Althusser comme trop théoriciste, trop épistémologisante, et c'est pour remédier à ces aspects qu'Althusser en propose un renouvellement, en replaçant en son centre le problème du pouvoir. Tout le sens de l'article de 1970 est finalement, comme nous l'avons vu, de

[741] L. Althusser, *Eléments d'autocritique* (1972), in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998, p. 163.
[742] L. Althusser, « L'objet du *Capital* », in *Lire le Capital* (1965), Paris, PUF, 1996, p. 341.
[743] *Ibidem.*

s'efforcer de remettre clairement en rapport l'idéologie et le rapport de force social, autrement dit de réinstaurer l'idéologie au cœur d'un schéma de type généalogique. L'idéologie apparaît comme un des deux moyens, l'autre étant la violence, d'assurer la reproduction des rapports de production. Elle est une conception imaginaire, fausse, du rapport des individus à leurs conditions d'existence, destinée à justifier la réalité de la domination d'une classe par une autre. L'imaginaire reste donc la grande catégorie permettant selon Althusser de penser l'idéologie, mais ce n'est plus principalement l'imaginaire par référence à l'imagination au sens classique, comme source d'erreurs et d'illusions, comme cela était le cas dans sa première pensée, théoriciste, de l'idéologie, c'est fondamentalement l'imaginaire en tant que dimension rendant possible la création et l'inculcation de représentations nécessaires à certaines forces socio-économiques. Les instances destinées à produire et inculquer ces représentations idéologiques sont appelées par Althusser appareils idéologiques d'Etat. Althusser cite alors de nombreuses institutions comme exemples, dont certaines viennent s'entrelacer à des appareils d'Etat répressifs, comme le droit et le système politique, considérés du point de vue de leurs catégories, ou encore le système des partis, et dont d'autres ont une existence propre, séparée, comme l'église, la famille, l'école. Comme nous l'avons dit, c'est véritablement à ce point, dans l'introduction de ce concept d'« appareil idéologique d'Etat », que s'instaure la véritable originalité des analyses d'Althusser par rapport à la théorisation par Marx de la superstructure en général, et de l'idéologie en particulier. Althusser va introduire quatre éléments originaux, quatre éléments permettant selon lui de développer la conception de l'idéologie qui était restée en germe chez Marx. Tout d'abord, en insistant sur le fait que l'idéologie dominante se diffuse par le biais d'instances spécifiques, il attire l'attention sur le fait que l'idéologie n'est pas un simple prolongement du pouvoir politique « répressif », mais qu'elle renvoie en réalité à tout un travail de constitution, et surtout d'inculcation, qu'elle a donc une véritable existence, une véritable consistance, dans la société, signe d'un rôle peut-être plus important que celui que Marx pensait qu'elle jouait. Cette réalité propre de l'idéologie est signifiée par le concept d'appareil idéologique d'Etat. Deuxièmement, les appareils idéologiques d'Etat débordent la sphère proprement dite de l'Etat et du pouvoir politique au sens strict. L'Eglise, la famille, le système de la presse, certaines écoles, sont bien distincts de l'Etat, mais jouent en réalité un rôle politique fondamental. Les deux derniers éléments originaux proposés par Althusser sont liés au fait qu'il essaie, certainement pour la première fois depuis l'instauration par Marx du schème de l'idéologie, de cerner la nature exacte de ce travail qui est effectué sur l'individu, d'entrer dans la mécanique propre du travail de l'idéologie. Tout d'abord, les « idées » qui doivent être inscrites dans les individus ne le sont pas directement, par la simple transmission,

dans le discours, de « représentations », de contenus de « conscience ». L'inculcation de ces « idées » se fait justement par l'intermédiaire d'un appareil, c'est-à-dire d'un dispositif matériel, qui propose, et, le plus souvent, impose, des « pratiques », elles-mêmes guidées par des « rituels ». Autrement dit, la transmission des représentations idéologiques ne se fait pas par persuasion, ni même par simple répétition quotidienne d'un discours, elle se fait par la médiation de pratiques réglées. C'est ce qu'Althusser appelle la matérialité de l'idéologie. Par cet aspect, Althusser entend remettre en cause le primat de la conscience ou de la représentation que semble impliquer l'idéologie. L'idéologie consiste certes en représentations, mais ces représentations sont intégrées à l'individu par des gestes, des comportements, des rituels. La transmission de l'idéologie ne concerne pas essentiellement la sphère du jugement, de l'adhésion, de la reconnaissance du vrai et du faux, elle est bien plutôt une prise sur les comportements. Loin de s'adresser avant tout à la conscience des individus, elle est une structuration de leur inconscient, par la médiation de leurs pratiques. Cependant, et c'est le dernier point, elle n'est pas pure structuration des comportements, elle comporte une dimension signifiante, c'est-à-dire de persuasion, de tractation. Althusser essaie d'entrer dans la logique interne de cette tractation en ayant recours, comme on le sait, aux concepts d'interpellation et de sujet. L'idéologie interpelle l'individu, c'est-à-dire qu'elle lui propose une identité, et l'incite à se reconnaître dans cette identité, en lui faisant comprendre que s'il se reconnaît dans cette identité, il aura des contreparties, car ce qui l'interpelle ainsi a le pouvoir de faire en sorte que « tout aille bien » pour lui. Ainsi dans la religion, Dieu interpelle l'individu en lui disant que s'il joue son rôle social comme il faut, en ayant un comportement moral, donc en obéissant, alors il gagnera son « salut ». L'identité sociale proposée par l'idéologie à l'individu comporte ainsi tous les traits permettant sa soumission au système de production, tout lui donnant l'impression de la liberté du choix. Elle est une figure du sujet. L'inculcation de l'idéologie est donc, selon Althusser, un véritable travail de constitution de l'individu en sujet, qui comporte deux dimensions : d'une part, l'interpellation, qui propose à l'individu de se reconnaître dans une identité de sujet, en échange d'une garantie de salut ou de bonheur assurée par un grand Sujet, qui n'est qu'un des masques idéologiques du pouvoir, d'autre part un processus de mise en forme ritualisée de ses pratiques, qui est en réalité le moyen de faire réussir l'interpellation, de faire adhérer à la proposition qu'elle comporte. L'inculcation de l'idéologie est un processus de subjectivation[744] qui inscrit dans l'inconscient des individus, par la médiation d'une prise de

[744] Cf. P. Macherey, *Le sujet des normes*, Paris, Editions Amsterdam, 2014, p. 51 : « L'idéologie assujettit, sa fonction est d'assujettir, de dérouler le processus de la subjectivation ».

pouvoir sur leur comportement, des catégories de perception de la réalité qui vont permettre leur acceptation de leur rôle dans la production.

Comme nous l'avons dit, il est frappant de constater entre cette pensée althussérienne de l'idéologie et la pensée foucaldienne du savoir des similitudes très fortes. Chez Foucault, le discours, en tant que savoir, n'est pas simple prolongement du pouvoir, il a une consistance et un rôle de constitution réels. Le pouvoir déborde largement la sphère étatique ou même politique proprement dite. Le rôle du savoir n'est pas de pénétrer les consciences, de transmettre des représentations, mais d'inscrire directement dans l'inconscient, c'est-à-dire dans le corps, des normes, des comportements, des habitudes. Certainement, il reste bien des différences. Chez Althusser, le pouvoir reste localisé dans des institutions, on reste dans le cadre d'une reproduction des rapports de production, et le discours est encore pensé fondamentalement comme justification. Mais on note, dans ces deux tentatives pour renouveler la pensée du pouvoir, la même exigence de contourner la sphère de la conscience pour penser une inscription de formes dans les corps mêmes, par le biais de pratiques déterminées, la même exigence de penser le pouvoir comme subjectivation des corps et par le corps[745]. Nous ne voulons pas dire par là qu'Althusser aurait « influencé » Foucault sur ces points, même si la possibilité d'un certain impact de sa théorie de l'idéologie sur les formes de la généalogie foucaldienne n'est pas invraisemblable, Foucault connaissant manifestement très bien cette théorie. Nous voulons surtout montrer qu'il y a une étrange similarité dans les tentatives déployées par ces deux penseurs autour du problème du pouvoir, similarité que nous avons déjà rencontrée, et qui s'explique certainement par l'état en quelque sorte de la problématique généalogique en France à ce moment-là. Et nous voulons aussi mettre en évidence le fait que Foucault, malgré ces similitudes, applique ce schème de la subjectivation au savoir et non à l'idéologie, rejette même l'idéologie dans le domaine de l'accessoire, et toute théorie de l'idéologie dans le domaine de l'anthropologie, c'est-à-dire de la conscience, de la représentation, du sujet, refusant en quelque sorte de reconnaître les possibilités de renouvellement contenus dans la théorie althussérienne de l'idéologie. Le refus de considérer cette théorie nous semble ainsi constituer le symptôme d'un véritable blocage théorique foucaldien par rapport au problème de l'idéologie, alors même

[745] P. Macherey a clairement mis en évidence ce point : « Althusser opère, sur le plan de la théorie marxiste, un tournant qui n'est pas sans ressembler à celui dans lequel, sur un tout autre plan, Foucault s'engage au même moment », *Ibid.*, p. 57, même s'il a tendance à opposer Althusser et Foucault en mobilisant l'opposition pensée de l'idéologie/ pensée de la norme, alors que la distinction exacte nous semble être ici celle entre l'idéologie et le savoir, qui vient justement s'opposer à la fausse opposition entre l'idéologie et la science. O. Irrera attire l'attention de P. Macherey sur ce point crucial in O. Irrera, « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie » (dialogue avec Pierre Macherey), *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, §5, mis en ligne le 08 mars 2016. URL : http://journals.openedition.org/methodos/4667 ; DOI : 10.4000/methodos.4667.

que ce problème se pose nécessairement, et de manière aigüe, à la généalogie telle que la met en œuvre concrètement Foucault. En effet, Foucault ne cesse en réalité, au sein de ce modèle généalogique singulier, dans lequel cette fois la distinction tranchée entre idéologie et savoir semble avoir été accomplie, et dans lequel le savoir apparaît comme l'objet essentiel de la généalogie, de tomber sur des formes idéologiques[746]. Et ces formes semblent, dans le corps de ses analyses, bien plus entrelacées au savoir, et jouer un rôle bien plus important que la distinction qu'il établit entre idéologie et savoir ne semblerait l'exiger.

d) La profonde ambiguïté du statut réel de l'idéologie dans les généalogies foucaldiennes

Nous avons vu en effet que l'idéologie joue un rôle dans la psychiatrie dès son émergence. La psychiatrie émerge au tournant du XVIIIe et du XIXe siècles, puis se développe dans toute la première partie du XIXe siècle, sans mobiliser d'autre savoir que celui de l'examen. Elle n'élabore aucun savoir théorique au sein de sa pratique, qui est une application, poussée à l'extrême, des techniques disciplinaires. La référence à la science, et, plus spécifiquement, au modèle de la science médicale, a alors pour unique fonction de justifier le pouvoir psychiatrique aux yeux de la société et de le renforcer aux yeux de celui qui est l'objet de ce pouvoir, le fou lui-même. Foucault ne cesse d'insister sur le fait que le psychiatre se pare de l'autorité de la science, des prestiges de celui qui sait, pour impressionner le fou et augmenter ainsi son emprise sur lui dans ce pur rapport de pouvoir qu'est le rapport du psychiatre au fou. Et la poursuite de l'élaboration de classifications des différents types de folie, qui n'a aucune incidence sur la pratique psychiatrique, vient ainsi essentiellement cautionner cette référence idéologique à la science. Nous parlons d'idéologie ici, alors que Foucault n'emploie pas ce mot, dans la mesure où nous sommes en présence de tout un ensemble de recodages, de transfigurations de la réalité sociale, ayant pour finalité de dissimuler sa teneur réelle et facilitant ainsi le jeu de rapports de pouvoir. Un écart extrême à la norme instaurée par les disciplines, celui manifesté par le fou, est recodé en maladie. Un pouvoir purement disciplinaire, celui du psychiatre, est recodé en application d'un savoir, d'une science. La normalisation visée est recodée en santé mentale. Or ce type de recodage, ayant ce type de finalité, est la marque caractéristique de l'idéologie dans la tradition marxiste, mais également pour Foucault, comme nous l'avons vu par exemple dans *Théories et institutions pénales*.

[746] La pensée foucaldienne peut ainsi être caractérisée comme « fausse sortie de l'idéologie », cf. P. Macherey, *Le sujet des normes*, *op. cit.*, p. 214.

Mais, ce qu'il est particulièrement intéressant de constater, est que ce recodage idéologique reste présent lors de l'élaboration du savoir théorique psychologique propre aux techniques disciplinaires, et qu'il imprègne en réalité toutes ses catégories. En effet, ce savoir se manifeste lui aussi par la pathologisation d'écarts à la norme. Les écarts à la norme, induits par les techniques disciplinaires dans tout le champ social, sont recodés en symptômes renvoyant à des configurations anormales de l'instinct et du développement, c'est-à-dire à des anomalies, qui, même si elles ne sont pas des pathologies au sens strict, relèvent bien en général de la sphère du pathologique. On a bien là une requalification de ce qui n'est à l'origine qu'un désordre social en une forme apparentée à une maladie. Foucault le dit clairement. Dans l'anomalie, l'écart qu'une conduite représente « par rapport à des règles d'ordre, de conformité, définies soit sur un fond de régularité administrative, soit sur un fond d'obligations familiales, soit sur un fond de normativité politique et sociale »[747] est mis en rapport avec l'écart par rapport à une « régularité fonctionnelle »[748]. Il y a

> ajustement et recouvrement […] de deux usages de la norme, de deux réalités de la norme : la norme comme règle de conduite et la norme comme régularité fonctionnelle ; la norme qui s'oppose à l'irrégularité et au désordre, et la norme qui s'oppose au pathologique et au morbide[749].

Un écart à la norme sociale et morale produite par les techniques disciplinaires est recodé en écart à une norme naturelle, une norme de santé. L'individu fauteur de désordre social est recodé en malade ou assimilé. Et le technicien de la normalisation de l'anormal est recodé en « psychologue ». On voit ce que permet une telle opération. Elle permet de dissimuler l'origine réelle de l'écart à la norme, qui est peut-être tout simplement un refus de se laisser modeler par les techniques disciplinaires, donc une contestation du pouvoir, ou encore un problème d'inadaptation des techniques disciplinaires à un individu, par exemple, dans le domaine de la discipline scolaire, la non-prise en compte de son origine sociale. La pathologisation de tous ces problèmes posés en réalité par l'existence d'un rapport de pouvoir, qui est un rapport de violence, permet d'éviter une prise de conscience par les individus de cette violence, de l'arbitraire de cette norme sociale et de la domination qu'elle rend possible, et d'éviter ainsi une résistance généralisée au pouvoir. Par la pathologisation, l'individu est renvoyé à lui-même, replié sur lui-même. Il est rendu seul responsable de ses écarts, puisque ceux-ci sont censés provenir d'une maladie, et non de la mise en œuvre d'un dispositif de pouvoir. Et la

[747] M. Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit.*, p. 147.
[748] *Ibid.*, p. 150.
[749] *Ibidem.*

pathologisation permet ainsi de justifier également tous les procédés de normalisation qu'on applique à cet individu sous prétexte de le soigner. Nous avions vu que Foucault retrouvait un schéma similaire dans la sociologie. Cette fois, c'est la société en général, dans certains de ses dysfonctionnements, qui ne touchent pas à ses structures essentielles, qui est pensée comme l'origine des écarts à la norme. Les écarts trop fréquents, trop nombreux à la norme, sont rapportés à une pathologie sociale, donc à des écarts à une norme sociale naturelle. Dans les deux cas, psychologie ou sociologie, l'individu fauteur de désordre social est pensé comme atteint d'une sorte de maladie, issue soit de sa configuration propre, soit de certaines structures sociales, qu'il convient de soigner, et non comme individu luttant au sein de rapports de pouvoir.

Mais ce qu'on observe ici est bien alors un entrelacement étroit, intime, entre le savoir et l'idéologie. Pour en revenir à la psychologie, ce sont toutes ses catégories qui sont doublées d'une dimension d'idéologie. Toutes ses catégories, comme celle de l'instinct, de la sexualité perverse, du développement, sont imprégnées d'idéologie puisqu'elles se posent toutes comme des catégories décrivant des maladies, des anomalies ou des normes naturelles. L'idéologie n'est pas quelque chose qui vient jouer à côté du savoir, au moyen de quelques schèmes extérieurs venant accompagner son action, comme semble l'impliquer la distinction théorique posée par Foucault entre l'idéologie et le savoir, elle le pénètre entièrement, sur toute sa surface portante. A tous les niveaux du savoir, elle vient au fond effectuer la coupure savoir/ pouvoir, que Foucault avait posée comme la forme générale de la volonté de savoir, et qu'il avait justement caractérisée, dans le premier cours au Collège de France, comme idéologique. A tous les niveaux du savoir, elle vient dissimuler le rapport profond que celui-ci entretient avec des rapports de pouvoir.

Son rôle est alors de rendre possible l'action normalisatrice du savoir psychologique. Ce savoir ne pourrait pas être opérant sans cette dimension idéologique qui vient le doubler sur toute sa longueur. Pour être efficient, il doit absolument dissimuler sa réalité d'opérateur de normalisation. Mais ceci signifie alors que l'idéologie a un rôle dans la constitution même du mode de production, et pas seulement dans sa reproduction. Le savoir psychologique est bien ce qui permet, en normalisant les individus s'écartant de la norme, de renforcer les techniques disciplinaires dans leur constitution de la force de travail. L'idéologie, venant ici rendre possible l'action du savoir théorique, a donc un rôle constituant et non simplement reproducteur. Elle ne vient pas simplement protéger quelque chose qui existe déjà, mais contribue à le constituer. Dans ses analyses concrètes, Foucault est donc en quelque sorte contraint à un certain nombre

de déplacements par rapport à la distinction théorique qu'il affirme entre idéologie et savoir. L'idéologie ne joue pas tant à côté du savoir, qu'en son sein même, et de manière indispensable. De plus, elle joue ainsi un rôle constituant et non simplement reproducteur.

Mais ces déplacements en impliquent d'autres. En effet, si elle joue un rôle si essentiel du point de vue des constitutions effectives qu'opère le savoir, peut-on encore dire qu'elle se réduit à de simples « représentations », de simples « contenus de conscience », qu'elle est un simple « reflet » dans une conscience ? L'idéologie aurait un rôle superficiel, puisqu'elle s'adresserait simplement à la conscience des individus, en essayant de leur faire admettre des représentations, tandis que le savoir aurait un rôle bien plus fondamental de modelage des corps, donc de subjectivation des individus. Mais la nécessité même d'un doublage idéologique du savoir ne montre-t-elle pas que l'idéologie intervient bien plus en profondeur que la sphère de la « conscience » ? Si l'idéologie permet au savoir d'effectuer sa normalisation, c'est bien parce que l'individu perturbateur de la société va se reconnaître comme « malade », comme « anormal », qu'il va reconnaître la psychologie comme « science » et le psychologue ou psychiatre comme « médecin ». Ces catégories qui viennent configurer son rapport au monde social, qui viennent justifier à ses yeux la norme sociale, ainsi que sa marginalisation et son traitement spécifique, sont certainement des « représentations », mais sont-elles de simples contenus de conscience, de simples « idées » qu'on lui aurait mis en tête par simple persuasion ? Pour jouer le rôle efficace qu'on leur demande par rapport au savoir, il semble clair qu'elles doivent être enracinées bien plus profondément que dans la conscience. N'est-on pas là en présence d'un enracinement dans le corps, dans l'inconscient, en présence d'une structuration en profondeur des individus, donc d'une subjectivation ? La même question se pose lorsque Foucault rencontre la catégorie d'ennemi de la société, produite par le système judiciaire à la fin du XVIIIe siècle. Cette catégorie est un recodage, que Foucault appelle explicitement idéologique, du criminel, c'est-à-dire de celui qui met en danger le nouveau mode de production en se livrant aux illégalismes de déprédation et de dissipation, et qui résiste de fait à l'action moralisante des techniques disciplinaires. Or Foucault ne peut que rencontrer cette catégorie dans le cadre de sa généalogie de la prison et du système pénal, car, il le dit lui-même, elle y joue un rôle essentiel. Elle est la clé de voûte de tout le système pénal car elle permet de rendre acceptable son action, de la justifier. Elle permet de forger cette figure du délinquant immoral, traître à la société, destinée à détourner la classe ouvrière en formation de tous ces illégalismes, et d'une résistance directe, violente, au pouvoir dominant. Elle permet de requalifier ce qui n'est qu'une résistance au pouvoir en faute morale et sociale, et d'ancrer cette requalification dans le rapport de la classe ouvrière à la société. Et, déjà dans *Théories et institutions pénales*,

Foucault avait caractérisé la distinction entre crime de droit commun et crime politique comme une « pièce essentielle » au sein des dispositifs du pouvoir pénal bourgeois. Cette essentialité semble, là encore, contredire la caractérisation de l'idéologie comme quelque chose qui viendrait s'exercer simplement au niveau de la conscience et des « idées » et l'affirmer comme quelque chose qui joue à un niveau bien plus profond, celui d'une subjectivation.

Ainsi, la distinction de l'idéologie et du savoir ne semble pas reposer réellement, si l'on suit les analyses concrètes de Foucault, et non sa théorisation explicite de cette distinction, sur la différence entre un travail subjectivant sur le corps et une simple action au niveau des consciences. Elle ne semble même pas reposer sur la distinction entre reproduction et constitution des modes de production. Nous l'avons déjà vu avec le pouvoir constituant de l'idéologie en tant qu'entrelacée avec le savoir théorique. Mais l'exemple de la catégorie idéologique d'ennemi social manifeste à nouveau le pouvoir constituant et non simplement reproducteur de l'idéologie, ou plutôt il manifeste l'ambiguïté profonde au fond de cette distinction. L'intégration par la classe ouvrière en formation de la catégorie du délinquant comme ennemi social relève-t-elle de la reproduction ou de la constitution de la force de travail ? Permet-elle simplement d'assurer l'obéissance de forces déjà existantes ou contribue-t-elle à les former elles-mêmes dans leurs caractéristiques ? Cette ambiguïté est déjà présente dans la distinction foucaldienne entre illégalisme de déprédation et illégalisme de dissipation. La moralisation visant à faire intégrer au travailleur qu'il ne doit pas voler ou saboter est-elle vraiment différente de celle visant à lui faire intégrer qu'il ne doit pas dissiper ses forces, dépenser ses économies, ou arriver en retard ? La limite n'est-elle pas floue entre ces deux types de moralisation ? La première moralisation ne permet-elle pas également de constituer une force de travail efficiente ? Et la deuxième ne permet-elle pas également de maintenir cette force de travail une fois formée ? On retrouve d'ailleurs cette ambiguïté chez Althusser lui-même. La grande problématique qu'il pose dans son texte sur les appareils idéologiques d'Etat est celle de la reproduction, essentiellement celle des rapports de production. L'idéologie, formant les individus dès leur enfance à travers la famille, puis l'école, permet, en leur faisant admettre les justifications de l'ordre social, de reproduire le mode de production. Mais elle permet également au fond de former les forces de travail elles-mêmes, pour qu'elles obéissent, pour qu'elles ne volent pas, pour qu'elles n'arrivent pas en retard, pour qu'elles se soumettent à la temporalité de la production. Les conditions de la reproduction ressemblent ainsi beaucoup à des conditions de la production. La frontière est bien ténue entre les deux aspects.

Foucault, en assignant les techniques disciplinaires aussi bien à l'illégalisme de déprédation, qu'à celui de dissipation, assignait ainsi le savoir à un rôle aussi bien reproducteur que constituant. Mais il semble qu'inversement l'idéologie ait un rôle autant dans la constitution que dans la reproduction de la force de travail. La distinction entre idéologie et savoir ne se fonde donc ni au niveau d'une opposition subjectivation/ conscience, ni à celui d'une opposition reproduction/ constitution. Il semble bien plutôt qu'on ait affaire à deux types différents de subjectivation, deux moyens de réaliser une même finalité : produire un individu ayant les caractéristiques requises par le mode de production et soumis à l'ordre que ce mode exige. L'une, fondée sur le savoir, vise à inscrire dans le corps de l'individu tout un ensemble de comportements, de valeurs, d'habitudes, de dispositions, tout un mode d'être. L'autre, fondée sur l'idéologie, vise à inscrire dans ce même corps tout un ensemble de représentations justifiant l'ordre socio-économique, ainsi que les opérations guidées par le savoir, en dissimulant leur nature réelle, au moyen de toute une reconfiguration du monde social.

Mais l'idéologie est alors dans une bien plus grande proximité avec le savoir, dans ses formes et son fonctionnement, que ne le suppose la distinction théorique tranchée entre les deux. Un exemple frappant de cette proximité ambigüe de l'idéologie et du savoir dans les analyses de Foucault est donné par l'analyse qu'il propose de la théorie de la dégénérescence. Cette théorie replace les anomalies dans des champs de causalité héréditaire, mobilisant le grand corps de la famille, celui de ses générations successives. Foucault insiste sur le fait qu'en pensant les anomalies comme innées, cette théorie les pose comme irrésorbables, incurables. Si la perversion d'un individu est un trait héréditaire, comment pourrait-on la soigner, comment pourrait-on intervenir sur elle ? On atteint là une sorte de point extrême dans la théorie psychologique, puisqu'une telle théorie ne rend plus possible une intervention sur les individus, une normalisation, qui était pourtant le but même de la constitution d'une psychologie. Quel est alors le rôle d'une telle psychologie ? Il ne peut consister qu'en le fait de justifier la séparation de certains individus du corps social, comme malades, ou de les maintenir dans le corps social, mais en les incitant à se penser comme malades, et non comme des individus contestant le pouvoir ou victimes de ce pouvoir, pensées de soi qui mettraient en danger l'ordre établi. Le rôle d'une telle psychologie est alors exclusivement idéologique. Il ne s'agit plus de normaliser des individus pour les constituer en force de travail, mais simplement de justifier des mises à l'écart, réelles ou symboliques, il s'agit de justifier des stigmatisations, en coupant des forces de désordre potentiel de leur origine réelle. Mais c'est alors tout le savoir qui bascule du côté de l'idéologie. Toutes les catégories du savoir, élaborées pour normaliser, se mettent à jouer uniquement un rôle de justification et de dissimulation de la réalité. La constitution de

l'individu en malade reste le seul contenu de ce savoir. Mais si les catégories du savoir peuvent se transformer si vite en catégories idéologiques, si elles peuvent passer si vite du pouvoir opérant à la simple justification, cela ne signifie-t-il pas qu'elles ne manifestent pas une différence de nature avec les catégories de l'idéologie ? Si l'idéologie était une simple sphère, peu consistante au fond, de contenus de conscience, comment pourrait-elle reprendre si facilement en elle tout un ensemble de formes de savoir ? Foucault a tendance à placer la consistance dans le seul savoir, à penser que seul le savoir produit des formes spécifiques, des types d'objectivité, de subjectivité, des formes de discours, que lui seul produit l'épaisseur de formes et de pratiques discursives, l'idéologie étant une sorte de discours inconsistant, réduit à quelques grandes catégories générales et superficielles. Mais l'idéologie ne pourrait-elle produire également de telles formes discursives ? Ne pourrait-elle produire également des types d'objets, de sujets ? Ne pourrait-elle avoir également sa consistance propre, une puissance de production de formes, avec également des évolutions, des transformations ? La différence avec le savoir serait alors bien plutôt dans la manière dont ces formes sont mobilisées, finalisées, que dans leur contenu lui-même. Dans l'idéologie, des formes de discours seraient produites pour justifier un ordre, en le dissimulant et en le transfigurant. Tandis que dans le savoir, elles seraient produites pour opérer des transformations dans les habitudes mêmes des individus. Mais des formes produites au sein de l'idéologie pourraient être reprises, à un moment donné, au sein du savoir, selon les finalités des rapports de pouvoir, le moment de leur développement, les opportunités qu'ils saisissent. Et inversement, des formes produites d'abord comme savoir pourraient, comme c'est le cas ici avec la théorie de la dégénérescence, être reprises avec des finalités idéologiques. Il y aurait alors des échanges multiples de formes discursives entre la sphère du savoir et celle de l'idéologie.

Dans les analyses de Foucault, l'idéologie apparaît même comme allant plus loin que la simple production de formes. Comme nous l'avons vu, la prison permet de réaliser littéralement la catégorie idéologique d'ennemi social, de délinquant, c'est-à-dire qu'elle permet de constituer un individu réel correspondant à cette catégorie, de le constituer dans ses traits spécifiques pour qu'il fonctionne réellement comme repoussoir pour la classe ouvrière. Il ne s'agit plus alors d'un individu qui est simplement perçu comme délinquant, mais d'un individu qui est forgé dans son être même comme délinquant. On retrouve ici le pouvoir subjectivant de l'idéologie, mais à un niveau différent. Il n'y a pas seulement inscription dans un individu de catégories idéologiques de perceptions de la réalité sociale, mais constitution de la totalité de l'être d'un individu comme idéologique. Cette fois, c'est l'être tout entier d'un individu, dans son existence même, qui joue un rôle idéologique. L'idéologie produit donc de la réalité, et pas

seulement des catégories, ou encore elle ne produit pas seulement des réalités imprégnées d'idéologie, mais aussi des réalités idéologiques en elles-mêmes. L'idéologie a donc une puissance démiurgique, celle de produire ce qu'on pourrait appeler des individualités idéologiques.

Tout se passe comme si Foucault, focalisé sur cette sphère du savoir qu'il réussit à dégager en désanthropologisant la théorie marxiste de la connaissance dans son opposition à l'idéologie, laissait celle-ci prise dans les formes de l'anthropologie. Foucault continue paradoxalement à penser l'idéologie dans de telles formes, comme représentation, comme contenu de conscience, comme reflet, ce qui l'empêche de penser le renouvellement de la pensée de l'idéologie que sa découverte des rapports de pouvoir implique pourtant. Si le savoir peut maintenant être pensé directement en relation à des rapports de pouvoir, en se passant de la référence à un sujet, pourquoi n'en serait-il pas de même de l'idéologie ? Pourquoi continuer à penser l'idéologie dans les termes de reflets dans une conscience, alors qu'elle peut, elle aussi, être pensée comme une technique de pouvoir, productive et subjectivante ? Tout l'effort d'Althusser consistait déjà au fond en une telle tentative de désanthropologisation de la figure de l'idéologie. Tout son effort consistait à penser l'idéologie non comme transmission de catégories dans les consciences des individus, mais comme structuration de l'inconscient de ces individus par un travail matériel sur leurs corps. Il s'agissait de montrer que l'idéologie ne s'adressait pas à des sujets donnés, mais qu'elle constituait elle-même des sujets. Il s'agissait de montrer que l'idéologie ne devait pas être pensée dans les formes du sujet, mais au contraire que le sujet était une catégorie idéologique, et même la catégorie idéologique par excellence. D'une certaine manière, Althusser, en pensant l'idéologie à la fin des années 1960, poursuivait son effort de désanthropologisation de la pensée de Marx, en lequel consistait déjà toute son entreprise épistémologique depuis le début de ces années, mais, cette fois, en n'ayant plus simplement recours à la notion de structure, de discours, de modes de production, mais au travail effectif du pouvoir, donc en passant de la structure à une dynamique de forces, ou en complétant la structure par la force. La pensée d'Althusser peut ainsi d'une certaine manière être lue, de bout en bout, comme une vaste tentative de désanthropologisation de la pensée de Marx, tentative passant d'une pensée de la structure à une pensée de la subjectivation par le pouvoir. Certes, le pouvoir y est encore conçu comme pouvoir étatique, pouvoir d'une classe dominante s'exerçant du haut vers le bas. La pensée althussérienne est encore, d'un point de vue foucaldien, imprégnée d'anthropologie. Mais elle montrait d'une certaine manière la voie vers une désanthropologisation de l'idéologie, que Foucault n'a pas suivie, dans la mesure où il continuait à penser l'idéologie comme intrinsèquement marquée par l'anthropologie. La

pensée généalogique des rapports de pouvoir permettait pourtant d'effectuer cette désanthropologisation, et, de fait, les généalogies foucaldiennes contiennent de nombreux éléments permettant de l'effectuer, en allant même bien plus loin qu'Althusser. D'une part, l'idéologie est en quelque sorte laissée en jachère, tout l'effort de renouvellement conceptuel impliqué par le thème des rapports de pouvoir étant porté sur le savoir. Mais, ce faisant, Foucault développe des analyses, en termes de subjectivation, en termes de consistance des formes de discours, qui pourraient, avec un certain nombre d'ajustements, valoir aussi pour l'idéologie. D'autre part, il ne cesse en réalité de rencontrer dans ses généalogies l'idéologie comme un élément essentiel[750], et il élabore de fait lui-même des éléments permettant un renouvellement de sa théorie[751]. Autrement dit, la généalogie foucaldienne du savoir, dans son premier modèle singulier, ouvre en son creux, en deçà ou au-delà de la distinction explicite de l'idéologie et du savoir, et malgré elle, la possibilité d'une description et d'une analyse généalogique de toute une sphère, d'un véritable monde, celui produit par l'idéologie, un monde de formes discursives et de personnages ayant une réelle consistance, aussi forte que celle du savoir. C'est toute la sphère des procédés de dissimulation, de justification, de recodage qui s'ouvre ainsi. Cette sphère n'a-t-elle pas, à une époque donnée, ses formes propres ? Ces formes ne sont-elles pas liées entre elles selon certaines configurations ? Ne sont-elles pas constituées

[750] Non seulement il ne cesse de rencontrer des motifs idéologiques dans ses analyses généalogiques concrètes, mais il ne cesse de dire qu'il ne fait pas d'analyse idéologique, manifestant ainsi le fait que l'idéologie constitue pour lui véritablement un problème « obsessionnel » comme le fait fort justement remarquer O. Irrera, qui attire également l'attention sur ce texte étonnant dans lequel Foucault explique que, dans chacun de ses cours au Collège de France, il a exposé en quoi, chaque fois de manière différente, sa pensée se démarquait d'une pensée de l'idéologie, l'ensemble de ces « déplacements » sur le problème de l'idéologie fonctionnant comme série de repères pour saisir le cheminement de son itinéraire de pensée lui-même… Cf. O. Irrera, « Autour de l' « infra-idéologie » : être sujet, entre normes et idéologie », », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 10 mars 2016. URL : http://journals.openedition.org/methodos/4670 ; DOI : 10.4000/methodos.4670, §4. Le texte de Foucault est *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980,* M. Senellart (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p. 74.

[751] « Tout en multipliant les coquetteries et les déclarations de principe sur le terrain étroit de la terminologie, Foucault est loin d'avoir esquivé la question de l'idéologie et il a avancé des hypothèses de travail particulièrement fécondes qui permettent de la relancer », Pierre Macherey dans son dialogue avec O. Irrera, §10. P. Macherey fait ainsi le même constat que nous, en estimant que la pensée foucaldienne, presque malgré elle, contient de nombreux éléments susceptibles de renouveler en profondeur la pensée de l'idéologie et il se propose même d'utiliser ces éléments pour proposer une telle pensée, comme pensée de l' « infra-idéologie ». Mais il nous semble que le repérage même de ces éléments, ainsi que leur usage, nécessite de replacer le motif de l'idéologie au sein du motif général de la généalogie, et d'étudier tous les problèmes rencontrés par Foucault dans son déploiement, sous peine de reconduire ces problèmes comme ininterrogés. Ainsi, P. Macherey en arrive à une pensée de l'infra-idéologie comme immanente au corps social, qu'elle épouse dans tous ses contours, « à la fois massifiée et protéiforme, déconcentrée, exposée à toutes les perspectives de renversement, opaque, malléable », qui « joue sur un suspens permanent de sa signification », qui mobilisent des signes qui « ne renvoient plus à rien, sinon, à la rigueur, à eux-mêmes », *Le sujet des normes*, *op. cit.*, p. 343 et 351. On voit clairement dans ces caractéristiques briller le schème d'une destruction radicale de l'anthropologie, dont notre travail a permis de montrer qu'il est prégnant dans la théorie foucaldienne du pouvoir, provenant des premières archéologies, et qu'il pose des problèmes très lourds. Car qu'est-ce qu'une idéologie qui ne signifie rien et dont on ne peut identifier des formes précises ? Une telle pensée de l'idéologie aboutit à l'impuissance de la critique, critique qui était pourtant la raison de son déploiement.

par des rapports de pouvoir dans le cadre de stratégies bien spécifiques ? N'ont-elles pas également leurs ancêtres, n'héritent-elles pas de figures idéologiques précédentes ? Ne se constituent-elles pas dans un échange permanent avec les formes du savoir, les reconfigurant et les réinsérant dans leurs propres systèmes de finalités ? Et, inversement, les formes du savoir ne cessent-elles pas de s'approprier des formes idéologiques ?

