

F I G U R E S D U S A V O I R



# FOUCAULT

P i e r r e B i l l o u e t

LES BELLES LETTRES

*Dans la même collection*

1. Jean-Michel Salanskis, *Heidegger*.
2. Richard Beardsworth, *Nietzsche*.
3. Patrick Landman, *Freud*.
4. Michel Paty, *Einstein*.
5. André Scala, *Spinoza*.
7. Michel Paty, *D'Alembert*.
8. Gérard Haddad, *Maïmonide*.
9. Alberto Gualandi, *Deleuze*.
10. Jean-Michel Salanskis, *Husserl*.
11. Alain Vanier, *Lacan*.
12. Jean Lassègue, *Turing*.
13. Charles Lenay, *Darwin*.
14. Patrice Canivez, *Weil*.

FOUCAULT

LES BELLES LETTRES

1999

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous les pays*

© 1999, Société d'édition les Belles Lettres  
95, bd Raspail 75006 Paris.

ISBN : 2 251 76017 2

## Repères biographiques

- 1926 : naissance à Poitiers, 15 octobre, de « Paul Foucault ». Son père, Paul, est chirurgien et professeur d'anatomie ; son grand-père, Paul, est médecin. Sa mère, fille d'un chirurgien, décide que son fils s'appellera, dans la famille, « Paul-Michel ».
- 1930-1944 : écoles, lycée public, puis collègue Saint-Stanislas à Poitiers ; hypokhâgne (Poitiers) et khâgne au lycée Henri IV de Paris (professeur : Jean Hyppolite).
- 1946-1951 : Ecole Normale Supérieure ; agrégé de philosophie en juillet 1951 ; répétiteur en octobre.
- 1950 : adhésion au parti communiste, qu'il quittera en 1952.
- 1952 : assistant de psychologie à la faculté des lettres de Lille. Rencontre Jean Baraqué.
- 1954 : publication de *Maladie mentale et personnalité*.
- 1955 : directeur de la Maison de France à Uppsala. Accueille Camus pour le prix Nobel en 1957.
- 1958 : conseiller culturel d'Etienne Burin des Roziers (gaulliste « historique »), ambassadeur à Varsovie.
- 1960 : rencontre Daniel Defert.
- 1961 : soutenance en Sorbonne, le 20 mai, de sa thèse, *Histoire de la Folie* ; thèse complémentaire : *Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant*.

- 1962 : professeur de psychologie à l'université de Clermont-Ferrand. Réédition de *Maladie mentale et personnalité*, en partie réécrite sous le titre *Maladie mentale et psychologie*.
- 1963 : publication de *Raymond Roussel*.
- 1965 : membre de la commission « Fouchet » de réforme des universités.
- 1966 : professeur de philosophie détaché à l'université de Tunis; publication de *Les Mots et les Choses*.
- 1968 : professeur de philosophie à l'université de Vincennes, à partir du mois de décembre .
- 1969 : publication de *l'Archéologie du savoir*.
- 1970 : leçon inaugurale au Collège de France le 2 décembre. Intenses activités politiques dans les années suivantes ; nombreuses conférences et séminaires universitaires.
- 1971 : en février, Foucault fonde le « Groupe d'Information sur les Prisons ».
- 1973 : création du journal *Libération*, avec Sartre et Clavel.
- 1975 : publication de *Surveiller et Punir*.
- 1976 : publication de *l'Histoire de la sexualité I : La Volonté de Savoir*.
- 1984 : publication de *l'Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs* et de *l'Histoire de la sexualité III : Le Souci de soi*. Le 25 juin, Foucault meurt du sida. Hommage public dans la cour de l'hôpital Pitié Salpêtrière le 29 juin. Obsèques privées et inhumation sous le nom de « Paul-Michel Foucault, Professeur au collège de France, 1926-1984 ».

## Avant-propos

*Etre à la fois un universitaire et un intellectuel, c'est essayer de faire jouer un type de savoir et d'analyse qui est enseigné et reçu dans l'université de façon à modifier non seulement la pensée des autres, mais aussi la sienne propre.*

*Dits et Ecrits IV*

Universitaire, intellectuel, et auteur : Michel Foucault est un universitaire peu conventionnel, un intellectuel en rupture avec le modèle moderne, et un auteur paradoxal.

Universitaire original, il introduit, avec style, des thèmes nouveaux et utilise des références inattendues.

*Histoire de la Folie* interroge raison, déraison et folie dans un dialogue avec Descartes et Nietzsche, le *Neveu de Rameau* ou *Andromaque*. Traitant du statut des sciences humaines dans *Les Mots et les Choses*, Foucault introduit le thème de « la mort de l'homme » contre l'humanisme en général, et contre Sartre en particulier. Elu au Collège de France en 1971, ses interventions politiques, en particulier avec le *Groupe d'Information sur les Prisons* et les maoïstes de la *Gauche Prolétarienne*, peuvent étonner ses collègues de la vénérable institution – et son cours est, comme le

séminaire de Lacan, un événement culturel. Ses recherches le conduisent à comprendre, dans *Surveiller et Punir*, la prison comme sommet de la société disciplinaire, et à s'engager dans une *Histoire de la sexualité* où l'interrogation sur le statut de l'objet culturel « sexualité » met en perspective la psychanalyse et la pastorale chrétienne de la chair, à partir d'une relecture des classiques gréco-latins. Foucault pense la méthode de son activité intellectuelle dans une réflexion de second niveau (soit directement au cours de ses livres, soit en des textes séparés), en relation avec la grande tradition philosophique de Kant et Hegel.

Foucault écrivait des livres – d'histoire ou de philosophie – « pour n'avoir plus de visage » (*Archéologie du savoir*), s'amusant des tentatives de classification dont il faisait l'objet. Et voulant se déprendre de soi-même en chacun de ses livres, il se retrouva paradoxalement à la « verticale » de lui-même (*Usage des plaisirs*).

Intellectuel français, il a eu, à partir de la fin des années 60, une audience nationale et internationale analogue à celle de Sartre lors des deux décennies précédentes. Mais il ne voulait pas être un intellectuel universel dans la lignée de Zola, tel que Sartre a pu l'être, en *accusant*, au nom de l'humanité abstraite, ou en poussant à l'*engagement* un lecteur supposé cloîtré en sa bibliothèque. Certes il eut aussi la tentation de cette position, mais l'essentiel de son travail repose sur une importante documentation et donne à *des* publics des outils de compréhension et de combat relatifs. Et les *positions* militantes de l'intellectuel Foucault ne semblent pas faciles à unifier puisque l'on a pu le dire gaulliste, anarchiste, gauchiste, marxiste, antimarxiste<sup>1</sup>. Il dialogue au début des années 80 avec la CFDT et entreprend des actions avec B. Kouchner ou Y. Montand.

Auteur paradoxal, Foucault a mis en question la

1. *Dits et Ecrits* IV, p. 593.

fonction « auteur » dans une célèbre conférence<sup>2</sup>, tout en unifiant fortement et constamment ses propres livres. Le défi que pose l'œuvre est de restituer cette dynamique interne (chaque livre enchaîne sur les précédents) et externe (chaque livre enchaîne sur le monde). Dans la mesure où Michel Foucault écrit des livres *en série* nous suivrons l'ordre chronologique : le premier livre « laisse ouvert des problèmes sur lesquels le deuxième prend appui et en sollicite un troisième »<sup>3</sup>. Nous présenterons les principaux moments et les principaux concepts de son « œuvre », non sans signaler l'existence d'un problème concernant cette singularité : Foucault pense que la folie est « absence d'œuvre » (titre d'un de ses articles).

Ainsi sous le nom de « Michel Foucault », – nom d'auteur, de professeur et d'intellectuel – « *un travail de modification de sa propre pensée et de celle des autres* » a eu lieu. On interrogera cette notion de pensée *propre* une fois qu'on en aura pris une connaissance minimale.

2. *Dits et Ecrits* I, n° 69.

3. *Dits et Ecrits* IV, p. 68.



## Foucault avant Michel Foucault

Les premiers travaux de Foucault portent la marque de la situation personnelle d'un jeune philosophe. Normalien, il adhère, suivant l'invitation d'Althusser <sup>1</sup> (qui préparait les normaliens à l'agrégation), au parti communiste en 1950, et s'intéresse à la psychologie : il entre à l'hôpital psychiatrique Sainte-Anne en 1951 et devient assistant de psychologie à l'Université de Lille en 1952. Son premier texte est une préface à la traduction du *Rêve et l'existence* de L. Binswanger <sup>2</sup> : il cite déjà René Char, qui l'accompagnera jusqu'à ses derniers livres.

Le premier livre de Foucault est *Maladie mentale et personnalité* (1954), désavoué puis remanié sous le titre de *Maladie mentale et psychologie* (1962). Dans la première édition Foucault cherche à donner une présentation de la psychologie et de la folie suivant les concepts de Binswanger et de Pavlov ; les corrections de la

1. Louis Althusser (1918 1990), dont l'antihumanisme théorique fait « retour à » Marx, comme Lacan à Freud.

2. Ludwig Binswanger (1881 1966), psychiatre et psychanalyste suisse, s'inspirant de la phénoménologie de Heidegger dans sa pratique.

deuxième édition tiennent compte de sa thèse (soutenue en 1961). C'est à partir de celle-ci, dont la traduction anglaise partielle rejoindra l'antipsychiatrie, que Foucault devient un auteur dont l'influence ne cessera de croître, et dont le travail, tout en se développant vers de nouveaux domaines, ne cessera de s'auto-interpréter. Ce travail se présente, de 1961 à 1976, sous les concepts d'*archéologie* et de *généalogie*. Le premier vient de Kant, le second de Nietzsche.

En 1961, *Histoire de la Folie* est une « archéologie du savoir »<sup>3</sup> de la folie ; en 1963, *Naissance de la Clinique* est une « archéologie du regard médical » (sous-titre) ; en 1966, *Les Mots et les Choses* « une archéologie des sciences humaines » ; en 1974 *Surveiller et Punir* une étude de la « naissance de la prison ». Et *l'Histoire de la sexualité* se donne d'abord, en 1976, comme une « archéologie de la psychanalyse » – avant que le « recentrement général de cette vaste étude sur la *généalogie* de l'homme de désir »<sup>4</sup> ne conduise Michel Foucault à délaisser ce mot et à relire les classiques gréco-romains (alors que les autres livres portaient sur les quatre derniers siècles).

Le concept d'*archéologie*, d'abord introduit comme un jeu de mots, « la description de l'archive », sera défini, relativement à Kant, comme « l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée »<sup>5</sup>. De même que Kant cherchait à décrire les structures *a priori* (= indépendantes de l'expérience) de la connaissance scientifique et de l'action morale ou politique, de même Foucault cherche-t-il à repérer *l'a priori historique* du savoir et du pouvoir. Et, de même que Kant ne manque pas de s'interroger sur le statut de son propre discours

3. L'expression se trouve dans *Histoire de la Folie* (p. 265), mais n'est pas thématisée.

4. Michel Foucault, texte glissé dans le deuxième tome de *l'Histoire de la sexualité*. (n.s.)

5. *Dits et Ecrits* I, p. 786 et *Dits et Ecrits* II, p. 221.

relativement à l'époque des *Lumières* et à ces structures (de la raison), Foucault réfléchit finalement sa situation en commentant l'article *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, et en réinterprétant le *souci de soi* des stoïciens romains. Mais la comparaison s'arrête là parce que l'ennemi principal de Foucault est la tradition universaliste et humaniste issue de Kant, qu'il appelle le « sommeil anthropologique » – ce qui peut conduire les lecteurs à classer Foucault parmi les irrationalistes.

Le concept de *généalogie* provient clairement de Nietzsche, et Foucault a dit plusieurs fois qu'il cherchait à faire la généalogie de la morale de nos mœurs et de nos institutions modernes : école, prison, hôpital, usine, mariage.

Heidegger intéressait le commentateur de Binswanger, et dans un entretien tardif Foucault a dit que Nietzsche et Heidegger étaient les auteurs avec lesquels il a pensé son œuvre<sup>6</sup>. Certes, le statut de la mort dans *Naissance de la Clinique*, et l'annonce de la disparition de l'homme dans *Les Mots et les Choses* ont bien à voir avec ces deux auteurs, mais c'est avec Kant que Foucault va s'expliquer tout au long de son parcours. Sa thèse complémentaire, inédite, porte sur l'*Anthropologie* de Kant, qu'il traduit et publie avec un bref commentaire<sup>7</sup> ; la fin de l'*Archéologie du savoir* est un dialogue entre l'archéologue et *son autre*, le philosophe kantien ; et l'« esthétique de l'existence » est soutenue, contre la compréhension kantienne du devoir, dans ses derniers livres à travers des formules provenant directement de la *Critique du Jugement* (1790).

En somme Michel Foucault joue Nietzsche et Heidegger contre Kant.

6. *Dits et Ecrits* IV, p. 780.

7. Cf. R. Terra, « Foucault lecteur de Kant : de l'anthropologie à l'ontologie du présent », in (sous la direction de) J. Ferrari, *L'année 1798 : Kant et l'Anthropologie*, Paris, 1997, pp. 159-171 ; et B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, 1998.



## II

### Histoire de la Folie (1961)

Le titre de la thèse de Foucault, « *Folie et Déraison. Histoire de la Folie à l'âge classique* » indique que la folie et la déraison ne sont pas identiques, contrairement à ce qu'on pensait à l'âge classique (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Foucault part de la situation de la folie à la fin du Moyen-Age et termine par une évocation de la psychiatrie, de la psychanalyse et des poètes fous (Hölderlin, Artaud, etc.). Ce livre peut surprendre : thèse universitaire, qualifiant son auteur pour une fonction professorale, il n'est pas de facture académique. Foucault ne pense pas la limite entre folie et déraison dans la neutralité du discours rationnel, dans le degré zéro du style des discours académiques destinés à l'universel, mais dans une langue singulière, fortement imagée. De ce point de vue, cette thèse, soutenue dans un département de philosophie, est elle-même à la limite de la philosophie, de l'histoire et de la littérature. Longtemps Michel Foucault ne saura pas très bien situer son travail... Comme si, pour changer l'histoire (comme discipline et comme processus) le style poétique croisait la rationalité du propos, afin de maintenir une équivocité dans la position de l'écrivain : Michel Foucault n'est pas

fou, mais l'auteur d'une œuvre universitaire, énonçant la différence entre la déraison et la folie – Michel Foucault n'est pas universitaire, mais poète, recueillant la folie contre sa réduction rationaliste à la dé-raison. Evoquons d'abord quelques images fortes de ce livre.

### Images

Deux images sont présentes dans toutes les études d'histoire de la psychiatrie : celle de la libération des aliénés de Bicêtre par Philippe Pinel, et celle de la *Retraite* de Tuke.

*« La respectable Société des Quakers... a désiré assurer à ceux de ses membres qui auraient le malheur de perdre la raison sans avoir une fortune suffisante pour recourir aux établissements dispendieux, toutes les ressources de l'art et toutes les douceurs de la vie compatibles avec leur état... [la Retraite est une] maison est située à un mille d'York, au milieu d'une campagne fertile et riante ; ce n'est point l'idée d'une prison qu'elle fait naître, mais plutôt celle d'une grande ferme rustique... »*

Et en France, le révolutionnaire Couthon visite l'hôpital Bicêtre à la recherche de suspects (pour la guillotine) :

*« Pinel le conduisit aussitôt au quartier des agités où la vue des loges l'impressionna péniblement. Il voulut interroger tous les malades. Il ne recueillit de la plupart que des injures et des apostrophes grossières (...) Se tournant vers Pinel : " Ah çà, citoyen, est-ce que tu es fou toi même de vouloir déchaîner de pareils animaux ?" Pinel lui répondit avec calme : " Citoyen, j'ai la conviction que ces aliénés ne sont si intraitables que parce qu'on les prive d'air et de liberté "... »<sup>1</sup>*

1. *Histoire de la Folie*, pp. 483-484. Foucault cite une lettre datée de 1798 et un texte de Scipion Pinel, de 1836.

A ces images, par lesquelles la psychiatrie illustre et justifie l'exercice de son pouvoir, et la possibilité de son savoir, Michel Foucault *oppose* celles de la Nef des fous, du Grand Renfermement, de la Grande peur – et *conteste* la prétention émancipatrice du discours de la psychiatrie.

*La Nef des fous* est un thème littéraire et pictural à la mode à la Renaissance.

« *Le tableau de Bosch, bien sûr appartient à toute cette flotte de rêve. Mais de tous ces vaisseaux romanesques ou satiriques, le Narrenschiff est le seul qui ait eu une existence réelle, car ils ont existé, ces bateaux qui d'une ville à l'autre menaient leur cargaison insensée. Les fous alors avaient une existence facilement errante. Les villes les chassaient volontiers de leur enceinte...* » (p. 19)

Face à cette image baroque de l'errance, voici une autre image, caractéristique de l'expérience *classique* de la folie : *le grand renfermement*. La léproserie subsistait comme une structure vide après la disparition de la lèpre (p. 16). la folie va la peupler.