C'est ainsi tout un autre domaine, un autre territoire pour la généalogie que Foucault ouvre d'une certaine manière, complément indispensable à la généalogie du savoir proprement dit, mais qu'il empêche en même temps de penser, en assignant l'idéologie à un rôle mineur et à des figures anthropologiques. A une généalogie des savoirs et une généalogie des institutions et des comportements, viendrait ainsi s'ajouter une généalogie des formes idéologiques, en rapport étroit avec elles. On voit toute la puissance de renouvellement dont est porteur ce premier modèle généalogique foucaldien, puisqu'il recèle le principe non seulement d'autres généalogies possibles, comme celle de la sociologie ou d'autres formes de savoirs théoriques, mais également d'autres formes de généalogie possibles, comme celle de l'idéologie. Et on voit, en même temps, les problèmes qu'il fait surgir en son sein, problèmes qui doivent certainement se poser à toute démarche généalogique.

4) Finalités et possibilité de la généalogie

Comme nous l'avons dit, la finalité de la généalogie ne semble jamais réellement poser problème pour Foucault. Il s'agit toujours, grâce à la mise en rapport des formes qui nous déterminent avec des forces, de saisir le sens réel de ces formes, et ainsi de s'en détacher, de s'en déprendre. Pourtant, il y a en réalité une certaine évolution dans sa conception de cette finalité, qui est particulièrement significative. Dans l'*Histoire de la folie*, s'il convient de se déprendre des formes de l'expérience moderne de la folie, c'est pour réussir à renouer avec l'expérience originaire de la folie qu'elle aliène, qu'elle empêche de se déployer, c'est pour assumer à nouveau notre finitude originaire. Tel est le but ultime de la généalogie à l'œuvre dans ce texte. Mais ce but est en même temps le point de vue à partir duquel parle Foucault. C'est bien à partir de cette conception d'une finitude originaire que les structures d'expérience historiques de la folie, et notamment celle de l'expérience moderne, apparaissent comme devant être dépassées. La finitude originaire, comme rapport originaire à la folie ou encore à la mort, est la norme à partir duquel naît le projet d'une déprise des formes historiques d'expérience. Le but de la généalogie révèle la norme sur laquelle elle s'appuie dans son effort de déprise. Et cette norme contient en même temps sa possibilité. En effet, si le rapport à la folie est originaire,

fondamental, alors il est clair qu'il peut être refoulé, objectivé, déformé, par l'histoire, mais qu'il ne peut disparaître complètement. Foucault le dit clairement, il continue à jouer sous les expériences, et il existe donc une possibilité de revenir à ce rapport malgré l'inscription dans ces expériences. Il y a en quelque sorte la manière violente, foudroyante, liée à des individualités exceptionnelles, des singularités pures, et la manière plus méthodique, qui est justement la généalogie. La littérature et la généalogie sont les deux manières de renouer avec la finitude originaire. Et elles sont rendues possibles par l'existence et la persistance de cette finitude, malgré les objectivations historiques.

A partir des *Mots et les choses*, et l'exacerbation de la problématique d'une sortie de l'anthropologie qui s'y initie, Foucault supprime cette idée d'une finitude originaire qu'il faudrait retrouver, comme bien trop anthropologique, même si le rapport à la mort hante encore cette œuvre, comme un reflet désormais pâle et abstrait. Les généalogies déployées par la suite héritent de cette suppression du référent. Elles se déploient toutes désormais sans plus aucune allusion à une certaine norme, à certaines valeurs, qu'il s'agirait, grâce à la généalogie, de retrouver ou même d'instituer. Foucault le dit régulièrement : la généalogie doit permettre de se déprendre des formes qui nous déterminent, mais elle ne prétend proposer aucune forme nouvelle déterminée. La déprise doit permettre l'émergence de nouvelles formes de pensée et d'existence, qui ne sont pas le fait du généalogiste, mais qui doivent pouvoir se forger dans le cœur de la société du fait de cette déprise qu'a rendu possible le généalogiste. Mais il n'en demeure pas moins que le simple fait de vouloir se déprendre des formes dans lesquelles nous sommes pris suppose un jugement critique sur ces formes, donc la référence à une certaine norme positive, que l'on veut nécessairement contribuer en réalité à instituer. De nombreux penseurs ont ainsi reproché à Foucault d'escamoter la norme que ses généalogies supposent nécessairement[752]. Nietzsche était en cela plus explicite, effectuant clairement ses généalogies du point de vue de la vie, de sa puissance et de sa santé, et en vue d'instaurer sa plus grande puissance. Il est clair en tout cas que la finalité même de la généalogie pose un problème crucial : celui de la nature de la norme que l'on mobilise nécessairement ne serait-ce que pour chercher à se déprendre de certaines formes de notre finitude. Cette norme de risque-t-elle pas de réintroduire une forme d'anthropologie ? Avec un brouillage des finalités réelles de la généalogie, cette disparition de la norme semble supprimer la possibilité même de la généalogie. En effet, si le généalogiste ne s'appuie pas sur une norme pour juger les formes de la finitude, comment peut-il même prétendre prendre un recul sur ces formes pour les analyser ?

[752] Ce reproche est particulièrement présent au sein de la tradition critique de l'Ecole de Francfort. Pour un certain nombre de tenants de cette tradition, toute critique suppose une norme et, finalement, une ontologie.

Comment en général le moindre décalage par rapport à ces formes est-il possible, s'il ne s'appuie pas sur une norme alternative ? La question se pose donc non seulement de la nature de la norme mobilisée par la généalogie, mais, en lien étroit avec elle, de l'origine de cette norme. Comment des normes autres que les normes dans lesquelles nous sommes ancrés peuvent-elles se forger, émerger ? On voit que le problème posé ici par la généalogie rejoint le problème plus général de la résistance, que l'on a également posé avec insistance à Foucault. En réalité, Foucault a toujours pensé comme possibles des formes de décalage par rapport aux formes de la finitude, non seulement, évidemment, le décalage requis par la généalogie, mais également certaines figures dans la société, même après sa suppression de toute référence à une norme. Que l'on pense à ses analyses des hystériques dans le cours sur *Le Pouvoir psychiatrique*, ou des possédées du XVIIe siècle, dans le cours sur *Les Anormaux*. Il n'en demeure pas moins que cette possibilité de décalage, condition de la généalogie, pose un problème central.

On voit ainsi à quel point le modèle généalogique singulier et cohérent proposé dans les trois cours considérés est tout entier constitué par les réponses forgées par Foucault aux grands problèmes que nous avons dégagés au fur et à mesure de nos analyses. On voit également à quel point ces réponses, tout en ayant une consistance certaine, sont elles-mêmes encore travaillées par des tensions très importantes, formant un ensemble en équilibre précaire. Avec l'analyse de ce modèle généalogique, prend fin au sens strict notre travail puisque nous voulions retracer tout le travail foucaldien le menant à son premier modèle généalogique singulier et cohérent, en dégageant en même temps les formes générales et les grands problèmes à la fois guidant ce travail et impliqués par le schème généalogique en tant que tel. Mais il nous paraît clair que cette « grammaire généalogique » dont nous prétendons avoir dégager quelques éléments peut apparaître encore comme quelque peu abstraite, à l'état encore d'une simple proclamation d'intentions. Après tout qu'est-ce qui nous assure qu'elle n'est pas étroitement attachée à la pensée de Foucault ? Et même à cette seule partie de l'itinéraire foucaldien que nous avons considérée ? Aussi, avant de récapituler les acquis, les questionnements et les prolongements de ce travail, nous voudrions, en guise d'appendice, mettre à l'épreuve cette première grammaire généalogique sur quelques démarches de type généalogique, particulièrement significatives, prises simplement au niveau de principes essentiels, montrer que ces grands axes problématiques que nous avons dégagés permettent de saisir ces pensées dans leur mouvement propre et de percevoir sous un jour nouveau certains de leurs aspects. Nous voudrions ainsi tester la pertinence et la fécondité de certain de ces grands axes, en premier lieu évidemment sur la pensée foucaldienne postérieure au cours sur *Les Anormaux*,

ensuite sur la pensée contemporaine ou quasi-contemporaine de Foucault ayant proposé un renouvellement aussi important du schème généalogique, à savoir celle de Pierre Bourdieu, et enfin, sur la pensée contemporaine faisant certainement le plus référence à la généalogie, qui plus est en se réclamant de Foucault lui-même, à savoir celle de Giorgio Agamben.

Appendice : Mise à l'épreuve des résultats de ce travail sur quelques démarches de type généalogique

1) La poursuite du travail généalogique : gouvernementalité, modes de subjectivation

On sait que Foucault maintient, après ce que nous avons appelé son premier modèle généalogique cohérent et singulier, une référence permanente à la généalogie pour caractériser sa démarche. Il utilise ce terme dans quasiment tous ses cours et toutes ses œuvres après *Surveiller et punir*, et, dans un des derniers regards rétrospectifs lancés sur son œuvre, c'est au moyen de ce terme qu'il propose une unification de son approche globale de si multiples objets[753]. Un prolongement logique de notre travail serait ainsi de continuer les analyses des formes de ses généalogies au cours de toute cette période, en essayant de comprendre leur évolution à partir des formes, tensions et problèmes que nous avons repérés. Mais la question peut aussi se poser de manière plus spécifique. On sait en effet que la pensée foucaldienne a subi de profondes inflexions après 1976, qu'on compte en général au nombre de deux et qu'on caractérise en disant qu'il aurait tout d'abord poursuivi sa période généalogique, mais en basant ses généalogies sur une autre forme du pouvoir moderne, voire une autre conception du pouvoir, à savoir la gouvernementalité, puis qu'il serait sorti de sa période généalogique proprement dite, en quittant les analyses en termes de pouvoir, pour s'intéresser aux « modes de subjectivation », c'est-à-dire aux différentes manières dont le sujet problématise son expérience et produit un travail sur soi pour se subjectiver de manière éthique. Nous voudrions montrer

[753] « Il y a trois domaines de généalogies possibles. D'abord une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance ; ensuite une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres ; enfin une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques. Donc trois axes possibles pour une généalogie. Tous les trois étaient présents, même d'une manière un peu confuse, dans l'*Histoire de la folie*. J'ai étudié l'axe de la vérité dans la *Naissance de la clinique* et dans L'*Archéologie du savoir.* J'ai développé l'axe du pouvoir dans *Surveiller et punir*, et l'axe moral dans l'*Histoire de la sexualité* », *DE II*, n° 344, p. 1437.

que les résultats de nos analyses des généalogies foucaldiennes permettent de donner quelques éléments de réponse aux trois questions suivantes : la focalisation de Foucault sur la gouvernementalité renvoie-t-elle à un remaniement profond dans les formes de son modèle généalogique ou est-elle un simple approfondissement, voire une simple correction de son modèle ? Pourquoi Foucault, lorsqu'il analyse essentiellement des rapports à soi, maintient-il une référence très forte à la généalogie, alors même qu'il ne produit quasiment plus d'analyses en termes de pouvoir ? Y a-t-il un rapport entre l'inflexion vers la gouvernementalité et celle vers les modes de subjectivation ?

Ce qui nous paraît clair pour commencer, qui a déjà été dit, et qui n'est évidemment pas anodin par rapport au problème de la généalogie, est que l'apparition dans la pensée foucaldienne du thème de la gouvernementalité n'est pas un simple complément à sa conception du pouvoir moderne, contrairement à ce qu'il affirme pourtant à ce sujet notamment au début, mais un changement radical, non seulement dans sa conception du pouvoir moderne, mais également dans sa conception du pouvoir en général. On sait en effet qu'aussi bien à la fin du premier tome de l'*Histoire de la sexualité* qu'à la fin du cours au Collège de France de 1976, *Il faut défendre la société*, émerge le thème d'un pouvoir biopolitique, qui constituerait, à côté du pouvoir de type disciplinaire, l'autre grand type de pouvoir moderne. Foucault prétend ici simplement compléter son analyse des pouvoirs modernes en exhibant un nouveau type de pouvoir, qu'il n'aurait pas encore vu et analysé. Le pouvoir biopolitique est à ce point pensé comme complément du pouvoir disciplinaire que les deux types de pouvoir sont pensés par Foucault sous la même rubrique, celle d'un pouvoir portant sur la vie ou « bio-pouvoir »[754], se déployant de deux manières différentes mais complémentaires et ayant exactement les mêmes finalités. Le pouvoir disciplinaire porterait sur les individus, et plus précisément sur les corps, constituant ainsi une « anatomo-politique du corps humain »[755], tandis que la technologie biopolitique porterait sur l'ensemble des individus, apparaissant maintenant comme population, c'est-à-dire comme une entité biologique spécifique, ayant sa nature propre, qu'il s'agirait de « gérer » en vue de certaines fins en intervenant non pas directement sur elle, mais sur les paramètres de son environnement. Elle constitue ainsi une « bio-politique de la population »[756]. Discipline et biopolitique apparaissent alors comme les deux technologies inventées par la société capitaliste pour constituer son mode de production, d'une part en forgeant des corps pour qu'ils deviennent efficaces et dociles, d'autre part en gérant une population pour l'ajuster

[754] M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 184.
[755] *Ibid.*, p. 183.
[756] *Ibidem.*

aux processus économiques et pour majorer les forces vivantes tout en les maintenant assujetties.

En réalité, cet équilibre entre les deux technologies de pouvoir disparaît dès le cours suivant au Collège de France, *Sécurité, territoire, population*. Foucault se lance pourtant dans une comparaison entre les techniques déployées dans le cadre de la technologie biopolitique, qu'il appelle « mécanismes de sécurité », et les techniques disciplinaires, envisagées toutes deux comme des techniques de la modernité. Mais la comparaison montre clairement ce qu'on pourrait appeler un décentrement du disciplinaire. Elle fait en effet intervenir un troisième terme : la souveraineté, comme troisième type de pouvoir, propre à l'époque prémoderne. Or les caractérisations du disciplinaire manifestent avec netteté un recul de celui-ci vers la souveraineté. Celle-ci se caractérise en effet pour Foucault par la loi, une loi qui interdit, laissant libre le domaine de ce qui est permis. Le disciplinaire se caractérise quant à lui par l'imposition directe d'une norme qui oblige positivement à faire certaines choses et même à être d'une certaine manière. Mais la norme est finalement imposée par des lois, qui disent non plus ce qu'il ne faut pas faire, mais ce qu'il faut faire. Les techniques de sécurité apparaissent comme décalées par rapport à ce problème de la loi. Elles sont branchées sur une certaine nature, à savoir la population, qui a son fonctionnement « normal », et elles aident cette nature à réaliser sa norme propre, en n'intervenant non pas directement sur cette nature elle-même, mais sur son environnement, soit pour supprimer ou réduire ce qui risque de l'entraver, soit pour favoriser ce qui va lui permettre de se déployer. Dans cette caractérisation, le disciplinaire apparaît donc comme un moment de transition entre la souveraineté et la sécurité biopolitique, puisqu'il use de lois portant directement sur la chose même, comme la souveraineté, non plus pour interdire, mais pour obliger à réaliser certaines fins, peu éloignées de celles visées par la biopolitique.

Ce décentrement du disciplinaire est également manifesté par la nouvelle interprétation par Foucault du panoptique. Dans le cours sur *Le Pouvoir psychiatrique* et dans *Surveiller et punir*, le panoptique apparaissait comme le paradigme du pouvoir disciplinaire, dans sa différence radicale avec le pouvoir de souveraineté, inversant toutes les caractéristiques de ce dernier[757]. Or le panoptique apparaît maintenant comme le comble de la souveraineté, comme poussant la logique de la souveraineté jusqu'à son point le plus extrême[758]. Dans la mesure en effet où il permet au fond le déploiement maximal d'un pouvoir fondé sur la loi, un pouvoir

[757] Cf. *Le Pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 75-81 et *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 228-264.
[758] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France. 1977-1978*, M. Senellart (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 68.

auquel plus rien n'échapperait, il permet l'accomplissement des buts intimes de la souveraineté, rendus enfin techniquement possibles, il permet la réalisation des rêves les plus fous du plus « archaïque » des pouvoirs, le pouvoir souverain, alors que les mécanismes de sécurité viennent isoler un niveau complètement inédit par rapport à ce pouvoir souverain, le niveau de la population[759].

La manière dont Foucault caractérise le premier déploiement politique d'une gouvernementalité comme « raison d'Etat » est également très révélatrice. On sait qu'au cours de sa comparaison entre mécanismes de sécurité et mécanismes disciplinaires, Foucault prend conscience que ces techniques de sécurité impliquent un rapport très particulier à la population, qu'il va appeler rapport de « gouvernement », ou « gouvernementalité », et dont l'étude va alors s'imposer comme la condition indispensable d'une caractérisation du pouvoir biopolitique. Cette gouvernementalité va apparaître comme une forme globale de pouvoir, ayant toute une histoire, et que l'on peut caractériser comme la forme d'un pouvoir qui se branche sur une certaine nature, pour s'efforcer d'en réaliser le salut, en intervenant sur ce qui entrave ou favorise cette réalisation. Son origine réelle est le pouvoir pastoral de type chrétien, qui lui-même, au milieu du XVIe siècle, se diffuse dans toute la société, donnant rapidement lieu à une première réalisation d'un art de gouverner que Foucault appelle « raison d'Etat ». Pour celle-ci, il s'agit de se régler sur une certaine réalité, celle des choses et des hommes de l'Etat, pour produire la plus grande puissance possible de ce dernier, et assurer ainsi son salut sur la scène européenne. L'instrument inventé par le pouvoir à cette fin est la police, dont le moyen fondamental est le règlement. Or ce « monde du règlement » est caractérisé par Foucault comme « monde de la discipline »[760]. « A l'arrière-fond de la police », se trouve une « espèce de grand rêve disciplinaire »[761]. Et ce monde du règlement va basculer, vers le milieu du XVIIIe siècle, au moment de l'émergence de la population. On va passer à une gouvernementalité qui vise non plus le salut de l'Etat, mais celui de la population, et cela non plus en intervenant par le règlement sur cette population, mais en intervenant sur son environnement. Dans ce changement, Foucault voit alors un « déblocage » de l'art de gouverner. Tout se passe comme si le schème politique du gouvernement avait émergé à la fin du XVIe siècle à partir du christianisme, mais était d'abord resté bloqué dans les formes de la souveraineté jusqu'au milieu du XVIIIe, pour seulement enfin pouvoir se réaliser pleinement conformément à son essence

[759] « Le panoptique qui désignait la société disciplinaire par excellence dans *Surveiller et punir*, alors distinguée de la fonction de souveraineté, est désormais considéré par Foucault comme « le plus vieux rêve du plus vieux souverain » », G. Le Blanc, *La pensée Foucault*, *op. cit.*, p. 165.
[760] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 348.
[761] *Ibidem.*

dans le nouvel art de gouverner qu'est le libéralisme et dont un instrument central est la biopolitique.

Ce qui apparaît donc clairement est que l'âge d'or des disciplines est placé maintenant par Foucault à l'époque classique, du début du XVIIe siècle au milieu du XVIIIe, alors que dans sa période précédente leur explosion était située à la fin du XVIIIe siècle. Elles constituent une forme bâtarde, la forme de la transition entre la souveraineté et la gouvernementalité pleinement déployée. La discipline reste présente à l'époque moderne, mais elle est désormais simplement un instrument, parmi d'autres, du pouvoir gouvernemental lui-même. Ce qui signifie que, pour Foucault, la gouvernementalité a pris la place de la discipline comme technologie de pouvoir centrale et spécifique de la modernité. Ainsi le problème du gouvernement et de la population est « le problème politique moderne », il ouvre le « champ de ce qu'on appelle la politique »[762]. Est révélateur également de cette substitution le rôle qu'assigne désormais Foucault à la catégorie de population dans la genèse des savoirs positifs analysés dans *Les Mots et les choses*, l'économie politique, la biologie et la philologie, ainsi que dans celle des sciences humaines. C'est désormais l'émergence de la population, comme concept et objet corrélatifs de la gouvernementalité moderne, qui est pensée comme ayant provoqué le passage de l'histoire naturelle à la biologie, de l'analyse des richesses à l'économie politique, et de la grammaire générale à la philologie historique[763]. Et c'est également elle qui explique le surgissement de cette étrange figure de l'homme et des savoirs qui le prennent comme objet, les sciences humaines :

> La thématique de l'homme […], il faut la comprendre à partir de l'émergence de la population comme corrélatif de pouvoir et comme objet de savoir. L'homme, ce n'est après tout, rien d'autre tel qu'il a été pensé, défini à partir des sciences dites humaines du XIXe siècle et tel qu'il a été réfléchi dans l'humanisme du XIXe siècle […] finalement, qu'une figure de la population[764].

Or nous avons vu que ces fameux passages d'un savoir positif à l'autre, et cette figure de l'homme de l'humanisme et des sciences humaines étaient clairement, durant la période précédente, assignés à la montée en puissance des techniques disciplinaires dans le corps de la société. La gouvernementalité a véritablement remplacé la discipline dans l'esprit de Foucault comme forme des rapports modernes de pouvoir, au point même qu'elle la remplace dans les

[762] *Ibid.*, p. 78.
[763] *Ibid.*, p. 80.
[764] *Ibid.*, p. 81.

généalogies qui étaient les plus représentatives de la période précédente, les généalogies des sciences humaines et des savoirs positifs.

Mais s'il y a un tel changement dans la conception foucaldienne du pouvoir moderne, au point que le fondement même de ses généalogies est repensé, alors n'est-ce pas que c'est sa conception même du pouvoir qui a changé ? Nous avions vu en effet que c'est essentiellement en forgeant sa conception des rapports de pouvoir disciplinaires, comme rapports de pouvoir modernes, que Foucault avait en même temps construit sa conception globale du pouvoir. Ainsi, la cible du pouvoir disciplinaire apparaissait fondamentalement comme étant les corps des individus, dans un rapport physique direct. Mais Foucault pensait alors également tout pouvoir comme étant en définitive en rapport avec les corps individuels, même si chaque type de pouvoir avait ainsi sa « microphysique » propre, celle de la souveraineté n'étant évidemment pas la même que celle du pouvoir disciplinaire. Ainsi la mise en position centrale de la gouvernementalité comme forme moderne de pouvoir et fondement des généalogies des catégories et savoirs modernes laisse-t-elle penser que c'est sa conception globale du pouvoir qui a changé. Et tel est bien le cas. D'ailleurs, la gouvernementalité n'est pas simplement posée par Foucault comme le schème central du pouvoir moderne, elle apparaît tout simplement, depuis la fin du XVIe siècle, comme « « la forme de pouvoir la plus étrange et la plus caractéristique de l'Occident »[765], même si cette forme n'atteint son plein épanouissement que dans les différents libéralismes, du milieu du XVIIIe au XXe siècle. Elle est ainsi selon Foucault la forme de pouvoir par rapport à laquelle se définit toute critique, c'est-à-dire toute contestation du pouvoir depuis le XVIe siècle, critique sous l'égide de laquelle il place tout son travail, et qui se caractérise comme « l'art de n'être pas tellement gouverné »[766]. Cette forme de pouvoir est désormais ce qui pour Foucault forme le fond de tout pouvoir en général. Et, dans *Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ?,* Foucault pense les relations de pouvoir en général sur le mode du gouvernement[767]. La prise directe sur les corps apparaît maintenant comme moins fondamentale dans l'analyse des pouvoirs, de même que la lutte, pourtant centrale dans toute la période précédente, et qui devient un simple cas limite du pouvoir, celui-ci étant essentiellement incitation et séduction.

[765] *Ibid.*, p. 134.
[766] M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) », Bulletin de la Société française de Philosophie, vol. 84, n° 2, 1990, réédité in *Qu'est-ce que la critique*, suivi de *La culture de soi*, H.P. Fruchaud et D. Lorenzini (éd.), Paris, Vrin, 2015, p. 37.
[767] M. Foucault, *Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ?*, in Dreyfus H. et Rabinow P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, *op. cit.*, p. 314.

La thématique de la gouvernementalité implique donc un changement assez profond non seulement dans la conception foucaldienne du pouvoir moderne, mais aussi dans sa conception du pouvoir en général. Quelle est la signification de ce changement du point de vue de l'effort généalogique foucaldien ? S'inscrit-il encore dans cet effort ? Est-il une poursuite de la résolution des problèmes, une autre manière, jugée meilleure, de les résoudre ? La conception du pouvoir constituant, comme nous l'avons dit, la matrice des généalogies foucaldiennes jusqu'à présent, il est clair que ce changement doit apporter certaines transformations au modèle généalogique foucaldien. Mais il n'implique pas nécessairement un remaniement radical.

Foucault continue, en tous les cas, à partir de ce changement profond dans sa conception du pouvoir, à centrer sa démarche générale et ses études particulières sur un motif de type purement généalogique, qui paraît bien se situer, et qu'il situe lui-même, dans la continuité directe de son modèle généalogique précédent. Ainsi, dans *Sécurité, territoire, population*, au moment où il s'apprête à se lancer dans une histoire de la gouvernementalité, Foucault caractérise-t-il son projet dans ce cours comme une tentative pour répondre à la question suivante : « Est-ce qu'il est possible de replacer l'Etat moderne dans une technologie générale de pouvoir qui aurait assuré ses mutations, son développement, son fonctionnement ? »[768], cette technologie étant justement celle de la gouvernementalité. C'est donc le schème de la mise en rapport d'une institution, l'Etat, mais donc également de la catégorie d'Etat et des évidences qui l'accompagnent, avec certains rapports de pouvoir qui le constituent, qui est ici invoqué, autrement dit le même schème généalogique que celui mobilisé dans la période précédente. Ce schème est d'ailleurs défini par Foucault dans une continuité forte avec ses œuvres précédentes par le biais du geste généalogique par excellence consistant à « passer à l'extérieur ». Ainsi, de quoi s'agissait-il lorsqu'il parlait de maladie mentale, de délinquance, de sexualité ? Il s'agissait de « passer à l'extérieur » « de trois façons » : « passer à l'extérieur de l'institution »[769], passer à l'extérieur « par rapport à la fonction » et passer à l'extérieur « par rapport à l'objet »[770], en montrant qu'une institution, une fonction ou encore des objets posés par un savoir, provenaient en réalité de relations de pouvoir qui les constituaient. Foucault se propose alors de même, dans ce cours, de « passer à l'extérieur de l'Etat »[771] pour montrer sa constitution à partir des rapports de pouvoir de type gouvernementalité. Ce schème généalogique du passage à l'extérieur de l'Etat est d'ailleurs repris comme projet dans le cours suivant, *Naissance de la biopolitique*, puisque Foucault y explique que dans ce cours « il s'agit de passer à l'extérieur et d'interroger

[768] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 124.
[769] *Ibid.*, p. 120.
[770] *Ibid.*, p. 121.
[771] *Ibid.*, p. 122.

le problème de l'Etat, de faire l'investigation du problème de l'Etat à partir des pratiques de gouvernementalité »[772], en prolongeant finalement l'effort du cours précédent jusqu'à l'Etat néolibéral contemporain en train de se forger.

C'est donc un schème pleinement généalogique qui est invoqué par Foucault, et dans une pleine continuité avec les généalogies de l'époque précédente. Or la mobilisation de ce schème est à nouveau appelée par Foucault du terme spécifique de « généalogie ». Ainsi, l'analyse consistant à passer à l'extérieur de l'institution pour y retrouver une technologie de pouvoir

> permet de substituer à l'analyse génétique par filiation une analyse généalogique,- il ne faut pas confondre la genèse et la filiation avec la généalogie-, une analyse généalogique qui reconstitue tout un réseau d'alliances, de communications, de points d'appui[773].

Alors que la genèse fait naître une institution d'une autre institution, restant en quelque sorte à un niveau horizontal, la généalogie passe à l'extérieur de l'institution pour la faire naître de rapports de pouvoir, plongeant ainsi dans la verticalité. La généalogie est ici définie clairement par Foucault dans sa dimension verticale, celle d'un passage par une extériorité, et le projet du cours est ainsi de « faire la généalogie de l'Etat moderne et de ses différents appareils à partir d'une histoire de la raison gouvernementale »[774]. Le projet des cours *Sécurité, territoire, population* et *Naissance de la biopolitique* est celui d'une généalogie de l'Etat moderne.

Mais, comme toujours chez Foucault, le projet de la généalogie d'une institution est associé à une généalogie du savoir ou de la vérité, qui constitue en réalité son objectif central. Ainsi, Foucault s'efforce-t-il de replacer un certain nombre de savoirs au sein de pratiques gouvernementales. Dans la mesure où la gouvernementalité se caractérise en effet par le branchement sur une certaine nature pour tenter, en intervenant sur son milieu de vie, de l'amener à réaliser certaines fins, elle va développer toute une réflexion rationnelle pour essayer de comprendre comment intervenir efficacement sur ce milieu, et donc nécessairement, au cœur de cette rationalité, un certain savoir. Ainsi, la raison d'Etat développe-t-elle le mercantilisme pour guider son action policière sur les choses et les hommes. De même, le libéralisme classique requiert-il le développement de l'économie politique, pour savoir où et comment intervenir sur la société civile pour permettre le déploiement de la population. A cet égard, Foucault fournit une première élaboration du concept de « régime de vérité » ou « régime de véridiction ». En

[772] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*. *Cours au Collège de France. 1975-1976*, M. Senellart (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 79.
[773] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 121.
[774] *Ibid.*, p. 362.

réalité, il s'agit simplement de « l'ensemble des règles qui permettent, à propos d'un discours donné, de fixer quels sont les énoncés qui pourront y être caractérisés comme vrais ou faux »[775], c'est-à-dire au fond de ce qu'il appelait précédemment une pratique discursive. Foucault constate que, souvent, dans ses analyses, il s'est agi pour lui de comprendre, à travers des pratiques, le passage de mécanismes uniquement centrés sur la règle, ou « mécanismes de juridiction » à des procédures impliquant une production de vérité, donc des régimes de véridiction. Il avait ainsi fait une « généalogie de l'objet « sexualité » »[776] et sa démarche générale s'inscrit donc sous la rubrique d'une « généalogie de régimes véridictionnels »[777] ou encore d'une « histoire de la vérité », la généalogie étant ici caractérisée à la fois de manière verticale comme passage à l'extérieur et de manière horizontale comme repérage d'une émergence, celle d'une véridiction à partir d'une juridiction. Un schème généalogique est donc convoqué par Foucault aussi bien dans le cadre de son étude de l'Etat que de son étude des savoirs, et ce schème est explicitement appelé « généalogie ».

Il est d'ailleurs intéressant de constater que Foucault continue à définir, comme dans le modèle précédent, à plusieurs reprises, la démarche généalogique en l'opposant et l'articulant à la fois à la démarche archéologique. Ainsi, lorsqu'il convoque un texte d'Abeille pour établir l'émergence d'une pensée en termes de sécurité par rapport au problème des grains, en rupture avec la pensée de type disciplinaire, Foucault explique-t-il qu'on pourrait prendre ce texte au niveau des « règles de formation des concepts », mais que lui veut le prendre autrement, plutôt au niveau « des objectifs, des stratégies auxquelles il obéit et des programmations d'action politique qu'il suggère », c'est-à-dire « non pas donc comme à l'intérieur d'une archéologie du savoir, mais dans la ligne d'une généalogie des technologies de pouvoir »[778]**.** La généalogie est donc définie en opposition avec l'archéologie, dans la mesure où elle ne s'intéresse pas au fonctionnement interne d'un texte, pour en dégager les règles de formation, mais plutôt à son ancrage dans des technologies de pouvoir, qui permet de comprendre les finalités réelles dont il est porteur. De même dans *Qu'est-ce que la critique ?*, conférence prononcée à la même époque que le cours *Sécurité, territoire, population*, Foucault place-t-il sa démarche sous le signe de la critique, comme « mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité ». Il propose alors une démarche visant à repérer « des connexions entre des mécanismes de coercition et des contenus

[775] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 37.
[776] *Ibid.*, p. 36.
[777] *Ibid.*, p. 37.
[778] *Ibid.*, p. 38.

de connaissance »[779]. Cette démarche, ainsi clairement centrée sur le motif généalogique, est alors caractérisée comme articulant une archéologie, une généalogie et une analyse en termes de stratégie. L'archéologie « parcourt le cycle de la positivité en allant du fait de l'acceptation au système de l'acceptabilité analysé à partir du jeu savoir-pouvoir »[780], autrement dit l'archéologie dégage les systèmes qui font qu'à un moment donné certaines propositions sont acceptées comme vraies, ce que Foucault appellera dans *Naissance de la biopolitique* les régimes de véridiction, et qui correspond peu ou prou aux règles de formation qui définissaient les formations discursives. Ce faisant, l'archéologie pointe vers les rapports de pouvoir en tant qu'origine de ces systèmes d'acceptabilité, mais c'est véritablement la généalogie qui considère cet aspect, prenant en quelque sorte la relève de l'archéologie au sein de la démarche critique, dans la mesure où elle consiste à « suivre les lignes de rupture qui marquent l'émergence du système »[781], ou encore à « restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l'effet »[782]. La généalogie remonte donc à l'émergence d'un système d'acceptabilité de la vérité, pour tenter de comprendre la nature réelle des rapports de pouvoir qui l'ont produit et qui continuent à jouer en lui, ouvrant elle-même sur une analyse de ces multiples relations de pouvoir en termes de stratégie. L'analyse stratégique ne fait ainsi que prolonger l'analyse généalogique, qui apparaît comme l'élément central de la démarche critique. L'archéologie est la démarche dégageant des structures formant les conditions de possibilité d'un certain discours vrai, la généalogie s'efforce de dégager les rapports de pouvoir ayant produit l'émergence et l'historicité de ces structures. L'archéologie, comme dans la période précédente, est définie comme préliminaire à la généalogie, et l'achèvement de celle-ci apparaît toujours résider dans une articulation accomplie de l'archéologie sur la généalogie.

Le projet de Foucault dans ces deux cours au Collège de France est donc explicitement celui d'une généalogie de l'Etat, ainsi que d'une généalogie des savoirs ou de la vérité, définies dans la continuité directe des généalogies précédentes, et dans leur articulation à une archéologie, la gouvernementalité venant simplement remplacer la discipline en tant que matrice des généalogies et modèle du pouvoir. Et ce schéma généalogique global semble bien se déployer conformément aux grands axes qui avaient permis, dans les généalogies précédentes, de résoudre un certain nombre de tensions et de poser ainsi un modèle généalogique singulier. On retrouve bien ainsi l'idée de relations de pouvoir qui ont leur

[779] M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 51.
[780] *Ibid.*, p. 53.
[781] *Ibidem.*
[782] *Ibid.*, p. 55.

dimension propre par rapport aux sphères politique et économique, et qui procèdent par subjectivation, comme le montrent l'analyse du pouvoir pastoral chrétien et l'insistance de Foucault sur cet aspect dans *Qu'est-ce que la critique ?*. On retrouve bien l'idée d'une différence entre un savoir premier et un savoir proprement théorique, puisque l'objet population est constitué dans un premier temps par la technologie gouvernementale moderne, et rend possible, dans un deuxième temps, la formation de savoirs proprement théoriques, comme l'économie politique ou les sciences humaines. On retrouve bien la nécessité d'articuler l'archéologie sur une généalogie ou encore de produire une généalogie des savoirs théoriques eux-mêmes. On retrouve également l'idée que c'est bien le savoir en tant que tel qui est l'objet central de la généalogie, par opposition à l'idéologie, jugée secondaire, comme le montrent les multiples remarques de Foucault au cours de ces analyses rejetant toujours aussi vigoureusement l'analyse en termes d'idéologie. Mais, en réalité, on peut constater un certain nombre de changements assez nets dans les formes de la généalogie foucaldienne, qui apparaissent de manière frappante lorsqu'on suit le développement réel de ces grands axes problématiques.

Le changement le plus frappant est celui qui concerne le rapport des relations de pouvoir du type gouvernementalité à la sphère économique et qui se manifeste par ce qu'on pourrait appeler un effacement, un gommage, ou encore un brouillage du rapport du pouvoir à l'économique. Au moment où le thème biopolitique émerge, Foucault inscrit pourtant encore nettement le pouvoir dans des finalités économiques, comme dans le modèle généalogique précédent. Dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*, la technologie biopolitique est pensée comme poursuivant exactement les mêmes fins que la technologie disciplinaire, mais de manière différente. Toutes les deux en effet, en tant que formant ensemble un « bio-pouvoir » sont un « élément indispensable au développement du capitalisme »[783]. Les disciplines visent à fixer les corps à l'appareil de production, tandis que la technologie biopolitique, en prenant pour objet la population, vise à un « ajustement des phénomènes de population aux processus économiques »[784]. Dans un entretien de la même époque, Foucault affirme ainsi que la « classe bourgeoise », après avoir inventé la technologie disciplinaire, s'est aperçue que le pouvoir doit aussi

[783] M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 185.
[784] *Ibidem.*

> 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[785].

Ainsi,

> le sexe est à la charnière entre l'anatomo-politique et la bio-politique […] et c'est dans cette fonction qu'il est devenu, à la fin du XIXe siècle, une pièce politique de première importance pour faire de la société une machine de production[786].