« *A peine plus d'un siècle après la fortune des folles nacelles, on voit apparaître le thème littéraire de l' " Hôpital des Fous " ... On sait bien que le XVIIe siècle a créé de vastes maisons d'internement ; on sait mal que plus d'un habitant sur cent de la ville de Paris s'y est trouvé, en quelques mois, enfermé...* » (p. 53 et p. 59)

Et ces fous, enfermés dans ce qui deviendra l'asile psychiatrique, suscitent *la peur* :

« *Maintenant la terre d'internement a acquis ses pouvoirs propres ; elle est devenue à son tour la terre*

*natale du mal, et elle va pouvoir désormais le répandre d'elle même, et faire régner une autre terreur. Brusquement, en quelques années au milieu du XVIIIe siècle, surgit une peur. Peur qui se formule en termes médicaux, mais qui est animée au fond par tout un mythe moral. On s'effraie d'un mal assez mystérieux qui se répandrait, dit on à partir des maisons d'internement et menacerait bientôt les villes..." » (p. 375)*

A travers ces trois images on peut voir les mondes baroque, classique, moderne - et la thèse montrera précisément, en chacune de ses trois parties, le *concept fondamental* de chacun d'eux. Le fou de l'âge baroque erre de villes en ville, le fou de l'âge classique perd cette liberté de malheur dans l'enfermement, le fou de l'âge moderne est médicalisé. De telles images ne sont ni réalistes – comment photographier le fou d'un âge, et qu'est-ce qu'un âge ? – ni fictives – le décret de Louis XIV a existé ! Une image ne peut pas être une pure copie du réel, comme le savent les peintres et les historiens : une activité la constitue. Certes il est paradoxal que la raison psychiatrique doive s'instituer à travers les images de Tuke et de Pinel, et non pas dans un pur discours scientifique, objectif, conceptualisé. Ces images ont des fonctions pour l'histoire de la psychiatrie, et les images de Michel Foucault ont une fonction critique.

En construisant ses propres images, Foucault donne une unité à ses arguments, à ses documents et à ses interprétations, et permet au lecteur de mémoriser le discours au fil de la lecture. Les images ont une fonction constitutive (constituer l'unité mentale en rassemblant la diversité), ou une fonction illustrative (maintenir l'attention en reliant les éléments unifiés par des concepts).

Mais les images de Michel Foucault, illustratives ou constitutives, sont aussi polémiques. Il oppose des fictions à d'autres fictions, pour ruiner la base imaginaire du savoir-pouvoir de la psychiatrie. De ce point de vue

la thèse est d'emblée un acte politique, parce que le « politique » *travaille* (dans) un affrontement de forces matérielles et imaginaires : épopées, chants du départ, récits d'émancipation, grondement de la bataille... La situation politique dans laquelle s'inscrit *Histoire de la folie* est, au sens large, le monde moderne pensé par Hegel, suscitant les critiques de Nietzsche et de Marx au XIX<sup>e</sup> siècle, suscitant les critiques de l'antipsychiatrie au XX<sup>e</sup> siècle (les psychiatres Cooper, Laing, Basaglia, etc., refusant de continuer à traiter les fous comme des malades). Dans le premier livre de Foucault (1954) la référence à Pavlov fonctionnait comme une référence marxiste orthodoxe <sup>2</sup>, indiquant une appartenance. Au contraire *Histoire de la folie* ne se réclame que de son acte d'écriture. Sa critique « politique » ne participe pas d'un *nous* préalablement constitué (*nous* les antipsychiatres, ou *nous* les nietzschéens, les marxistes, les anarchistes, etc.), mais forme une communauté d'action *à partir* du travail en cours <sup>3</sup>. Sartre parlerait peut-être, dans son langage mystique, d'un groupe en fusion. Toutefois le groupe auquel va être mêlé Foucault comme auteur n'est pas la seule possibilité : aucun groupe n'*attend* son livre, mais certains y trouvent des « outils », comme dans une « boîte » <sup>4</sup> à usages multiples, fabriquée dans un contexte indépendant.

## Hegel

La séparation stricte entre un discours purement intellectuel et un discours d'images n'est donc pas entièrement possible dans la situation moderne, hégélienne, du savoir. Hegel en effet veut donner, suivant une symbolique chrétienne, une rigueur conceptuelle aux expé-

2. Le concept de réflexe conditionnel, permettait aux lecteurs marxistes de Pavlov (1849 1936), prix Nobel et fondateur de la psychologie soviétique, de contester le subjectivisme et le spiritualisme.

3. *Dits et Ecrits* IV, p. 594 et *Dits et Ecrits* II, p. 681.

4. *Dits et Ecrits* II, p. 523.

riences de Tuke et Pinel résumées « dans le grand mythe de l'aliénation » (p. 501). Selon Hegel la positivité de la psychiatrie est que le fou n'y est plus traité comme Étranger ou Animal, mais comme être humain partiellement privé de la raison. Le fou reste « captif d'une détermination particulière de son sentiment de soi »<sup>5</sup> sans pouvoir par lui-même se relier au monde moderne. Les méthodes morales du traitement de la folie, instituées par Pinel et Tuke, visent ces retrouvailles de l'homme et de la modernité. *C'est cela que conteste Michel Foucault*. Ces retrouvailles seraient la perte de quelque chose dont témoigne le travail de Foucault ou l'obstacle à une chose qu'il annonce. Mais avant d'en venir à la chose, considérons la méthode.

### Méthode

Il s'agit de « faire l'archéologie d'une aliénation », de comprendre quels gestes suscitent *l'exclusion* à l'âge classique, puis la *médicalisation* à l'âge moderne – de quels hommes. Il s'agit de repérer des limites ou des coupures dans le temps historique considéré sur de longues périodes.

Foucault conteste « le préjugé de méthode » – commun aux historiens de la psychiatrie et « à la plupart des marxistes » – d'une continuité entre l'expérience sociale de la folie et sa connaissance scientifique par la psychiatrie, celle-ci étant censée donner sa précision à la connaissance approchée par celle-là. Pour cette méthode historique, la folie est un objet permanent et le temps ne modifie que sa connaissance. Or la *perception* baroque de la folie n'est pas la perception classique ou moderne, et les *structures* de ces expériences ne sont pas les mêmes. Une histoire de la folie n'est pas une histoire de la psychiatrie, mais de l'émergence conjointe de celle-ci

5. Cf. A. Stanguennec, « Hegel dans une histoire de la folie », *Études post kantienne*, I, Lausanne, 1987, p. 104.

et de son objet. Il est clair que la structure institutionnelle et théorique n'est pas la même pour le fou du roi, le Quichotte, Artaud ou Althusser. Le Serpent qui guérit Madame de Sévigné de ses vapeurs ne relève évidemment pas du même genre de traitement que les douches ou les lobotomies du XX<sup>e</sup> siècle – et ces traitements se distinguent de la cruauté classique qui laisse les rats déchirer « les pieds les mains et la figure » des folles pour fuir la montée des eaux (p. 163). *Foucault n'ignore pas la cruauté du monde classique mais refuse de considérer l'humanisme et les méthodes morales de la modernité comme un progrès*. La perception du fou change mais ne progresse pas, et même elle régresse ! L'âge classique *perd* la proximité de la folie errant dans le monde, en excluant les fous dans l'internement, l'âge moderne *perd* la veille classique sur la folie en médicalisant la déraison. La thèse d'*Histoire de la folie* heurte l'humanisme soutenant que le progrès passe par la libération des fous et par la médicalisation de la folie. et se démarque des critiques *réactionnaires* de Pinel <sup>6</sup>.

### La déraison classique et la culpabilité

La périodisation de Foucault en baroque, classique et moderne, n'est pas un schéma rigide : la conscience *tragique* de la folie se trouve aussi bien chez Bosch et Brueghel que chez Cervantès ou Shakespeare, Van Gogh ou Artaud, chez Nietzsche et le dernier Freud. Toutefois l'expérience classique de la folie se distingue de celle du monde de la Renaissance, ne serait-ce que dans la mesure où Montaigne peut supposer qu'il est fou alors que Descartes l'exclut <sup>7</sup>.

A la Renaissance la folie est manifestation cosmique à interpréter. *L'âge classique rompt avec cette compré-*

6. *Histoire de la folie*, p. 92, note ; p. 416, note 1 ; p. 454.

7. *Essais I*, 26 et *Méditation première*.

*hension baroque, mais son exclusion de la folie est aussi une veille sur la déraison.* Si Descartes exclut la possibilité d'être fou au cours de sa méditation, c'est parce que précisément il a conscience que sa liberté pourrait le faire tomber du côté de la déraison.

« Mais quoi ce sont des fous (sed amentes sunt isti) et je ne serais pas moins extravagant (demens) si je me réglais sur leurs exemples. »<sup>8</sup>

L'homme classique du libre arbitre pense qu'il a le choix de la folie ou de la raison. Il se pose comme raison en excluant la déraison<sup>9</sup>, d'une exclusion théorique et juridique.

L'âge classique se caractérise donc par une modification de l'expérience baroque de la folie. Pour le classicisme, elle est devenue un rapport imaginaire de l'homme avec soi, une vaine présomption que dénonce la critique morale, l'identification romanesque du Quichotte, le juste châtement de lady Macbeth, la pas-

8. Descartes, *Méditation première*.

9. *Histoire de la Folie*, p. 157, et p. 175. Dans *l'Écriture et la différence*, Derrida a contesté la lecture que Foucault donne du passage de la première *Méditation* où Descartes distingue *amentes* et *dementes*. Foucault a répondu en montrant précisément comment Derrida n'a pas porté suffisamment « d'attention au texte et à toutes ses petites différences » ! (*Dits et Ecrits* II, p. 255). Pour maintenir une réserve de commentaires indéfinis sur le texte, Derrida a manqué les différences *discursives* dont procèdent les différences *textuelles*. Ces différences *discursives* sont la *démonstration* et l'*ascèse* : le texte cartésien développe un système logique de propositions, et invite le sujet méditant à un travail sur soi. Celui-ci repose sur un partage principliel, une exclusion de la déraison par le rationaliste, comme préalable à sa méditation, exclusion que le médecin imposera de l'extérieur dans la thérapie du réveil (*Histoire de la Folie*, p. 348). Cette ascèse suppose évidemment la possibilité de la folie, enracinée dans la liberté du choix. Cette réponse à Derrida est emblématique de la méthode foucauldienne : on la retrouve dans la critique du « marxisme mou » commentant Marx au lieu de faire des analyses historiques (*Dits et Ecrits* II, p. 407, à propos d'un texte de l'althussérien E. Balibar).

sion désespérée du roi Lear. La folie n'est plus une manifestation cosmique, et n'est pas encore l'échange lyrique du romantisme.

*« La folie devient une forme relative à la raison, ou plutôt folie et raison entrent dans une relation perpétuellement réversible qui fait que toute folie a sa raison qui la juge et la maîtrise, toute raison sa folie en laquelle elle trouve sa vérité dérisoire. Chacune est mesure de l'autre, et dans ce mouvement de référence réciproque, elles se récussent toutes deux, mais se fondent l'une par l'autre. » (p. 41, p. 44.)*

En 1657 on enferme 1% de la population parisienne, dans un but d'assistance et de répression. Le protestantisme et le catholicisme ont dépouillé la pauvreté de sa dimension mystique (pp. 67-70 et pp. 70-73), le Pauvre n'est plus, pour la pensée bourgeoise et l'ordre royal, que complaisance et faute. Le Pauvre qui se complait dans son oisiveté veut contraindre Dieu à la maîtrise miraculeuse du ciel inconstant, et l'enfermement est une mesure de *police* destinée à mettre au travail ceux qui ne peuvent vivre sans lui. L'enfermement procède de l'idée bourgeoise, présente sous la monarchie puis sous la république, que la vertu est une affaire de l'Etat. Les fous ne sont pas les seuls à représenter la déraison, et l'on trouve dans l'Hôpital général toute une population de vénériens, débauchés, dissipateurs, homosexuels, blasphémateurs, alchimistes et libertins. Cette *perception* de la déraison se fait évidemment à partir de la raison : rejet de son Autre, de celui qui ne parvient pas à s'intégrer au groupe, qui perd la raison commune, qui choisit la révolte. La folie était *sacrée*, elle est devenue *immoralité profane*. Cette expérience morale de la déraison sert, soutient Foucault, de « sol » (p. 121) à la psychiatrie moderne de sorte que la prétendue neutralité scientifique de celle-ci s'en trouve affectée. Cette

conscience éthique, présente tout au long des *Méditations* de Descartes sous le nom de *malin génie* (p. 175) exclut le fou, l'Autre, « étranger à la ressemblance fraternelle des hommes entre eux » (p. 149). Il n'est donc pas question de soins à l'Hôpital général (80 soignés pour 1000 internés), mais d'entassement (138 pour 60 lits) et de coups de fouet.

La folie c'est l'homme ayant *choisi* l'inhumanité. C'est le monstre qu'il n'est plus question de corriger, mais de montrer, c'est la Bête, la férocité animale qui préserve du froid, c'est l'autre possibilité de l'homme. Impossibilité de soigner le frère ainsi exclu, parce qu'il est exclu. L'âge classique peut rapprocher les médecins et les malades, dans l'espace de l'Hôpital, mais ne peut développer une thérapeutique. Cependant, au contraire du positivisme qui, héritant la constitution de la folie comme objet, cherchera à la traiter théoriquement et pratiquement, l'âge classique *veille* sur la déraison dans le moment même où il l'exclut. Si la présence du thème du *malin génie* tout au long des *Méditations* symbolise cette situation, la présence de Descartes tout au long d'*Histoire de la Folie* <sup>10</sup> atteste la permanence, chez Foucault, du concept cartésien de libre-arbitre, antérieur à l'exclusion rationaliste.

Foucault soutient que la libération des fous par Pinel, symbole de la psychiatrie positiviste, ne modifie pas l'exclusion de l'autre, mais la suppose et la renforce : elle la suppose, puisque les fous sont rassemblés par le jugement classique (l'homme qui déraisonne est fou, et réciproquement) ; et elle la renforce puisque la médicalisation rend impossible toute communication authentique entre le sujet connaissant (le médecin) et l'objet connu (le malade mental). Par l'introduction d'un journal d'asile Cabanis transforme l'interné d'animal en objet. La fascination pour le monstre cède la place à

10. *Histoire de la Folie*, pp. 56 58, 114, 156, 175, 199, 244, 251, 262, 308, 347, 348, 363, 368, 370, 480, 535.

l'enchaînement déterministe. « Aussi proche qu'elle soit de son esprit et de son cœur » la folie ne sera jamais pour l'homme raisonnable qu'un objet (p. 463).

L'ironie de Foucault dénonçant la sollicitude moderne à l'égard du fou provient d'une révolte devant la fraternité bafouée par l'enfermement : on peut dire qu'il refuse, à partir du concept cartésien de la liberté, le partage classique opéré par le rationalisme cartésien. L'appui que Foucault prend chez les poètes lui permet de saisir l'antériorité de la liberté à toute inscription dans une forme rationnelle. La volonté est libre avant d'être volonté de vérité. Le fou sacré du Moyen-Age, le fou satirique de la Renaissance possèdent une dignité ; le fou classique, l'animal étranger aux autres, possède encore, paradoxalement, la dignité de « s'enchaîner à sa folie » (p. 532). Il est, comme le sujet cartésien pouvant refuser ou adhérer à l'ordre divin des vérités éternelles, sujet libre face à *la* vérité. Le fou classique ne faisait pas « une seule et même chose avec sa folie », alors que le fou moderne est devenu étranger à *soi* : s'il ne devient pas libre selon et dans les institutions du monde moderne, il s'enferme dans *sa* vérité.

### Thérapeutique

La folie est négation de la raison, dé-raison. Comme telle, non-être. Sa constitution pose préalablement la folie comme contre-nature. Or une thérapeutique suppose que l'on reconnaisse une certaine réalité naturelle à la maladie. Cette scission, telle que le fou et la folie ne peuvent jamais coïncider, est propre à « un âge d'entendement » (p. 223) : le fou est l'homme qui choisit l'irrationnel mais la folie possède, en tant que maladie, sa place dans « un jardin des espèces », une rationalité, provenant de la prévoyance divine (reprise du thème antique d'une sagesse de la folie, du thème moderne de la rationalité des passions à travers la main invisible).

De cette scission provient l'impossibilité de comprendre les thérapeutiques du XVIII<sup>e</sup> siècle comme esquisses des cures psychologiques ou physiologiques, puisque pour celles-ci le fou est entièrement dans sa folie. La peur, la musique ou la colère ne préfigurent pas plus les méthodes morales de Pinel que l'inoculation de la gale ou « le miel, la suie de cheminée, le safran oriental, les cloportes, la poudre de pattes d'écrevisses et le bézoard jovial » (pp. 330-332) ne préfigurent maladroitement les thérapies chimiques.