Discipline et biopolitique relèvent donc d'une « mutation de la technologie du pouvoir » qui « fait absolument partie du développement du capitalisme »[787]. Elles apparaissent comme les deux moyens inventés par les rapports de pouvoir de type capitaliste pour arriver aux mêmes fins : la constitution du mode de production capitaliste. La biopolitique est ainsi pensée comme entièrement inscrite dans des finalités de type économique, liées à la constitution d'un mode de production, selon le schéma du rapport à l'économique valant dans le modèle généalogique de l'époque précédente. Mais dans les cours suivants, on ne trouve presque plus aucune allusion à l'ancrage économique des rapports de pouvoir et, lorsqu'on trouve une telle allusion, elle a surtout pour fonction de repousser le problème ou de le brouiller. Ceci est particulièrement net aux moments où Foucault envisage le problème des passages : pourquoi est-on passé subitement au XVIe siècle de la pastorale chrétienne à la réflexion sur le gouvernement politique et à la raison d'Etat ? Et pourquoi est-on passé au milieu du XVIIIe siècle de cette raison d'Etat à l'art de gouverner libéral ? Concernant le premier problème, Foucault explique ironiquement que « comme il faut tout de même rendre à la causalité et au principe de causalité traditionnel un minimum d'hommage », ce passage doit être « resitué dans un certain contexte »[788]. Foucault livre alors en vrac un certain nombre d'éléments de ce contexte, la naissance de nouvelles relations économiques venant coexister avec d'autres aspects, d'ordre religieux, social et politique. Et il accompagne son évocation du problème des nouvelles relations économiques, par un « bien entendu, c'est archi-connu »[789]. Foucault pose ainsi comme bien connu, donc inutile à développer, le problème du rapport des technologies de pouvoir avec la constitution du mode de production économique, qui était, dans le modèle précédent, au cœur du modèle généalogique, puisqu'il était ce qui permettait de comprendre les finalités mêmes des relations de pouvoir, ainsi que leur rôle productif et non reproductif, et la

[785] « Les mailles du pouvoir » (conférence prononcée en 1976, publiée en 1981 et 1982), *DE II*, n° 297, p. 1012.
[786] *Ibid.*, p. 1013.
[787] *Ibid.*, p. 1019.
[788] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 233.
[789] *Ibid.*, p. 235.

prédominance du problème de la vérité sur celui de l'idéologie. Les facteurs économiques apparaissent maintenant comme noyés au milieu de facteurs religieux, sociaux, et politiques. A cette manière de rejeter et de brouiller le problème du rapport à l'économique, Foucault donne une sorte d'explication un peu plus loin. Expliquer ce passage à une « gouvernementalisation de la politique », ce serait finalement lui assigner une cause unique, ce qui serait finalement reconduire le schéma de l'origine. Ainsi, « l'intelligibilité en histoire ne réside peut-être pas dans l'assignation d'une cause toujours plus ou moins métaphorisée dans la source »[790], mais dans le repérage d'une « multiplicité de processus extraordinairement divers » et de leurs liens multiples faits de « phénomènes de coagulation, d'appui, de renforcement réciproque, de mise en cohésion, d'intégration »[791], donc dans la compréhension d'un effet global, produit de multiples processus en interaction. C'est exactement la même raison qui est réaffirmée au moment de comprendre pourquoi on est passé, au milieu du XVIIIe siècle, du marché comme lieu de juridiction au marché comme lieu de véridiction, c'est-à-dire de la raison d'Etat au libéralisme. Avec son modèle généalogique précédent, Foucault aurait clairement expliqué ce moment, comme il le faisait encore dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité,* par le développement du mode de production capitaliste, et les changements de technologie impliqués par ce développement. Ici, il évoque ce type d'explication dans les termes d'une entrée « dans l'âge d'une économie marchande »[792], mais en le repoussant aussitôt, dans la mesure où « c'est à la fois vrai, mais ça ne dit rien précisément »[793] et en expliquant dans des termes quelque peu sibyllins qu'il faudrait plutôt établir « une relation polygonale ou polyédrique »[794] entre tout un ensemble de facteurs, aussi bien économiques, que démographiques, politiques et théoriques, ce qui revient non à rechercher « la cause » du phénomène en question, mais à produire sa « mise en intelligibilité »[795]. Cette opposition entre la recherche d'une cause, « dernière instance, […] économie pour les uns, démographie pour les autres »[796], et la recherche d'une simple « mise en intelligibilité » d'un phénomène comme effet global d'une multiplicité de processus, est réaffirmée dans la conférence méthodologique *Qu'est-ce que la critique ?*. Le premier type de recherche relève de la genèse et le second de la généalogie[797]. Dans le nouveau modèle de généalogie qui est en train de se dessiner, les relations de pouvoir perdent leur ancrage privilégié dans des finalités économiques.

[790] *Ibid.*, p. 244.
[791] *Ibidem.*
[792] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 34.
[793] *Ibidem.*
[794] *Ibid.*, p. 35.
[795] *Ibidem.*
[796] M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?, op. cit.*, p. 54.
[797] *Ibid.*, p. 55.

On peut d'ailleurs remarquer que ce gommage de la relation entre rapports de pouvoir et finalités économiques avait déjà commencé, de manière certes bien plus insidieuse, dès *Surveiller et punir*. Stéphane Legrand a ainsi montré que ce livre pose exactement le même problème que le cours sur la société punitive, mais qu'il le traite, à partir des mêmes matériaux, de manière quelque peu différente. Dans cette nouvelle occurrence d'une répétition dans l'itinéraire de pensée foucaldien, là encore particulièrement significative, on peut en effet constater un geste consistant à « occulter le référentiel marxiste sur la base duquel les principaux éléments de l'analyse politique foucaldienne ont été élaborés »[798]. Foucault analyse différentes institutions disciplinaires et en tire, par comparaison, un certain nombre de caractéristiques des techniques disciplinaires, caractéristiques qui concernent, comme on le sait, la répartition dans l'espace, la mise en forme du temps, l'organisation des différentes séries temporelles et la composition des forces. Mais ces caractéristiques apparaissent comme déconnectées des finalités proprement économiques liées à la constitution et à la reproduction du mode de production capitaliste, à partir desquelles pourtant elles étaient clairement pensées dans le cours sur *La Société punitive*, et les institutions disciplinaires, déconnectées de cette matrice économique, qui seule, les réunissait, apparaissent maintenant comme unifiées de manière abstraite par le panoptique et la discipline. On pourrait ajouter qu'un autre symptôme évident de cette déconnection qui s'effectue entre les rapports de pouvoir et les finalités économiques est l'effacement du thème de la moralisation. Les techniques disciplinaires sont en effet essentiellement pensées comme des techniques permettant de maximiser une réalisation, d'accroître une efficacité productive, dans tous les domaines. Elles sont bien encore décrites comme devant produire des corps « dociles », mais cette production de docilité n'est plus considérée comme centrale, ni analysée dans le détail comme constitution d'habitudes, de manières d'être, comme subjectivation autour de normes morales, visant à répondre notamment à l'illégalisme de dissipation et ainsi à permettre la constitution du mode de production. Comme le fait remarquer Julien Pallotta, ce concept si fécond d'illégalisme de dissipation disparaît de *Surveiller et punir*[799]. Ce début d'effacement du rapport des forces à l'économique laisse penser que *Surveiller et punir*, loin d'être un accomplissement du modèle généalogique foucaldien forgé autour du disciplinaire, est déjà une transition vers le modèle suivant, comme nous l'avons posé dans notre travail en considérant que l'accomplissement de ce modèle résidait véritablement dans l'ensemble proposé par le cours sur *La Société punitive* et les deux suivants.

[798] S. Legrand, « Le marxisme oublié de Foucault », art. cit., p. 28.
[799] Dans *La Société punitive*, Foucault « forge le concept très riche d'illégalisme de dissipation qui disparaîtra dans *Surveiller et punir* », J. Pallotta, « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction », in Laval C., Paltrinieri L., Taylan F. (éd.), *Marx & Foucault, Lectures, usages, confrontations*, *op. cit.*, p. 134.

Et d'ailleurs, les mises en rapport de la biopolitique avec le développement du capitalisme, que nous avons vues effectuées dans *La Volonté de savoir* et dans un entretien de 1976, non seulement disparaissent dès le cours de l'année suivante, mais en réalité ne contribuent pas réellement à la généalogie de la sexualité qui est proposée dans ce premier tome de l'*Histoire de la sexualité*. Elles ne sont pas mobilisées dans le détail des analyses, contrairement à ce qui se produisait dans les généalogies précédentes. Elles sont comme un cadre formel, déjà détaché de la réalité des analyses généalogiques.

Il est clair qu'on a ici un véritable bouleversement dans le modèle généalogique foucaldien, dans la mesure où, comme nous l'avons dit, le rapport à l'économie était ce qui permettait de caractériser l'aspect non pas reproductif mais productif des relations de pouvoir, et la différence cruciale entre savoir et idéologie, le savoir étant justement ce qui permettait de constituer le mode de production économique, notamment par le biais d'une subjectivation. Mais de quel ordre ce bouleversement est-il ?

Pour le savoir, il convient d'examiner les autres changements concernant les grands axes du modèle généalogique foucaldien dont nous avons parlé. Foucault continue en effet à distinguer dans les savoirs produits par les rapports de pouvoir de type gouvernemental un savoir premier, faisant irruption autour de la catégorie de population, et un savoir proprement théorique, élaboré à partir de ce savoir premier, prenant notamment la figure de l'économie politique et des sciences humaines, tout comme il distinguait dans le modèle précédent l'examen et la psychologie ou la sociologie. Mais il se borne à indiquer, lors d'une simple remarque conclusive, que l'économie politique et les sciences humaines se sont constituées à partir de l'émergence de ce nouvel objet qu'est la population[800]. Il n'explique aucunement ce processus de constitution, alors que cette élaboration d'un savoir théorique à partir d'un savoir premier faisait l'objet, comme nous l'avons vu, de la quasi-intégralité des deux cours au Collège de France que sont *Le Pouvoir psychiatrique* et *Les Anormaux*, Foucault analysant avec une extrême minutie la manière dont les catégories psychiatriques et psychologiques s'étaient peu à peu élaborées au sein de la pratique même de l'asile, élaboration qui constituait la clé de voûte de son modèle généalogique accompli, dans la mesure où elle rendait possible l'articulation réelle de l'archéologie sur la généalogie. Foucault continue d'autre part à penser les rapports de pouvoir comme produisant fondamentalement une subjectivation. Ceci est clairement affirmé dans *Qu'est-ce que la critique ?* [801] et un début d'analyse allant dans ce sens est effectué pour

[800] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 78.
[801] M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 49.

le pouvoir pastoral[802]. Mais une telle subjectivation n'est pas analysée pour la raison d'Etat, elle est seulement évoquée pour le libéralisme classique, à travers le thème de l'homo oeconomicus, et une analyse en est à peine esquissée pour l'ordolibéralisme, ainsi que pour le néolibéralisme américain.

Autrement dit, l'effacement du rapport à l'économique ne traduit pas un remaniement profond dans le modèle généalogique foucaldien, comme on aurait pu l'imaginer dans la mesure où au fond toute l'architecture généalogique foucaldienne semblait en réalité reposer sur ce rapport. Cet effacement ne traduit pas et n'implique pas un remaniement profond dans la mesure où il s'avère au fond être du même ordre que les autres changements que nous venons de constater dans les généalogies foucaldiennes. Foucault fournit au fond tous les éléments d'un modèle généalogique remanié. Le rapport de la gouvernementalité à l'économique est clairement effectué par lui au début de l'émergence de ce thème et il reste en réalité sous-jacent à toutes ses analyses. En effet, quelle est selon la raison d'Etat l'arme principale devant permettre l'accroissement de la force de l'Etat ? C'est le commerce, et cet accroissement de la force de l'Etat est pensé comme devant permettre l'équilibre des forces dans la concurrence naissante entre Etats européen. Cette situation ne peut-elle être interprétée comme l'émergence de rapports de type capitaliste entre Etats européens, émergence qui fonde de nouveaux rapports de pouvoir et requiert de nouveaux savoirs ? Et le passage à une gouvernementalité libérale ne peut-il s'interpréter par la montée en puissance de ces rapports de type capitaliste, se libérant des formes de pouvoir liées aux anciens modes de production ? On pourrait donc très bien étudier de près ce lien. De même, on pourrait très bien se lancer dans une étude de la manière exacte dont l'économie politique s'élabore dans le corps de la société à partir de l'émergence de la catégorie de population. Et on pourrait s'attacher à comprendre comment les rapports de pouvoir sous-jacents à la raison d'Etat, au libéralisme classique puis au néolibéralisme, constituent concrètement le mode de production économique en produisant certains types de subjectivation[803].

Autrement dit, Foucault fournit tous les éléments d'un modèle généalogique, remanié du fait des changements dans sa conception du pouvoir, mais il n'effectue pas réellement et

[802] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 187.
[803] Un certain nombre d'auteurs ont ainsi essayé de développer ce modèle généalogique seulement suggéré par Foucault autour de la gouvernementalité et d'en faire usage. Ainsi Pierre Dardot et Christian Laval ont-ils, dans *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, proposé une généalogie du néolibéralisme contemporain dans laquelle les rapports de pouvoir, de type gouvernemental, sont réellement connectés aux relations économiques et dans laquelle les processus de subjectivation nécessaires à ces rapports sont pensés dans toute leur ampleur. De même, Luca Paltrinieri s'efforce-t-il de produire une généalogie des formes actuelles du management et Ferhat Taylan une généalogie de l'environnement, en ayant recours tous deux au schème de la gouvernementalité.

entièrement les généalogies impliquées par ce modèle. On a affaire durant toute cette période à une généalogie indiquée, bien plus qu'à une généalogie réalisée. Et le remaniement impliqué par cette généalogie indiquée n'est pas une réelle transformation, car les indications foucaldiennes se déploient selon les mêmes grands axes que dans le modèle précédent : l'horizon économique des finalités des rapports de pouvoir, la distinction savoir/ idéologie, le savoir étant la cible principale des généalogies, la distinction entre savoir premier et savoir théorique, l'action des relations de pouvoir et de leur technologie comme étant fondamentalement une subjectivation. Ce que nous constatons dans cette phase de la gouvernementalité, bien plutôt qu'un remaniement profond par Foucault de son modèle généalogique, c'est un véritable *desserrement de la généalogie*. Foucault réajuste son modèle autour d'une nouvelle conception du pouvoir, mais d'une part il conserve les grands axes du modèle atteint lors de la période précédente, d'autre part il n'effectue pas réellement les analyses impliquées par ce modèle, en proposant simplement quelques esquisses.

Pourquoi Foucault ne se lance-t-il pas réellement dans l'exploration de ce modèle généalogique légèrement remanié, alors qu'il constitue d'une certaine manière un approfondissement du premier ? Pourquoi par exemple, alors même qu'il pense maintenant que le rôle de la gouvernementalité est bien plus important dans la naissance des sciences humaines que celui de la discipline, ne se lance-t-il pas à nouveau dans une généalogie des sciences humaines, alors qu'une telle généalogie nous est apparue au cours de notre travail comme ayant polarisé tous ses efforts jusqu'ici ? Peut-on se contenter de dire que ce desserrement de la généalogie est lié au travail du motif d'une destruction de l'anthropologie, que Foucault semblait avoir réussi à intégrer dans son modèle généalogique, mais qui finalement reviendrait le ronger en quelque sorte de l'intérieur, comme semble le suggérer le rapprochement qu'il effectue entre la recherche de la cause et celle de l'origine ? Mais, si c'était le cas, Foucault n'aurait pas proposé des indications aussi précises pour d'autres généalogies, et, d'autre part, Foucault effectue bien dans ces deux cours des analyses multiples et concrètes, qu'on ne peut certainement pas réduire au simple statut d'esquisses de généalogies possibles.

Une piste pour comprendre cet étrange état de la généalogie, comme en suspension, à cette époque, nous semble résider dans l'émergence soudaine de cette nouvelle conception foucaldienne du pouvoir, si différente de la première. Cette émergence nous paraît être l'événement marquant de cette période. Si elle n'a pas produit de bouleversement dans le modèle généalogique foucaldien, ne peut-elle être en partie à l'origine de cette suspension si particulière de la généalogie ? Pour répondre à cette question, il nous semble qu'il faut revenir sur un certain nombre de traits par lesquels Foucault caractérise cette gouvernementalité, traits

que nous avons rapidement évoqués, et sur lesquels on insiste en général assez peu. Nous avons dit que la gouvernementalité, contrairement au pouvoir de type disciplinaire, qui se branche directement sur un corps pour lui imposer par tout un dressage un type de subjectivation, est un pouvoir qui se branche sur une entité posée comme ayant une certaine nature, non pour lui imposer directement des formes, mais pour, en intervenant sur son milieu de vie, amener cette nature à réaliser « librement » certaines fins. Autrement dit, la gouvernementalité est un autre moyen que la discipline, pour un pouvoir, d'obtenir ce qu'il veut des individus sur lesquels il s'exerce. La discipline amène un individu à réaliser certaines fins en lui forgeant littéralement, par des techniques s'appliquant à son corps, un être constitué pour avoir ces fins. La gouvernementalité amène un individu à réaliser certaines fins en produisant un contexte tel que, de par sa nature, cet individu se mette nécessairement à réaliser ces fins, ou encore, si l'on admet que la gouvernementalité, elle aussi, vise une subjectivation, on peut dire que la gouvernementalité amène un individu à réaliser certaines fins en produisant un contexte tel que, de par sa nature, il se subjective d'une manière telle qu'il va se mettre à viser et réaliser au mieux ces fins. En tous les cas, ce qui est clair, est que cette manière d'intervenir indirectement sur une nature par l'intermédiaire de son environnement implique un certain nombre de caractéristiques très différentes de celles de la discipline. La discipline en effet s'applique à un être qu'elle forge à sa mesure, selon sa norme, quasiment sans tenir compte d'une éventuelle nature de cet être. Elle forge en quelque sorte une nature à un être sans nature. Mais la gouvernementalité est obligée de prendre en compte une certaine nature pour la guider, l'aiguiller, la conduire, comme si c'était spontané, vers les fins qu'elle vise elle-même. Cet état de fait implique deux caractéristiques complémentaires très spécifiques de la gouvernementalité, auxquelles Foucault ne cesse en réalité de revenir dans ses analyses.

La première de ces caractéristiques est la réflexivité. Dans la mesure en effet où le pouvoir de type gouvernemental ne peut s'appuyer sur une loi ou une norme préalable qu'il viserait à incorporer, mais où il doit tenir compte d'une nature et de ses interactions avec son milieu, alors il est obligé de scruter cette nature pour comprendre les lois de son fonctionnement et de ces interactions, mais il est aussi obligé de réfléchir à la manière dont il va intervenir sur ce milieu en fonction de ces connaissances, donc à la manière dont il va se positionner par rapport à cette nature, la manière dont il va s'y rapporter. Il est donc obligé d'une certaine manière de se tourner vers lui-même pour se penser dans son rapport à cette nature qu'il veut gouverner, pour penser son rapport à cette nature. Autrement dit, le rapport de gouvernementalité induit un rapport à soi du pouvoir, une réflexion du pouvoir sur lui-même dans son rapport à l'autre, donc une forme de subjectivation du pouvoir. Foucault ne cesse

d'insister sur cet aspect. Ainsi, dès l'évocation du pouvoir pastoral, qui n'accomplit pas la pure forme de la gouvernementalité, mais en a certains traits dans la mesure où il en est l'origine, Foucault parle de « la réflexion qui a toujours accompagné la pratique pastorale »[804], et insiste sur le fait que cette réflexion a été permanente et intense, qu'elle a été une problématisation incessante, comme le montre l'immense littérature à ce sujet pendant des siècles. De même, lorsqu'il analyse la raison d'Etat et le libéralisme, Foucault ne cesse d'associer l'art de gouverner au qualificatif de réfléchi ou à l'élément de la réflexion. L'art de gouverner est toujours un « art réfléchi du gouvernement »[805] ; à l'époque moderne, la politique est devenue une « forme de réflexion » ; l'Etat est apparu fin XVI^{e} siècle, début XVIIe, « à l'horizon d'une pratique réfléchie », il a été lui-même une « pratique active, concertée, réfléchie »[806]. Cette dimension des analyses foucaldiennes apparaît de manière particulièrement nette dans le passage suivant, situé au début de *Naissance de la biopolitique*, au moment où Foucault récapitule ce qu'il a fait l'année précédente et ce qu'il projette de faire dans ce cours :

> J'ai voulu étudier l'art de gouverner, c'est-à-dire la manière réfléchie de gouverner au mieux et aussi et en même temps la réflexion sur la meilleure manière possible de gouverner. C'est-à-dire que j'ai essayé de saisir l'instance de la réflexion dans la pratique de gouvernement et sur la pratique de gouvernement. En un sens, si vous voulez, c'est la conscience de soi du gouvernement que j'ai voulu étudier, et encore ce mot de « conscience de soi » me gêne et je ne l'emploierai pas, parce que j'aimerais mieux dire que ce que j'ai essayé et ce que je voudrais encore cette année essayer de ressaisir, c'est la manière dont à l'intérieur et à l'extérieur du gouvernement et au plus près en tout cas de la pratique gouvernementale, on a tenté de conceptualiser cette pratique qui consiste à gouverner[807].

Les termes utilisés par Foucault sont ici particulièrement frappants, puisqu'il va jusqu'à utiliser le terme de conscience de soi, même si c'est pour l'écarter juste après. Ce qui apparaît clairement, à travers cette remarque et dans toutes ces analyses foucaldiennes, c'est que le rapport de gouvernementalité implique un rapport à soi, une réflexivité ou encore une subjectivité du pouvoir, dans la mesure où celui-ci est nécessairement amené à réfléchir à sa manière de se rapporter au gouverné, ce qui induit toute une sphère de réflexions et de problématisation, ayant pour but le positionnement adéquat du pouvoir par rapport à cet autre. Autrement dit ce qui apparaît ici au cœur du pouvoir est le motif non seulement d'un rapport à soi, donc d'une subjectivité, mais celui d'une subjectivation, puisque ce rapport à soi, cette

[804] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 169.
[805] *Ibid.*, p. 106.
[806] *Ibid.*, p. 282. Dans cette page, on ne compte pas moins de huit occurrences des mots « réfléchi », « réflexion », ou « réflexif ».
[807] M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 4.

réflexion, visent à constituer le pouvoir lui-même dans une forme devant lui permettre de s'exercer.

La deuxième caractéristique impliquée par le rapport de pouvoir spécifique à la gouvernementalité est que dans cette relation le pouvoir se rapporte à celui ou ceux qu'il gouverne sur le mode du souci ou encore du soin. Là encore, Foucault met en évidence cette caractéristique dès son analyse du pastorat. Ainsi, « le pouvoir pastoral est un pouvoir de soin »[808]. Le pasteur se rapporte aux membres de son troupeau sur le mode du souci, il se soucie d'eux, de leur salut, il se soucie de les placer dans des conditions qui vont leur permettre de réaliser leur salut : « tout le souci du pasteur est un souci qui est tourné vers les autres et jamais vers lui-même »[809] ; « le salut d'une seule brebis doit faire autant de souci au pasteur que celui du troupeau tout entier »[810]. Ce rapport spécifique est encore souligné par Foucault lorsque, au cours de son analyse de la raison d'Etat, il détaille les objectifs de la police. Ceux-ci sont caractérisés par Foucault aussi bien comme des soucis. Le premier objectif de la police, à savoir celui concernant le nombre des hommes dans l'Etat, est ainsi posé par Foucault comme le « premier souci »[811] de la police. Et concernant le troisième objectif, celui de la santé, Foucault explique que « désormais la santé, la santé quotidienne de tout le monde va devenir un objet permanent de souci et d'intervention pour la police »[812]. Le rapport de la police aux membres de l'Etat est un rapport de souci.

Le pouvoir gouvernemental implique donc une subjectivation qui vise un certain soin ou souci. Ce qui apparaît ainsi au cœur du pouvoir gouvernemental est le motif d'une subjectivation, qui opère par réflexion, position de problèmes et de conceptualisations, donc de vérité, subjectivation en rapport étroit avec une thématique du souci. Comment ne pas être frappé par la similarité de ce motif avec celui qui occupe le centre de l'attention foucaldienne dans la période dite des « modes de subjectivation » ? Il en est certes seulement l'esquisse, mais il ne nous semble pas forcer le texte foucaldien de dire qu'il contient déjà les prémisses déjà très spécifiques de ce motif qui sera développé tout au long de cette fameuse dernière période de Foucault. Simplement, on a ici une subjectivation qui apparaît du côté du pouvoir, alors que par la suite, elle apparaît du côté du sujet éthique. D'autre part, c'est une subjectivation qui a le souci comme finalité, un souci qui prend la forme du souci de l'autre, alors qu'ensuite on a une subjectivation dont le souci est plutôt le mode d'être ou le moyen, un souci qui prend la forme

[808] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 131.
[809] *Ibidem.*
[810] *Ibid.*, p. 172.
[811] *Ibid.*, p. 330.
[812] *Ibid.*, p. 332.

du souci de soi. Il est d'ailleurs frappant de constater qu'un tel processus de subjectivation en rapport avec un souci apparaît déjà au sein du pouvoir dans le premier tome de l'*Histoire de la sexualité*. En vue de contester l'hypothèse dite répressive, expliquant que la sexualité aurait été réprimée à l'époque moderne pour canaliser l'énergie des travailleurs sur la production, Foucault s'attache à montrer que le dispositif de sexualité n'a pas d'abord été produit par la classe dominante pour s'appliquer aux classes dominées, mais pour être appliqué à elle-même. Foucault explique alors que la bourgeoisie, pour intensifier son corps et « maximaliser la vie », tout cela en vue de renforcer son « hégémonie » économique et politique, s'est efforcée de se doter, à partir du milieu du XVIIIe siècle environ, d'une sexualité et de « se constituer à partir d'elle un corps spécifique, un corps « de classe » »[813]. Elle s'est ainsi « donné un corps à soigner, à protéger, à cultiver »[814], s'est livrée à une « problématisation de la santé et de ses conditions de fonctionnement »[815], elle a eu un véritable « souci du corps sexuel »[816], le sexe devenant cet élément d'elle-même « qui l'a, plus que tout autre, inquiétée, préoccupée, qui a sollicité et obtenu ses soins et qu'elle a cultivé avec un mélange de frayeur, de curiosité, de délectation et de fièvre »[817]. On est donc là dans le cadre d'un véritable soin de soi, d'un souci de soi de la bourgeoisie, d'un rapport à soi fait sur le mode du souci et de la problématisation pour augmenter sa puissance propre. Ce n'est qu'après, et avec de multiples modifications et précautions, qu'elle aurait appliqué ce dispositif de sexualité, qui comprend une dimension biopolitique, aux classes dominées, le souci de soi devenant alors souci des autres. Ce schème d'un souci de soi disparaîtra provisoirement par la suite, mais il apparaît ainsi clairement à l'horizon du thème de la réflexivité du pouvoir et de son souci des autres et ce dès le surgissement du motif biopolitique.

Notre hypothèse est alors la suivante : Foucault, en poursuivant son effort généalogique après le cours sur *Les Anormaux* et *Surveiller et punir*, et notamment en affinant, en approfondissant sa conception du pouvoir, à travers le thème de la biopolitique puis celui de la gouvernementalité, aurait été de plus en plus fasciné par le motif qu'il « découvrait » au cœur de ces thèmes, à savoir celui d'une subjectivation passant par la réflexion et le souci de soi et des autres, au point qu'il aurait peu à peu délaissé les contextualisations en termes de pouvoir de cette subjectivation pour s'intéresser à sa puissance propre de production de formes et notamment de vérité là où cette puissance s'exprime de la manière la plus forte, à savoir dans

[813] M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 164.
[814] *Ibid.*, p. 163.
[815] *Ibid.*, p. 162.
[816] *Ibid.*, p. 165.
[817] *Ibid.*, p. 163.

le domaine éthique du travail sur soi de l'individu. Ceci expliquerait à la fois que surgisse dans *Sécurité, territoire, population*, et *Naissance de la biopolitique*, tout un ensemble d'indications pour des généalogies remaniées, toujours dans le cadre des grands axes définis précédemment pour la généalogie, et que ces indications restent à l'état d'indications, que les généalogies donc restent comme en pointillé ou en suspension[818]. Et cela expliquerait également la nature exacte des analyses de ces deux cours. Car ceux-ci ne se bornent pas à dessiner des directions pour des généalogies possibles, ils regorgent d'analyses très fouillées et très concrètes. Mais ces analyses, qui se déploient dans un cadre généalogique, ne sont plus en réalité entièrement généalogiques. En elles, Foucault s'intéresse en effet maintenant, bien plus qu'à la manière dont des rapports de pouvoir requièrent et produisent des discours de vérité, à la manière dont la réflexivité propre à l'Etat, dans son processus de subjectivation de soi, produit de tels discours. C'est ce qui est frappant dans ces cours et ce qui a pu parfois décontenancer certains lecteurs de Foucault. Foucault s'intéresse surtout à la logique propre invoquée par l'Etat lui-même, ou le pouvoir politique, qu'il soit raison d'Etat ou pouvoir libéral, l'ayant amené à produire telles ou telles catégories, tel ou tel type de discours vrai. Les raisons économiques, et même politiques, la violence des rapports de force, tout cela recule en arrière-plan. Ce qui est au centre de l'attention est plutôt une réflexivité visant une forme de « salut » : salut de l'Etat, salut de la population, donc une réflexivité orientée par un certain « souci ».

Cette hypothèse nous semble confirmée par l'évolution ultérieure des textes foucaldiens et notamment par le statut très particulier du cours sur le *Gouvernement des vivants*. Ce cours est en effet le lieu du passage progressif, se construisant sous nos yeux, d'une problématique de type proprement généalogique, en termes de pouvoir, à une problématique référant la vérité à la subjectivité. Dès l'introduction du cours en effet, Foucault pose son projet en des termes qui semblent mobiliser un pur schème généalogique. Il s'agit en effet de poser le problème de « la relation entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité »[819], le pouvoir étant conçu comme gouvernement. Il semble donc qu'on soit dans la droite ligne des cours précédents dans lesquels Foucault s'efforçait de manière centrale de comprendre comment des procédures

[818] Le fait que le retrait du rapport à l'économique commence dès *Surveiller et punir* n'invalide pas cette hypothèse, mais, au contraire, nous paraît la confirmer. En effet, nous venons de voir, en analysant *La volonté de savoir*, que dès la naissance du thème de la biopolitique, les thèmes de la réflexivité et de la subjectivation apparaissent. Ces thèmes sont d'emblée à l'horizon du thème biopolitique. Or ce thème travaille la pensée foucaldienne « dès les trois conférences de Rio de Janeiro de 1974 » sur la médecine sociale, comme le montre Guillaume Le Blanc. Même si le cadre théorique y reste celui de la discipline, « les linéaments de la future biopolitique sont cependant présents », le terme de biopolitique est utilisé, et on peut noter « l'émergence du bio-pouvoir », cf. G. Le Blanc, *La pensée Foucault*, *op. cit.*, p. 151-154.

[819] M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980,* M. Senellart (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p. 6.

de gouvernementalité requéraient des savoirs ou plus généralement de la vérité. Simplement peut-on noter un certain décalage par rapport à cette problématique qui est apporté par la thématique de la « manifestation » de la vérité. Foucault explique en effet qu'il entend par là l'énonciation de la vérité en tant que telle, indépendamment de son « utilité », autrement dit de l'utilité de son contenu. Il s'agit de comprendre en quoi le pouvoir a nécessairement besoin d'une certaine vérité, non pour l'utiliser en tant que connaissance qui permet d'avoir un impact sur les choses et les êtres, mais pour l'exhiber dans son pur caractère de vérité. Il s'agit donc de se poser la question : comment une vérité peut-elle avoir des effets du simple fait qu'elle est exhibée en tant que telle, sans être utilisée dans son contenu, et pourquoi l'exercice du pouvoir a-t-il besoin des effets d'une telle manifestation de vérité ? Le décalage est ici manifeste par rapport à la relation pouvoir/ vérité examinée jusqu'ici dans les généalogies foucaldiennes, puisque la vérité n'est maintenant plus requise par le pouvoir pour la puissance d'opérativité qu'offre son contenu, mais pour sa simple manifestation en tant que vérité. Or nous avons vu qu'un des aspects centraux du long travail foucaldien d'élaboration généalogique avait été de forger peu à peu la notion de savoir dans sa différence avec l'idéologie. Et ce qui lui avait permis d'opérer cette distinction était que contrairement à l'idéologie, qui concernait essentiellement le maintien des rapports de production, le savoir jouait un rôle constitutif par rapport à ces rapports de production, du fait de l'opérativité qu'il permettait. C'est parce que le savoir permettait de forger, grâce à ses objets, ses concepts, des subjectivités adaptées au mode de production visé, qu'il était si intensément requis par les rapports de pouvoir, et qu'il était si central dans les analyses généalogiques, l'idéologie devenant un simple accompagnement au fond du savoir. Dès lors, si ce rôle opératoire, « utilitaire » du savoir est maintenant mis à distance par Foucault, si le point le plus fondamental pour la généalogie devient les effets qu'il a de par sa manifestation elle-même en tant que vérité, alors c'est un véritable pas de côté qu'effectue ici Foucault par rapport à toute l'élaboration effectuée depuis au moins les leçons sur la volonté de savoir pour tenter de se démarquer de l'idéologie dans la construction de son propre schème généalogique. D'autre part, l'utilité du savoir était liée à l'opérativité qu'il permettait sur les structures du mode de production. Si cette utilité est maintenant mise de côté, alors c'est tout le problème des rapports de pouvoir à l'économie qui semble devoir être mis en parenthèses, ce qui vient prolonger le mouvement d'effacement de l'économie que nous avons déjà constaté dans les cours précédents.

Foucault part donc d'une problématique quelque peu modifiée par rapport à ses problématiques précédentes, mais qui reste clairement malgré cela dans la logique de ses généalogies puisqu'il s'agit bien de comprendre en quoi l'exercice du pouvoir peut requérir,

pour se déployer, de la vérité, celle-ci étant maintenant considérée simplement dans la force de son énonciation formelle. Or il est particulièrement frappant d'observer que Foucault se livre, à partir de cette première caractérisation de l'objet de son cours, à une très longue élaboration de sa problématique, l'introduction et même la première partie de son étude du christianisme étant le lieu d'une succession assez impressionnante de reformulations de cette problématique, jusqu'à arriver à une formulation relativement stable, qui va alors être régulièrement rappelée au long des analyses, et jusqu'à la conclusion.

Foucault part donc de la problématique de la relation entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de la vérité ? Mais assez rapidement, et au fur et à mesure du déploiement d'un nouveau commentaire d'*Œdipe-roi*, destiné initialement à illustrer cette problématique, la question se resserre autour du rapport entre l'art de gouverner et la manifestation de vérité tournant autour « de la première personne, autour du je et du moi-même »[820], « dans la forme de la subjectivité »[821], manifestation que Foucault appelle « acte de vérité »[822]. Puis encore plus précisément, c'est le rapport entre l'exercice du pouvoir et la manifestation de vérité d'un sujet qui se prend lui-même comme objet, c'est-à-dire qui doit dire la vérité sur soi en l'exposant, qui devient centrale, Foucault expliquant qu'il a en ligne de mire le problème de l'aveu[823]. C'est donc dans le christianisme que Foucault se propose d'aller chercher des exemples de cette relation entre pouvoir et dire-vrai sur soi, pour tenter d'y ressaisir la nature exacte de ce lien, projetant d'examiner successivement de ce point de vue le baptême, la pénitence et l'aveu. Mais dans la première partie de l'analyse du christianisme, la problématique évolue encore. Analysant les évolutions du problème de la manifestation de la vérité dans le baptême dans la littérature chrétienne, et réfléchissant sur ses propres analyses, Foucault affirme qu'il s'agit finalement

> d'esquisser une histoire de la vérité qui prendrait pour point de vue les actes de subjectivité, ou encore les rapports du sujet à lui-même, entendus non pas seulement comme rapport de connaissance de soi, mais comme exercice de soi sur soi, élaboration de soi par soi, transformation de soi par soi, c'est-à-dire les rapports entre la vérité et ce qu'on appelle la spiritualité[824].

Autrement dit, le problème central du cours est devenu celui de la manière dont un sujet, dans son rapport à soi, qui est un rapport de travail sur soi, d'élaboration de soi, en arrive à avoir

[820] *Ibid.*, p. 52.
[821] *Ibid.*, p. 73.
[822] *Ibid.*, p. 79.
[823] *Ibid.*, p. 80.
[824] *Ibid.*, p. 111.

besoin de manifester une certaine vérité. On est passé du problème : pourquoi et comment un pouvoir requiert-il une manifestation de vérité ? à : pourquoi et comment un sujet, dans son processus de subjectivation, qui est exercice de soi sur soi, travail de soi sur soi, a-t-il besoin, à certains moments, de manifester sa vérité ?

Cette problématique, une fois atteinte, est maintenue dans la totalité de la suite du cours, où elle se formule plus sobrement sous la forme du problème du « rapport entre subjectivité et vérité », et où ainsi les analyses de Foucault prennent place dans une « histoire des rapports entre subjectivité et vérité »[825], Foucault s'attachant chaque fois à montrer en quoi les évolutions qu'il analyse sont des événements significatifs du point de vue de ce problème. Ainsi les modifications de la pensée du baptême à l'époque de Tertullien font basculer « le rapport subjectivité/ vérité »[826] par rapport à la culture antique. La pénitence représente « une inflexion considérable dans ce qu'on pourrait appeler les rapports de la subjectivité et de la vérité, non seulement dans le christianisme, mais dans toute la civilisation occidentale »[827]. Les débuts de l'aveu marquent « le début d'un processus […] très long où s'élabore la subjectivité de l'homme occidental »[828]. La ligne de pente de l'évolution progressive de la formulation de sa problématique par Foucault dans ce cours est donc un travail sur le motif du sujet : la manifestation de la vérité devient celle de la vérité par un sujet puis celle de sa vérité par un sujet, le pouvoir finissant par être élidé comme racine de la vérité au profit du sujet lui-même.