Puisque la folie, dans son essence est *non-être*, il faut que cette négativité demeure dans les descriptions de maladies. Foucault montre comment des *images* donnent une unité à la démence, à la manie, à la mélancolie. Le cycle maniaco-dépressif est par exemple expliqué par « un feu secret en qui luttent flammes et fumées... », l'hystérie par une sensibilité *sympathique* du corps féminin qui le condamne aux vapeurs, alors que la fermeté du corps masculin le rend susceptible d'hypochondrie. Et Foucault indique le caractère historique de l'objet « folie » : alors que dans la perception antique l'hystérie est liée aux mouvements étranges de l'utérus dans le corps, elle devient au XVIII<sup>e</sup> siècle « l'effet psychologique d'une faute morale » (p. 315). Pour cela il a fallu le remplacement de la notion de sympathie par le concept d'irritabilité des fibres nerveuses : on n'est plus malade d'une trop grande violence, mais d'une trop grande sensibilité.

### **Naissance de l'asile à partir de la peur**

La thérapeutique moderne ne provient pas d'une générosité humaniste alliée à une curiosité positiviste. La modernité distingue le fou du criminel, mais c'est la *peur* qu'inspirent les internés qui pousse les médecins dans l'Hôpital général. La peur des monstres, mais bientôt la peur de devenir fou par excès de civilisation, de se

pendre comme les anglais, pour passer le temps. La peur d'un éloignement de la vie saine du rêve rousseauiste, la peur des conséquences du progrès, de la dégénération, de l'éloignement de l'homme vis à vis de lui-même. L'animal, qui était la bestialité menaçante en l'homme, devient alors un symbole de la tranquillité naturelle.

Ce renversement caractéristique de l'âge des Lumières donne un sens aux mythes. A la *Retraite* c'est la simplicité rustique qui doit guérir l'homme malade de la civilisation. A *Bicêtre* ceux que Couthon traitait d'animaux deviennent les personnages sociaux qui sommeillaient sous la folie : le soldat fidèle, l'officier anglais, le bon serviteur. Ces types sociaux forment « la cité des obéissances essentielles » (p. 500) : l'homme sortant de la folie redevient citoyen.

Mais la peur de la folie est aussi présente à l'*intérieur* de l'enfermement. Et, à la peur interne et externe de la folie, se joint une critique économique de l'interne : enfermer le pauvre au lieu de le mettre au travail sous la pression du besoin (en renforçant adéquatement la répression du vagabondage etc.) est une aberration...

L'asile est donc né dans une situation économique-religieuse liée à la montée de la bourgeoisie (Tuke) ou dans les ambiguïtés de la Révolution (Pinel, le républicain visité par Couthon et salué par la Restauration). Il vise essentiellement l'emprisonnement de la folie dans un monde moral, de signe inverse chez Tuke et Pinel : la ségrégation religieuse du *Quaker* répond à la ségrégation laïque du français voulant guérir les délires du catholicisme d'Ancien Régime.

*« L'asile de l'âge positiviste, tel qu'on fait gloire à Pinel de l'avoir fondé, n'est pas un libre domaine d'observation, de diagnostic et de thérapeutique ; c'est un espace judiciaire où on est accusé, jugé et condamné, et dont on ne se libère que par la version de ce procès dans la profondeur psychologique, c'est-à-dire par*

*le repentir. La folie sera punie à l'asile, même si elle est innocentée au dehors. Elle est pour longtemps, et jusqu'à nos jours au moins, emprisonnée dans un monde moral. » (p. 523)*

Et, paradoxe ou vérité profonde, c'est la figure *magique* du médecin « thaumaturge » – le psychiatre puis le psychanalyste –, qui assure ce rôle normalisateur de la sollicitude humaniste, en se tenant à l'écart des thérapeutiques de l'âge positiviste... Si dans le cours du livre on avait pu croire que Foucault reconnaissait à Freud le mérite de rétablir, contrairement à la psychologie ou la psychiatrie, la possibilité d'un dialogue avec la déraison (p. 360, et p. 383, note), à la fin il *oppose* Freud et les poètes :

*« La psychanalyse ne peut pas, ne pourra pas entendre les voix de la déraison, ni déchiffrer pour eux mêmes les signes de l'insensé. La psychanalyse peut dénouer quelques-unes des formes de la folie ; elle demeure étrangère au travail souverain de la déraison. Elle ne peut ni libérer ni transcrire, à plus forte raison expliquer ce qu'il y a d'essentiel dans ce labeur. 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 irréductible 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. » (p. 530)*

## Critiques

Nous allons exposer l'interprétation par Foucault; de son travail, puis quelques critiques adressées au livre depuis sa parution, avant de conclure.

1) *Apôtre et exégète*

La première interprétation interne du travail de Foucault est, dans le livre lui-même, la position « d'apôtre et d'exégète » de son auteur. Cette autoposition complexe et subtile passe par une prise de distance, dans un langage hégélien, avec la philosophie kantienne de la réflexion ; par une prise de distance, dans un commentaire du *Neveu de Rameau*, avec la philosophie spéculative de Hegel ; par une veille, enfin, sur la folie présente chez Goya, Artaud, etc.

En caractérisant l'âge classique comme « un âge d'entendement », Foucault use d'une expression de Hegel visant la scission sujet/objet chez Kant ; sa valeur péjorative, chez Hegel, prescrit à la philosophie de penser la réconciliation « spéculative » du même et de l'autre, de l'identique et du différent. Foucault maintient le péjoratif mais récuse la réconciliation. Il refuse une compréhension « spéculative » (hégélienne) de l'âge moderne, il refuse que l'âge pinélien ou napoléonien soit un progrès et le dernier terme de l'autoformation de l'esprit. Il ne comprend pas l'extravagance du *Neveu* relativement au concept spéculatif, « qui rassemble les pensées fortement éloignées les unes des autres aux yeux de l'honnêteté »<sup>11</sup>. La splendide *Introduction* de la troisième partie donne du *Neveu* une lecture emblématique de la thèse de Foucault : le texte de Diderot est un éclair ironique dans l'âge de l'entendement. Comme le fou médiéval, le *Neveu* est bouffon dérisoire et pouvoir de dérision ; mais il subit aussi la pression de la faim. Il est « la confrontation tragique du besoin et de l'illusion sur un mode onirique qui annonce Freud et Nietzsche (...), la répétition ironique du monde, sa reconstitution destructrice sur le théâtre de l'illusion » (p. 369), la

11. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. J.-P. Lefebvre, Paris, 1991, p. 353.

déraison présente dès le moindre acte d'expression, le vertige comme vérité du monde. On retrouvera cela chez Nerval, Hölderlin, Artaud, Roussel : la conversion poétique et l'évolution psychologique. Alors que Hegel dépasse l'expression poétique de l'élément spéculatif dans sa compréhension spéculative, Foucault se maintient dans l'expression poétique sur laquelle veillent les poètes modernes qui refusent de comprendre spéculativement le monde, les poètes qui refusent de se réconcilier avec la folie du monde.

Comme la violence chez Goya ou Sade permet « de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique » (p. 554), la folie d'Artaud, de Van Gogh, de Nietzsche est l'effondrement, le désœuvrement où le monde éprouve sa culpabilité.

*« La folie où s'abîme l'œuvre  
c'est l'espace de notre travail,  
c'est l'infini chemin pour en venir  
à bout, c'est notre vocation mêlée  
d'apôtre et d'exégète. »* (p. 557)

Foucault l'exégète interprète les folies de Roussel et d'Artaud comme symptômes de la folie du monde bourgeois – mais l'apôtre prêche un culte peu explicité : Dionysos ? la liberté ? Contre la folie du monde moderne « rationnel », le débordement nietzschéen que l'on trouvera dans le paganisme de Lyotard et dans le retour de la différence singulière chez Deleuze<sup>12</sup> – ou bien le libre souci de soi des sagesse antiques ? Dans les années 70 on lira un Foucault proche de Deleuze et de Lyotard ; après 1975 la rupture avec le freudo-marxisme sera consommée.

Ensuite les mises en perspective de sa thèse par Michel Foucault supposent une complexe prise de dis-

12. P. Billouet, *Paganisme et postmodernité : J. F. Lyotard*, Ellipses, Paris, 1999, p. 40 ; A. Gualandi, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris, 1998, p. 83.

tance et une identification entre le jeune auteur d'*Histoire de la Folie* et celui qu'il est devenu, c'est-à-dire au moins : a) le professeur d'université en relation avec ses collègues, b) l'auteur des *Mots et les choses* ou de l'*Histoire de la sexualité* réévaluant son travail, c) le militant du « Groupe d'information sur les prisons », en relation avec le mouvement antipsychiatrique et avec d'autres groupes politiques.

Lors de sa leçon inaugurale au Collège de France, Michel Foucault répète que la psychiatrie et la psychanalyse maintiennent le rejet du fou hors de la communauté fraternelle des égaux<sup>13</sup>. Mais la courte préface de l'édition de 1972 refuse de « justifier ce vieux livre » ou d'en donner une interprétation orthodoxe selon « la monarchie de l'auteur »<sup>14</sup> : cette préface laisse le livre à ses vies possibles. Suivant cette ligne de non-intervention Foucault peut ajouter, en premier appendice à la réédition, un article de 1964 qui loue une interprétation non psychologique de Freud (Lacan), et pointe une mutation dénouant, de Roussel à Nietzsche, maladie mentale et folie. Ce texte annonce la disparition de « l'homme, postulat passager »<sup>15</sup> : son addition signifie que l'une des vies possibles du livre est le parcours de son auteur, publiant un *Raymond Roussel* en 1963 et un diagnostic puissant de la disparition de l'homme en 1966 (*Les Mots et les Choses*). Mais l'addition, dans la même édition, de l'article polémique contre Derrida (évoqué ci-dessus), assure et singularise le pouvoir intellectuel du professeur Foucault dans le champ universitaire, en renforçant la lecture que le livre de 1961 donnait de Descartes. Il ne s'agit plus de *laisser aller* le livre mais de *maintenir*, contre d'autres, sa thèse centrale sur l'âge classique.

13. *L'Ordre du discours*, p. 13.

14. *Histoire de la Folie*, p. 8. Cf. *Dits et Ecrits* II, p. 209 ; *Dits et Ecrits* III, p. 619 ; *Dits et Ecrits* IV, p. 21.

15. *Histoire de la Folie*, p. 582. Cf. *Dits et Ecrits* I p. 420.

En 1972, Foucault réécrivait le livre en y mettant « moins de rhétorique », d'après Claude Mauriac <sup>16</sup>: peut-être que le « structuraliste » qu'il était devenu en 1966 récusait l'usage encore phénoménologique que faisait *Histoire de la Folie* de la notion d'expérience. Foucault est, (depuis 1969) « un positiviste heureux »<sup>17</sup> refusant (en 1975) « la sacralisation littéraire de Sade »<sup>18</sup> – à laquelle il participait avec Bataille ou Klossowski dans les années 60. L'essentiel alors n'est plus la conscience tragique de la folie – présente chez les poètes et dans la rhétorique de Foucault – , mais la mise au jour des *structures* des expériences de la folie <sup>19</sup>. Toutefois le refus du structuralisme, après l'*Archéologie du savoir*, le conduit à ne pas reproduire, dans la réédition de 1972, la Préface initiale, où il s'agissait de « faire une étude structurale de l'ensemble historique - notions, institutions, mesures juridiques et policières, concepts scientifiques - qui tient captive une folie dont l'état sauvage ne peut jamais être restitué en lui-même. »<sup>20</sup>

Dans la réinterprétation générale qu'il donne de son travail, en 1984, *Histoire de la Folie* n'est plus le conflit fructueux (de 1960) entre la folle poésie et la rigueur académique, n'est plus le manifeste français d'antipsychiatrie qu'il est devenu (à partir de 1964), mais le premier moment d'une *critique* de la constitution historique de l'expérience : *Histoire de la Folie* repère « à travers quels jeux de vérité l'homme se donne... à penser son être propre quand il se perçoit comme fou. »<sup>21</sup> Le livre est devenu *critique*, en un sens kantien réinterprété, c'est-à-dire qu'il demande les conditions de possibilité d'un savoir.

16. Cité par D. Eribon, *Michel Foucault*, p. 147.

17. *Archéologie du savoir*, p. 165.

18. *Dits et Ecrits* II, p. 822.

19. *Histoire de la Folie*, p. 232 et p. 446.

20. *Dits et Ecrits* I, p. 164.

21. *Usage des plaisirs*, p. 13 et *Dits et Ecrits* IV, pp. 632-633.

## 2) Réception

Vouloir présenter la *réception* d'un livre ou de l'œuvre de Michel Foucault pourrait constituer l'objet d'un livre entier – et cela a commencé à être fait.<sup>22</sup> Au lieu de chercher à figurer sommairement les mille visages de Foucault, nous indiquerons ici quelques éléments introductifs, en partant de la publication, en France, de chacun de ses livres.

*Histoire de la Folie* n'a pas été mal accueilli : Klossowski, Blanchot, Barthes et quelques médecins exceptés, ce fut d'abord le « silence total chez les intellectuels » ! S'il faut modérer ce regret de Michel Foucault (Fernand Braudel, Robert Mandrou, ou Michel Serres ont écrit sur ce livre...), il est vrai que les revues *Esprit* et *Les Temps modernes* l'ont ignoré<sup>23</sup>, et qu'il ne fut pas âprement discuté avant le succès de l'édition de poche en 1964 et l'effet en retour de sa traduction anglaise – c'est-à-dire avant son interprétation « anti-psychiatrique ». Lorsque les thèmes de l'enfermement et de la normalisation « sont devenus la tarte à la crème, notamment dans les milieux d'extrême gauche, ceux qui pensaient prendre leur distance par rapport à ce qui était en gestation prirent [le] livre pour cible (...). C'est ainsi que huit ans après, l'Evolution psychiatrique – un groupe de psychiatres très important en France – décida de consacrer tout un congrès à Toulouse pour « excommunier » l'*Histoire de la Folie...* »<sup>24</sup>

Le livre fait l'objet d'au moins trois types de critiques.

22. (sous la direction d') Alain Brossat, *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, actes du colloque de Sofia, 25-27 juin 93, Nancy, 1994.

23. *Dits et Ecrits* II, p. 524. Cf. Didier Eribon, *op. cit.*, pp. 141-144.

24. *Dits et Ecrits* IV, p. 60.

D'une part, ceux que Foucault appellent les chevaliers de l'exactitude <sup>25</sup> regrettent une certaine désinvolture dans l'usage des sources : références fautives à Molière, interprétation erronée de l'Apocalypse de Dürer <sup>26</sup>...

D'autre part on cherche à saper les bases historiques de la thèse en montrant que les fous étaient enfermés « à la fin du Moyen Age et à la Renaissance dans des cellules, des prisons ou même des cages » <sup>27</sup> ; que l'enfermement ne fonctionne pas partout en Europe sur le modèle français ; qu'une sollicitude médicale pour les fous existait dès l'Antiquité, dans le monde arabe, dans l'Espagne du XV<sup>e</sup> siècle, etc.

Enfin on défend l'œuvre de Pinel (et de Freud) en insistant sur l'individualisation de la folie dans le dispositif psychiatrique (et psychanalytique). Henri Baruk, qui inscrit ses réformes de médecin-chef de la maison nationale de Charenton (en 1931) dans la droite ligne de la libération pinélienne, pense que Foucault appartient à un courant qui, ne tenant pas « assez compte des améliorations considérables apportées par Pinel dans la défense des malades mentaux », veut « ressusciter l'ancienne folie pour revenir aux fous d'avant Pinel, formant un groupe hétérogène et aliéné de la collectivité humaine ! ». <sup>28</sup> Un célèbre médecin américain met « sur le compte de l'influence déplorable des idées de Foucault l'augmentation du nombre de schizophrènes laissés en liberté dans les rues de New York. » <sup>29</sup> A un autre niveau, Gladys Swain <sup>30</sup> insiste sur le rôle de la subjectivité du fou dans le traitement pinélien de la folie, ce qui

25. *Dits et Ecrits* n° 277. Sur les débats avec les historiens : *Dits et Ecrits* n° 278 et 279 ; et cf. *Au risque de Foucault*, Paris, 1997.