En quelques occurrences, Foucault semble pourtant travailler un peu le motif du pouvoir. Ainsi, après l'analyse d'*Œdipe-roi* et un retour sur son itinéraire, Foucault explicite sa problématique en disant bien qu'il s'agit de comprendre en quoi le pouvoir requiert un sujet qui dise la vérité sur lui-même. Ou encore, un peu plus loin, il se met à redéfinir toute sa problématique à partir de la notion de « régime de vérité ». Un régime de vérité est « ce qui contraint les individus à des actes de vérité »[829]. Foucault veut ainsi signifier que la vérité ne lie jamais en elle-même, mais qu'il y a tout un ensemble de procédures qui entourent toute forme de vérité et qui ont pour rôle de lier l'individu à cette vérité. Un régime de vérité est donc un ensemble de formes qui amènent l'individu à se lier à une vérité de forme donnée, c'est-à-dire à la reconnaître comme importante à manifester. Or Foucault explique alors qu'il n'a cessé de s'intéresser à de tels régimes de vérité, en précisant qu'il s'est intéressé spécifiquement à ceux qui impliquaient une obligation de manifester sa propre vérité. Ainsi explique-t-il qu'il n'a cessé

[825] *Ibid.*, p. 142.
[826] *Ibid.*, p. 156.
[827] *Ibid.*, p. 190.
[828] *Ibid.*, p. 220.
[829] *Ibid.*, p. 91.

de vouloir montrer « comment ce régime de vérité, par lequel les hommes se trouvent liés à se manifester eux-mêmes comme objets de vérité, est lié à des régimes politiques, juridiques, etc… »[830], citant les domaines de la folie, de la maladie, de la délinquance, et de la sexualité. Il explique que c'est encore ce qu'il essaie de faire dans ce cours, qu'à travers cette notion de régime, il voudrait « saisir l'articulation entre ce que, traditionnellement, on appelle le politique et l'épistémologique », saisir « le point où s'articulent un régime politique d'obligations et de contraintes et ce régime d'obligations et de contraintes particulier qu'est le régime de vérité »[831]. On voit qu'une certaine réflexion sur une problématique généalogique affleure au cours de ce long travail de formulation de sa problématique, et que Foucault éprouve le besoin de faire le lien entre ce cours et toute l'élaboration généalogique des périodes précédentes. Mais il n'en demeure pas moins que la ligne de pente de ce travail de reformulation est un travail sur le motif du sujet, qui finit par éclipser le pouvoir. La problématique qui s'impose est celle du rapport entre sujet et vérité.

Et c'est ce que montrent bien les analyses foucaldiennes du christianisme dans ce cours. Foucault distingue trois aspects du christianisme dans lesquels se joue une procédure de manifestation obligatoire de sa vérité propre : le baptême, la pénitence et l'aveu. Dans ses analyses du baptême et de la pénitence, Foucault s'attache exclusivement à expliciter la manière dont un acte de vérité sur soi est impliqué par la logique même de la subjectivation chrétienne. L'analyse de l'aveu quant à elle, qui est le point d'orgue du cours et son but avéré, est replacée par Foucault dans le cadre de l'exercice d'un pouvoir. L'obligation d'aveu est en effet réintégrée dans le cadre de la direction chrétienne de conscience, et du sens qu'y prend l'examen de conscience. Or, dans ce cadre, Foucault insiste à plusieurs reprises sur le rapport fondamental que l'aveu entretient avec l'obéissance, comme si l'aveu était ce qui permettait d'obtenir l'obéissance. Mais en réalité, dans le détail de ses analyses, Foucault montre que l'obligation d'aveu de soi est liée à toute une logique signifiante. Le diable insuffle dans l'âme, par l'intermédiaire du corps, des représentations mauvaises, mais qui ont l'apparence d'être bonnes. Par-là, il insuffle le mal au cœur de l'individu, qui risque ainsi la perte de soi. Pour se sauver, celui-ci doit donc réussir à distinguer entre les bonnes représentations et les mauvaises, pour ne pas se laisser séduire par celles-ci. Or l'individu est censé ne pas posséder en lui le critère lui permettant d'opérer cette distinction. Dès lors, il devra examiner les représentations qui peuplent son âme dans le détail, et tout dire de cette vérité de soi à un autre. Non pas que l'autre aurait, lui, le critère, mais le simple fait d'extérioriser les idées mauvaises fait prendre

[830] *Ibid.*, p. 99.
[831] *Ibidem.*

conscience de leur nature par la honte qu'elles suscitent, les expose à la lumière, détruisant le mal qu'elles recèlent, et les expurge de l'âme. Autrement dit, la manifestation de sa vérité permet à l'individu de se débarrasser du mal qui est en lui et de se sauver ainsi lui-même. L'obéissance inconditionnée, que prône le christianisme monastique, permet d'ouvrir le moine à un autre, rendant ainsi possible l'aveu, qui renforce certes la dépendance, l'obéissance, mais qui produit surtout le salut recherché. L'obéissance rend possible l'aveu, qui rend possible le salut. Dans une logique de type généalogique, il est clair que Foucault aurait montré comment le pouvoir pastoral a forgé et utilisé l'aveu comme technique permettant d'obtenir l'obéissance absolue, en vue de ses propres fins. Il est d'ailleurs particulièrement intéressant de comparer cette analyse de l'aveu avec celle de l'examen de conscience dans son rapport avec le pouvoir pastoral dans le cours *Sécurité, territoire, population*. Dans cette dernière, l'accent est clairement mis sur le fait que l'aveu est un moyen fondamental du pouvoir pour obtenir l'obéissance, la « servitude », la « soumission intégrale »[832]. Dans ce cours, l'insistance de Foucault sur la thématique de l'obéissance inconditionnée, celle de la soumission, et quelques remarques sur le fait que pour Cassien l'aveu doit permettre l'obéissance, sont comme quelques traces de ce type de problématique. Mais elles sont marginales par rapport au détail de l'analyse foucaldienne qui consiste à rendre compte de l'obligation de vérité sur soi à partir de toute une logique signifiante chrétienne, c'est-à-dire de toute une économie du salut. L'économie du salut a remplacé, dans l'analyse concrète, l'économie du pouvoir. La nécessité de l'aveu est trouvée par Foucault dans l'élaboration par le chrétien de son rapport à soi en vue de son salut, autrement dit elle est trouvée dans la subjectivation chrétienne, et non dans le pouvoir gouvernemental pastoral. C'est maintenant un processus de subjectivation qui requiert et produit de la vérité. Certes, cette subjectivation est encore pensée comme inscrite dans un type de pouvoir, qui la suscite, la produit, Foucault l'affirme en conclusion, en écho à sa problématique initiale :

> Cette institutionnalisation des rapports vérité/subjectivité par l'obligation de dire vrai sur soi-même, […] ne peut pas se concevoir sans l'existence et le fonctionnement d'une forme de pouvoir que, bien entendu, je n'ai pas voulu entreprendre [d'étudier] cette année[833].

Et la dernière phrase du cours est pour dire que cette obligation de dire vrai sur soi « est une des formes premières de notre obéissance »[834]. Mais on voit qu'il reconnaît également qu'il n'a pas étudié finalement ce rapport au pouvoir. Le « bien entendu » ici est peut-être ironique : il

[832] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 186.
[833] M. Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 306.
[834] *Ibid.*, p. 307.

est clair que toute la problématique du rapport entre exercice du pouvoir et manifestation de la vérité laissait attendre une étude précise de la manière dont l'aveu s'inscrivait dans un pouvoir bien précis en tant que production particulière de vérité. Au lieu de cela, c'est bien la logique même globale des nécessités d'un certain type de rapport à soi qui a été placée par Foucault à l'origine de l'aveu et des autres formes de manifestation chrétienne de vérité de soi.

Ce cours est donc, avec ses ambiguïtés et ses résurgences, le lieu d'un passage progressif, quasi-continu, d'une problématique posant le problème du rapport de la vérité au pouvoir à une problématique posant celui du rapport de la vérité à la subjectivité, c'est-à-dire au problème de la manière dont un sujet, dans un travail de soi sur soi visant à se subjectiver requiert, à un moment donné, l'énoncé de la vérité sur soi. Or cette problématique est, jusque dans les termes mêmes utilisés par Foucault, exactement la problématique de l'ensemble des travaux foucaldiens postérieurs à ce cours, ceux de la période dite des « modes de subjectivation », à ceci près que la dimension de manifestation de soi perdra son importance, le problème central devenant : pourquoi et comment un sujet, dans son processus de subjectivation, requiert-il à un moment donné quelque chose comme de la vérité ? C'est bien ce problème que Foucault pose d'emblée dans le cours suivant, significativement intitulé « Subjectivité et vérité », en replaçant l'activité sexuelle dans les « arts de vivre », qui mobilisent des techniques de soi, et en montrant comment cette subjectivation sexuelle requiert nécessairement des formes de vérité, d'abord dans l'expérience grecque classique des aphrodisia, puis dans ses transformations lors des premiers siècles. C'est bien ce problème dont il essaie de « dégager les termes plus généraux »[835] dans le cours sur *L'Herméneutique du sujet*, en expliquant qu'il veut réinsérer l'impératif de la connaissance de soi-même dans l'exigence du souci de soi, celui-ci venant nommer maintenant toute la sphère du rapport à soi, de la production d'un soi spécifique au moyen de l'élaboration de techniques de soi et de la position de problèmes éthiques. C'est ce cadre d'une subjectivation éthique qui doit maintenant expliquer le surgissement de discours vrais. C'est ce problème qu'il examine à travers le cas particulier de la parrhêsia. Celle-ci est un certain type bien particulier de dire-vrai, celui qui consiste à dire vrai au risque de sa vie ? Foucault examine alors les conditions de subjectivation, tant dans le domaine politique que dans le domaine proprement éthique, qui ont amené la position nécessaire de ce dire-vrai. C'est encore et toujours ce problème qu'il précise à nouveau dans ses termes généraux dans la préface à *L'Usage des plaisirs*, et dont il reprend l'examen

[835] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, F. Gros (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 4.

dans l'Antiquité, puis dans le premier christianisme. Il n'existe donc pas de rupture radicale entre une période généalogique fondée sur l'analyse du pouvoir et une période éthique fondée sur l'analyse des modes de subjectivation. Les analyses en termes de subjectivation naissent du sein même de l'effort généalogique foucaldien se référant au pouvoir et se déploient progressivement, presque continûment, à partir de lui. C'est au cœur même du pouvoir qu'émerge dans la pensée foucaldienne le motif de la subjectivation de soi par travail sur soi, en rapport avec celle du souci. Ce motif s'impose alors peu à peu comme le centre exclusif de l'attention foucaldienne, se mettant à caractériser non plus le pouvoir, mais l'individu pris dans le pouvoir, puis l'individu en décalage par rapport au pouvoir, dans son effort éthique, et dans son rapport nécessaire à des vérités.

Deux questions continuent néanmoins à se poser. Pourquoi Foucault apparaît-il si fasciné par ce motif, au point de délaisser quelque peu les analyses en termes de pouvoir ? Et pourquoi continue-t-il à maintenir de manière si récurrente, et si insistante, une référence à la généalogie pour penser aussi bien toutes ses analyses à partir de ce moment que l'ensemble de ses œuvres et de sa démarche, alors même que celle-ci paraissait intimement liée à une problématique en termes de pouvoir ?

La manière même dont la problématique vérité et subjectivité émerge à partir de la problématique vérité et pouvoir peut nous aider à répondre à la deuxième question. Nous avons dit que c'est au cœur même du pouvoir que Foucault « découvre » le motif de la subjectivité, et que, peu à peu, ses analyses délaissent les analyses en termes de pouvoir pour se consacrer à des analyses en termes de subjectivité. Mais ces analyses restent focalisées sur le problème de la vérité. On passe en réalité du problème de la manière dont le pouvoir requiert de la vérité à celui de la manière dont un effort de subjectivation requiert de la vérité. On passe de l'inscription de la vérité dans les rapports de pouvoir à l'inscription de la vérité dans l'effort éthique de la subjectivité. Autrement dit, on ne change pas radicalement de domaine d'étude, comme si Foucault, après avoir étudié le pouvoir, passait à tout autre chose. En réalité, ce qui se produit est que *la subjectivité vient remplacer le pouvoir dans le dispositif généalogique*, celui-là même qui avait été mis en place, comme nous l'avons vu, durant tout l'itinéraire de pensée foucaldien. Foucault continue à s'efforcer de briser la prétendue autonomie de la connaissance, du discours de vérité, il continue à s'efforcer de raccrocher ce type de discours à des instances ayant leurs finalités propres, pour comprendre comment la vérité peut être requise, exigée, rendue nécessaire par de telles instances, et ainsi rendue compréhensible d'un point de vue pratique ou pragmatique. Dans l'idée d'un travail sur soi de subjectivation, il voit une nouvelle manière d'appréhender cet ancrage de la connaissance dans autre chose qu'elle. Il est

ainsi frappant de constater que la subjectivité vient jouer exactement le même rôle ici que les rapports de pouvoir. Au point que l'on retrouve dans les analyses foucaldiennes concernant les modes de subjectivation quasiment toutes les formes que nous avons vu s'élaborer peu à peu au prix de ce long effort généalogique que nous avons essayé de ressaisir. Ces formes viennent s'inscrire telles quelles, avec l'évidence du naturel, dans les analyses foucaldiennes tournant autour de l'éthique. Ainsi, l'effort de subjectivation vient prendre la place des rapports de pouvoir, venant permettre un décrochage vertical par rapport aux catégories, valeurs, et discours de vérité. Tout comme les rapports de pouvoir se manifestaient essentiellement par des techniques ou technologies de pouvoir, les manières de se subjectiver se manifestent essentiellement par des techniques ou technologies de soi. Et ce sont ces techniques que va chercher à chaque fois à faire apparaître Foucault sous les discours de vérité. La dimension de verticalité appelle également à nouveau d'emblée une dimension horizontale. Ainsi, pour comprendre le rôle de la vérité pour l'homme de désir moderne, convient-il de remonter à l'homme de concupiscence chrétien, et même à l'homme grec des aphrodisia, faisant ainsi une « généalogie de l'homme de désir »[836]. Seule cette régression peut permettre de saisir les structures réelles de sa subjectivation et les résonances profondes de sens liées à ses héritages. On retrouve également dans la production de formes par le travail sur soi, l'idée que l'interdit est secondaire, que c'est l'incitation positive qui est première. Le travail sur soi produit essentiellement des règles, des techniques, qui servent à constituer concrètement, positivement, des modes de subjectivation, comme le savoir permettait de constituer concrètement un mode de production. Ainsi, dans *Subjectivité et vérité*, Foucault s'efforce-t-il de montrer, dans l'expérience des aphrodisia, « quels sont les processus actifs, permanents, continus de valorisation qui organisent une perception graduée des choses ». Les interdictions ne sont alors « que les cas limites, les points extrêmes de quelque chose qui est le véritable principe d'organisation de la perception et de la valorisation » et que ces principes sont « non pas des principes négatifs d'interdiction, mais des principes positifs de valorisation »[837]. Tout se passe comme si les grands axes du dispositif généalogique foucaldien, développés durant tout son itinéraire de pensée, « passaient » naturellement dans ses analyses des modes de subjectivation, la continuité semblant très forte entre les analyses généalogiques précédentes et ces dernières.

Mais cette sorte de continuité frappante n'empêche pas la question de se poser : est-on réellement en présence d'analyses de type généalogique, homogènes aux précédentes ? Car,

[836] M. Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, Introduction, p. 20.
[837] M. Foucault, *Subjectivité et vérité*. *Cours au Collège de France. 1981-1982*, F. Gros (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2014, p. 101.

malgré cette continuité apparente, on est nécessairement renvoyé au problème central, qui est celui du statut de cet effort de subjectivation invoqué par Foucault, qui se manifeste par des formes si différentes tout au long de l'histoire. Nous avons défini préliminairement le motif généalogique comme l'effort pour ancrer des discours dans une extériorité, faite de forces ayant des finalités propres, et nos analyses de Foucault, Nietzsche, Marx, entre autres, nous ont paru confirmer cette définition. Mais l'effort de subjectivation éthique peut-il être considéré comme une extériorité par rapport aux discours et aux catégories ? Peut-il être considéré comme la manifestation d'une force ayant ses finalités propres ? Foucault semble clairement le penser. Cela apparaît de manière manifeste lorsqu'il caractérise la modernité, dans *L'Herméneutique du sujet*, comme le moment où se dissocient la question de l'accès à la vérité de la question du travail du sujet sur lui-même. A ce moment,

> le lien a été rompu, définitivement je crois, entre l'accès à la vérité, devenu développement autonome de la connaissance, et l'exigence d'une transformation du sujet et de l'être du sujet par lui-même[838].

On retrouve ici l'idée d'une pensée de la connaissance qui la coupe de ses racines réelles pour la penser comme autonome, pensée par laquelle il caractérisait, dans son premier cours au Collège de France, justement la volonté de savoir occidentale, symbolisée par Aristote. Et Aristote est justement encore ici convoqué comme exemple d'une telle suppression de l'extériorité par rapport à la connaissance, même s'il apparaît maintenant comme une exception de ce point de vue dans l'Antiquité. Ainsi, couper la connaissance du souci de soi, c'est la couper de l'extériorité. Le souci de soi fonctionne bien pour Foucault comme une extériorité par rapport à la connaissance. On pourrait cependant se dire que Foucault s'illusionne ici sur son propre travail, qu'il ne fait rien d'autre en réalité, après un long chemin de pensée consacré aux rapports du savoir avec une telle extériorité, que fonder la vérité sur un type de subjectivité, revenant finalement à un questionnement classique en philosophie, illustré par les noms de Descartes, Kant ou Husserl, consistant à se demander comment un sujet est capable de vérité. Mais il apparaît ici que la « subjectivité » est un terme prêtant à confusion. Cette subjectivité invoquée par Foucault n'est pas ici une structure anhistorique ou intemporelle, qui aurait une complicité a priori avec la vérité des choses. Elle se réduit à un effort de constitution de soi, un effort pour se donner un certain type d'être, mais dont les finalités et les moyens changent à chaque fois. Sur la nature exacte de cet effort de type éthique, Foucault ne se prononce pas réellement. Mais il nous semble ne pas trop forcer sa pensée en disant qu'il s'enracine dans la

[838] M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 27.

vie, dans le vivant, au moins humain. Dans *Subjectivité et vérité*, Foucault replace la sexualité dans « les arts de vivre ». C'est la vie qui, en l'homme, fait qu'il tend à constituer son propre être en produisant des techniques de vie, ainsi que des discours et des valeurs. Il nous semble que cet effort de subjectivation que Foucault découvre à l'origine de l'éthique a quelque chose à voir avec la volonté de puissance nietzschéenne, s'appropriant des formes pour s'affirmer ou encore la vie canguilhemienne, elle-même très influencée par Nietzsche, instauratrice de normes pour elle-même et son milieu de vie, ainsi que de techniques pour forger ce milieu. En tous les cas, l'effort de subjectivation posé par Foucault comme la matrice de ses analyses de l'éthique, plongeant ses racines dans la vie et ses exigences, semble bien constituer une réelle extériorité par rapport à la connaissance, contrairement aux figures habituelles du sujet, qui sont en rapport de complicité structurelle avec elle. On est dans un cas limite de généalogie, car on a bien un principe d'extériorité, qu'on peut également se représenter comme une force ayant ses finalités propres, prenant toujours une forme historique, mais une force qui ne s'affirme pas réellement dans la lutte avec d'autres forces, selon le schéma qui, depuis Nietzsche, Marx et toute la pensée foucaldienne jusqu'à la fin des années 1970, semblait inhérent à tout dispositif généalogique.

Foucault réussit donc à déterminer un deuxième type de principe d'extériorité aux discours et au vrai, un principe limite, un principe de vie comme effort de constitution éthique de soi, à côté du principe de forces entrant dans des rapports de pouvoir et instituant à cette fin certaines formes. On comprend mieux dès lors que Foucault maintienne une référence à la généalogie dans sa dernière période, et que l'essentiel des formes de son dispositif généalogique, élaborées durant tant d'années, aient pu passer de manière si immédiate et si naturelle dans des analyses si différentes, n'impliquant plus le pouvoir, et tournées vers tout autre chose. C'est bien de généalogie qu'il s'agit encore, dans la mesure où des formes de discours, notamment de discours de vérité, sont rapportées à un principe d'extériorité ayant ses finalités propres.

Mais cette explication ne nous semble pas encore suffisante pour expliquer cette référence maintenue à la généalogie et surtout cette fascination si forte pour un motif, ayant produit une inflexion si radicale dans un parcours pourtant de part en part traversé par l'effort de rapporter des formes discursives à des rapports de pouvoir. Nous ne devons pas oublier en effet que le motif de la subjectivation travaillant sur soi naît pour Foucault au cœur même de ses généalogies, au cœur même du pouvoir, et qu'il l'en détache alors peu à peu pour le penser finalement dans sa dimension exclusivement éthique. Cet effort n'a-t-il pas un certain rapport avec le pouvoir ? Ne joue-t-il pas un rôle dans le dispositif généalogique précédent ? Nous

avons vu que Foucault s'était toujours refusé à faire coïncider la sphère du pouvoir avec la sphère économique, même lorsqu'en réalité les rapports de pouvoir étaient caractérisés comme n'ayant aucune autre finalité que les finalités de type économique. Nous avions dit que c'était certainement pour ne pas que sa pensée soit assimilée aux formes de la pensée marxiste. Mais nous avions dit également qu'il y avait peut-être une réticence de Foucault à faire coïncider ces forces avec de simples forces économiques, réticence qui se fondait peut-être sur le caractère profondément nietzschéen de ces forces. Les forces nietzschéennes n'ont pas que des objectifs de type économique, ni même de domination au sens politique. Elles visent l'affirmation de soi. Or cette affirmation passe notamment par l'expérimentation, et la création de valeurs, qui est une forme d'effort éthique.

Il nous semble que Foucault, en « découvrant » l'effort sur soi au sein même du pouvoir, invente en réalité la possibilité de penser d'autres finalités aux forces entrant dans des rapports de pouvoir que les finalités économiques ou de domination politique. Il invente la possibilité que ces forces échappent par certains de leurs aspects à ces finalités. Par-là, il redécouvre en quelque sorte la sphère de la culture, au sens nietzschéen du terme, cette sphère de l'élaboration de l'homme par lui-même, mais surtout, il trouve une issue à ce qui lui avait été posé comme problème eu égard à ses généalogies, et qui travaillait peut-être secrètement ces dernières, à savoir le problème de la résistance. Si les rapports de pouvoir sont si présents, si les technologies qu'ils déploient sont si constituantes de subjectivités, alors comment penser des résistances, des pas de côté, des subversions, des changements, des formes de déconditionnements ? Les efforts de subjectivation permettent de penser de telles forces faisant le pas de côté, et même de penser les formes du pouvoir comme étant au fond, au choix soit des perversions, soit des prolongements, de ces efforts. La résistance n'avait jamais vraiment été posée comme problème par Foucault, car il avait au fond toujours laissé pour elle, quoiqu'on en dise, un espace, il suffit de se reporter aux magnifiques analyses faites par lui des hystériques, au plus fort de sa période « disciplinaire ». Mais cette possibilité n'avait jamais reçu de statut réel dans sa pensée. Si soudain ce statut prend une importance si grande, si soudain Foucault est fasciné par une forme qui va lui donner la possibilité de penser un tel statut, il nous semble que c'est pour une raison précise : l'idée d'un effort éthique de subjectivation lui permet avant tout, fondamentalement, de penser pour la première fois réellement la possibilité même de la généalogie, problème dont nous avons vu dès le départ de notre réflexion qu'il ne pouvait que se poser à une démarche de type généalogique, et qui travaillait certainement la pensée foucaldienne, même s'il n'avait pas encore été réellement traité comme tel. Comment Foucault caractérise-t-il la généalogie depuis le début, même lorsqu'elle était implicite ? Elle est un effort pour ressaisir les formes de pensée

qui nous structurent actuellement, pour pouvoir « s'en déprendre » et rendre ainsi possible le passage à de nouvelles formes, peut-être moins saturées de pouvoir. Telle est la réponse invariable de Foucault lorsqu'on lui demande la raison profonde de sa démarche, à quelque moment que ce soit de son itinéraire de pensée. Mais il faut bien supposer que cet effort n'est pas entièrement soumis au pouvoir dont on essaie de se déprendre, s'il doit avoir une chance de réussir. Quelles sont alors les racines d'un tel acte ? Elles résident justement dans un travail sur soi, une tentative pour se dégager de formes non voulues qui nous constituent, et pour s'ouvrir à la possibilité de recevoir ou de forger des formes plus désirées, en vue de sa propre constitution, en vue de l'atteinte de cette « qualité d'être » dont parle Foucault et que vise tout effort éthique. Telle est l'origine des normes autres que celles du pouvoir qui rendent possible la prise de distance impliquée par la généalogie, ainsi que sa fonction critique, et qui permettent en même temps de préciser clairement ses finalités. L'effort généalogique ne s'appuie pas sur des normes transcendantes à l'histoire. Il relève d'un effort de constitution de soi, d'une manière de se subjectiver en se déprenant du pouvoir. Il se fonde sur un effort, toujours situé historiquement, de subjectivation éthique, ou encore sur le souci de soi. Foucault le dit clairement, par exemple dans cette réponse à une question :

> Dans son versant critique - j'entends critique au sens large -, la philosophie est justement ce qui remet en question tous les phénomènes de domination à quelque niveau et sous quelque forme qu'ils se présentent - politique, économique, sexuelle, institutionnelle. Cette fonction critique de la philosophie dérive, jusqu'à un certain point, de l'impératif socratique : « Occupe-toi de toi-même », c'est-à-dire : « Fonde-toi en liberté, par la maîtrise de toi »[839].

Ce qui fascine autant Foucault dans le motif réflexif saisi au sein de la gouvernementalité, qui fait qu'il suspend en quelque sorte son effort généalogique pour se concentrer sur l'élaboration de ce motif, est qu'il ouvre la possibilité de penser la condition même de possibilité de la généalogie. Les remaniements liés à la gouvernementalité ne remettaient pas en cause profondément le modèle généalogique élaboré avec tant d'acharnement. En revanche, ils lui offraient la possibilité de penser l'origine même de l'effort généalogique. Par-là, Foucault pouvait à la fois approfondir radicalement la réflexion liée à cet effort, mais aussi envisager la possibilité d'une forme de sortie de la généalogie, puisque l'effort généalogique n'est qu'un acte de subjectivation parmi d'autres, même s'il a un rôle fondamental : il est en effet l'acte de subjectivation permettant de se déprendre du pouvoir, et par là, ouvrant finalement toute la sphère des actes de subjectivation. Il nous semble que telle

[839] « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *DE II*, n° 356, p. 1548.

est la raison qui conduit Foucault à maintenir une référence à la généalogie, et même à l'accentuer, en plaçant sous son signe toutes ses œuvres et tout son itinéraire. Non seulement les analyses en termes de modes de subjectivation sont généalogiques, mais le motif qu'elles exhibent, l'effort éthique sur soi, livre la condition même de possibilité de la généalogie, et ouvre le domaine auquel la généalogie vise obscurément à donner accès : la sphère éthique, dans laquelle le pouvoir perd son pouvoir sur le soi et dans laquelle le soi prend pouvoir sur soi. C'est du fond de son effort généalogique que Foucault découvre les conditions mêmes de possibilité de cet effort ainsi que ses finalités les plus profondes. Tel nous semble être, perçu à la lumière de notre travail, un sens possible de l'itinéraire foucaldien.

2) Les généalogies bourdieusiennes

Il nous semble particulièrement intéressant de confronter, à l'aune des résultats de notre travail, le travail généalogique foucaldien et la pensée de Bourdieu. Et ce pour trois raisons, qui sont complémentaires. D'une part, même si Bourdieu n'emploie jamais ce mot pour caractériser sa démarche, la sociologie bourdieusienne nous semble être de part en part une démarche de type généalogique. D'autre part, la pensée de Bourdieu est une pensée quasi-contemporaine de celle de Foucault. Enfin, cette démarche généalogique, comme celle de Foucault, entretient un rapport privilégié au schème généalogique de Marx. Il est donc particulièrement intéressant pour nous de confronter ces deux efforts de type généalogique, pour voir dans quelle mesure Bourdieu affrontait les mêmes types de problème que Foucault dans l'élaboration de son modèle généalogique, ou s'il en affrontait d'autres, si ces problèmes peuvent se distribuer selon les grands axes que nous avons mis en évidence et s'ils sont travaillés par le même type de tensions.

Le fait que la pensée de Bourdieu soit tout entière animée par un geste de type généalogique nous semble apparaître clairement si l'on se réfère à notre caractérisation du motif généalogique comme mise en rapport de catégories ayant une logique prétendument autonome avec des forces extérieures prises dans des rapports de lutte. Après quelques études de type ethnologique, Bourdieu a en effet rapidement rompu avec ce mode d'analyse, en critiquant sa propension à considérer des structures formelles, indépendamment de leur ancrage spécifique dans le corps des agents sociaux, lui-même pris dans de multiples rapports de force. Ainsi la théorie maussienne du don est-elle critiquée dans la mesure où elle ne fait apparaître qu'une structure de réciprocité, alors que le don implique en réalité selon Bourdieu toute une logique en termes de pouvoir. Bourdieu n'a alors cessé, dans de multiples analyses, de rapporter des catégories diverses, toutes ces catégories qui structurent la perception et l'action des agents

sociaux, tous ces « principes de vision et de division » ou encore ces « schèmes de perception et d'appréciation », pour reprendre les termes récurrents de ces analyses, catégories morales, politiques, esthétiques, théoriques, à des rapports de force sociaux qui les requièrent, tout en affinant, en approfondissant régulièrement le mode de cette mise en rapport, c'est-à-dire son schème généalogique, notamment dans un travail récurrent de théorisation de la pratique. Dans ce modèle, les agents sociaux apparaissent comme pris dans des espaces sociaux structurés, soit l'espace social national en général, soit des espaces spécifiques qui se sont autonomisés peu à peu à partir des espaces globaux en développant leur propre logique, et que Bourdieu appelle les champs. Les champs s'organisent progressivement autour de leurs propres valeurs, par exemple des valeurs esthétiques ou scientifiques, qu'il s'agit d'incarner le mieux possible en s'appropriant les moyens nécessaires, que Bourdieu appelle des capitaux, qui peuvent être économiques, culturels, sociaux, pour acquérir une position dominante. Les agents sociaux intériorisent dans leur corps même la structure des espaces sociaux ou champs dans lesquels ils évoluent, ce qui donne lieu à ce que Bourdieu appelle des habitus, c'est-à-dire des systèmes de dispositions durables à agir, penser, juger de certaines manières bien précises, en rapport avec les enjeux des espaces dans lesquelles ils évoluent. Les agents sociaux évoluent donc dans des espaces sociaux, généraux ou spécifiques, dans lesquels ils sont en lutte pour l'appropriation des capitaux propres à ces espaces, c'est-à-dire pour la domination. Ils intériorisent par et dans leur corps les structures catégorielles propres à ces espaces, qui guident alors leur action et leur pensée de manière essentiellement inconsciente, avec évidence et comme si cela était « naturel ». Et la sociologie a pour rôle de dévoiler ces catégories inconscientes qui structurent les agents sociaux, dans la mesure où elles sont en rapport avec des formes de domination, pour essayer de s'en déprendre dans la mesure du possible. Bourdieu s'est ainsi efforcé par exemple de mettre en évidence le rapport entre les structures du système éducatif, par exemple son usage de la catégorie d' « intelligence », avec les intérêts de la classe dominante. Il a mis en rapport les goûts esthétiques, qui se prétendent autonomes et universels, avec l'appartenance de classe et les intérêts de classe. Il a mis en rapport les schèmes dans lesquels on pense spontanément la relation homme/ femme comme naturelle avec des structures historiques de domination. Il s'est efforcé de mettre en évidence certaines œuvres et certains courants littéraires, prétendument mus par une pure logique littéraire, en rapport avec la constitution et le développement du champ littéraire et donc avec les rapports de force et de concurrence existant dans ce champ. Le schème généalogique est donc central dans la pensée de Bourdieu, il constitue le geste même de cette pensée, et Bourdieu le dit lui-même : « Mon travail a consisté à mettre en relation […]

le problème des classes sociales et le problème des systèmes de classement »[840]. Ou encore, dans l'analyse des champs, il s'agit bien de dégager « une relation intelligible entre les prises de position et les positions dans le champ »[841], c'est-à-dire entre les points de vue, les formes de pensée, et les positions des producteurs de pensées dans le rapport de force constitutif du champ. Tout l'itinéraire de pensée de Bourdieu est l'élaboration, la reprise, la correction, d'un dispositif généalogique spécifique, appliqué à certains domaines particuliers.

a) Le problème de l'idéologie

Il est d'ailleurs frappant à cet égard de constater que les critiques adressées par Bourdieu à Foucault sont tout entières liées au problème généalogique. Un examen de ces critiques peut ainsi peut-être nous permettre d'entrer en même temps dans l'analyse de la confrontation du dispositif généalogique de Bourdieu à celui de Foucault que nous désirons mener ici comme épreuve des résultats de notre travail. Les critiques de Bourdieu envers la pensée de Foucault[842] sont essentiellement de deux ordres. Le premier type de critique, faisant référence à la pensée de Foucault développée autour des *Mots et les choses* et de l'*Archéologie du savoir*, lui reproche de considérer les œuvres étudiées dans ces ouvrages sans chercher de principe d'explication à l'extérieur du « champ du discours »[843], donc en « refusant ainsi toute mise en relation des œuvres avec les conditions sociales de leur production »[844]. En s'appuyant plus particulièrement sur la *Réponse au cercle d'épistémologie*, Bourdieu reprend ainsi la notion foucaldienne de « champ de possibilités stratégiques », illustrée par Foucault par l'opposition entre physiocrates et utilitaristes. Foucault expliquait, comme nous l'avions vu, que l'origine sociale ne pouvait pas permettre d'expliquer la production même de ces types de discours. Elle pouvait tout au plus expliquer pourquoi tel individu particulier choisissait d'adhérer à l'un plutôt qu'à l'autre, mais ces types de discours préexistaient à toute finalité individuelle en tant que pures possibilités formelles déterminées exclusivement par l'épistémè de l'époque. Or pour Bourdieu, il est clair que c'est la genèse même de ces formes de discours qui doit être mise en rapport avec une extériorité sociale, en l'occurrence le champ du savoir économique à ce moment donné, et donc avec les positions des agents dans ce champ et la lutte qu'ils se livrent dans ce champ pour la domination. On voit que Bourdieu, en accord d'ailleurs avec certaines critiques émises au moment de la réception des *Mots et les choses*, reproche ici à Foucault de ne pas

[840] Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Les Editions de Minuit (1981), 2002, p. 52.
[841] Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (1992), Paris, Seuil, 1998, p. 318.
[842] La plupart de ces critiques ont été émises après la mort de Foucault, pour des raisons qu'il serait intéressant d'analyser.
[843] *Ibid*., p. 326.
[844] *Ibid.*, p. 327.

expliquer la production des structures de savoir par une extériorité à la sphère du discours, bref il lui reproche de ne pas faire de généalogie, ce que lui prétend justement faire.

Remarquons que cette critique, émise largement après la parution des *Mots et les choses* et de l'*Archéologie du savoir* est quelque peu de mauvaise foi, puisqu'il est clair que Foucault a justement dépassé, comme nous l'avons vu, dans ses œuvres suivantes, notamment dans *Surveiller et punir*, paru en 1975, cette élision de la généalogie, et s'est efforcé au contraire d'ancrer les savoirs dans une extériorité faite de rapports de pouvoir. Cette critique peut à la limite valoir pour cette période spécifique de la pensée foucaldienne, mais elle est clairement remise en cause par les oeuvres foucaldiennes, aussi bien antérieures d'ailleurs que postérieures. Cela, Bourdieu ne pouvait l'ignorer. Aussi ajoute-t-il négligemment, après voir dit que Foucault refusait toute mise en relation des œuvres avec les conditions sociales de leur production :

> comme il continuera à le faire par la suite dans un discours critique sur le savoir et le pouvoir qui, faute de prendre en compte les agents et leurs intérêts et surtout la violence dans sa dimension symbolique, reste abstrait et idéaliste[845].