26. David Macey, *Michel Foucault*, p. 133.

27. J. G. Merquior, *Foucault et le nihilisme de la chaire*, p. 33.

28. H. Baruck, *La psychiatrie sociale*, 6<sup>e</sup> éd. PUF, 1982, p. 99 et p. 8.

29. J. Miller, *La passion Foucault*, tr. fse, Paris 1993, p. 30.

30. G. Swain, *Le sujet de la folie, naissance de la psychiatrie*, Toulouse 1977. Et cf. M. Gauchet et G. Swain, *La pratique de l'esprit*

invaliderait l'exclusion objectiviste diagnostiquée par Foucault. Et A. Stanguennec explicite la compréhension hégélienne de l'œuvre de Pinel en montrant que sa méthode dépasse la théorie stoïcienne de la sagesse en « visant l'accord avec les institutions d'une normativité sociale coupée de toute référence fondatrice à un cosmos ou à une création »<sup>31</sup>. Selon Stanguennec Hegel tire le concept de dérangement « tout droit de l'anthropologie kantienne »<sup>32</sup> : la folie est la perte du sens commun, l'isolement social, alors que dans le jugement vrai, « c'est-à-dire contrôlable socialement » l'homme se met à distance de son « moi vécu, de façon à doubler constamment le sentiment vécu » de soi-même, non conscient comme tel, de la conscience de soi-même, « communicable à autrui »<sup>33</sup>.

### 3) *D'une autre réception possible*

Les différentes critiques évoquées, souvent justes dans le détail, acceptent l'alternative posée par *Histoire de la Folie* entre la normalité et la folie (Hegel ou Nietzsche). Or une autre possibilité est ouverte, dès que l'attention se porte sur le fonds chrétien, commun à Hegel et à Foucault.

Puisque l'aliénation n'est pas seulement une catégorie de la psychiatrie concernant l'esprit humain, mais aussi, selon Hegel, le mouvement permettant à l'Esprit de se retrouver après s'être perdu dans la Nature<sup>34</sup> ; puisque la philosophie hégélienne est la plus puissante

*humain, l'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, 1980. Foucault, qui devait rendre compte du livre de Swain, a interdit par procrastination, tout compte rendu.

31. A. Stanguennec, *op. cit.*, p. 100.

32. *Ibid.*, p. 106. (L'anthropologie de Kant : ce sont des cours en partie improvisés, et non la réflexion critique contenue dans les livres longuement médités.

33. *Ibid.*, p. 103.

34. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, Paris 1946, p. 583.

compréhension adhérant à la modernité (alors que Nietzsche ou Marx veulent rompre avec elle) ; alors la contestation historique et philosophique de Michel Foucault opère une critique du monde moderne et de la compréhension hégélienne de ce monde. Et pour l'effectuer, dans une langue poétique, Foucault s'appuie sur la conscience tragique de la folie subsistant chez les poètes, malgré la normalisation psychiatrique et psychanalytique de la société moderne. La place du *Neveu de Rameau* dans *l'Histoire de la Folie* et dans la *Phénoménologie de l'esprit* est remarquable.

La philosophie hégélienne est construite sur la structure symbolique de la trinité chrétienne, que Hegel historicise dans l'émergence moderne de l'Etat rationnel depuis le dépassement de la féodalité. Mais selon Foucault la « libération des fous » par Pinel et Tuke ne peut pas être interprétée comme *libération* authentique, et l'*humanisme* de la Renaissance fût, selon le mot d'Artaud « une diminution de l'homme » plutôt qu'un agrandissement (p. 41).

Michel Foucault a été formé dans la culture hégélienne et chrétienne qu'il critique et dont il cherche à se déprendre en se tournant vers les poètes contre les rationalistes. Opposant les images de la *Nef des fous* et du *Grand Renfermement* aux images de la *Retraite* de Tuke et de la *libération des aliénés de Bicêtre* par Pinel, nous avons l'impression qu'il s'agissait de l'aspect superficiel du combat, mais que les choses sérieuses allaient se passer dans le langage du sérieux, dans la théorie. Mais le discours hégélien, « rationnel et irrationnel », repose lui aussi sur une poésie fondamentale, d'origine biblique, après abandon de la nostalgie – partagée avec Hölderlin<sup>35</sup> – du monde grec. Et l'interprétation foucal-

35. Cf. A. Stanguennec, « Folie poétique et sagesse conceptuelle : Hölderlin et Hegel », in *Etudes post kantienne*, I, p. 80. Cf. aussi Pierre Lardet, « La désinvolture de se présenter comme discours », in Luce Giard, *Michel Foucault, Lire l'œuvre*, p. 48.

dienne repose sur un *symbole* de la communauté humaine, dont il trouve des bribes dans les poètes et dans les récits de vie infâme, et qu'il oppose à la dissymétrie de Robinson et de Vendredi : ce symbole exige « un rapport d'homme à homme, s'épuisant dans son immédiate réciprocité » (p. 499). *Ce symbole, non-réfléchi comme tel, est construit à partir du concept cartésien du libre-arbitre.* Puisque la réciprocité entre les sujets libres, antérieurement à leur position culturelle, est immédiate, ce symbole fait éclater toute structure comprise comme inauthentique. On peut rapprocher le *ton* de Foucault décrivant la « chute dans l'objectivité » du fou regardé par l'homme raisonnable de celui de Sartre décrivant l'inauthenticité du garçon de café dans l'*Etre et le néant*.

Ainsi, la logique de la position de Foucault ne fait pas éclater toute structure au sens où la position républicaine d'une âme élevée (Platon) ou d'un sujet instruit (Condorcet) fait voler en éclat les structures imaginaires des mentalités traditionnelles, mais au sens de la mise à distance du sérieux de toute structure : l'homme libre n'est ni fou, ni malade, ni professeur, ni médecin, etc., – mais *mon* frère, *ton* frère. Le reconnaître comme tel c'est, en même temps, l'accepter dans sa différence, sans hiérarchiser les différences. L'horizon libertaire d'une acceptation généreuse des différences s'oppose ainsi à l'horizon républicain d'une hiérarchisation fondée sur un critère, que Foucault dénoncera comme normalisation. Le paradoxe est que cette déstructuration foucauldienne soit énoncée dans une thèse visant l'obtention d'un grade permettant de postuler à l'enseignement supérieur, et qui permettra à Foucault de devenir professeur au Collège de France. Et le refus de s'identifier à ce critère lui permettra de rencontrer les hommes ordinaires. Mais cela lui permettra aussi de prôner la destruction de tout critère de choix : dès lors qu'il n'y a plus de règle pour la direction de son esprit, dans le souci de soi le gouvernement ne peut plus se faire qu'*esthétiquement*, et

Foucault ne s'embarrasse pas de scrupules républicain lorsqu'il fait élire un ami contre une femme plus diplômée que lui <sup>36</sup>...

Toutefois il nous semble que l'on peut dépasser l'alternative foucauldienne entre la normalité bourgeoise (Pinel, Hegel) et la folie (Roussel, Nietzsche), en considérant qu'on peut trouver deux concepts du bon sens dans le corpus kantien : le sens commun *factuel* du cours de Kant sur *l'Anthropologie*, retenu par Hegel, permettra de donner un sens spéculatif aux méthodes morales de Pinel. Être fou, d'après l'anthropologie, c'est être inadapté au monde humain présent. Mais la réflexion *critique* refuse cette normalisation anthropologique, en évoquant une norme *indéterminée* du sens commun, dont la signification proprement *critique* (*Critique du Jugement* § 22) est l'ouverture d'esprit aux jugements « possibles » (et non réels) des autres (*CJ* § 40).

Dès lors l'alternative n'est pas entre la position foucauldienne d'apôtre et d'exégète, et la spéculation hégélienne, mais, à l'intérieur de la réflexion de Kant, entre la dimension *anthropologique* qui permet celle-ci et la dimension *critique* qui la conteste en ouvrant la possibilité d'une méthode archéologique non foucauldienne.

36. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 168.

## Naissance de la Clinique : une archéologie du regard médical (1963)

Michel Foucault publie le même jour un livre d'histoire de la médecine – *Naissance de la Clinique* – et un livre de critique littéraire : *Raymond Roussel*<sup>1</sup>. Le premier provient pour une part de documents inutilisés dans *Histoire de la Folie*<sup>2</sup>, le deuxième porte sur un écrivain suivi par le psychiatre Pierre Janet<sup>3</sup>. Mais, de même qu'il ne commente pas Roussel, Foucault rompt avec une forme convenue d'histoire de la médecine.

Celle-ci veut croire que la « clinique » n'est que la pure et simple connaissance des cas, aussi ancienne que la pitié. Or le terme « clinique », désigne – depuis Bichat et Broussais – une expérience nouvelle dont Foucault

1. D. Eribon, *op. cit.*, p. 171. cf. Yves Roussel, *Le mouvement d'écrire*, in *Michel Foucault, Lire l'œuvre*, pp. 97 sq.