Cette remarque jetée là comme au passage ouvre sur la deuxième grande critique adressée par Bourdieu à Foucault. Cette fois, Bourdieu reconnaît à demi-mots que Foucault a bien essayé de mettre en rapport des œuvres avec une certaine extériorité, avec des problèmes de lutte et de pouvoir, mais c'est aussitôt pour discréditer cette conception du pouvoir comme « abstraite et idéaliste ». Cette critique est réitérée dans l'*Esquisse pour une auto-analyse*. Bourdieu explique que le champ philosophique exclut certains objets comme indignes de la réflexion philosophique, et qu'ainsi « il faudra par exemple le choc de 1968 pour que les philosophes formés dans les khâgnes des années 1945 s'affrontent, et seulement sur un mode hautement sublimé, au problème du pouvoir et de la politique »[846]. Autrement dit, si Foucault s'intéresse au pouvoir après *Les Mots et les choses*, c'est parce que les événements de 68 ont obligé la philosophie à se pencher sur cet objet qu'elle excluait. Mais elle étudie alors cet objet de toute sa hauteur et en le traitant dans les formes abstraites qui la caractérisent. Nous n'insistons pas sur cette caractérisation de la philosophie, qui renvoie au rapport particulier de Bourdieu à cette discipline, ni sur cette caractérisation de l'évolution de la pensée foucaldienne, qui manifeste clairement une grande méconnaissance de l'*Histoire de la folie*, dans laquelle le pouvoir est central. Nous voulons plutôt nous attarder sur ce reproche d'abstraction. En quoi la conception foucaldienne du pouvoir est-elle précisément selon Bourdieu abstraite, idéaliste, effectuée sur

[845] *Ibid.*, p. 327.
[846] P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 18.

un mode sublimé ? C'est qu'elle consiste à considérer le pouvoir, d'une manière que Bourdieu caractérise comme « adolescente », comme l'imposition de disciplines, « c'est-à-dire des formes de contrainte sociale qui sont tout à fait extérieures »[847] et ainsi elle fait l'économie

> de l'analyse complète des formes différentielles que revêtent ces contraintes pour les agents des différents milieux, et aussi des formes de contrainte sociale beaucoup plus subtiles que celles qui opèrent à travers le dressage des corps[848].

Cette critique est réitérée dans ce que Bourdieu caractérise comme « une de mes critiques les plus élaborées de Foucault »[849], qui est la suivante :

> Je voudrais faire remarquer toute la différence qui sépare la théorie de la violence symbolique comme méconnaissance fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives, de la théorie foucaldienne de la domination comme discipline ou dressage, ou encore, dans un autre ordre, les métaphores du réseau ouvert et capillaire d'un concept comme celui de champ[850].

Outre que Foucault est ici renvoyé à la métaphore tandis que Bourdieu se mouvrait dans la sphère du concept, la conception foucaldienne du pouvoir apparaît comme abstraite essentiellement du fait qu'elle poserait l'action du pouvoir comme un dressage des corps, c'est-à-dire une action extérieure exercée sur les corps, alors qu'il faudrait concevoir cette action de manière beaucoup plus douce ou subtile comme « violence symbolique ». C'est donc essentiellement autour du concept de violence symbolique que Bourdieu construit cette critique de Foucault. La théorie de la violence symbolique répond au problème de l'obéissance. L'idée de Bourdieu, qui existe déjà par exemple chez Rousseau ou chez Max Weber, est qu'un pouvoir ne peut s'exercer uniquement par la force, la contrainte pure, ni même la simple habitude, mais qu'il a besoin d'emporter l'adhésion de celui sur qui il s'exerce, d'apparaître justifié, légitimé à ses yeux. La violence symbolique consiste alors à faire intérioriser à l'agent social, par tout un ensemble de procédures, les structures et les schèmes qui vont faire qu'il va obéir de lui-même, en les reconnaissant comme légitimes, aux injonctions de l'espace social dans lequel il est :

> Tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa force propre,

[847] Pierre Bourdieu, avec L. J. D. Wacquant, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 168.
[848] *Ibid.*, p. 169.
[849] P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, p. 132.
[850] Pierre Bourdieu, avec L. J. D. Wacquant*, Réponses*, *op. cit.*, p. 142.

c'est-à-dire proprement symbolique, à ces rapports de force[851].

Le pouvoir, dans tel ou tel champ ou espace social, s'exerce donc sur les agents par des procédures leur faisant intérioriser les catégories, valeurs, oppositions, lui permettant de se légitimer, les catégories dont il s'agit justement, par la sociologie, de se déprendre en en prenant conscience. Il procède donc par subjectivation légitimante. Le pouvoir selon Foucault, en tant que disciplinaire, procèderait au contraire par une violence extérieure et directe qui viendrait imposer des comportements aux individus, les dresser.

En réalité, il est clair que cette caractérisation du pouvoir foucaldien par Bourdieu est approximative. L'opposition extériorité/ intériorité est difficile à mobiliser ici. En effet, nous avons vu que les techniques disciplinaires avaient également fondamentalement pour but et pour effet selon Foucault une subjectivation. Elles sont certes des contraintes qui viennent saisir l'individu, mais pour s'efforcer de forger en lui, par tout un ensemble de micro-punitions et de micro-récompenses une certaine nature morale, des comportements, des habitudes, des dispositions, qui vont permettre de faire en sorte qu'il se conforme « naturellement » à la norme. Autrement dit, on est avec les disciplines dans une problématique très proche de celle de Bourdieu, celle de l'obéissance. Il s'agit bien de forger une intériorité qui doit permettre une obéissance « spontanée », avec l'adhésion de l'individu. Tout au plus peut-on effectivement remarquer que le pouvoir foucaldien a des procédures plus « extérieures », plus explicites. Bourdieu ne cesse de dire que l'intériorisation des structures dans l'habitus des agents se fait en grande partie presque automatiquement, par l'ensemble des micro-rappels effectués par la réalité sociale elle-même, par l' « ordre des choses », les structures de légitimation étant incarnées dans les choses sociales elles-mêmes. Mais en réalité, il est clair que cette incarnation ne se fait pas toute seule, que certaines finalités sont poursuivies, que des pouvoirs sont à l'œuvre. Bourdieu ne peut d'ailleurs s'empêcher de parler lui-même de dressage[852], un dressage effectué indirectement, pas tant par des techniques de pouvoir que par la réalité structurée par le pouvoir. On a donc deux types de pouvoir qui visent à produire un type d'intériorité, devant permettre l'obéissance, la docilité, l'un s'exerçant de manière un peu plus « extérieure » que l'autre, la différence du point de vue extériorité/ intériorité étant bien moins radicale que ce que Bourdieu veut bien dire.

[851] P. Bourdieu, J-C. Passeron, *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970, p. 18.

[852] Cf. par exemple *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 205 : la soumission est « une croyance tacite et pratique rendue possible par l'accoutumance qui naît du dressage du corps ».

Mais cette insistance de Bourdieu sur la différence tranchée entre sa théorie du pouvoir et celle de Foucault renvoie cependant à une différence réelle et fondamentale : la position par rapport au problème de la légitimation du pouvoir. Pour Foucault, le pouvoir s'efforce de produire un mode d'être obéissant, donc une intériorisation des valeurs nécessaires, mais sans avoir réellement besoin de légitimation. Nous avions ainsi vu que Foucault repoussait le problème de l'autojustification du pouvoir en marge des procédures du pouvoir, même si en réalité ce problème ne cessait de revenir dans ses analyses. Autrement dit, pour Foucault l'idée est que le pouvoir fait intérioriser un mode d'être qui n'est pas réellement justifié, mais dont l'efficience sera liée à la profondeur de son ancrage, et ainsi à l'habitude, au fait qu'il soit devenu une seconde nature. Bourdieu, quant à lui, semble affirmer quelque chose d'assez proche, notamment dans les nombreux passages dans lesquels il explique que la violence symbolique consiste en le fait que l'individu intériorise les structures mêmes du champ social, autrement dit qu'il perçoive ce champ avec des catégories de perception qui ont exactement la même structure que celle du champ lui-même. La simple homologie de structure produirait l'impression du « cela va de soi », du « c'est évident », recherchée par le pouvoir. Mais en réalité, il apparaît clairement dans les analyses de Bourdieu que cet aspect est insuffisant pour assurer les dominations diverses. Celles-ci ont besoin de légitimation au sens fort, positif, actif, et non seulement celle qui est associée à l'habitude. C'est bien en termes de légitimation, de justification que Bourdieu pose fondamentalement le problème du pouvoir, et c'est bien à ce problème qu'il donne comme réponse la théorie de la violence symbolique. Or ce problème est celui de l'idéologie. Ce qui surgit donc ici au cœur de la confrontation entre Bourdieu et Foucault sur la théorie du pouvoir, comme centre du dispositif généalogique, c'est le problème de l'idéologie. L'idéologie était ce qui ressurgissait sans cesse dans les généalogies de Foucault, alors même qu'il ne cessait d'essayer de l'écarter. L'idéologie est maintenant ce qui surgit au cœur même du dispositif généalogique de Bourdieu et ce par quoi se fait essentiellement la confrontation avec Foucault.

Il est particulièrement intéressant d'observer que Bourdieu a pourtant, comme Foucault, envers la notion même d'idéologie, de profondes réticences, et qu'il exprime ces réticences dans des termes extrêmement proches de ceux que nous avons vu à l'œuvre chez Foucault[853]. Il caractérise en effet l'idéologie en termes de représentation et de conscience :

> Si j'en suis venu peu à peu à bannir l'usage du mot « idéologie », ce n'est pas seulement en raison de sa polysémie, et des équivoques qui en résultent. C'est surtout parce qu'en évoquant

[853] Comme le dit Pierre Macherey : la notion d'idéologie, « ni Foucault ni Bourdieu ne veulent en entendre parler », *Le sujet des normes*, *op. cit.*, p. 100.

> l'ordre des idées, et de l'action par les idées et sur les idées, il incline à oublier un des mécanismes les plus puissants du maintien de l'ordre symbolique, à savoir la double naturalisation qui résulte de l'inscription du social dans les choses et dans les corps […], avec les effets de violence symbolique qui en résultent »[854] ;
>
> Dans la notion de « fausse » conscience que certains marxistes invoquent pour rendre compte des effets de domination symbolique, c'est « conscience » qui est de trop, et parler d' « idéologie », c'est situer dans l'ordre des *représentations* susceptibles d'être transformées par cette conversion intellectuelle que l'on appelle « prise de conscience », ce qui se situe dans l'ordre des *croyances*, c'est-à-dire au plus profond des dispositions corporelles[855].

Bourdieu dresse ainsi une image de l'idéologie chez Marx et dans toute la tradition marxiste comme un ensemble d'idées ou de représentations dont un groupe, la classe dominante, s'efforce de persuader un autre groupe, la classe dominée, pour justifier à ses yeux sa domination. Ces représentations sont, selon Bourdieu, pensées comme associées intrinsèquement à la conscience, c'est-à-dire que le groupe dominant produit volontairement ces idées, dont il essaie délibérément de persuader la classe dominée, et que l'effet de ces idées tient au fait que les individus visés y donnent consciemment leur adhésion. L'idéologie est donc un ensemble de représentations justifiantes produites délibérément par la classe dominante, qui essaie d'introduire ces idées dans la conscience des individus de la classe dominée, c'est-à-dire essaie de faire adhérer ces individus à ces idées. On retrouve donc exactement le même genre de critique de l'idéologie que chez Foucault, comme relevant du paradigme de la conscience, c'est-à-dire au fond du sujet. Mais, alors que Foucault en déduit une mise à l'écart de tout problème de légitimation du pouvoir comme secondaire, les processus centraux du pouvoir étant des processus de subjectivation par le savoir, Bourdieu maintient le problème de la légitimation du pouvoir comme central. Il critique simplement la théorie marxiste de l'idéologie comme se trompant sur les processus réels par lesquels le pouvoir se légitime, comme en restant au niveau de la conscience. Et il écarte le terme même d'idéologie comme trop marqué par cette référence à la conscience et à la représentation, et certainement aussi pour se différencier de la doxa marxiste, à laquelle il ne veut surtout pas, comme Foucault, être assimilé. Mais c'est bien le problème même de l'idéologie qui est ainsi cependant poursuivi si l'on appelle problème de l'idéologie le problème général des manières dont s'effectue la légitimation du pouvoir et de leur importance. Bourdieu développe ce problème en posant que les procédures de légitimation visent le corps et non la conscience, qu'elles visent à intérioriser des structures de justification

[854] P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 216.
[855] *Ibid.*, p. 211 (souligné par Bourdieu).

dans le corps même de l'individu en le subjectivant. En ce sens, on voit qu'il rejoint certains aspects de la tentative althussérienne d'approfondissement de la théorie marxiste de l'idéologie. Althusser, Foucault, Bourdieu : trois manières de développer la théorie de l'idéologie, le premier en assumant ce terme et la tradition lui étant associée, le troisième en posant clairement le problème de la légitimation du pouvoir, le deuxième en niant ce problème comme central, mais en le travaillant pourtant dans nombre d'analyses. Trois manières de développer cette théorie du côté du corps et des procédures faisant intérioriser à celui-ci des structures de pensée, devenues inconscientes, et dont il s'agit justement de faire la généalogie pour les rendre conscientes et tenter de s'en déprendre. Trois manières d'affronter ce problème qui paraît décidément s'imposer comme central pour toute mise en œuvre d'un dispositif généalogique.

Montrons rapidement que le problème de légitimation posé par la théorie bourdieusienne de la violence symbolique est clairement le problème de l'idéologie, qui est ainsi au cœur de ses généalogies, même s'il n'est pas le seul. Dans *La Distinction*, par exemple, Bourdieu ne s'efforce pas seulement de montrer, comme on l'a souvent dit, que les goûts culturels au sens large, goûts esthétiques, goûts alimentaires, goûts vestimentaires, sont en rapport direct avec la classe sociale à laquelle on appartient, mais également qu'ils permettent de construire et de justifier ces classes. Bourdieu distingue ainsi deux grands types de goûts, le goût légitime et le goût populaire, corrélés à deux grandes classes, la classe bourgeoise, dominante, et la classe populaire, liées chacune à certaines conditions de vie, et globalement caractérisées par le volume du capital possédé, capital économique et capital culturel. Outre le fait qu'ils soient chacun caractérisés par des genres et des auteurs précis, ces goûts possèdent aussi des caractéristiques spécifiques. Le goût légitime est porté sur la forme. Il pose qu'une œuvre est belle simplement par sa forme, indépendamment de son contenu, c'est-à-dire de l'objet qu'elle représente. Ainsi il peut y avoir beauté de la représentation d'une chose laide, ou encore beauté d'une forme qui ne représente rien de connu ou d'identifiable, qui n'a aucune signification. Dans la même logique, l'œuvre n'est pas censée être utile dans la vie quotidienne, ni utile à la société, elle n'est pas censée être belle du fait de son utilité ou de son impact politique, mais du fait de sa simple forme. Le goût populaire, au contraire, est axé sur la matière, sur le contenu. Il ne peut y avoir beauté que de la représentation d'un objet identifiable, et lui-même beau. D'autre part, l'œuvre doit être utile dans la vie quotidienne : elle doit donner du plaisir, permettre de se détendre ou alors permettre de critiquer un aspect de la société.

Or Bourdieu établit un rapport très clair entre ces types de goût et les classes sociales auxquelles ils renvoient, c'est-à-dire les conditions de vie dans lesquelles ils sont ancrés. La classe populaire est prise dans l'urgence du travail et des tâches quotidiennes, entièrement

immergée dans la sphère de la pratique, polarisée sur les actes à faire ou à ne pas faire, pour gagner du temps, pour être efficace, et sur l'utilité des choses qu'elle rencontre. Aussi n'est-il pas étonnant pour Bourdieu qu'elle importe cette idiosyncrasie dans le domaine du goût, qu'elle ne soit attentive qu'à la beauté d'un objet réel et non à celle de sa représentation, qu'à l'utilité de l'œuvre, au fait qu'elle lui procure du plaisir ou du délassement par rapport à l'austérité du travail. Le bourgeois au contraire, en tant qu'il se caractérise notamment par un certain capital économique, est à une certaine distance de la violence pratique de la vie, de ses exigences immédiates et de sa temporalité tourbillonnaire. Il n'agit pas sans cesse ployé sous la nécessité économique. Il a une position de retrait, de suspension par rapport à cette nécessité. Ce rapport au monde économique et social, comme pour l'homme de la classe populaire, se prolonge, s'exprime, dans les goûts en général. C'est bien cette position de retrait par rapport aux urgences économiques qui explique pour Bourdieu le goût bourgeois de la forme. Habitué à ne pas sans cesse considérer les choses du point de vue de leur utilité, à ne pas sans cesse être orienté vers des fins urgentes, à pouvoir tout simplement regarder à distance les choses et les actions humaines, le bourgeois développe « naturellement » un goût pour la forme. Dans une œuvre, ce n'est pas l'objet représenté lui-même qui va l'intéresser, mais sa forme, ou encore une forme qui ne représente aucun objet. De même, il ne va pas y chercher une utilité autre que le fait qu'elle donne un plaisir formel. Le rapport au monde social impliqué par certaines conditions économiques et sociales de vie produit certains types de goût esthétiques, alimentaires, vestimentaires, qui se matérialisent dans l'habitus des agents sociaux.

Mais ces goûts, produits en quelque sorte « naturellement » par la logique sociale, sont alors selon Bourdieu repris, affirmés, développés, poussés à l'extrême, en vue de produire des distinctions nettes entre classes sociales et des hiérarchies entre elles. Telle est la logique sociale de la distinction. Les conditions de vie sont en effet graduelles dans la société, elles ne forment que de grandes classes confuses peu délimitées. L'affirmation de goûts permet alors de séparer ce qui est confus, d'introduire des discontinuités claires, voire radicales, et surtout de hiérarchiser ces entités maintenant clairement délimitées ou plutôt de justifier une hiérarchie entre elles. Ainsi elle permet de produire des classes nettes et justifiées dans leur hiérarchie à partir de classes confuses et hiérarchisées de manière contingente. Voilà ce que permettent de faire les goûts : distinguer clairement des classes et justifier la domination de certaines. Ils ont donc une fonction clairement idéologique. Les goûts, produits d'abord par des conditions similaires de vie, sont repris du fait de luttes dans la société entre groupes occupant des situations différentes, pour justifier une domination sociale.

Si l'on considère par exemple la classe dominante, la classe dite, dans le vocabulaire marxiste employé ici par Bourdieu, bourgeoise, on voit comment des caractéristiques de goût initialement issues de sa simple situation sociale, sont reprises et travaillées pour fonctionner comme justification de sa distinction nette par rapport aux autres classes ainsi que de sa domination. Le goût pour la forme, indépendamment de la nature de l'objet représenté, indépendamment de ses finalités sociales, est posé comme le goût proprement humain, le goût véritablement esthétique. On passe d'une simple préférence du fait que l'œuvre d'art ne s'attache pas à la beauté du représenté et qu'elle reste à l'écart de toute finalité externe à une exigence normative concernant le genre humain. Il y a un goût proprement humain, proprement esthétique, qui concerne la forme pure. Mais ce goût n'est pas possédé, partagé par tout le monde. Certains le possèdent parfaitement, d'autres à quelque degré, d'autres pas du tout. La possession de ce goût esthétique fonde une échelle discontinue de vulgarité, voire de barbarie. Dès lors, ceux qui possèdent ce goût ne réalisent-ils pas mieux que les autres la nature humaine ? N'ont-ils donc pas une nature supérieure aux autres ou une puissance plus forte de réaliser la nature humaine ? N'est-il pas alors normal, légitime, qu'ils dominent dans la société, qu'ils s'approprient le capital économique et les postes de pouvoir ? Tel est le raisonnement implicite qui joue derrière l'élaboration des goûts et leur polarisation autour d'un goût légitime. Cette hiérarchie des goûts justifiant une domination sociale est alors par tout un ensemble de procédures insidieuses répandue dans le corps social et ainsi intériorisée dans l'habitus des agents sociaux, qui vont vivre cette domination comme naturelle et justifiée, selon le sens même de la violence symbolique. On voit comment l'exacerbation et l'universalisation des goûts naturellement produits par les positions sociales rend possible, dans le cadre d'une lutte entre individus et entre groupes d'une société pour la domination, la distinction tranchée de classes sociales, caractérisées justement par ces goûts, ainsi que leur hiérarchisation, fondée sur la haute distinction d'une d'entre elles, en tant qu'elle possède au plus haut point le goût proprement humain. Les goûts ont donc, dans cette logique de la distinction, une véritable fonction idéologique, que la généalogie bourdieusienne met en évidence, constituante de la violence symbolique ici exercée.

On pourrait prendre également l'exemple des analyses effectuées par Bourdieu du système scolaire[856]. Comment celui-ci fonctionne-t-il selon Bourdieu ? Il prend les élèves issus de tous milieux et prétend leur inculquer des connaissances, des méthodes, et évaluer,

[856] Cf. notamment P. Bourdieu, J-C. Passeron, *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, *op.cit.*

indépendamment de leur origine sociale, leur capacité à s'approprier et à maîtriser ces connaissances et méthodes. En réalité, il se caractérise par la valorisation d'une certaine attitude par rapport à la connaissance, aux contenus et par certaines manières de s'exprimer. L'attitude en question suppose la coupure par rapport aux finalités triviales de la vie pratique, par rapport à toute notion d'utilité directe, d'application. Il s'agit d'examiner des connaissances valant pour elles-mêmes, d'étudier des problèmes censés valoir en eux-mêmes, indépendamment des contextes, dans leur plus grande généralité. Il s'agit de jouer à des jeux théoriques, formels, pour le simple plaisir de jouer ainsi avec les formes. Il s'agit de s'intéresser à des époques, à des peuples, à des sujets, pris en eux-mêmes, sans rapport avec des utilités actuelles. Il s'agit donc de prôner et valoriser une attitude de distance par rapport à toute utilité ou finalité immédiate, une capacité à voir un intérêt dans la considération et la manipulation des pures formes. On retrouve clairement ici les caractéristiques du goût bourgeois analysées dans *La Distinction*, issues du rapport bourgeois au monde social, c'est-à-dire tout simplement de l'habitus bourgeois. Et les manières de s'exprimer valorisées par le système scolaire sont cohérentes avec le type d'attitude valorisé. Ce que valorise donc le système scolaire, ce qu'il cherche à repérer, évaluer et distinguer, c'est essentiellement l'habitus bourgeois. Les exercices qu'il propose ne peuvent être réussis que par quelqu'un qui possède, à un certain degré, cet habitus bourgeois. Ainsi les examens et concours qu'il propose permettent-ils de séparer nettement et hiérarchiser différentes catégories d'individus selon leur degré de possession de cet habitus, tout en prétendant les hiérarchiser uniquement d'après leurs capacités intellectuelles et leur capacité au travail. Autrement dit, le système scolaire a exactement le même rôle que l'affirmation des goûts culturels : il permet de marquer des discontinuités fortes là où il n'y a que des continuités et de justifier une hiérarchie, donc une inégalité, il permet de former des classes distinctes et de justifier leur hiérarchie. La classe dominante apparaît maintenant comme ayant le droit de dominer puisqu'elle a triomphé dans les épreuves « égalitaires » du système scolaire.

Les catégories de l' « intelligence » ou encore du « mérite », massivement utilisées par le système scolaire, apparaissent ainsi, du sein des généalogies de Bourdieu, comme de pures catégories idéologiques. Celui qui réussit plus qu'un autre dans le système scolaire est en réalité globalement celui qui possède à un degré plus fort l'habitus bourgeois, intériorisé, incorporé en lui par toute une éducation de son milieu, mais il apparaît tout simplement comme celui qui est plus intelligent ou encore comme celui qui a plus travaillé. Sa réussite est donc mise en rapport avec une capacité naturelle ou une vertu morale, en tous les cas quelque chose dans laquelle la référence à la condition sociale est entièrement gommée. Ces catégories rendent donc bien

possible la transfiguration d'une différence sociale en supériorité naturelle ou morale, devant légitimer une domination sociale. Et c'est même le système scolaire qui apparaît ainsi, à la lumière de ces généalogies sociologiques, comme une machine idéologique, Bourdieu renouvelant ici la théorie de l'idéologie, en montrant que ce ne sont pas simplement des discours ou des catégories, mais également des institutions entières qui peuvent avoir une fonction idéologique.

Cette nature fondamentalement idéologique des formes mises en évidence par les généalogies bourdieusiennes est encore manifeste dans son analyse de la domination masculine[857]. Bourdieu s'attache à mettre en lumière en effet, en s'appuyant sur ses analyses antérieures de la société kabyle, les différents procédés par lesquelles la hiérarchie homme/ femme, donc la domination de l'homme sur la femme, est justifiée. Parmi ces procédés, le plus puissant est la création d'autres couples antithétiques ayant la même structure, un des termes étant fortement valorisé et dominant l'autre, comme haut/bas, dessus/dessous, sec/humide, qui rendent ainsi possible la projection de l'inégalité initiale dans la nature même, dans l'ordre naturel du monde, venant en retour justifier l'inégalité homme/ femme comme naturelle. L'habitus des agents sociaux, sans cesse confronté à ces oppositions dans des domaines divers, s'imprègne ainsi de la légitimité de cette inégalité.

Au sein des champs en tant que tels, l'idéologie prend essentiellement la forme de ce que Bourdieu appelle la doxa. La doxa propre à champ est l'ensemble des catégories de perception et de valeur qui, en tant qu'elles font l'objet de croyance, permettent au champ de fonctionner en refoulant la réalité de la lutte dont il est pourtant le lieu. Ainsi, dans le champ littéraire, outre la valorisation de telles formes littéraires à tel instant historique donné, existent tout un ensemble de notions qui permettent de refouler la réalité de la lutte dans le champ et de faire apparaître la domination comme naturelle. Telles sont les notions de « créateur » ou de « génie » ou de « talent ». Les figures dominantes du champ apparaissent comme des individus ayant simplement exprimé leur génie créateur, et ayant ainsi obtenu une position dominante en rapport direct avec ce génie. Sont gommées toutes les stratégies implicites mises en œuvre pour se constituer un capital social conséquent ou pour choisir les formes ayant le plus de chance de faire accéder à la reconnaissance. Ceux qui dominent dans le champ sont ainsi entièrement justifiés aux yeux des dominés par une capacité naturelle, qui est une supériorité naturelle, ceux-ci étant détournés de l'idée même d'une lutte pour arriver aux positions dominantes, celle-ci étant pourtant bien réelle. On voit comment une part fondamentale des généalogies sociales de

[857] Cf. P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

Bourdieu, en rapport avec la théorie de la violence symbolique, consiste à faire apparaître les formes actives de la légitimation des dominations diverses, c'est-à-dire à faire apparaître des formes idéologiques. Le problème de l'idéologie semble bien apparaître, comme notre étude des généalogies de Foucault nous avait incité à le penser, comme un problème central pour un dispositif généalogique quel qu'il soit et comme un point crucial de comparaison entre deux dispositifs généalogiques différents.

b) Le problème d'une généalogie du savoir

Mais si l'idéologie est ainsi clairement au cœur des généalogies de Bourdieu, peut-on dire pour autant que les formes que celles-ci prennent pour objet, donc qu'elles mettent en rapport avec des forces, sont uniquement des formes idéologiques ? Notamment, si l'on reprend le troisième axe que nous avons dégagé de notre étude des généalogies foucaldiennes, qu'en est-il de l'opposition savoir/ idéologie ? Bourdieu s'attache-t-il, comme Foucault, à faire des généalogies du savoir en tant que tel ou bien le savoir échappe-t-il chez lui à la généalogie ? L'insistance récurrente, quasi-obsessionnelle de Bourdieu sur la thématique de la nécessaire « réflexivité » du savant ou du sociologue, laisse penser que c'est la première branche de l'alternative qui est la bonne, que le savoir est un objet essentiel de ses généalogies. Bourdieu ne cesse en effet, dans ses textes, d'expliquer que le sociologue, ou le producteur d'un discours rationnel à prétention scientifique en général, doit produire un effort permanent de dévoilement des présupposés sociaux de sa démarche même et de ses concepts, qu'il doit donc sans cesse s'évertuer d'effectuer la généalogie de son point de vue propre, ou encore la sociologie de ses concepts et de ses méthodes. Et, de fait, Bourdieu a produit de multiples analyses s'efforçant de situer socialement son point de vue propre, ainsi que le point de vue de la raison sociologique ou de la rationalité en général. Mais en réalité, quel est le but de cette sociologie du savoir ou de la science ? Bourdieu a produit essentiellement deux types d'analyse sociologique du savoir. D'une part, l'ancrage social du savoir peut l'amener à hériter de concepts et d'oppositions conceptuelles qui proviennent en réalité d'oppositions politiques ou institutionnelles. Ainsi, Bourdieu met-il en évidence le fait que la distinction sociologie/ ethnologie, qui semble simplement d'ordre théorique, distinguant entre l'étude des peuples sans écriture ou sans « histoire » et celle des peuples avec écriture, et fondant des différences d'approche sur ces différences d'objet, s'enracine en réalité dans l'histoire coloniale française et européenne[858]. Les peuples sans écriture sont en réalité les peuples colonisés, considérés comme moins développées, et donc radicalement « autres », et ainsi susceptibles d'être approchés avec des

[858] P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 30.

méthodes « autres », alors qu'en réalité il n'y a aucune raison de scinder ainsi l'analyse des sociétés, la sociologie étant une. Cette distinction est alors chargée de valeurs non rationnelles. Ainsi, l'ethnologie s'est d'abord chargée des valeurs coloniales en étudiant les peuples « primitifs », puis s'est inversée, par mauvaise conscience, en étude de bons sauvages, ayant des formes spécifiques de pensée et d'organisation. Ces valeurs viennent ainsi parasiter la pensée simplement rationnelle, l'imprégnant de catégories et de significations politiques non maîtrisées, pouvant jouer un rôle idéologique, venant par exemple jouer un rôle de compensation pour les anciennes puissances coloniales et de dissimulation de leurs nouvelles dominations. Cette distinction entre approches vient également entraver le progrès de la rationalité sociologique, dans la mesure par exemple où elle l'empêche de s'approprier des méthodes de l'ethnologie, comme l'analyse des classifications, Bourdieu prétendant ainsi être le premier à mettre réellement en rapport des classifications et des classes sociales, donc le premier à réussir à faire des généalogies sociologiques, ou de la généalogie le cœur de la sociologie[859]. De même en général, la distinction entre disciplines, liée à l'arbitraire social, rejaillit sur les méthodes et concepts de ces disciplines mêmes. De même encore, l'ancrage des savoirs dans des champs fait qu'ils sont produits par des agents en lutte pour la domination dans le champ, et dont les efforts dans cette lutte risquent à chaque instant de teinter leurs concepts de significations et de finalités différentes de celles liées à la simple rationalité. Ainsi, l'ancrage social du savoir que la sociologie dévoile met en évidence ici, au sein même du savoir, des significations et des concepts qui sont soit directement idéologiques, justifiant une domination dans un champ ou dans l'espace social en général, soit simplement arbitraires, liés à l'irrationalité sociale, qui n'est jamais loin en réalité selon Bourdieu d'une finalité légitimante pour tel ou tel pouvoir, donc d'une finalité idéologique. En tous les cas, le fait qu'un concept apparaisse ainsi ancré socialement le fait apparaître comme un obstacle à la rationalité, bien plus que comme un élément d'un savoir proprement dit.

L'autre type d'ancrage social que dévoile la sociologie pour le savoir est l'ancrage qui se fonde sur sa nature même. On retrouve ici toutes les considérations de Bourdieu sur la « skholè ». L'idée est que l'exercice même de la rationalité et son développement supposent un retrait par rapport à l'urgence du monde social et de la pratique. La rationalité ne peut penser le monde qu'en rompant d'une certaine manière avec lui. L'objectivation rationnelle suppose la mise à distance de la sphère de la pratique sociale. Cette mise à distance est matérialisée d'une certaine manière dans l'existence même des champs de production culturel ou symbolique, et

[859] *Ibid.*, p. 52.

notamment dans les champs liés à des savoirs. Ces champs permettent économiquement et socialement au savant de rompre avec l'urgence du monde social, lui permettant ainsi d'avoir du « loisir », de mener une vie scolastique, qui lui permet de penser ce monde. Mais cette rupture produit pour Bourdieu également des risques d'erreur, de distorsions, d'obstacles, pour le savoir. En effet, conformément au mécanisme général qui est, selon Bourdieu, celui d'un inconscient social non interrogé, le savant va avoir tendance à projeter dans son objet son propre rapport au monde social. Or ce rapport est artificiel, il risque donc d'induire en erreur, de produire des « biais ». Le savant risque par exemple de penser la logique de la pratique comme celle d'un sujet comparant consciemment la totalité des différentes possibilités s'offrant à lui et choisissant alors après examen de ces possibilités, comme s'il avait le temps et la possibilité de faire ainsi, alors qu'il est immergé dans l'urgence d'une situation dans laquelle il choisit spontanément en ayant très peu conscience des tenants et aboutissants de son acte. Telle est la critique que Bourdieu fait par exemple à la théorie de l'homo oeconomicus, au centre de la théorie économique. La sociologie doit alors permettre, en montrant la manière dont la situation sociale joue ici sur le contenu même des théories, de corriger ces erreurs en évitant ces projections indues. On voit que les formes obtenues ici au sein du discours rationnel ne sont pas à proprement parler idéologiques, ni liées à un arbitraire social, mais à une configuration sociale liée aux nécessités propres à la rationalité, quoique même ce point soit ambigu. Il est troublant en effet de retrouver dans cette caractérisation de la skholè nécessaire à tout savoir des caractéristiques que Bourdieu utilisait pour décrire l'habitus bourgeois dans son analyse des goûts ou du système scolaire. L'habitus bourgeois se caractérise bien en définitive par ce même recul par rapport aux urgences du monde social qui caractérise la raison elle-même. Dès lors, n'est-ce pas de la vision bourgeoise, donc de l'idéologie bourgeoise, dont Bourdieu essaie de débarrasser la rationalité avec le thème de la skholè ? En tous les cas, ce qui apparaît clairement, quel que soit le type d'ancrage social considéré, est que la mise en évidence d'un rapport entre une catégorie et une position sociale discrédite au fond pour Bourdieu cette catégorie. Ce qui apparaît ancré socialement apparaît comme faux, tronqué, distordu, il apparaît comme un obstacle à la raison. L'inscription dans les différents espaces sociaux produit une intériorisation inconsciente de catégories diverses, formant l'habitus, catégories qui sont des illusions, des erreurs, des entraves au savoir. La généalogie du savoir chez Bourdieu est donc en réalité une généalogie de tout ce qui entrave le savoir rationnel proprement dit et non pas du savoir en tant que tel. On retombe donc ici sur le schéma critiqué par Foucault. Le savoir sort intact de ce type de généalogie. Celle-ci ne met en évidence que des formes idéologiques ou proches de l'idéologie dans leur arbitraire ou leur distance par rapport à la réalité, formes qui viennent

entraver la raison de l'extérieur, la généalogie devant permettre de se déprendre de ces formes pour permettre les progrès de la rationalité. Foucault, en faisant une généalogie du savoir en tant que tel, risque de faire sombrer celui-ci dans l'idéologie et de lui faire perdre sa spécificité. Bourdieu, en mettant l'accent, même s'il n'utilise pas ce mot, sur les généalogies des justifications, donc des idéologies, risque de faire échapper la rationalité, et notamment la sienne, à toute généalogie et donc à toute critique. En tous les cas, cette confrontation entre les dispositifs généalogiques de Foucault et de Bourdieu nous permet d'observer que le problème des statuts respectifs de l'idéologie et du savoir semble bien se poser de manière cruciale à tout dispositif généalogique.

c) Le problème du rapport des forces à l'économique

Le dernier axe que nous voudrions examiner est celui que nous avions situé en second, à savoir celui du niveau auquel placer les forces mobilisées par la généalogie dans la totalité sociale. Nous avions vu que ce positionnement était un point crucial dans le développement foucaldien d'un dispositif généalogique, et que le problème le plus aigu de ce point de vue était celui du positionnement par rapport à l'économique. Nous avions vu que chez Foucault, il y avait à la fois un branchement très clair des forces engagées par la généalogie sur l'économique, et une volonté de décaler ces forces par rapport à la sphère économique, une sorte de réticence à réduire tout simplement ces forces à des forces de type économique, ce qui nouait un rapport à l'économie quelque peu ambigu. C'est la thématique des rapports de pouvoir qui permettait d'introduire un décalage avec de simples rapports de force économiques. Dans le premier modèle généalogique foucaldien, les rapports de pouvoir ont pourtant des finalités exclusivement économiques, puisqu'ils ont fondamentalement pour visée la constitution et le maintien d'un certain mode de production économique. Mais nous avions vu que Foucault se refusait à les caractériser comme de purs rapports de force économiques, notamment pour éviter qu'ils soient assimilés à des rapports entre classes ou autres entités déjà données, comme dans le marxisme, alors qu'il s'agissait justement de dégager un niveau constituant, constituant de toute identité sociale : le mode de production, les classes sociales, les institutions politiques. Le modèle sur lequel sont pensés ces rapports de pouvoir, ainsi que l'itinéraire ultérieur de Foucault laissent également penser à une autre raison de cette réticence à assimiler les rapports de pouvoir à des rapports de type économique. Les forces qui entrent dans des rapports de pouvoir sont en grande partie pensées, dans leurs caractéristiques intrinsèques, sur le modèle des forces nietzschéennes, de la volonté de puissance. Or les finalités de ces forces dépassent de très loin les dimensions économiques. Il s'agit aussi de subjuguer, de conquérir, pour accroître sa puissance, indépendamment de raisons économiques, finalités en quelque sorte

proprement politiques. Il s'agit aussi de créer des valeurs, donc des manières de vivre, finalités qu'on pourrait considérer comme étant d'ordre « culturel ». Or la suite de l'itinéraire de pensée foucaldien consiste à poser peu à peu que les forces qu'il n'avait pensées jusqu'ici que comme prises dans des rapports de pouvoir, peuvent aussi être pensées dans leur activité propre, en recul, en déprise par rapport à ces rapports de pouvoir. Elles peuvent être pensées dans cette activité de travail sur soi, produisant des types d'être et des formes de vie, condition de possibilité notamment de la généalogie elle-même, ainsi que de toute forme de résistance au pouvoir.

On retrouve chez Bourdieu ce rapport ambigu à l'économique, à la fois cet ancrage très fort des forces de la généalogie dans l'économique et cette volonté de produire un décalage par rapport à cette sphère. Comme chez Foucault, la dimension économique apparaît comme fondamentale. Pour Bourdieu, la société est clairement structurée en classes sociales. Bourdieu définit ces classes plus largement que Marx par des conditions de vie similaires, mais parmi ces conditions de vie, il est clair que le rôle économique occupe une place déterminante, comme le montrent la plupart des analyses de Bourdieu. Il y a une « classe dominante » et une « classe dominée », qui jouent un rôle central dans toutes les généalogies de Bourdieu.

On pourrait dire que le premier décalage par rapport à l'économique est marqué chez Bourdieu par la notion de capital symbolique. Le capital symbolique est ce qui permet d'obtenir de la reconnaissance sociale et donc une position dominante au sein d'un espace social. L'accumulation de capital symbolique est le véritable but selon Bourdieu de toute activité sociale. Autrement dit, l'accumulation de capital économique n'est jamais un but en soi, le but réel étant toujours l'accumulation de capital symbolique, même si dans certains espaces les deux types d'accumulation sont fortement liés. Ainsi, lorsque l'économie se constitue en champ, vers le milieu du XVIIIe siècle, l'accumulation économique ne constitue dans ce champ pas un but en soi, mais permet d'atteindre la reconnaissance sociale dans le champ. Autrement dit, la valeur centrale du champ étant le capital économique, l'accumulation d'un tel capital permet en même temps d'accumuler du capital symbolique, c'est-à-dire de la reconnaissance. D'autre part, lorsque la société était encore indifférenciée, donc lorsqu'elle n'était pas encore organisée en champs, et alors même que le capital économique est une valeur centrale pour tout espace social global, le capital économique ne suffisait pas à obtenir une pleine reconnaissance. Il existait tout un ensemble de procédures pour « convertir » ce capital en capital symbolique, donc en pouvoir, notamment la procédure du don. Mais c'est certainement la notion de champ, en tant principalement que champ de production symbolique, qui permet à Bourdieu de produire

le décalage le plus net pour les forces sociales par rapport à l'économie[860]. Du corps même de la société se différencient peu à peu des espaces sociaux relativement autonomes, des « microcosmes » organisés autour de leur propres valeurs, souvent en rupture avec la simple valeur économique. Des valeurs culturelles particulières sont affirmées dont l'incarnation assure la reconnaissance au sein du champ. Autrement dit, ces champs valorisent des configurations particulières de capitaux, parmi lesquelles le capital économique et le capital social jouent un rôle, mais où le capital culturel joue le rôle central. Ils érigent donc en leur cœur une configuration spécifique de capital, dans laquelle l'économique est secondaire, capital spécifique dont l'appropriation se traduit en capital symbolique, donc en reconnaissance et en pouvoir. Les intérêts dans ces champs peuvent donc être très éloignés en apparence des intérêts proprement économiques, et même s'y opposer.

Mais, à bien y regarder, le problème du rapport à l'économique des forces engagées dans la généalogie n'est pas réglé pour autant. En effet, Bourdieu utilise fréquemment les termes de « classe dominante » et de « classe dominée » pour caractériser la structure de l'espace social global. Or ces appellations renvoient, comme nous l'avons vu, essentiellement à une domination dans les conditions matérielles de vie, liées à la profession, c'est-à-dire dans les conditions économiques. Les différences de capital culturel viennent finalement exprimer cette différence de statut économique et la justifier, même s'il existe des différences de capital culturel au sein même de la classe dominante. Mais même ici, l'ambiguïté demeure. Tout se passe en effet comme si la classe dominante économiquement était piégée par le dispositif qu'elle met elle-même en place pour se légitimer. Le système scolaire en effet produit une élite culturelle susceptible d'entrer en conflit avec l'élite économique et politique dont elle est pourtant censée justifier la domination. Les champs ne viennent finalement qu'alimenter cette ambiguïté première qui se lit dans les théories bourdieusiennes des goûts culturels et du système scolaire. Les champs sont en effet pensés par Bourdieu dans une homologie parfaite de structure avec l'espace social global, c'est-à-dire à travers l'opposition entre dominants et dominés. Dans

[860] Que le concept de champ ait fondamentalement pour fonction de permettre ce décalage des forces sociales avec l'économique apparaît de manière particulièrement nette dans la manière dont Bourdieu, en exposant la théorie des champs, notamment des champs de production symbolique, insiste sur le fait qu'elle s'oppose à une théorie de l'interprétation des œuvres qui fait de celles-ci « un simple reflet » du monde social, dans la mesure où elle les « rapporte directement aux caractéristiques sociales des auteurs […] qu'elles sont censées exprimer ». Cette « réduction » de l'œuvre à l'expression d'un groupe social, propre à toute « théorie du « reflet » », « qui sous-tend les analyses marxistes des œuvres culturelles » occulte en effet le fait que c'est d'abord aux luttes du champ lui-même qu'il faut rapporter les œuvres, et que les changements économiques ou politiques n'impactent les œuvres que dans la mesure où elles impactent le champ. Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, *op. cit.*, p. 333 et 334. On retrouve ici de manière frappante le rejet foucaldien de tout rapport de reflet ou d'expression entre les formes culturelles ou même politiques et les intérêts économiques, et la même volonté de trouver une sphère de rapports de force différente de la sphère économique, ayant une consistance propre.

tout champ, aussi culturel ou scientifique qu'il soit, existe cette opposition. Mais cette homologie structurelle donne l'impression que c'est la même classe, la classe dominante globalement dans la société, essentiellement par sa position économique, qui domine également dans les divers champs, et que ces champs culturels lui permettent au fond d'affirmer encore plus sa domination et de la justifier, les différents systèmes de justification produisant des sous-classes dominantes et entrant en lutte les unes avec les autres. Bourdieu récuse évidemment une telle lecture, mais l'ambiguïté reste prégnante dans toutes ses analyses. Autrement dit, l'examen du dispositif généalogique de Bourdieu ne peut que confirmer ce que nous avions déjà constaté dans l'examen de celui de Foucault : le problème du rapport des forces à la sphère économique est le problème central dans la définition de ces forces, et, quelle que soit la réponse apportée, il ne peut que continuer à travailler cette réponse, risquant à chaque instant de la remettre en cause, l'ancrage exclusif dans l'économique risquant de faire perdre toute la dimension culturelle ou symbolique des rapports de force et la prise en compte d'un niveau culturel étant sans cesse soumis à la question de son ancrage dans l'économie.

Nous aurions pu également étudier la présence chez Bourdieu de l'axe renvoyant au problème de l'articulation entre une dimension verticale et une dimension horizontale. Bourdieu, lorsqu'il essaie de raccrocher des oppositions catégorielles à des forces sociales éprouve en effet chaque fois le besoin de remonter dans le passé à la naissance des formes premières de ces oppositions, ainsi qu'à la formation des rapports de forces en question. Ainsi, pour comprendre le sens social de l'opposition art pur/ art commercial dans le domaine littéraire est-il nécessaire de remonter à la naissance et au développement des rapports de force qui l'ont exigée. Cette opposition ne peut se comprendre qu'en référence à la structure du champ littéraire, mais celle-ci ne peut se comprendre qu'à partir de sa genèse. Aussi Bourdieu se livre-t-il à une histoire de la constitution du champ littéraire, qui permet également, bien entendu, d'effectuer la généalogie sociale de nombre d'autres oppositions ainsi que d'œuvres actuelles[861]. En certaines occurrences, Bourdieu se pose d'ailleurs lui-même la question des raisons de l'utilité, et même de la nécessité, de faire intervenir une dimension historique dans la généalogie sociale, et donne des éléments de réponse. Ainsi, dans son cours au Collège de France sur l'Etat, explique-t-il que, pour prendre conscience des catégories inscrites en nous du fait de notre rapport à l'Etat, ainsi que de leur sens exact, il est nécessaire d'effectuer une « genèse de l'Etat »[862], car une telle genèse remonte aux commencements. Or il y a une « clarté

[861] Le sous-titre des *Règles de l'art* est ainsi : « Genèse et structure du champ littéraire ».
[862] P. Bourdieu, *Sur l'Etat. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2012, p. 103.

des commencements »[863], car « dans les commencements, on est obligé de dire encore des choses qui vont sans dire [par la suite] »[864]. Au commencement de quelque chose, institution, champ, espace social quelconque, les choses sont plus claires car elles sont dites, elles sont plus explicites, car elles ont besoin de se dire pour s'imposer et imposer l'existence de la chose en question, alors qu'une fois qu'elles se sont imposées, elles « vont de soi » et n'ont plus besoin d'être explicitées. Ainsi, on a tout intérêt à « étudier les origines car elles font voir des choses qui continuent à fonctionner mais qui passent inaperçues »[865], et ainsi permettent de saisir les rapports de force sociaux sous-jacents à telle ou telle catégorie de perception intégrée dans notre habitus. Un autre exemple est donné par Bourdieu un peu plus loin concernant le système scolaire, dans un texte particulièrement frappant :

> Dans les années 1880, on disait ouvertement à l'Assemblée nationale ce que la sociologie a dû redécouvrir, à savoir que le système scolaire devait éliminer les enfants des couches les plus défavorisées. Dans les commencements, on posait la question qui ensuite a été complètement refoulée puisque le système scolaire s'est mis à faire, sans qu'on le lui demande, ce qu'on attendait de lui. Donc pas besoin d'en parler. L'intérêt du retour sur la genèse est très important parce qu'il y a des débats dans les commencements où sont dites en toutes lettres des choses qui, après, apparaissent comme des révélations provocatrices des sociologues[866].

On est là dans une justification du recours à la dimension historique, dans le cadre d'une démarche, démarche généalogique ou sociologique au sens de Bourdieu, qui se définit pourtant fondamentalement par sa recherche de la verticalité. On est donc exactement dans le cadre de ce que nous avons posé comme axe problématique, autour de la question du rapport entre horizontalité et verticalité.

Nous aurions pu également étudier plus avant la présence chez Bourdieu de l'axe problématique concernant les finalités et les possibilités de la généalogie, même si nous avons déjà donné un certain nombre d'indications à ce sujet. Les finalités de la généalogie chez Bourdieu sont très proches de celles existant chez Foucault. Il s'agit également, par le dévoilement que permet la généalogie, de prendre conscience de certaines catégories de perception ou de valorisation inscrites inconsciemment en nous par des rapports de force ou de pouvoir, ou encore par un certain type d'inscription sociale, pour se déprendre de ces catégories et rendre possible d'autres perspectives. Concernant la possibilité même de l'acte généalogique, si Foucault la place finalement dans l'existence d'un effort éthique du sujet, de son travail sur

[863] *Ibidem.*
[864] *Ibid.*, p. 104.
[865] *Ibid.*, p. 105.
[866] *Ibid.*, p. 114.

soi, Bourdieu la place plutôt dans une capacité humaine de distanciation permise par la rationalité, elle-même placée problématiquement dans un certain dehors de la généalogie.

Mais les trois problèmes analysés ici, le problème du statut de l'idéologie, celui du statut du savoir, ainsi que celui du rapport des forces engagées par la généalogie à l'économique, nous semblent illustrer de manière particulièrement frappante, et suffisante pour notre propos, au moins concernant la pensée de Bourdieu, la manière dont les axes problématiques, dégagés de notre travail sur les généalogies foucaldiennes, et les tensions spécifiques qu'ils véhiculent, peuvent permettre de sonder et de saisir les lignes de tension d'autres dispositifs généalogiques que celui de Foucault, ainsi que leur logique profonde, ouvrant ainsi sur une comparaison de tels dispositifs du point de vue de leur nature et de leur portée.

3) Les généalogies agambéniennes

Parmi les figures contemporaines faisant usage d'un motif généalogique ou ayant recours au terme de généalogie pour caractériser leur démarche, Giorgio Agamben est particulièrement intéressant pour nous dans la mesure où non seulement il place toute sa démarche, aussi bien dans sa généralité que dans ses analyses de détail, sous le signe de la généalogie, mais où en plus il se réclame de Foucault, prétendant prolonger et accomplir sa généalogie de la gouvernementalité. L'examen de la manière dont Agamben interprète l'effort généalogique foucaldien et le reprend à son compte en se l'appropriant, examen effectué à la lumière des résultats de notre travail, ne peut donc qu'être pour nous particulièrement intéressant et un bon moyen de tester la fécondité de ces résultats et leur capacité à faire sens dans le rapport à d'autres dispositifs généalogiques.

Agamben place toute son œuvre sous le signe d'une vaste « interrogation sur la structure du pouvoir »[867], d'un effort sans cesse renouvelé de « compréhension de la structure et du fonctionnement du pouvoir »[868]. Le pouvoir ainsi visé est souvent caractérisé par lui comme « le pouvoir occidental » en général, mais il apparaît clairement que ce pouvoir occidental est lui-même analysé afin de comprendre la forme prise par lui à l'époque contemporaine. Agamben essaie donc fondamentalement de saisir et de comprendre la structure du pouvoir politique occidental contemporain, c'est-à-dire de dévoiler les catégories fondamentales autour desquelles il se structure et qui lui donnent son sens profond. Comme pour Foucault, ce pouvoir moderne est identifié par le type d'objet sur lequel il porte, à savoir la vie, et par la manière dont il se rapporte à cet objet, à savoir le gouvernement, qu'Agamben appelle encore

[867] G. *Agamben, Le Règne et la gloire* (2007), in *Homo Sacer. L'intégrale*, *1997-2015*, Paris, Seuil, 2016, p. 620.
[868] *Ibid.*, p. 394.

l'économie. Autrement dit, le pouvoir politique moderne est identifié par Agamben, dans le sillage de Foucault, comme biopolitique et comme gouvernemental. Et c'est pour préciser la nature et le sens exacts de ces caractéristiques qu'Agamben est amené à remonter dans le passé occidental, pour mettre en lumière la genèse de ce type de pouvoir.

Cette genèse est alors décrite par Agamben comme se produisant en deux grands moments, qu'on pourrait appeler le moment antique, gréco-romain, et le moment chrétien, plus précisément le moment de la théologie chrétienne. Dans l'Antiquité gréco-romaine, ce qui naît est essentiellement le motif d'un pouvoir portant sur la vie, celle-ci étant prise en un sens bien spécifique. Chez les Grecs, la délimitation même de la sphère politique se produit ainsi selon Agamben au moyen de la distinction entre la vie nue (zoé) d'une part et la « vie qualifiée »[869], déterminée (bios), d'autre part. Aristote explique ainsi que le but d'une communauté politique n'est pas la simple vie, mais la vie bonne, c'est-à-dire ce type de vie qui accomplit l'homme conformément à sa nature et le rend par-là heureux. Autrement dit, le politique s'efforce d'instituer et de produire, par des lois, des mœurs, un genre de vie bien déterminé. Il ne s'intéresse pas à la simple vie biologique, végétative comme le dit Aristote, qui continue de courir sous cette vie qualifiée.

Ce faisant, le pouvoir politique semble porter ainsi sur la dimension morale de la vie, et non justement sur la vie en tant que telle, sur son aspect biologique, qu'il exclut au contraire de son champ d'intervention. Mais en réalité, dans ce geste même d'exclusion, se noue selon Agamben un lien premier et fondamental du politique à la vie nue. En effet, d'une part, la vie nue devient la condition même de possibilité de la politique, puisque c'est bien son exclusion qui instaure l'espace politique lui-même. D'autre part, le pouvoir politique reste en réalité concrètement en rapport avec cette vie nue exclue, à laquelle il prétend pourtant ne pas devoir avoir affaire. C'est ce qui apparaît de manière manifeste pour Agamben dans une figure du droit archaïque romain, celle de l'homo sacer. L'homo sacer est un individu qui, du fait de certains actes qu'il a commis, est devenu un homme que n'importe qui peut tuer impunément, mais qui ne peut être tué ni par un sacrifice, ni par un châtiment de type pénal. Autrement dit, il est un homme qui ne tombe plus sous le coup de la loi, un homme défini juridiquement comme échappant au système juridique. En tant qu'il a perdu toute qualification juridique, il est selon Agamben une figure de la vie nue, et même la première figure, en Occident, de cette vie nue. Le pouvoir ne fait donc pas qu'exclure la vie nue du domaine qu'il pose comme sien, il se rapporte, dans certaines circonstances, à cette vie nue, mais, comme on peut le voir, sur un

[869] G. Agamben, *Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), in *Homo Sacer. L'intégrale*, *op. cit.*, p. 11.

mode très particulier puisque c'est sur le mode négatif de la suspension du droit, de l'abandon. Dans le rapport du pouvoir à l'homo sacer, le droit est suspendu et peuvent alors se déchaîner sur lui toutes les violences possibles. Un tel rapport est caractérisé par Agamben comme rapport d'exception, puisque le pouvoir entre en rapport avec la vie nue sur le mode de la suspension du droit, donc de l'exclusion-inclusion ou encore de l'exceptionnalité juridique. Un tel rapport se manifeste d'ailleurs également dans l'institution juridique du justitium romain, dans laquelle Agamben voit la première forme de l'état d'exception, destiné à avoir une grande fortune en Occident. En cas de désordre extrême risquant de mettre en péril le corps politique lui-même, le sénat avait la possibilité de suspendre le droit, et donc les pouvoirs légitimes, pour confier ce pouvoir à d'autres de manière arbitraire.

On voit que commence ici à se spécifier le mode sur lequel le pouvoir politique, devenu dans les termes d'Agamben pouvoir souverain, se rapporte à cette vie nue qui vient d'émerger, par la suspension ou l'exception, mais on est encore très loin de la forme sous laquelle ce mode va s'accomplir, à savoir le gouvernement ou l'économie. C'est véritablement dans la théologie chrétienne des premiers siècles que va émerger ce motif du gouvernement, qui va, à l'aube de la modernité, au tournant de la Renaissance et de l'Age classique, passer dans la pratique politique. Pour Agamben, ce motif est développé initialement, du IIe au Ve siècle, pour tenter de justifier la cohérence de la figure de la trinité. Cette figure risque en effet de remettre en cause tout l'équilibre de la nouvelle croyance dans la mesure où le Dieu chrétien apparaît à la fois un et multiple, à la fois Dieu unique créateur du monde, et Père, Fils et Saint-Esprit. La solution chrétienne consiste à séparer la nature divine, qui, elle, est bien unique, et ses fonctions, ou encore, ses modes d'action, qui, eux, sont multiples. Autrement dit, la solution chrétienne consiste à séparer radicalement « l'ontologie de la praxis ». Dieu n'a qu'une nature, mais il a trois fonctions : il est le Principe premier et inconditionné, il est son Verbe, et il est l'esprit divin allant de l'un à l'autre, ou encore le Saint Esprit. Il y a donc un rapport particulier entre les trois figures divines, une vie propre entre ces trois figures, mais qui ne peut dériver simplement de la nature divine, sous peine de rendre incompréhensible cette triplicité. Pour comprendre le fait qu'il y ait véritablement trois figures divines distinctes, et non simplement trois fonctions dérivant d'une même nature, les théologiens chrétiens sont obligés de poser un véritable hiatus en Dieu entre la nature et la praxis, tout en continuant d'essayer de penser une certaine articulation entre les deux.

Cette solution chrétienne, s'efforçant de résoudre un problème de multiplicité au sein de l'unité, créée ainsi un motif absolument singulier, celui de modes d'action complètement séparés de la nature de celui qui agit, donc ne reposant sur rien, sur aucune essence, aucun

principe, tout en prétendant avoir leur justification dans cette nature de celui qui agit, donc en prétendant garder un lien avec elle. Ce motif d'une action ne se fondant réellement sur aucun principe, aucune nature préalable, et se déployant ainsi dans une logique d'immanence pure, en maintenant cependant une référence légitimante mais opaque à un principe transcendant, est le noyau originel de ce qu'Agamben appelle le gouvernement ou l'économie. Ce motif devient très vite central également dans le problème du rapport de Dieu au monde et aux hommes, problème qui éclipse très vite le problème de la nature de la Trinité pour devenir le cœur d'innombrables discussions théologiques autour du thème de la providence. Tout d'abord, ce motif se repère dans la création au sens chrétien. La création du monde par Dieu est pensée comme ne découlant en effet aucunement de sa nature, comme un acte purement arbitraire de sa volonté. D'une certaine manière, un tel acte pousse à son achèvement ce qui n'était qu'en germe dans le rapport du pouvoir à l'homo sacer, à savoir le motif d'un acte s'accomplissant dans la suspension de tout rapport à une loi ou à un principe, le motif d'une action purement arbitraire, s'exceptant de tout rapport à un principe directeur, donc le motif de l'exception. Puis c'est dans le rapport de Dieu aux créatures, et notamment à l'homme et à son salut que ce motif est mobilisé. Sur quel mode Dieu exerce-t-il sa puissance sur l'univers ? Comment intervient-il dans sa Création ? Pour répondre à ces questions, les théologiens élaborent deux types de réponse. D'une part, Dieu créé la nature même des créatures. Or cette nature implique la poursuite de certaines fins. En laissant se déployer les actes des créatures conformément à leur nature, Dieu les gouverne donc en réalité, puisqu'elles visent des fins qu'il leur a lui-même assignées. Dans le même temps, il ne peut être tenu responsable de la totalité des conséquences de ces actes, dont l'entrecroisement relève de la contingence. D'autre part, Dieu étant tout-puissant, il peut tout de même décider, à certains moments, d'intervenir réellement sur le cours des choses pour supprimer les entraves empêchant une nature de se réaliser ou pour la remettre dans le droit chemin. Dieu agit alors par le miracle, c'est-à-dire en niant ou suspendant les lois qu'il a lui-même créées, en intervenant par un acte qui a statut d'exception par rapport aux lois de l'être. Dieu est donc pensé soit comme créant de manière totalement arbitraire, c'est-à-dire sans appui sur aucun principe, des créatures finies ayant leur nature qui les pousse à viser leur salut, soit comme intervenant de manière totalement arbitraire dans le monde ainsi créé pour les aider à réaliser leur salut. Dans les deux cas, on voit se déployer le motif originel du gouvernement ou de l'économie. Mais c'est certainement dans le miracle qu'on voit se condenser l'essence de ce motif. Dans le miracle, on a un acte suspendant toute loi, un pur acte d'exception, ne s'appuyant sur aucune nature, si ce n'est, de manière incompréhensible mais

légitimante, la nature divine, et régi uniquement par une logique immanente et conjoncturelle de réalisation d'un « salut ».

Dans ce rapport de Dieu aux hommes, le motif du gouvernement atteint selon Agamben sa plénitude de développement. Il va alors passer, à la fin de la Renaissance, dans la pensée et la pratique politiques, venant ainsi se brancher sur ce qui constituait l'objet premier, caché mais réel, de la politique occidentale depuis l'Antiquité, à savoir la vie nue ou simplement biologique. Le gouvernement, comme manière d'agir sans appui sur aucune nature ou principe, va venir constituer la manière spécifique dont le pouvoir se rapporte à la vie nue. Mais dans le même temps, la sphère de ce rapport va s'élargir. Alors qu'elle était cantonnée dans l'Antiquité, à une sphère marginale, liée à un statut d'exception, comme celui de l'homo sacer, ou à un état d'exception, comme celui décrété en cas de tumulte par le sénat romain, elle va venir occuper peu à peu le champ tout entier de l'intervention politique, ou encore l'exception va devenir peu à peu la règle, selon la formule benjaminienne que reprend ici Agamben pour caractériser la modernité. Ce processus est lié au fait que les grands textes politiques modernes vont faire essaimer la vie nue au cœur de chacun des citoyens. L'Habeas corpus fait de chaque membre de la société d'abord un corps physique, sur lequel on peut avoir prise. Mais c'est surtout la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen qui, pour Agamben, est l'élément fondamental. En déclarant que les droits sont liés à la naissance et à la nation, elles réfèrent ces droits à la simple vie biologique. Le citoyen est ainsi caractérisé par la vie nue qui est en lui, et non par un genre déterminé de vie. Ainsi, la vie nue devient à la fois l'objet normal du pouvoir, puisque tout sujet est vie nue, et le sujet du pouvoir, puisque tout citoyen est vie nue. Mais le pouvoir s'est lié originairement à la vie nue sur le mode de la violence meurtrière dans un état de suspension du droit. Et l'héritage chrétien est venu à la fois radicaliser ce caractère de rupture avec toute loi et le généraliser, tout acte politique étant constitué comme relevant au fond d'une telle suspension, d'une telle rupture avec toute loi, tout en gardant un rapport opaque et légitimant à la loi, le pouvoir souverain se scindant ainsi en deux, le gouvernement restant lié officiellement à un pouvoir de la loi ayant pour fonction de la légitimer, pouvoir qu'Agamben appelle règne.

Dès lors, c'est tout membre de la société, tout homme, qui devient homo sacer en puissance, et tout acte politique qui se met à pouvoir relever du gouvernement c'est-à-dire de l'arbitraire pur, sous couvert des lois. A partir de là, la généralisation prend d'abord la forme d'une élaboration de la notion d'état d'exception, quelle que soit l'expression ici utilisée. Ressemblant encore à l'état d'exception antique au moment de la Révolution française, cette notion est travaillée après la première guerre mondiale de telle sorte que les circonstances de la

proclamation d'un tel état deviennent floues, et ainsi mobilisables à volonté, l'état d'exception devenant un véritable « principe de gouvernement ». L'exception est en train de s'intégrer à l'acte politique en tant que tel. Les régimes totalitaires du vingtième siècle ne sont alors pour Agamben que le dévoilement brutal de cet état de fait. Le camp de concentration nazi est un état dans lequel l'exception est devenue la règle et où des hommes réduits à leur vie nue sont livrés au déchaînement arbitraire et meurtrier du pouvoir biopolitique. Il manifeste la vérité du pouvoir occidental moderne, c'est-à-dire qu'il montre ce qui peut arriver à tout homme vivant au sein des démocraties actuelles, et ce qui arrive de fait, bien que sous d'autres formes, à nombre d'entre eux, comme les réfugiés, ou encore les individus en état de coma dépassé : le fait d'être capturé en tant que vie nue par un pouvoir politique ne se référant plus en réalité à aucune loi, mais exerçant simplement une violence d'exception, devenue habituelle. L'analyse de ce pouvoir doit permettre de se déprendre de l'évidence des structures qu'il implique ainsi que de ces structures elles-mêmes, pour tenter de remonter en deçà de la distinction vie nue/ vie qualifiée et penser ainsi une autre politique.

Toutes ces analyses se réclament, comme nous l'avons dit, de la généalogie, aussi bien dans leur projet général, que dans leurs déploiements particuliers. Ainsi, Agamben décrit-il son projet général comme une « enquête sur la généalogie […] du pouvoir en occident »[870]. Ce pouvoir, comme pouvoir souverain, se déploie selon deux pôles, le pouvoir de la loi, ou Règne, et le pouvoir de l'exception, ou Gouvernement. Agamben effectue donc une « enquête généalogique sur la distinction Règne/ Gouvernement »[871]. Le gouvernement est la forme véritablement spécifique au sein de ce pouvoir, et il est l'autre nom de ce qu'Agamben appelle l'économie, ainsi Agamben propose-t-il une « généalogie théologique de l'économie et du gouvernement »[872]. La gloire est ce qui permet l'articulation entre le Règne et le Gouvernement, aussi une « généalogie du gouvernement et de la gloire » est-elle nécessaire. L'état d'exception a un rapport profond avec ce pouvoir souverain, aussi Agamben se livre-t-il à une généalogie de l'état d'exception, qui remonte, nous l'avons vu, au justitium romain, et qui se déploie donc en « enquête généalogique sur le justitium »[873]. Nous pourrions multiplier les exemples. La moindre analyse agambénienne est caractérisée comme généalogie.

Dans ces analyses, on voit clairement apparaître des formes et des problèmes dont nous avions vu qu'ils étaient impliqués par l'effort généalogique foucaldien, et peut-être par toute

[870] G. Agamben, *Le Règne et la gloire*, *op. cit.*, p. 393.
[871] *Ibid.*, p. 466.
[872] *Ibid.*, p. 387.
[873] G. Agamben, *Etat d'exception* (2003), in *Homo Sacer. L'intégrale*, *op. cit.*, p. 219.

démarche généalogique. Tout d'abord, ces généalogies agambéniennes proposent bien une certaine articulation entre une dimension verticale et une dimension horizontale, et ce dans un certain rapport avec une finalité claire. Agamben part bien du présent, comme toute généalogie. Il part des institutions, des actes, des catégories politiques contemporaines pour s'efforcer de remonter à la structure du pouvoir qu'ils supposent et comprendre le sens et le fonctionnement de ce pouvoir. Ceci afin de prendre conscience de cette structure inconsciente s'imposant comme évidente, évidence qui impose sa réalité, cette prise de conscience devant permettre de se déprendre de cette structure, selon la visée notamment foucaldienne de la généalogie, et de rendre possible la pensée d'un autre type de pouvoir. En vue de cette élucidation, s'impose alors à lui le geste historique, c'est-à-dire la régression vers l'émergence des éléments constitutifs de ce pouvoir et l'analyse de leurs transformations jusqu'à l'époque actuelle. Ainsi, le motif moderne d'un pouvoir portant sur la vie, donc biopolitique, le mène à s'intéresser à l'intrication entre politique et un certain sens du mot vie chez Aristote. Et les modalités de ce pouvoir, notamment dans les régimes totalitaires, le mènent à s'intéresser à la figure archaïque de l'homo sacer, produit par une suspension du droit, ainsi qu'à d'autres exemples antiques de ce type de suspension, comme l'état d'exception romain. Ce qui apparaît alors de manière frappante, dans cette émergence antique du biopolitique, est la manière dont s'y nouent viscéralement le pouvoir, une vie réduite à ses aspects biologiques et exclue comme telle, la violence meurtrière, et l'arbitraire de l'exception. De la même manière, le motif moderne du gouvernement mène Agamben au motif chrétien de la providence, puis à celui de l'économie de la trinité. Ce qui apparaît clairement cette fois est la pensée d'une action radicalement séparée, non par exception mais par principe, de tout principe. Comme chez Foucault, comme chez Nietzsche, la dimension horizontale de la généalogie est pensée fondamentalement au moyen du lexique de l'héritage. L'homme des droits de l'homme est l'héritier de l'homo sacer. La médecine et la biologie ont hérité du concept de vie scindé légué par la pensée politique occidentale. L'Etat moderne « hérite […] de tous les aspects de la machine théologique du gouvernement du monde »[874]. A travers la distinction fondamentale entre puissance souveraine et gouvernement, ou encore entre volonté générale et volonté particulière, posée notamment dans le *Contrat social*, « la tradition républicaine a hérité sans bénéfice d'inventaire d'un paradigme théologique et d'une machine gouvernementale dont elle est encore loin d'avoir conscience »[875] et par là, « c'est tout le dispositif économico-providentiel […] qui est légué sans bénéfice d'inventaire à la politique moderne »[876].

[874] G. Agamben, *Le Règne et la gloire*, *op. cit.*, p. 533.
[875] *Ibid.*, p. 661.
[876] *Ibid.*, p. 664.

Les structures actuelles du pouvoir et des catégories au moyen desquelles nous le pensons sont des héritages de diverses émergences et de diverses transformations, qui se sont inscrits en nous et fonctionnent en nous de manière inconsciente par tout un ensemble de résonances, de significations, de connexions profondes et souterraines. La remontée généalogique aux émergences et aux dérivations doit permettre de prendre conscience de ces ensembles signifiants et de s'en déprendre. L'horizontalité généalogique permet ainsi de voir dans l'homo sacer l'ancêtre de l'homme des droits de l'homme, donc de tout citoyen actuel, et dans l'acte purement arbitraire du miracle ou de la création divine l'ancêtre de l'acte politique actuel. Sans cette mise en rapport, comment comprendre que le citoyen d'une démocratie occidentale est réduit pour le pouvoir à une simple vie biologique, et comme tel, l'objet potentiel d'un déchaînement arbitraire et meurtrier ? Comment comprendre les dangers potentiels de l'obsession pour la santé ou la sécurité ou de l'affirmation par certains du caractère sacré de la vie ? Tout se passe comme si, au moment de l'émergence, les rapports étaient plus visibles, plus lisibles, plus simples, plus grossiers, comme s'ils n'avaient pas encore subi toute un ensemble de transformations, disséminations, et masquages qui les rendaient impossibles à appréhender dans le simple présent. On retrouve clairement ici les raisons principales qui faisaient faire à Foucault, dans ses généalogies, le détour de l'histoire pour cerner les soubassements du présent.

On retrouve également dans ces analyses d'Agamben, comme chez Foucault, la tentative pour ancrer jusqu'aux discours proprement théoriques et scientifiques dans la matrice de pouvoir qu'il met à jour, autrement dit la tentative d'effectuer la généalogie de la rationalité scientifique comme telle. Ainsi la division antique entre vie nue et vie qualifiée

> a été si déterminante pour l'histoire de l'humanité occidentale qu'elle décide encore de la manière dont nous pensons non seulement la politique et les sciences sociales, mais aussi les sciences naturelles et la médecine[877].

Les sciences naturelles et la médecine ont hérité de cette distinction propre au pouvoir biopolitique occidental, qui explique notamment les figures très particulières apparues dans la médecine moderne, comme l'individu en état de coma dépassé, ou l'individu à « l'état végétatif », et leur rapport si trouble avec le fait de donner la mort de manière autorisée.

On retrouve également le problème de l'idéologie. Ceci apparaît de la manière la plus frappante lorsqu'Agamben propose une analyse de ce qu'il appelle la gloire, dans son rapport

[877] G. Agamben, *L'usage des corps* (2014), in *Homo Sacer. L'intégrale*, *op. cit.*, p. 1257.

au Règne et au Gouvernement. Agamben se pose le problème des raisons de la glorification du pouvoir. Le pouvoir gouvernemental comme pouvoir de la conjoncture, de l'exception, de l'arbitraire, fonctionne toujours déjà selon lui, nous l'avons vu, en couplage avec un pouvoir de la loi, de l'ordre juridique, qu'il appelle le Règne. Or la nécessité de ce couplage, dans toutes les analyses d'Agamben, apparaît claire. Le règne est là pour justifier le gouvernement. Le pouvoir gouvernemental comme pouvoir de l'arbitraire, de l'exception, ne peut se déployer en plein jour. Il doit apparaître comme une simple « exécution » de lois qu'il n'instaure pas, donc comme un pouvoir secondaire par rapport à un pouvoir premier, le pouvoir de législation, justifié par la souveraineté populaire. L'aspect arbitraire de ses actes apparaît alors comme lié aux difficultés que pose toute application d'une loi, alors qu'il est inhérent à la nature de ce pouvoir, qui, loin d'être secondaire, est en réalité le pouvoir moderne central par excellence. Le pouvoir de la loi a donc clairement un rôle idéologique par rapport au gouvernement, comme cela apparaît au sein même des analyses d'Agamben.

Pourtant celui-ci préfère insister sur la structure d'une « machine bipolaire », comme si dans cette structure chaque terme jouait un rôle équivalent. Cette ambiguïté d'Agamben se répète dans ses analyses de la gloire. Quelles sont les raisons de la glorification du pouvoir ? Pourquoi semble-t-il y avoir un lien intrinsèque entre pouvoir et glorification ? Il semblerait que la gloire vienne simplement renforcer la légitimité du pouvoir légitimant, autrement dit renforcer l'efficacité de l'idéologie permettant au gouvernement de fonctionner. Mais Agamben rejette d'emblée ce qu'il appelle « l'explication instrumentale » du rapport entre gloire et pouvoir, en expliquant qu'elle peut « à l'occasion » s'avérer juste, mais n'est pas capable au fond de « rendre raison d'une relation aussi profonde et originale »[878]. Pour rendre compte d'une telle relation, Agamben se livre alors à une analyse de la gloire chrétienne. Les chants de gloire à Dieu sont proférés par les anges. Or ils continuent à être proférés après le Jugement, lorsque le gouvernement de Dieu sur le monde n'est plus opérant. Ils existent alors que Dieu est désoeuvré au sens strict. Ils chantent donc finalement l'être même de Dieu comme désoeuvrement. Mais cet être est pour Agamben fondamentalement celui de l'homme. Autrement dit, en se faisant glorifier, le pouvoir oblige l'homme à diriger vers lui une glorification qui concerne originairement le rapport propre de l'homme à lui-même comme retrait de toute activité. On voit donc que le problème de l'idéologie, chez Agamben comme chez Foucault, se pose au cœur même des analyses généalogiques et qu'on y retrouve une réticence très proche de celle de Foucault, même si elle se justifie autrement, qui consiste à

[878] G. Agamben, *Le Règne et la gloire*, *op. cit.*, p. 586.

maintenir de toutes forces l'idéologie dans un rôle totalement secondaire, dérivé, accessoire, ne touchant pas à l'essentiel de ce dont on parle.

On pourrait repérer encore, dans ces analyses d'Agamben, d'autres formes et problèmes que nous avons vu jouer dans l'effort généalogique foucaldien, comme l'idée d'un rapport nécessaire entre pouvoir et sujet ou subjectivation, l'exigence d'une déconstruction radicale du sujet, ou encore le problème, posé par Agamben de manière particulièrement équivoque, du rapport entre l'évolution des formes du pouvoir et celle des formes de l'économie. Mais, à la lumière de notre travail, c'est surtout une véritable béance que l'on peut repérer dans ces généalogies agambéniennes : à aucun moment, celles-ci ne mobilisent quelque chose comme des rapports de pouvoir ou des rapports de force, s'entrechoquant et se déployant du fait de finalités propres, et ayant recours dans cette lutte, à des formes discursives. Cet aspect est rendu particulièrement manifeste par la manière dont Agamben prétend remonter, dans nombre de ses généalogies, à la théologie chrétienne. C'est dans celle-ci, à ses tout débuts, au cœur même des problèmes posés par le motif de la trinité divine, que s'élabore le schème du gouvernement, et c'est encore au sein de celle-ci, à travers le problème de la providence, qu'il continue à s'élaborer et atteint une forme accomplie. Ce schème, élaboré ainsi dans la théologie chrétienne, est hérité par le pouvoir politique moderne, dès la fin de la Renaissance, mais encore plus, par l'intermédiaire notamment des œuvres de philosophie politique du XVIIIe siècle, à partir de la Révolution française et de la formation de l'Etat-nation moderne. Or cet héritage signifie pour Agamben une structuration directe du pouvoir par les catégories chrétiennes. Les motifs et catégories forgés au sein de la théologie chrétienne ont pour Agamben un véritable pouvoir démiurgique non seulement d'ailleurs sur le pouvoir politique, mais sur l'histoire, sur la philosophie, et finalement sur toute la société et la culture occidentales en général. Ainsi « « le mystère de l'économie » a littéralement forgé et déterminé de fond en comble l'expérience de l'histoire dont nous dépendons encore largement »[879], ou encore

> Le primat de la volonté, qui selon Heidegger a dominé l'histoire de la métaphysique occidentale pour arriver à son achèvement avec Schelling et Nietzsche trouve sa racine dans la fracture entre être et agir en Dieu. Elle est donc depuis le commencement solidaire de l'oikonomia théologique[880].

Concernant le pouvoir politique, Agamben explique que « « La vocation économico-gouvernementale des démocraties contemporaines n'est pas un incident de parcours : elle est

[879] *Ibid.*, p. 439.
[880] *Ibid.*, p. 450.

une partie intégrante de l'héritage théologique dont elles sont les dépositaires »[881]. Dans cette dernière phrase est résumé pour nous le problème posé par la pensée d'Agamben, et surtout par son usage du concept de généalogie. Agamben conçoit l'héritage comme une structuration directe des discours ou des institutions par certaines catégories, donc sans le passage par des forces qui s'approprient et restructurent de telles catégories. Il reproche à Foucault de ne pas avoir mené la généalogie de la gouvernementalité jusqu'à son terme réel, puisque Foucault n'est remonté qu'à la pastorale chrétienne, alors qu'il faut remonter jusqu'à la théologie de la trinité. Agamben prétend ainsi

> poursuivre la généalogie foucaldienne de la gouvernementalité et la faire reculer jusqu'à trouver en Dieu lui-même l'origine de la notion d'un gouvernement économique des hommes et du monde à travers l'élaboration du paradigme trinitaire,

démarche grâce à laquelle « la partie historique et chronologique de son enquête se trouve précisée et corrigée »[882]. Mais il ne s'agit pas en réalité ici de pousser la généalogie foucaldienne un peu plus loin, de lui apporter simplement quelques compléments. Ce qui est en jeu est bien une reconfiguration complète de cette généalogie. C'est un tout autre dispositif généalogique auquel on a affaire. Foucault remonte souvent au christianisme dans ses généalogies. Mais c'est toujours pour montrer comment des structures catégorielles chrétiennes ont été reprises et travaillées par des forces en vue de leurs nécessités propres. Ainsi Foucault remonte-t-il à l'aveu chrétien, effectué par rapport à un corps de chair, pétri de concupiscence, pour comprendre la formation de la figure du masturbateur au milieu du XVIIIe siècle, puis celle de l'anormal en psychiatrie vers le milieu du XIXe. Mais ce motif structurel d'un désir sexuel, source de tous les maux, que l'on doit traquer en soi et avouer sous la direction d'un autre, ne se transmet pas directement à la médecine du XVIIIe puis à la psychiatrie du XIXe siècle. Il est repris par les rapports de pouvoir disciplinaires qui se forment au cours du XVIIIe siècle, en rapport avec leurs finalités propres, qui n'ont pas grand-chose à voir avec celles qui étaient sous-jacentes au christianisme : il s'agit d'abord d'investir la famille bourgeoise, puis de forger un instrument, la psychologie, capable de venir renforcer les processus de normalisation dans n'importe quelle institution disciplinaire. La remontée à l'aveu chrétien permet de cerner le type exact de structure qui a été utilisé par ces rapports de pouvoir, ainsi que les résonances de sens qui brillent encore en lui du fait de son origine, résonances qui sont brouillées dans le présent : ainsi, peut-on par exemple mieux percevoir la culpabilité dont est chargé ce désir soi-disant simplement pathologique. Si l'on considère la généalogie de la

[881] *Ibid.*, p. 534.
[882] *Ibid.*, p. 502.

gouvernementalité à laquelle Agamben fait allusion, Foucault remonte bien au pouvoir pastoral chrétien, pour comprendre l'émergence d'un type de pouvoir, qui sera repris ensuite dans la sphère politique à la fin de la Renaissance. Mais ce type de pouvoir, comme pouvoir s'orientant sur l'être d'un individu pour le mener au salut, ne vient pas structurer directement le pouvoir politique. Il est repris par des forces politiques, travaillé, transformé, par ces forces, en rapport avec leurs propres fins, et c'est ce processus d'appropriation qui explique qu'il y ait héritage. Il est clair que cette dimension active et spécifique des forces est quelque peu brouillée dans la généalogie foucaldienne de la gouvernementalité puisque nous avons vu que les finalités économiques passent en retrait, et que c'est tout le dispositif généalogique qui, finalement, y est en retrait. Mais ce dispositif reste présent, et cette dimension d'appropriation par des forces lui est, comme nous l'avons vu, inhérente. Chez Agamben, le pouvoir a perdu toute cette dimension active. Loin de s'approprier des catégories et structures chrétiennes pour les faire servir à ses fins propres, il est forgé dans son être et ses finalités mêmes par des catégories chrétiennes. Nous parlons ici de catégories chrétiennes, car la mise en rapport avec de telles catégories constitue l'essentiel des généalogies d'Agamben, la plupart de celles-ci se présentant d'ailleurs clairement comme des « généalogies théologiques ». Mais le constat est le même pour les mises en rapport avec les catégories juridiques ou philosophiques antiques. La structure d'un pouvoir portant sur la vie nue sur le mode de l'exception est reçue par le pouvoir moderne sans la médiation de forces actives. Ce qui a tout simplement disparu dans les généalogies agambéniennes, ce sont les rapports de pouvoir, avec cette dimension active, constitutive, qui est leur caractéristique essentielle, chez Nietzsche, comme chez Foucault. Il ne reste qu'un « pouvoir » structuré par ses héritages, qui reçoit passivement d'eux ses fins et ses moyens, qui deviennent incompréhensibles dans la mesure où on ne comprend pas en réalité leur origine. Pourquoi y a-t-il émergence d'un pouvoir biopolitique dans l'Antiquité ? Pourquoi le motif gouvernemental forgé dans la théologie chrétienne prend-t-il une telle importance dans la politique occidentale ? Peut-on se contenter, comme le fait Agamben, de parler de « sécularisation » pour prétendre avoir expliqué ce processus ? Quelles sont, en définitive, les finalités d'un tel pouvoir biopolitique-gouvernemental et comment expliquer ses évolutions ? Ce qui manque, dans les généalogies agambéniennes, et qui coupe la possibilité même de tenter de répondre à ces questions, c'est cette dimension des rapports de pouvoir, des rapports de forces ayant leurs finalités propres, autrement dit c'est cette extériorité qui constituait le cœur de tous les dispositifs généalogiques déployés par Foucault, mais aussi bien de ceux de Nietzsche ou de Marx, et finalement de tout dispositif généalogique. Autrement dit, les généalogies agambéniennes ne sont pas des généalogies. Elles ont une apparence de généalogie

dans la mesure où Agamben centre ses analyses autour d'un « pouvoir », qui semble jouer le rôle d'une extériorité constituant des catégories théoriques et pratiques. Et cette référence explique que l'on voie surgir nombre de formes et de problèmes posés, comme nous l'avons vu, à la généalogie en tant que telle. Mais ce pouvoir est en réalité lui-même structuré par des catégories. Dans les analyses agambéniennes, loin que le pouvoir constitue les catégories théoriques et pratiques, il apparaît comme étant lui-même constitué par des catégories, essentiellement des catégories théologiques et juridiques, devenant au fond un simple effet de discours. Agamben ne cesse finalement de décrire la manière dont des catégories théologiques ou juridiques viennent structurer des manières de penser et d'agir, des discours et des pratiques, bref il ne cesse de décrire l'impact de certaines catégories sur d'autres catégories, il en reste au niveau des relations entre formes, sans jamais réellement introduire celui de la force. On est donc bien plutôt dans une démarche de type archéologique.

Il est d'ailleurs assez frappant à cet égard de constater qu'Agamben utilise les mots généalogie et archéologie de manière complètement indifférente. Cela est manifeste dans le fait qu'il caractérise quasiment chacune de ses analyses aussi bien comme généalogie que comme archéologie. Ainsi, dans un texte dans lequel il revient sur son type de démarche, Agamben explique-t-il que

> quand on entreprend une recherche archéologique, il faut prendre en considération la possibilité que la généalogie d'un concept ou d'une institution politique puisse se situer dans une sphère différente de celle qu'on envisageait au départ de l'enquête[883].

Autrement dit, la généalogie d'un concept ou d'une institution se déploie dans le cadre d'une recherche de type archéologique. De même, s'interrogeant sur la relation entre le pouvoir et la gloire, ou la glorification, et remontant, pour comprendre cette relation, au statut de la gloire dans la théologie chrétienne, Agamben caractérise-t-il à plusieurs reprises l'ensemble de cette démarche comme une « archéologie de la gloire »[884]. Mais il explique à un moment donné qu'il est en train d'effectuer « une généalogie du gouvernement et de la gloire »[885]. L' « archéologie de l'office » ou « du terme officium » est caractérisée également comme « généalogie de l'officium »[886], ou encore l' « archéologie de l'ontologie », qui doit montrer dans la pensée occidentale de l'être la même scission que dans la pensée de la vie, est aussi bien une

[883] *Ibid.*, p. 504.
[884] C'est le titre du chapitre VIII du *Règne et la gloire*, cf p. 588. Cette expression revient également par exemple p. 620 et p. 636.
[885] *Ibid.*, p. 641.
[886] G. Agamben, *Opus Dei* (2011), in *Homo Sacer. L'intégrale*, *op. cit.*, p. 750-751.

« généalogie du dispositif ontologique qui a fonctionné durant deux millénaires comme a priori historique de l'Occident »[887].

On dira que l'on peut donner aux mots le sens que l'on veut, et qu'Agamben peut très bien, après tout, s'il le désire, appeler « généalogie » la démarche qu'il a mise en place. Mais les mots, qu'on le veuille ou non, sont déjà chargés de sens, notamment lorsqu'ils sont liés à la tradition philosophique. A fortiori ceci est-il vrai pour Agamben, dans la mesure où il se revendique explicitement de la pensée foucaldienne, prétendant reprendre son type de démarche pour, d'une certaine manière, l'accomplir. Sa confusion totale entre les deux grands types de démarche invoqués par Foucault, la généalogie et l'archéologie, est particulièrement révélatrice de l'état de choses dont le constat était le point de départ de notre travail. La pensée foucaldienne, qui a donné et donne encore lieu à tant de commentaires, est très peu interrogée du point de vue de ce qui constitue pourtant le centre névralgique de ses interrogations et de ses démarches, à savoir le questionnement généalogique. Et cet état de fait renvoie lui-même à un non questionnement général de la démarche de type généalogique, alors même que celle-ci est une démarche fondamentale de la philosophie depuis le tournant kantien, notamment dans sa dimension critique. La pensée d'Agamben est riche de multiples aperçus sur les formes du pouvoir politique contemporain, mais elle nous semble manquer son objectif, qui, comme pour toute pensée critique, et peut-être philosophique, est celui d'avoir un impact sur la réalité. Faisant l'économie d'une réflexion sur la généalogie comme démarche spécifique, elle s'abstient d'élucider les origines réelles de ce pouvoir qu'elle décrit, le laissant alors planer sur l'histoire occidentale, engendré par des formes elles-mêmes ininterrogées.

[887] G. Agamben, *L'usage des corps*, *op. cit.* p. 1177.

Conclusion

Nous avions fait l'hypothèse que le travail autour du motif généalogique était central dans l'itinéraire foucaldien, et ce dès le début, et qu'il permettait d'expliquer, et donc de mieux comprendre, nombre de ses déplacements théoriques. Nos analyses nous semblent avoir confirmé cette hypothèse, au-delà même de nos espérances. C'est un immense champ problématique centré autour de ce motif qui nous est apparu comme étant à l'œuvre dès l'*Histoire de la folie*, s'enracinant dans les œuvres « de jeunesse ». A partir de cette irruption, nous avons alors pu suivre le détail d'un travail souterrain intense, parcourant et expérimentant ce champ, donnant lieu à de multiples dispositifs fortement liés entre eux, dans lesquels s'est avérée dominante la tension entre la problématique d'une sortie de l'anthropologie et celle de la généalogie, puis les problématisations et reconfigurations explicites des dispositifs généalogiques foucaldiens ultérieurs jusqu'à la constitution d'un modèle cohérent et singulier. Nous avons même pu suggérer, utilisant les résultats de notre recherche, que cette préoccupation généalogique se poursuivait jusqu'aux derniers cours et aux derniers écrits de Foucault.

Il est clair que la mise en évidence de ce travail généalogique comme épine dorsale de toute la pensée foucaldienne n'est pas anodine. Sans elle en effet comment comprendre le surgissement d'une thématisation explicite de la généalogie au début des années 1970, autrement que comme un mystérieux changement de cap, ou comme l'essai, non moins mystérieux, d'une nouvelle « méthode », alors que ce surgissement est en grande partie le résultat de tout un processus ? Comment comprendre pleinement la théorie foucaldienne du pouvoir, si particulière, ainsi que les problèmes qu'elle pose, notamment celui de la consistance du pouvoir ainsi thématisé, si on ne voit pas qu'elle est l'héritière du schème d'une destruction radicale de toute anthropologie, précédemment illustré chez Foucault de manière paradigmatique par l'écriture roussellienne ? Et comment comprendre entièrement le nouveau « tournant » foucaldien, autour des « modes de subjectivation », ainsi que le maintien paradoxal, pour le caractériser, d'une référence à la généalogie, si l'on ne voit pas que, là encore, ce déplacement s'ancre dans les analyses généalogiques précédentes et dans tout le processus qui les supporte, si l'on ne voit pas, notamment, que les formes mobilisées pour analyser ces modes de subjectivation sont directement issues de tout le travail généalogique effectué depuis deux décennies ? Ainsi la mise en évidence de ce cheminement généalogique comme central

dans la pensée foucaldienne nous paraît rendre possible la saisie de nouveaux aspects et ouvrir sur la possibilité d'une nouvelle interprétation de cette pensée.

De plus, de par son ampleur, sa diversité, sa fécondité, ce travail généalogique foucaldien s'est avéré, comme nous l'espérions, un véritable laboratoire pour les formes susceptibles d'être impliquées, et les problèmes susceptibles d'être posés, par le schème généalogique, ce grand schème de ressaisissement de l'impensé propre à la modernité. Nos analyses nous ont ainsi permis de dégager cinq grands axes problématiques, autour desquels s'est constitué le modèle généalogique foucaldien, dont certains se dédoublent en sous-axes, et, pour chaque axe ou sous-axe, un problème crucial. Le premier axe concerne la manière dont s'entrecroisent, dans un motif de type généalogique, une dimension verticale et une dimension horizontale et les raisons de cet entrecroisement. Le grand problème soulevé par cet axe est celui de la continuité, car le recours à une dimension horizontale suppose une forme de continuité : comment penser une forme de continuité qui ne se confonde pas avec le déploiement linéaire d'un sens ? Le deuxième axe concerne la nature des forces mobilisées par la généalogie. A ce sujet, concernant le niveau auquel il convient de les placer, le problème central semble bien être celui du rapport spécifique de ces forces à la dimension économique. Et concernant les caractéristiques intrinsèques de ces forces, la question est : quelle texture donner à ces forces qui sont censées avoir des finalités, sans les penser de manière anthropologique, sans convoquer la figure du sujet ? Ou encore : une destruction totale de la figure du sujet pour penser ces forces est-elle possible, et même souhaitable ? Le troisième axe porte sur les types de formes produits par ces forces. Concernant leur nature, la question fondamentale est : quelle est la place réelle de l'idéologie au sein de ces formes ? Ou encore : est-il possible de faire des généalogies sans thématiser de manière centrale le problème de l'idéologie, c'est-à-dire celui des formes de justification du pouvoir ? Et, concernant le savoir comme tel, elle est : jusqu'à quel point peut-on articuler le savoir théorique sur de telles forces ? Le quatrième axe est celui des finalités de la généalogie. Le problème crucial est ici certainement celui de la nature du point de vue du généalogiste, ou encore de celle de la norme qu'il convoque. Enfin, le cinquième axe est celui de la possibilité de la généalogie. Le problème central est alors celui de l'origine de cette norme supposée par le projet généalogique même.

Ces axes et problèmes ne nous semblent pas valoir uniquement pour les généalogies foucaldiennes analysées. Ils travaillent déjà explicitement ou implicitement, comme nous l'avons vu, les grands modèles généalogiques que Foucault rencontre dans l'élaboration de celles-ci. Ils nous semblent ainsi pouvoir constituer les prémisses d'une matrice d'analyse pour toute généalogie possible, la première élaboration d'une grammaire généalogique ou d'une

épistémologie de la généalogie. Ainsi, en guise de prolongement ultime de notre travail, avons-nous pu montrer que le repérage de ces axes et problèmes permet d'éclairer certains aspects, autrement difficiles à percevoir, des analyses foucaldiennes de la gouvernementalité et des modes de subjectivation, notamment cette reconfiguration qui s'y opère des formes de la généalogie autour du problème de sa possibilité même. De même, il nous semble avoir montré, même si une analyse plus complète serait évidemment nécessaire, que cette constellation problématique paraît jouer d'une manière centrale dans les pensées de Bourdieu et d'Agamben, et permet de les interroger d'une manière féconde. Ainsi, par exemple, serait-il particulièrement intéressant, nous semble-t-il, de dégager dans le détail les dispositifs théoriques mis en œuvre par Judith Butler dans ses différentes œuvres, ou encore d'examiner la structure de la temporalité et la nature exacte des rapports de force invoqués dans le travail effectué par Pierre Dardot et Christian Laval sur le néolibéralisme.

Mais une telle grille d'analyse pour la généalogie ne doit pas seulement permettre d'éclairer d'un jour nouveau les pensées mobilisant un schème généalogique ou prétendant mobiliser un tel schème. Elle doit permettre également de les sonder, de les mettre à l'épreuve, d'éprouver la cohérence de leur dispositif généalogique, d'en repérer et explorer les failles, les lignes de fragilité, celles qui risquent de remettre en cause l'efficacité critique à laquelle pourtant elles prétendent. Ainsi nous est-il apparu clairement que le dispositif « généalogique » agambénien, en faisant en réalité l'impasse sur la détermination précise des rapports de force en jeu dans l'histoire occidentale, est très éloigné d'un modèle de type généalogique, et ne peut avoir qu'une efficacité critique limitée du fait du caractère allusif de la figure du pouvoir qu'il mobilise. De même, Judith Butler, dans *Trouble dans le genre*, prétend-elle bien effectuer une généalogie de ce qu'elle appelle la « matrice hétérosexuelle »[888]. Mais, à y regarder de plus près, cette généalogie consiste surtout d'une part à dégager les grands traits structurels de cette matrice, c'est-à-dire de ce réseau de significations inconscientes imprégnant les discours et les pratiques, d'autre part à les rapporter au « pouvoir », à du « pouvoir ». Mais de quel ordre ce pouvoir est-il ? Quelles sont ses finalités ? Comment vient-il s'articuler sur les individus ? D'une certaine manière, Butler s'est efforcée de répondre à ce dernier point dans *La vie psychique du pouvoir*, en évoquant tout un rapport très subtil de l'individu à la norme. Mais ces

[888] « Pour démontrer que les catégories fondamentales de sexe, de genre et de désir sont les effets d'une certaine formation du pouvoir, il faut recourir à une forme d'analyse critique que Foucault, à la suite de Nietzsche, a nommée « généalogie » », J. Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. C. Kraus, Paris, La Découverte, 2005, Introduction, p. 53. Il s'agit ainsi d'effectuer « une généalogie critique des catégories de genre », p. 55.

explications ont une teneur psychologique marquée, qui est à interroger, et les finalités du pouvoir restent toujours, après cette explication, particulièrement obscures.

Une telle mise à l'épreuve doit permettre simultanément de saisir les lignes de force des dispositifs généalogiques sondés, l'objectif ultime de la constitution d'une grammaire généalogique étant de rendre possible un déblocage du schème généalogique, la fin de l'évidence avec laquelle il est considéré, et la constitution de nouveaux dispositifs généalogiques. Il est clair que de ce point de vue il y a beaucoup à apprendre non seulement de la généalogie nietzschéenne ou marxienne, non seulement de la philosophie contemporaine, mais également de certains éléments de la théorie de Bourdieu, ou encore, par exemple, des formes de temporalité historique déployées par Norbert Elias, qui mobilisent un schème de l'héritage particulièrement instructif. De manière générale, la sociologie constitue un véritable réservoir d'enquêtes empiriques sur les rapports de force sociaux et de tentatives de théorisation de ces rapports qui a été assez peu exploité par les penseurs contemporains mobilisant un schème généalogique. Bien entendu, ce sont en premier lieu les lignes de force des généalogies foucaldiennes qui sont ici signifiantes. Pour ne donner que l'exemple le plus frappant, l'usage de cette grammaire naissante nous a permis de repérer au sein de la pensée foucaldienne à la fois une posture quasi-contradictoire concernant l'idéologie et des schèmes susceptibles de renouveler en profondeur sa théorie. Notre travail sur les généalogies foucaldiennes aboutit ainsi paradoxalement à la certitude de la possibilité et de la nécessité d'un renouvellement de la théorie de l'idéologie, et débouche sur le projet de l'élaboration d'une morphologie et d'une généalogie des masques du pouvoir comme axe central de tout effort généalogique actuel. Plus généralement, il ouvre sur le vaste programme d'une analyse des multiples dispositifs généalogiques mis en œuvre au sein de la modernité, pas seulement en philosophie, mais également dans le champ des sciences humaines, notamment en sociologie et en histoire, afin de poursuivre le processus de constitution d'une grammaire généalogique et, simultanément et en corrélation étroite, de schèmes généalogiques efficients.

On dira peut-être que, pour quelqu'un qui parle autant de généalogie, nous ne l'avons que très peu pratiquée, et que, pour le coup, nous avons bien plutôt effectué une sorte d'archéologie de la pensée foucaldienne qu'une généalogie de cette pensée. Mais là n'était pas notre objectif. Celui-ci était de dégager la structure des différents dispositifs généalogiques foucaldiens pour comprendre les raisons de leurs transformations, et essayer d'extraire de ces analyses un début de recensement global des formes impliquées par la généalogie et des problèmes qu'elles portent avec elles. L'étude de l'ancrage de ces formes elles-mêmes dans des rapports de force historiques ne peut bien entendu que permettre un approfondissement du sens

de ces formes et de ces problèmes. Mais, comme Foucault le disait, il paraît difficile d'effectuer la généalogie de certaines formes, si celles-ci n'ont pas préalablement été dégagées dans toute la complexité de leur articulation. Par ailleurs, nous avons essayé de donner quelques pistes pour une telle étude, notamment en dégageant quelques traits significatifs du milieu intellectuel de l'époque de Foucault et de certaines de ses grandes figures. Enfin, en faisant apparaître, sous les pseudo-« grandes époques » foucaldiennes, assénées comme des évidences, la réalité d'un effort intellectuel incessant, en faisant apparaître les tentatives, les heurts, les problèmes innombrables, surgissant là où l'on s'y attend le moins, les impasses, les minces décalages et les grandes reconfigurations, en lesquels consiste l'immense travail généalogique foucaldien qui traverse et oriente tout son itinéraire de pensée, n'avons-nous pas finalement réinscrit cet itinéraire dans l'émouvant et impressionnant effort d'une vie pour se dégager des formes qui la déterminent et pour se donner la possibilité de formes propres de subjectivation ? La réinscription de formes de pensée dans le travail sur soi d'une vie visant l'affirmation et le déploiement de sa force propre, voilà qui ressemble beaucoup à de la généalogie.

Bibliographie

Dans cette bibliographie sont recensés les textes directement utilisés, et, comme tels, cités tout au long de ce travail, mais également ceux qui, d'une manière moins explicite mais non moins efficiente, ont alimenté la réflexion qui s'y déploie, et qui constituent ainsi son arrière-plan théorique.

I. Textes concernant Michel Foucault

1) Ouvrages de Michel Foucault

a) Ouvrages publiés de son vivant

- *Maladie mentale et personnalité*, PUF, 1954. Nouvelle éd. : *Maladie mentale et psychologie* (1962), PUF, 1997.
- *Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique*, 1961. Nouvelle éd. : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, PUF, 1963. Nouvelle éd. : PUF (1972), 1997.
- *Raymond Roussel* (1963), Paris, Gallimard, 1992.
- *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère : un cas de parricide au XIXe siècle*, travail collectif dirigé par Michel Foucault, Paris, Gallimard, 1973.
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976.
- *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, Gallimard, 1984.
- *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, Gallimard, 1984.

b) Ouvrages et recueils posthumes

- *Dits et écrits*. Tome I (1954-1975), D. Defert, F. Ewald (éd.), avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, « Quarto » Gallimard, 2001.
- *Dits et écrits*. Tome II (1976-1988), D. Defert, F. Ewald (éd.), avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, « Quarto » Gallimard, 2001.
- « Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung) », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 84, n° 2, 1990, p. 35-63. Réédité in *Qu'est-ce que la critique*, suivi de *La culture de soi*, H.P. Fruchaud et D. Lorenzini (éd.), Paris, Vrin, 2015.
- *Intolérable. Groupe d'information sur les prisons*, Ph. Artières (éd.), Paris, Verticales, 2013.

- *Introduction à l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique *de Kant* (trad. M. Foucault), D. Defert, F. Ewald, F. Gros (éd.), Paris, Vrin, 2008.
- *La grande étrangère. A propos de la littérature*, Ph. Artières, J-F. Bert, M. Potte-Bonneville et J. Revel (éd.), Paris, Éditions EHESS, 2013.
- *L'origine de l'herméneutique de soi.* Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, H.P. Fruchaud et D. Lorenzini (éd.), Paris, Vrin, 2013.
- *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair*, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2018.
- *Œuvres* I, F. Gros (éd.), avec la collaboration de J-F. Bert, D. Defert, F. Delaporte et P. Sabot, Paris, Gallimard, 2015.

c) Cours au Collège de France

- *Leçons sur la volonté de savoir*. *Cours au Collège de France. 1970-1971*, D. Defert (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2011.
- *Théories et institutions pénales*. *Cours au Collège de France. 1971-1972*, B.E. Harcourt (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2015.
- *La Société punitive*. *Cours au Collège de France. 1972-1973*, B.E. Harcourt (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2013.
- *Le Pouvoir psychiatrique*. *Cours au Collège de France. 1973-1974,* J. Lagrange (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2003.
- *Les Anormaux*. *Cours au Collège de France. 1974-1975*, V. Marchetti et A. Salomoni (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 1999.
- *« Il faut défendre la société »*. *Cours au Collège de France. 1975-1976*, M. Bertani et A. Fontana (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
- *Sécurité, territoire, population*. *Cours au Collège de France. 1977-1978*, M. Senellart (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- *Naissance de la biopolitique*. *Cours au Collège de France. 1975-1976*, M. Senellart (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, M. Senellart (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2012.
- *Subjectivité et vérité*. *Cours au Collège de France. 1981-1982,* F. Gros (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2014.
- *L'Herméneutique du sujet*. *Cours au Collège de France. 1981-1982,* F. Gros (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- *Le Gouvernement de soi et des autres*. *Cours au Collège de France. 1982-1983,* F. Gros (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

- *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1982-1983*, F. Gros (éd.), Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

d) Archives

Boîte XLVI, Archive Foucault, Bibliothèque nationale de France.

Boîte LXV, Archive Foucault, Bibliothèque nationale de France.

Boîte XCI, Archive Foucault, Bibliothèque nationale de France.

Boîte XCII, Archive Foucault, Bibliothèque nationale de France.

2) Littérature critique : textes consacrés en tout ou en partie à l'analyse de la pensée de Michel Foucault

a) Etudes

Artières Ph., Potte-Bonneville M. (éd.), *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2007.

Brooks A., *Genealogies of emotions, intimacies, and desire : theories of changes in emotional regimes from medieval society to late modernity*, New York, Routledge, 2017.

Deleuze G., *Foucault*, Paris, Minuit, Critique, 1986.

Dreyfus H. et Rabinow P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (1982,1983), Paris, Gallimard, 1984.

Eribon D., *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989.

— *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.

Gros F., *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.

— *Michel Foucault* (1996), Paris, Puf, 2007.

Habermas J., *Le discours philosophique de la modernité* (1985), trad. C. Bouchindhomme, R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

Han B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998.

Kremer-Marietti A., *Michel Foucault : archéologie et généalogie*, Paris, Librairie générale française, 1985.

Laval C., *Foucault*, *Bourdieu et la question néolibérale,* Paris, La Découverte, 2018.

Lawlor L., Nale J., *The Cambridge Foucault Lexicon*, New York, Cambridge University Press, 2014.

Le Blanc G., *La pensée Foucault*, Ellipses, 2006.

— *L'esprit des sciences humaines*, Paris, Vrin, 2005.

Lecourt D., *Pour une critique de l'épistémologie : Bachelard, Canguilhem, Foucault* (1972), Paris, Maspero, 1980.

Legrand S., *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.
Lightbody B., *Philosophical genealogy : an epistemological reconstruction of Nietzsche and Foucault's genealogical method,* New York, P. Lang, 2010-2011.
Lorenzini D., *Ethique et politique de soi*, Paris, Vrin, 2017.
Macherey P., *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris, La fabrique éditions, 2009.
— *Le sujet des normes*, Paris, Éditions Amsterdam, 2014.
Paltrinieri L., *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.
Revel J., *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.
— *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
— *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses, 2009.
Saar M., *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, New York, Frankfurt/M, Campus Verlag, 2007.
Sabot Ph., *Lire Les Mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.
— *Le Même et l'Ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*, Lyon, ENS Editions, 2015.
Sforzini A., *Michel Foucault. Une pensée du corps,* Paris, Puf, 2014.
— *Les scènes de la vérité. Michel Foucault et le théâtre*, Le bord de l'eau, 2017.
Stoler A. L., *La Chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial* (2002), trad. S. Roux, avec la collaboration de M. Prearo, Paris, La Découverte, 2013.
— *Race and the Education of Desire. Foucault's* History of Sexuality *and the Colonial Order of Things*, Durham, Duke University Press, 1995.
Veyne P., *Comment on écrit l'histoire ;* suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, 1978.

b) Ouvrages collectifs

Artières Ph. (éd.), *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Kimé, 1998.
Artières Ph. (éd.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Actes du Colloque de Cerisy -juin 2001, Kimé, 2004.
Artières Ph., Bert J-F., Chevallier Ph., Gros F., Paltrinieri L., Revel J., Potte-Bonneville M. et Saar M. (éd.), *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011,* Caen, Presses Universitaires de Caen/IMEC éd., 2011.

Artières Ph., Bert J-F., Chevallier Ph., Michon P., Potte-Bonneville M., Revel J. et Zancarini J.-C. (éd), *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses Universitaires de Caen/IMEC éd., 2009.

Artières Ph., Bert J.-F., Lascoumes P., Michon P., Paltrinieri L., Revel J. et Zancarini J.-C. (éd.), *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979,* Caen, Presses universitaires de Caen/IMEC éd., 2010.

Basso E. et Bert J-F. (éd.), *Foucault à Munsterligen. A l'origine de l'Histoire de la folie*, Editions de l'EHESS, Paris, 2015.

Cusset Y., Haber S. (éd.), *Habermas et Foucault, parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS Édition, 2006.

Eribon D. (éd.), *L'infréquentable Michel Foucault*. Actes du Colloque Centre Georges-Pompidou 21-22 juin 2000, Paris, EPEL, 2001.

Franche D., Prokhoris S., Roussel Y. (éd.), *Au risque de Foucault*, Editions du Centre Pompidou, 1997.

Gros F. (éd.), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, Puf, 2002.

Honneth A., Saar M. (éd.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt am Main, Surkhamp, 2003.

Irrera O., Vaccaro S. (éd.), *La pensée politique de Foucault*, Paris, Kimé, 2017.

Jolly E., Sabot Ph., (éd.), *Michel Foucault. A l'épreuve du pouvoir*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2013.

Laval C., Paltrinieri L., Taylan F. (éd.), *Marx & Foucault, Lectures, usages, confrontations*, Paris, La découverte, 2015.

Le Blanc G., Terrel T., (éd.), *Foucault au Collège de France : un itinéraire*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2003.

Les Etudes philosophiques, n°153, Paris, PUF, 2015/3.

Lorenzini D., Sforzini A. (éd.), *Un demi-siècle d'Histoire de la folie*, Paris, Kimé, 2013.

« Marx et Foucault », *Actuel Marx*, n°36, Paris, PUF, 2004/2.

Methodos [En ligne], 4 | 2004, mis en ligne le 09 avril 2004. URL : https://journals.openedition.org/methodos/33.

Methodos [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 10 mars 2016. URL : https://journals.openedition.org/methodos/4294.

Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale – Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, 1989.

c) Articles et interventions

Amiot M., « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *Les Temps modernes*, janvier 1967, n° 248, p. 1271-1298, repris in *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.* , p. 91-129.

Balan B., « Entretiens sur Foucault. Deuxième entretien », *La Pensée*, janvier-février 1968, n° 137, p. 14-25, repris in *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 345-367.

Bert J-F., « Cartographier les marxismes avec Foucault : les années 1950 et 1960 », in Laval C., Paltrinieri L., Taylan F. (éd.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, *op. cit.*, p. 105-112.

Burgelin P., « L'archéologie du savoir », *Esprit,* mai 1967, p. 843-861, repris in *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, op. cit, p. 221-245.

Chartier R., « Foucault et les historiens, les historiens et Foucault. Archéologie du discours et généalogie des pratiques : à propos de la Révolution », in Franche D., Prokhoris S., Roussel Y. (éd.), *Au risque de Foucault*, *op. cit.*, p. 223-236.

Deleuze G., « L'homme, une existence douteuse », *Le Nouvel Observateur*, 1er juin 1966, p. 32-34, repris in *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 63-71.

Garaudy R., « Structuralisme et « mort de l'homme » », *La Pensée*, octobre 1967, n°135, p. 107-119, repris in *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 277-299.

Genel K., « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », *Methodos* [En ligne], 4 | 2004, mis en ligne le 09 avril 2004. URL : http://journals.openedition.org/methodos/131 ; DOI : 10.4000/methodos.131.

Geuss R., « Kritik, Aufklärung, Genealogie », in Honneth, A., Saar, M. (éd.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, *op. cit.*, p. 145-156.

Gros F., « Quelques remarques de méthode à propos de *Naissance de la clinique* », in Artières P. (éd.), *Michel Foucault et la médecine*, Paris, Kimé, 1998.

— « Foucault et « la société punitive » », *Pouvoirs* 4/2010 (n° 135), Paris, Seuil, p. 5-14.

Honneth A., 2015, « Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique. Sur l'idée de ''critique'' dans l''École de Francfort », in *Ce que social veut dire, Les pathologies de la raison. Tome II*, Paris, Gallimard, 2015.

Irrera O., « Autour de l' « infra-idéologie » : être sujet, entre normes et idéologie », *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 10 mars 2016. URL : http://journals.openedition.org/methodos/4670 ; DOI : 10.4000/methodos.4670.

— « L'idéologie et la préhistoire du dispositif », in Irrera O., Vaccaro S. (éd.), *La pensée politique de Foucault*, Paris, Kimé, 2017, p. 137-155.

— « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie » (dialogue avec Pierre Macherey), *Methodos* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 08 mars 2016. URL : http://journals.openedition.org/methodos/4667 ; DOI : 10.4000/methodos.4667.

Laval C., « La productivité du pouvoir », in Laval C., Paltrinieri L., Taylan F. (éd.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, *op. cit.*, p. 29-44.

Le Goff J., « Foucault et la « nouvelle histoire » », in Franche D., Prokhoris S., Roussel Y. (éd.), *Au risque de Foucault*, *op. cit.*, p. 129-139.

Legrand S., « L'économie du vivant. Généalogie foucaldienne du corps pulsionnel », in Jolly E., Sabot Ph. (éd), *Michel Foucault, A l'épreuve du pouvoir*, *op. cit.*, p. 75-101.

— « Le marxisme oublié de Foucault », in *Actuel Marx*, n°36, Paris, PUF, 2004/2, p. 27-43.

Macherey P. « Aux sources de l' « Histoire de la folie » : une rectification et ses limites », in *Critique*, numéro spécial « Foucault », t. XLII, n° 471-472, août-septembre 1986, p. 753-774, repris in *Histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault. Regards critiques 1961-2011*, *op. cit.*, p. 229-261.

« Présentation », in M. Foucault, *Raymond Roussel* (1963), Paris, Gallimard, 1992, p. I-XXX.

Margolin J-C., « L'homme de Michel Foucault », *Revue des sciences humaines*, octobre-décembre 1967, p. 497-523, repris in *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 301-343.

Mélès B., « Les « règles de formation » comme catégories foucaldiennes », *Les Etudes philosophiques*, n°153, Paris, PUF, 2015/3, p. 391-412.

Pallotta J., « L'effet Althusser sur Foucault : de la société punitive à la théorie de la reproduction », in Laval C., Paltrinieri L., Taylan F. (éd.), *Marx & Foucault. Lectures*, usages, confrontations, *op. cit.*, p. 129-142.

Paltrinieri L., « De quelque source de *Maladie mentale et personnalité*. Réflexologie pavlovienne et critique sociale », in Basso E. et Bert J-F. (éd.), *Foucault à Munsterligen. A l'origine de l'Histoire de la folie*, Paris, Editions de l'EHESS, 2015, p. 197-225.

— avec Nicoli M., « Qu'est-ce qu'une critique transformatrice ? Contrat psychologique et normativité d'entreprise », in Laval C., Paltrinieri L., Taylan F. (éd.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, *op. cit.*, p. 323-337.

Revault d'Allonnes O., « Michel Foucault : Les mots contre les choses », *Raison présente*, février-avril 1967, p. 29-43, repris in *Les Mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit.*, p. 147-171.

Revel Jc., « Foucault et les historiens », *Le Magazine littéraire*, juin 1975, n° 101, p. 10-13, repris in Artières Ph., Bert J.-F., Lascoumes P., Michon P., Paltrinieri L., Revel J. et Zancarini J.-C. (éd.), *Surveiller et punir de Michel Foucault. Regards critiques 1975-1979, op. cit.*, p. 83-97.

Revel J., « Foucault et la littérature : histoire d'une disparition », *Le Débat*, n° 79, 1994, p. 65-73.

— « La naissance littéraire du biopolitique », in Artières Ph. (éd.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, *op. cit.*, p. 47-69.

— « Foucault, marxiste hérétique ? Histoire, subjectivation et liberté », in Laval C., Paltrinieri L., Taylan F. (éd.), *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, *op. cit.*, p. 154-170.

Saar M., « Genealogie und Subjektivität », in Honneth A., Saar M. (éd.), Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption, *op. cit.*, p. 157-177.

Sabot Ph., « Dans les « Archives » de l'Archéologie. Relire *Les Mots et les choses* aujourd'hui », *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 45, p. 747-766, set./dez. 2016.

— « Entre psychologie et philosophie, Foucault à Lille, 1952-1955 », in Basso E. et Bert J-F. (éd.), *Foucault à Munsterligen. A l'origine de l'Histoire de la folie*, Paris, Editions de l'EHESS, 2015, p. 103-126.

— « L'expérience, le savoir et l'histoire dans les premiers écrits de Michel Foucault », *Archives de Philosophie*, Cahier 69 (2), 2006, p. 285-303.

— « Le statut de l'événement dans la pensée de Michel Foucault : des *Mots et les choses* à *L'Archéologie du savoir* », communication effectuée dans le cadre du séminaire « Actualités de Foucault » à Paris 1, le 12 décembre 2016 (<hal-01517790>).

Stoler A. L., « Tense and Tender Ties. The Politics of Comparison in North American History and (Post) Colonial Studies », *Journal of American History*, vol. 88, n° 3, 2001, p. 829-865.

Voirol O., « Critique généalogique et critique normative », in Cusset Y., Haber S. (éd.), *Habermas et Foucault, parcours croisés, confrontations critiques*, *op. cit.*, p. 117-136.

II. Autres textes

Agamben G., *Homo Sacer. L'intégrale*, 1997-2015, Paris, Seuil, 2016.

— *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* (2006), trad. M. Rueff, Paris, Payot & Rivages, 2007.

— *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal* (2002), trad. J. Gayraud, Paris, Payot & Rivages, 2006.

— *Signatura rerum. Sur la méthode*, trad. J. Gayraud, Paris, Vrin, 2008.

Althusser L., *Eléments d'autocritique* (1972), in *Solitude de Machiavel*, Paris, PUF, 1998.

— « Idéologie et appareils idéologiques d'Etat (Notes pour une recherche) », *La Pensée*, n°151, juin 1970, repris in *Sur La Reproduction*, Paris, PUF, 1998, p. 263-306.

— *La querelle de l'humanisme* (1967), in *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/ Imec, 1995, t. II, p. 435- 532.

— *Lire le Capital* (1965)*,* Paris, PUF, 1996.

— *Pour Marx* (1965), Paris, La Découverte, 2005.

— *Sur Feuerbach* (1967), in *Ecrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/ Imec, 1995, t. II.

— *Sur la Reproduction*, Paris, PUF, 1998.

Astor D. (éd.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris, Robert Laffont, 2017.

Balibar E., *La philosophie de Marx*, Paris, La Découvert, Repères, 2001.

Blondel E., *Nietzsche, le corps et la culture* (1986), Paris, L'Harmattan, 2006.

Binswanger L., *Le rêve et l'existence* (1930), trad. J. Verdeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

Bloch M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien (1949)*, Paris, Armand Colin, 1993

Bourdieu P., *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.

— *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Editions Raisons d'agir, 2004.

— *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

— *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

— et L. Boltanski, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 2, n°2-3, juin 1976, p. 3-73.

— et Passeron J-C., *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.

— *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (1992), Paris, Seuil, 1998.

— *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

— *Questions de sociologie*, Paris, Les Editions de Minuit (1981), 2002.

— avec Wacquant L. J. D., *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.

— *Sur l'Etat*. Cours au Collège de France, 1989-1992, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2012.

Braudel F., *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949), Paris, Librairie générale française, 1993.
— *Ecrits sur l'histoire,* Paris, Flammarion, 1993.
Butler J., *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories* (1997), trad. B. Matthieussent, Paris, L. Scheer, 2002.
—*Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (1990), trad. C. Kraus, Paris, La Découverte, 2005.
Canguilhem G., *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1977), Paris, Vrin, 2009.
— *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles* (1955), Paris, Vrin, 1977.
— *Le Normal et le pathologique* (1966), Paris, PUF, 1996.
Castel R., *L'Ordre psychiatrique*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.
Dardot P. et Laval C., *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle* (2014), Paris, La Découverte, 2015.
— *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale* (2009), Paris, La Découverte, 2010.
De Certeau M., *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
Deleuze G., *Différence et répétition* (1968), Paris, Puf, 1993.
— *Nietzsche et la philosophie* (1962), Paris, PUF, 1994.
Detienne M., *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), Paris, Librairie Générale Française, 2006.
Dumézil G., *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941.
— *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris, Gallimard, 1949.
— *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958.
— *Leçon inaugurale* in *Mythe et dieux des indo-européens*, textes réunis et présentés par H. Coutau-Bégarie, Paris, Flammarion, 1992.
— *Les dieux indo-européens*, Paris, PUF, 1952.
— *Mitra-Varuna : essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Leroux, 1940.
— *Mythe et dieux des indo-européens*, textes réunis et présentés par H. Coutau-Bégarie, Paris, Flammarion, 1992.
Durkheim E., *De la division du travail social* (1930)*,* Paris, PUF, 1998.
— *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 2003.

— *Les règles de la méthode sociologique* (1895), Paris, PUF, 2002.
Elias N., *La civilisation des mœurs* (1939), trad. P. Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1973.
— *La dynamique de l'Occident* (1939), trad. P. Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1975.
Feuerbach L., *L'Essence du christianisme* (1841), trad. J-P. Osier, Paris, Maspéro, 1973.
— *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, Paris, PUF, Epiméthée, 2001.
Frege G., *Ecrits logiques et philosophiques*, trad. C. Imbert, Paris, Seuil, 1971.
Goffman E., *Asiles*. *Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus* (1961), trad. L. et C. Lainé, présentation, index et notes de R. Castel, Éditions de Minuit, 1979.
Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1939-1941.
Heidegger M., *Etre et temps* (1927), trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
— *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), trad. A. De Walhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1994.
— *L'époque des conceptions du monde* (1949), in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1996.
— *Lettre sur l'humanisme* (1947), in *Questions III et IV*, trad. R. Munier, Paris, Gallimard, 2002.
— *Nietzsche* (1936-1946), t. I et II, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
Honneth A., « Une critique reconstructive de la société sous réserve généalogique. Sur l'idée de « critique » dans l'Ecole de Francfort », in *Ce que social veut dire, Les pathologies de la raison. Tome II*, Paris, Gallimard, 2015.
Husserl E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1954), trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1993.
— *L'origine de la géométrie* (1954), trad. et intro. J. Derrida (1961), Paris, PUF, 2010.
— *Recherches logiques*. T. 2 (1901), trad. H. Elie, A.L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 2005.
Hyppolite J., *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, M. Rivière, 1955.
— *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1946.
Jaeggi R., Wesche T. (éd.), *Was ist Kritik ?*, Frankfurt am Main, Surkhamp, 2009.
Kant I., *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. M. Foucault (1964), Paris, Vrin, 1994.
— *Critique de la raison pure* (1781), trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1993.
— *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff* (1804), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1974.
— *Logique* (1800), trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1989.
Le Blanc G., *Canguilhem et les normes*, Paris, PUF, 1998.

Marx K., *Critique du droit politique hégélien* (1843), trad. A. Baraquin, Paris, Editions sociales, 1975.

— *L'Idéologie allemande* (1845)*, Paris,* Editions sociales, 1972. Contient aussi les *Thèses sur Feuerbach*.

— *Le Capital*, trad. J-P Lefebvre et alii, Paris, PUF, Quadrige, 2006.

— *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. M. Ollivier, Paris, Éditions sociales internationales, 1928.

— *Manuscrits de 1844*, trad. J-P Gougeon, Paris, Flammarion, 1996.

— *Philosophie*, trad. M. Rubel, Paris, Gallimard, Folio, 1982.

Merleau-Ponty M., *La phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 2005.

— « Lettre à Martial Guéroult », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1962, p. 401-409.

Nietzsche, *Aurore* (1881), trad. H. Albert, Paris, Librairie Générale Française, 1995.

— *Considérations inactuelles* (1873-1876), trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990.

— *Gai Savoir* (1882), trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000.

— *Généalogie de la morale* (1887), trad. P. Wotling, Paris, Le livre de poche, 2000.

— *Humain, trop humain* I (1878), trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1988.

— *Le livre du philosophe*, trad., introd. et notes par A. Kremer-Marietti (1969), Paris, Flammarion, 1991.

— *Naissance de la tragédie* (1872), trad. M. Haar, P. Lacoue-Labarthe et J-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1977.

— *Par-delà bien et mal* (1886), trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 2000.

Porcher F., « Critique immanente et critique généalogique. Le problème des normes de la critique sociale », *Strathèse*, 7/ 2018. Normes et normativités, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, URL : http://strathese.unistra.fr/strathese/index.php?id=1260.

Roussel R., *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (1935), Paris, Gallimard, L'Imaginaire, 1979.

— *Impressions d'Afrique* (1910)*,* Paris, Flammarion, 2005.

— *La doublure* (1897), Paris, Gallimard, 2013.

— *Locus solus* (1914), Paris, Flammarion, 2005.

Saar M., « Genealogische Kritik », in Jaeggi, R., Wesche, T. (éd.), *Was ist Kritik ?*, *op. cit.*, p. 247-265.

Salanskis E., *Nietzsche*, Paris, Les Belles Lettres, Figures du savoir, 2015.

Sartre J-P., *Critique de la raison dialectique* (1960), Paris, Gallimard, 1985. Précédé de *Questions de méthode.*

Wotling P., *Nietzsche et le problème de la civilisation* (1995), Paris, PUF, 1999.

Index rerum

A

aliénation, 85, 86, 96, 97, 124, 143, 148, 150, 151, 227, 255, 256, 258, 259, 261, 263, 265, 266, 275, 281, 284, 289, 301, 323, 338, 483, 489, 626
anthropologie, 3, 9, 92, 95, 99, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 115, 117, 118, 122, 123, 125, 137, 138, 145, 150, 151, 152, 154, 178, 179, 185, 186, 187, 190, 191, 193, 194, 217, 218, 220, 225, 226, 252, 253, 256, 258, 260, 261, 265, 266, 267, 271, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 284, 288, 289, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 312, 313, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 329, 333, 334, 335, 337, 339, 340, 348, 354, 358, 361, 362, 375, 378, 421, 423, 482, 488, 490, 493, 495, 496, 509, 510, 517, 525, 526, 528, 546, 599, 624, 625
archéologie, 4, 9, 13, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 36, 43, 44, 48, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 59, 64, 65, 70, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 81, 83, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 112, 113, 117, 119, 124, 125, 126, 136, 137, 138, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 168, 177, 180, 182, 185, 190, 191, 212, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 238, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 265, 266, 273, 274, 279, 289, 290, 291, 292, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 303, 305, 306, 307, 311, 313, 315, 317, 318, 322, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 343, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 357, 358, 359, 360, 362, 367, 368, 369, 371, 374, 378, 392, 416, 420, 421, 443, 445, 447, 449, 450, 452, 460, 469, 480, 482, 484, 489, 490, 499, 500, 502, 511, 538, 539, 544, 597, 602, 625, 626, 628

C

continuité, 14, 21, 37, 293, 297, 312, 314, 327, 336, 362, 464, 505, 506, 536, 537, 539, 559, 600, 628
critique, 3, 15, 16, 17, 28, 31, 32, 33, 35, 43, 45, 66, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 121, 125, 131, 136, 137, 138, 139, 141, 144, 145, 155, 160, 192, 237, 246, 253, 254, 260, 262, 266, 267, 270, 273, 278,279, 280, 283, 287, 288, 294, 296, 297, 300, 301, 303, 305, 311, 312, 313, 316, 318, 320, 322, 324, 329, 330, 335, 337, 338, 339, 341, 348, 354, 356, 360, 362, 370, 372, 381, 417, 420, 438, 482, 493, 495, 501, 507, 509, 510, 526, 528, 535, 538, 539, 540, 542, 544, 563, 566, 567, 571, 579, 598, 601, 624, 625, 628

D

dynastique, 20, 149, 445, 447, 452

E

émergence(s), 75, 92, 241, 243, 272, 284, 300, 342, 351, 370, 378, 385, 389, 392, 393, 394, 395, 397, 398, 403, 406, 408, 412, 414, 415, 421, 422, 425, 426, 427, 428, 438, 441, 446, 450, 451, 452, 453, 466, 468, 469, 482, 503, 504, 505, 518, 528, 533, 534, 538, 544, 545, 546, 551, 591, 592, 596, 627, 628
événement(s), 26, 35, 134, 139, 166, 175, 176, 179, 185, 200, 244, 332, 334, 342, 343, 344, 345, 368, 402, 404, 431, 546
expérience, 3, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96,97, 98, 99, 101, 104, 106, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 131, 132, 134, 135, 136, 142, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 217, 219, 221, 227, 228, 237, 242, 252, 262, 274, 279, 290, 291, 301, 337, 338, 339, 341, 350, 369, 421, 424, 489, 496, 498, 499, 527, 530, 557, 559, 594, 624, 627

F

finitude, 9, 17, 100, 108, 109, 112, 113, 116, 117, 120, 126, 131, 138, 151, 154, 178, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 217, 219, 220, 252, 253, 255, 260, 262, 263, 266, 267, 269, 272, 275, 278, 285, 293, 296, 324, 505, 527, 528, 625, 626

G

généalogie
— nietzschéenne, 136, 150, 278, 287, 291, 356, 377, 378, 383, 389, 391, 393, 395, 396, 398, 400, 404, 415, 416, 421, 423, 469, 497, 602, 627
— tronquée, 3, 20, 152, 177, 385, 625
épistémologie de la —, 6, 16, 601
généalogie(s)
— agambénienne(s), 585, 591, 594, 596, 629
— bourdieusienne(s), 564, 574, 576, 629

— confuse(s), 3, 20, 65, 70, 74, 151, 152, 385, 502, 624
— explicite(s), 4, 175, 192, 373, 387, 392, 400, 420, 421, 441, 627
— impensée(s), 3, 19, 20, 488, 624
— impossible(s), 4, 18, 625
genèse, 92, 142, 144, 147, 149, 150, 157, 177, 195, 196, 253, 254, 321, 354, 370, 385, 388, 390, 392, 534, 537, 542, 566, 583, 586
grammaire généalogique, 6, 16, 17, 448, 529, 600, 602, 627

H

héritage(s), 12, 26, 28, 48, 54, 63, 64, 72, 73, 75, 80, 81, 83, 89, 91, 92, 94, 115, 118, 122, 125, 129, 134, 135, 137, 162, 163, 290, 291, 292, 297, 312, 378, 384, 392, 394, 395, 416, 469, 477, 497, 498, 499, 500, 502, 504, 505, 506, 559, 589, 591, 592, 594, 595, 596, 602, 614, 624
histoire, 10, 15, 22, 23, 24, 25, 59, 77, 82, 92, 95, 96, 97, 100, 114, 124, 129, 131, 134, 136, 137, 141, 142, 144, 149, 155, 156, 158, 162, 182, 185, 192, 197, 203, 221, 226, 227, 228, 232, 233, 234, 235, 237, 243, 244, 246, 247, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 270, 271, 280, 281, 284, 293, 296, 299, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 318, 320, 322, 324, 325, 326, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 337, 338, 341, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 355, 356, 362, 368, 369, 370, 372, 374, 377, 379, 380, 382, 386, 390, 391, 393, 394, 395, 400, 404, 406, 407, 416, 418, 445, 462, 465, 469, 474, 490, 491, 499, 501, 503, 505, 508, 513, 528, 533, 534, 536, 537, 538, 542, 553, 554, 560, 577, 583, 592, 594, 598, 601, 602
horizontal(e)/horizontalité, 25, 27, 63, 89, 91, 115, 154, 226, 289, 290, 292, 297, 314, 350, 378, 383, 385, 395, 401, 404, 415, 429, 430, 449, 450, 469, 496, 499, 502, 503, 504, 505, 537, 538, 559, 583, 584, 591, 592, 600, 624, 626
humanisme, 58, 77, 258, 260, 281, 283, 300, 301, 534, 613, 615

I

idéologie, 14, 54, 81, 84, 87, 97, 128, 177, 190, 248, 261, 262, 280, 281, 286, 288, 315, 323, 346, 348, 360, 414, 416, 417, 418, 419, 420, 422, 427, 430, 436, 439, 440, 442, 447, 448, 449, 450, 458, 484, 487, 506, 507, 509, 510, 511, 513, 514, 516, 517, 518, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 540, 542, 544, 546, 552, 566, 570, 572, 576, 577, 579, 585, 592, 593, 600, 602, 624, 627, 628, 629
impensé, 9, 10, 17, 73, 77, 80, 83, 91, 93, 98, 130, 250, 251, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 267, 273, 281, 297, 319, 339, 460, 470, 496, 600
inertie, 313, 319, 322, 500, 501, 628

M

marxisme(s), 3, 72, 120, 123, 138, 139, 140, 146, 150, 151, 226, 248, 279, 280, 283, 288, 301, 315, 317, 323, 417, 437, 440, 580, 625, 626
mort, 3, 21, 30, 32, 45, 112, 123, 125, 136, 139, 157, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 195, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 221, 257, 267, 269, 272, 273, 275, 284, 294, 297, 299, 300, 301, 302, 308, 325, 336, 378, 389, 392, 400, 482, 488, 489, 495, 527, 528, 566, 592, 625

N

naissance(s), 3, 16, 37, 50, 90, 92, 150, 153, 155, 156, 158, 160, 161, 162, 163, 168, 171, 172, 176, 180, 194, 206, 217, 220, 241, 251, 260, 274, 291, 309, 352, 358, 360, 384, 393, 394, 395, 403, 406, 407, 415, 425, 427, 433, 435, 465, 467, 482, 503, 504, 541, 546, 551, 583, 589, 612, 625

O

origine(s), 9, 15, 16, 22, 31, 32, 34, 39, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 52, 53, 55, 56, 59, 62, 78, 82, 90, 91, 111, 121, 125, 127, 129, 138, 142, 144, 145, 149, 152, 158, 160, 161, 162, 163, 169, 171, 174, 176, 177, 183, 190, 191, 195, 199, 213, 221, 226, 232, 240, 242,245, 248, 251, 281, 285, 303, 308, 313, 316, 326, 327, 349, 362, 369, 372, 375, 376, 377, 382, 383, 384, 385, 386, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 403, 411, 413, 415, 419, 425, 427, 428, 433, 434, 445, 453, 457, 469, 477, 478, 480, 481, 483, 486, 491, 498, 514, 519, 523, 529, 533, 539, 542, 546, 548, 557, 561, 563, 566, 575, 584, 595, 598, 600, 606, 609, 611, 612, 614, 615

P

phénoménologie, 3, 109, 111, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 139, 146, 218, 253, 255, 257, 324, 625
provenance(s), 72, 136, 378, 391, 392, 393, 394, 395, 415, 421
psychanalyse, 49, 85, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 142, 268, 270, 271, 272, 288, 295, 324, 334, 462, 480, 482
psychologie, 94, 95, 110, 118, 120, 121, 122, 126, 141, 142, 143, 145, 147, 150, 187, 189, 256, 263, 264, 384, 400, 462, 466, 474, 479, 480, 481, 482, 484, 513, 520, 521, 523, 544, 595

R

répétition(s), 103, 104, 105, 106, 146, 148, 153, 161, 197, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210,

212, 213, 215, 216, 257, 269, 326, 430, 435, 501, 516, 543, 614, 627
résonance(s), 64, 75, 90, 91, 113, 132, 134, 135, 190, 194, 218, 290, 500, 502, 506, 559, 592, 595

S

structuralisme, 9, 228, 316, 317, 330, 357
sujet, 3, 9, 21, 46, 51, 100, 107, 110, 111, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 130, 131, 135, 137, 150, 151, 156, 178, 182, 187, 188, 190, 191, 194, 206, 215, 217, 218, 220, 232, 238, 247, 249, 251, 252, 255, 257, 259, 260, 265, 266, 267, 274, 276, 281, 286, 289, 293, 312, 317, 321, 322, 324, 334, 335, 337, 338, 339, 343, 354, 355, 356, 359, 369, 375, 378, 392, 396, 399, 402, 412, 413, 420, 421, 433, 439, 444, 470, 488, 489, 494, 495, 505, 508, 509, 512, 513, 516, 517, 518, 525, 526, 530, 531, 538, 548, 549, 553, 554, 557, 560, 570, 571, 579, 584, 589, 594, 600, 625

T

transcendantal(e), 3, 13, 55, 56, 57, 93, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 126, 130, 131, 138, 150, 156, 182, 184, 185, 210, 211, 212, 213, 217, 218, 237, 238, 240, 241, 249, 251, 252, 253, 254, 260, 261, 263, 265, 266, 267, 269, 270, 272, 273, 275, 284, 286, 289, 296, 297, 324, 325, 339, 341, 344, 482, 607, 615, 625, 626, 627

V

vertical(e)/verticalité, 25, 154, 290, 292, 350, 372, 378, 383, 385, 395, 404, 407, 449, 450, 452, 496, 499, 502, 504, 505, 537, 538, 559, 583, 584, 591, 600, 628

Index nominum

A

Agamben G., 12, 18, 530, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 596, 597, 598, 601, 613
Althusser L., 139, 260, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 288, 289, 317, 346, 347, 348, 425, 436, 439, 487, 507, 513, 514, 517, 522, 525, 543, 572, 611, 613, 615
Amiot M., 302, 303, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 317, 610
Aristote, 375, 376, 377, 390, 414, 444, 560, 586, 591

B

Balan B., 302, 310, 311, 610
Bataille G., 123, 221
Bellour R., 298, 330, 333, 349, 350
Bert J-F., 121, 139, 142, 145, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 606, 608, 609, 610, 611, 612
Binswanger L., 120, 121, 122, 123, 140, 141, 142, 146, 482, 613
Blanchot M., 123, 221, 355
Bloch M., 343, 613
Blondel E., 379, 383, 613
Borges J-L., 227
Bourdieu P., 6, 12, 18, 120, 530, 564, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 581, 582, 583, 584, 585, 601, 602, 607, 613
Braudel F., 614
Burgelin P., 302, 304, 305, 306, 308, 310, 311, 610
Butler J., 12, 601, 614

C

Canguilhem G., 332, 490, 491, 607, 608, 614, 615
Chapsal M., 299, 330
Châtelet F., 298, 299

D

Dardot P., 545, 601, 614
De Certeau M., 306, 308, 309, 310, 311, 614
Defert D., 15, 20, 109, 121, 373, 605, 606
Deleuze G., 203, 299, 302, 382, 435, 607, 610, 614
Dreyfus H., 13, 20, 535, 607
Dumézil, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 330, 614
Dumézil G., 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 330, 614
Durkheim E., 481, 614

E

Elias N., 602, 615
Eribon D., 120, 139, 607, 609

F

Febvre L., 343
Feuerbach L., 258, 259, 260, 261, 265, 289, 346, 613, 615, 616
Frege G., 134, 615

G

Garaudy R., 302, 308, 315, 316, 317, 318, 319, 321, 323, 610
Gros F., 43, 60, 67, 109, 142, 557, 559, 606, 607, 608, 609, 610

H

Han B., 13, 221, 607
Hegel G. W. F, 9, 258, 259, 260, 301, 346, 615
Heidegger M., 108, 121, 122, 151, 203, 594, 615
Husserl E., 9, 109, 110, 111, 119, 120, 122, 257, 258, 560, 615
Hyppolite J., 377, 615

I

Irrera O., 517, 526, 609, 611

K

Kant E., 6, 9, 56, 93, 98, 99, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 119, 120, 136, 137, 155, 187, 188, 218, 237, 238, 240, 249, 252, 253, 254, 258, 267, 293, 296, 398, 498, 560, 606, 615
Kremer-Marietti A., 13, 396, 607, 616

L

Laval C., 139, 543, 545, 601, 607, 609, 610, 611, 612, 614
Le Blanc G., 471, 533, 551, 607, 609, 615
Legrand S., 454, 465, 472, 543, 608, 611

M

Macherey P., 142, 147, 150, 516, 517, 518, 526, 570, 608, 611
Margolin J-C., 302, 306, 308, 310, 311, 611

Marx K., 9, 10, 12, 84, 139, 226, 248, 254, 257, 258, 260, 262, 265, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 301, 312, 315, 320, 322, 323, 324, 333, 334, 343, 346, 347, 348, 360, 414, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 422, 423, 436, 437, 439, 453, 454, 487, 488,490, 492, 496, 507, 513, 515, 525, 543, 560, 561, 564, 571, 581, 596, 609, 610, 611, 612, 613, 615, 616, 626, 627
Mélès B., 328, 611
Merleau-Ponty M., 111, 120, 136, 299, 608, 616

N

Nietzsche F., 6, 10, 12, 24, 96, 112, 115, 117, 125, 135, 136, 151, 188, 226, 275, 276, 289, 302, 334, 356, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 415, 416, 418, 421, 423, 490, 491, 492, 498, 499, 528, 560, 561, 591, 594, 596, 601, 613, 614, 615, 616, 617, 625, 626

P

Paltrinieri L., 139, 142, 145, 543, 545, 608, 609, 610, 611, 612
Passeron J-C., 569, 574, 613
Platon, 367, 376, 390, 398, 444

R

Rabinow P., 13, 20, 535, 607
Revel J., 142, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 422, 491, 506, 606, 608, 609, 612
Roussel R., 125, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 257, 336, 392, 488, 489, 494, 605, 609, 610, 611, 616

S

Sabot Ph., 121, 123, 224, 227, 287, 344, 465, 472, 606, 608, 609, 611, 612
Salanskis E., 384, 616
Sartre J-P., 258, 279, 288, 299, 301, 302, 305, 308, 312, 313, 314, 316, 317, 318, 320, 323, 616

T

Taylan F., 139, 543, 545, 609, 610, 611, 612

W

Wacquant L., 568, 613
Wotling P., 135, 379, 381, 399, 616, 617

Table des matières

Sommaire 3
Remerciements 5
Résumé 6

Introduction 9

1ère partie : Les généalogies impensées 19

Chapitre I. La généalogie confuse 20
I. Position de la problématique archéologique 21
II. Premiers éléments archéologiques 26
1) L'héritage de la lèpre 26
2) Expérience tragique et expérience critique 28
III. L'expérience classique de la folie 34
1) Analyse de l'internement 35
a) L'affleurement immédiat de la généalogie 35
b) L'internement des pauvres 38
b.1. Le sens éthique de l'internement 38
b.2. L'irruption du motif généalogique 41
c) L'internement des correctionnaires 44
c.1. Eléments archéologiques 45
c.2. Généalogie 50
d) L'internement des fous 58
2) Analyse des discours théoriques sur la folie : l'embarras foucaldien 64
3) L'évolution de l'expérience classique de la folie 74
a) Lignes archéologiques de l'évolution 74
b) Généalogie de l'évolution 77
IV. L'instauration de l'expérience moderne 79
1) L'intensification de la généalogie et le thème de l'idéologie 81
2) Logique généalogique 87
3) Archéo-généalogie et horizontalité 89
4) L'anthropologie 92
5) Finalité de l'archéo-généalogie 95

Chapitre II. Retour sur l'*Histoire de la folie* 98

I. L'*Introduction* à l'*Anthropologie* : position de la problématique d'une sortie de l'anthropologie 99

1) Les ambiguïtés de la critique 99

2) Motif anthropologique et sortie de l'anthropologie 109

II. Archéologie et critique 113

III. Archéologie et phénoménologie 119

IV. Archéologie et mythologie dumézilienne 126

V. Généalogie et marxisme 138

1) La généalogie réelle 141

2) Marxisme et anthropologie 145

Chapitre III. La généalogie tronquée 152

I. La généalogie comme motif explicite 157

II. La première naissance de la clinique : le lieu de la généalogie 163

III. La seconde naissance de la clinique 180

1) La disparition de la généalogie 180

2) La mort comme transcendantal 182

3) Mort, finitude, anthropologie 185

Chapitre IV. La déconstruction radicale du sujet comme fondement des archéo-généalogies 194

I. Le « procédé » 195

II. L'être du langage 199

III. La mort 205

IV. La mort comme transcendantal 210

V. Le sujet 215

VI. La mort comme antithèse absolue de l'anthropologie 217

2e partie : Les généalogies impossibles 223

Chapitre I. L'élision de la généalogie 224

I. *Les Mots et les choses* : une archéologie sans généalogie 226

1) Le langage d'avant la représentation 229

2) Discours et représentation 230

3) L'ouverture de la représentation et les transcendantaux objectifs 237
II. Présences de la généalogie 242
1) Présences dans le déploiement de l'archéologie : les traces de l'exclusion 243
a) Le problème des mutations 243
b) La viscosité 244
c) Les « points d'hérésie » 245
2) Présences dans l'objet même : la généalogie comme objet de l'archéologie 249
a) *Les Ménines* 250
b) L'analytique de la finitude 252
b.1. Le motif empirico-transcendantal 252
b.2. Le motif de l'aliénation 255
c) Les sciences humaines 263
III. L'unilatéralité de la conception de la généalogie 266
IV. Conséquences de la conception unilatérale de la généalogie 273
1) L'exclusion de la généalogie 273
2) Le statut de Nietzsche 275
3) Marx et le marxisme 279
4) La dimension horizontale de l'archéologie 289
Chapitre II. La remontée vers la généalogie 298
I. La réception des *Mots et les choses* 298
1) La réception immédiate 298
2) Les critiques des *Mots et les choses* 302
a) Aspects proprement archéologiques 303
a.1. Le totalitarisme de la structure 303
a.2. Le refus de l'histoire ; immobilité et discontinuité 305
a.3. Le statut du point de vue de l'archéologue 306
b) L'élision de la référence 307
b.1. La référence à la raison 308
b.2. La référence à la praxis 312
II. Réponses aux critiques 324
1) Le thème historico-transcendantal 324
2) Les réaménagements de l'archéologie 326
a) La radicalisation de la problématique anthropologique 329
a.1. Démultiplication de l'épistémè 329
a.2. Démultiplication d'une formation discursive donnée 335

a.3. Critique de la notion d'expérience 337
a.4. Critique de la notion de transcendantal 339
b) La réinscription des discours dans la réalité historique 341
b.1. La matérialisation des discours 341
b.2. Le problème de l'articulation 348

3e partie : Les généalogies explicites 365

Préambule. Le faux commencement de la généalogie 366

Chapitre I. Position de la problématique généalogique et premières généalogies explicites 373

I. Position de la problématique généalogique 373
1) La thématique de l'extériorité 373
2) La référence nietzschéenne 377
a) La généalogie nietzschéenne 377
a.1. Constitution et caractéristiques du modèle généalogique nietzschéen 379
a.2. La problématique nietzschéenne de la volonté de savoir : généalogie de l'idéal ascétique 385
b) L'interprétation foucaldienne 389
b.1. Interprétation des formes générales de la généalogie nietzschéenne 389
b.2. Interprétation de la généalogie nietzschéenne de la connaissance 396

II. Les premières généalogies explicites 400
1) Généalogie de la volonté de savoir, de l'enquête et de la mesure 401
a) Première régression généalogique 401
b) Seconde régression généalogique 403
c) Le modèle marxiste 406
d) La tension Nietzsche/ Marx : le problème de l'idéologie et de la nature des forces 416
2) Généalogie de l'appareil répressif d'Etat moderne 423
a) Première ligne généalogique 426
b) Deuxième ligne généalogique : la répétition de la généalogie de l'enquête..... 430
c) Le travail généalogique foucaldien 435
c.1. Le lexique althussérien 436
c.2. L'émergence de la thématique des rapports de pouvoir .. 438

c.3. La distinction idéologie/ savoir 442
c.4. Le problème de l'articulation de l'archéologie à la généalogie 443
c.5. Tensions 446
c.6. Esquisse d'une grammaire généalogique 448

Chapitre II. Emergence et déploiement du premier modèle cohérent et singulier de généalogie foucaldienne 450

I. Matrice du premier modèle cohérent et singulier de généalogie foucaldienne 451

1) Repérage et analyse des forces en jeu 451
2) Finalités et significations de la prison 457

II. Solution foucaldienne au problème de la généalogie du savoir théorique 460

1) Le savoir de l'examen 460
2) Naissance de la psychiatrie 463
3) L'élaboration du savoir psychologique 466
a) Première ligne généalogique : l'instinct 466
a.1. L'émergence de la notion d'instinct 466
a.2. L'élaboration du concept d'instinct 470
b) Deuxième ligne généalogique : la sexualité 474
4) Généalogie des sciences humaines et des savoirs positifs 480

III. Solutions foucaldiennes aux autres grands problèmes 485

1) Nature des forces engagées par la généalogie 485
a) Le niveau des rapports de pouvoir 485
b) La nature intrinsèque des rapports de pouvoir 493
2) Horizontalité et verticalité 496
a) Héritages et forces généalogiques 496
b) Archéologie et inertie : d'une généalogie de la psychiatrie à l'autre 500
c) Le problème de la continuité 505
3) Savoir et idéologie 506
a) La critique foucaldienne de l'idéologie 507
b) La distinction théorique du savoir et de l'idéologie 510
c) La théorie althussérienne de l'idéologie 513
d) La profonde ambiguïté du statut de l'idéologie dans les généalogies foucaldiennes 518
4) Finalités et possibilités de la généalogie 527

Appendice. Mise à l'épreuve des résultats de ce travail sur quelques démarches de type généalogique 530

1) La poursuite du travail généalogique : gouvernementalité, modes de subjectivation 530
2) Les généalogies bourdieusiennes 564
a) Le problème de l'idéologie 566
b) Le problème d'une généalogie du savoir 577
c) Le problème du rapport des forces à l'économique 580
3) Les généalogies agambéniennes 585

Conclusion 599

Bibliographie 605
Index rerum 618
Index nominum 621