2. Cf. *Histoire de la Folie*, p. 235, note 1.

3. P. Janet (1859-1947) agrégé de philosophie, travaille, après son doctorat, dans la clinique neuropsychiatrique de la Salpêtrière sous la direction de Charcot. Il isole la « psychasthénie » que Freud (provenant de la médecine) désigne par « névrose obsessionnelle ». Professeur très célèbre au Collège de France (1902), il entre en conflit avec Freud quant à la découverte de l'inconscient. La relation du Pr Foucault et du Dr Lacan pourrait peut-être recevoir un éclairage de la relation Janet / Freud.

veut comprendre « archéologiquement » le *sens* et la *structure*. Les médecins ne voient pas mieux la même maladie, ils regardent autrement les malades – et ce ne sont plus les mêmes médecins <sup>4</sup>.

Pour comprendre la nouveauté de la clinique, Foucault présente le problème politique que pose l'épidémie au libéralisme, et il retrace l'institution du monopole de l'exercice de la médecine par les docteurs de l'université. Pour comprendre la mutation du langage médical « en langage rationnel », il cherche à se tenir en deçà de la séparation entre *les choses et les mots* (p. VII), et à repérer l'« expérience fondamentale » de l'âge moderne. La méthode « anatomo-clinique » élimine l'assimilation de la maladie et du mal, à partir de la nouvelle *compréhension* de la mort comme fond de la perception médicale. C'est une *structure* où s'articulent l'espace, le langage et la mort – rendant possible une médecine positive (p. 200). Ce sens et cette structure n'émergent politiquement que dans une réorganisation des institutions et des concepts.

### Les institutions

Au début de la Révolution on rêve d'une médecine gratuite financée par les revenus ecclésiastiques et administrée par un « clergé de la thérapeutique » (p. 32). Depuis la conversion au christianisme de l'empereur Constantin en 323, l'Etat se préoccupait du salut des âmes : il va s'occuper désormais de la santé des corps <sup>5</sup>.

Des décrets de Marly (1707) aux débats révolutionnaires, aucun libéral n'est prêt à considérer que « la conscience médicale d'une nation peut être aussi spontanée que sa conscience civique ou morale » (p. 45). Finalement la loi du 19 ventôse an XI donne à la méde-

4. Cf. *Dits et Ecrits* III, p. 409.

5. *Naissance de la Clinique*, p. 19 ; cf. *Dits et Ecrits* III, p. 47, p. 51 ; *Dits et Ecrits* IV, p. 194.

cine ce statut de profession « libérale et protégée » qu'elle a conservé, en prévoyant une hiérarchie à deux niveaux : les *docteurs*, ayant passés des examens (anatomie, etc.) et une épreuve de clinique ; et les *officiers de santé*, moins longuement formés ou venant de la pratique. Michel Foucault tire deux « informations décisives » de tout cela : 1) pour éviter le vieux modèle corporatif et le contrôle des actes médicaux on pose le principe de la compétence du médecin fondée sur le *savoir*, *l'expérience* et la *probité* ; 2) la différence entre le docteur et l'officier de santé recouvre la différence entre les couches sociales puisque, comme dit Fourcroy, pour soigner le peuple robuste atteint de simples indispositions, nul besoin d'être « savant et profond dans la théorie »<sup>6</sup>...

Mais si la bourgeoisie règle ainsi le problème *politique*, l'idée de clinique pose encore un problème *moral* au libéralisme contractualiste : un homme libre et malade peut-il, du simple fait d'être un pauvre demandant assistance à l'hôpital, devenir un objet d'observation ? La réponse est que la douleur peut et doit être un spectacle puisque la maladie ne peut guérir que du savoir, des ressources et de la pitié des autres. Alors le riche a intérêt à financer les soins du pauvre, et celui-ci à se laisser examiner. « Aider finit par payer, grâce aux vertus du regard clinique ». Mais... la pudeur de la parturiente ? La clinique de Copenhague ne reçoit que des femmes non mariées, qui « n'étant pas en état d'exercer la bienfaisance... contribuent au moins à former de bons médecins et réciproquent leurs bienfaiteurs avec usure. »<sup>7</sup>

Ainsi le regard médical n'est plus un savoir achevé et conservé à l'Université. Et l'acte médical n'est pas seulement la rencontre du médecin et du malade. Ils appartiennent maintenant au mythe du triomphe de la

6. *Naissance de la Clinique*, pp. 80-82 (discours de Fourcroy du 19 ventôse an XI).

7. *Ibid.*, p. 86. Cf. *Dits et Ecrits* III, p. 411.

médecine sur la maladie, dans une société devenue saine. L'épidémie nécessite une observation plurielle et une réglementation des abattoirs, des teintureriers, etc. : la médecine acquiert un *statut politique* (marqué par un conflit entre la *Faculté* et la nouvelle *Société Royale de médecine*). Au XVIII<sup>e</sup> siècle la médecine se référait à la *santé*, et laissait au malade la possibilité de *se soigner*. Au XIX<sup>e</sup> elle s'ordonne à la normalité – et la *connaissance* du vivant va devenir centrale. Foucault généralise la distinction de G. Canguilhem<sup>8</sup> entre normal et pathologique :

« *Lorsqu'on parlera de la vie des groupes et des sociétés, de la vie de la race, ou même de la " vie psychologique ", on ne pensera pas seulement à la structure interne de l'être organisé, mais à la bipolarité médicale du normal et du pathologique. »*

Le thème libéral du colloque singulier est donc une illusion puisque la médecine est une pratique sociale et politique. On retrouve la différence entre l'âge classique et l'âge pinélien thématisée dans *Histoire de la Folie* : le fou était encore sujet à l'âge classique, et le malade se soignait - le fou est devenu *objet* du savoir psychiatrique, et le malade est devenu *anormal*. Or les sciences de l'homme se sont constituées dans le prolongement des sciences de la vie, en important métaphoriquement leurs concepts et cette opposition du normal et du pathologique (p. 36) : *Les Mots et les Choses*, en 1966, tireront les conséquences.

### La proto-clinique et la clinique

La première école clinique, à l'hôpital de Leyde,

8. Georges Canguilhem (1904 1995), agrégé de philosophie et médecin. auteur de *Le normal et le pathologique* et président du jury de l'agrégation de philosophie. après avoir été pacifiste (en 1927) et résistant (à partir de 1940).

date de 1658 ; puis ce sont les élèves de Boerhaave qui instituent des chaires de clinique, d'Edimbourg à Vienne : ils sont imités à Londres, Oxford, Cambridge, Dublin, Göttingen, Padoue, et une clinique d'accouchement est ouverte à Copenhague. A Paris le projet échoua et l'enseignement clinique fut d'abord organisé dans les hôpitaux militaires (p. 57). Toutefois Foucault distingue cette « proto-clinique », spécifique au XVIII<sup>e</sup> siècle, de la clinique proprement dite : la proto-clinique rassemble des cas pour l'instruction des étudiants, suivant un champ nosologique *déjà* structuré. Le malade n'est que l'*exemple* de la maladie que le professeur présente – sans la découvrir –, et que l'étudiant cherche à *décrypter*. Si le discours magistral échoue on se tait et on regarde : cette mise à l'*épreuve* du savoir ne permet pas sa *constitution*. Au contraire dans l'examen clinique il ne s'agira plus de mettre le nom d'une maladie sur un malade mais de faire l'inventaire d'un organisme malade et de constituer un savoir.

Au passage Foucault détruit le mythe du *jugement* médical inventant ses concepts dans une réflexion reposant sur le *coup d'œil*.

Après la disparition de la médecine des espèces le regard clinicien ne se contente plus de constater, mais devient calculateur. Il n'y a plus d'*essence* de la maladie, le symptôme n'est plus que « le phénomène d'une loi d'apparition »<sup>9</sup>. Il s'agit de relier des phénomènes entre eux, de *constituer* leur totalité et sa forme. Pour opérer cette constitution le savoir médical inventerait ses concepts selon un modèle linguistique. Foucault met l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac en regard de la constitution de la Clinique<sup>10</sup> : pour le philosophe et pour le clinicien le monde est langage. Dans un premier moment c'est une langue *mesurée*.

9. *Naissance de la Clinique*, p. 91. (on passe d'un savoir de type aristotélicien à une connaissance de type kantien).

10. *Ibid.*, p. 92, p. 115. etc.

Ce n'est plus le latin par lequel les médecins médiévaux protégeaient leur corporation, ce n'est pas la simple enveloppe mathématique d'une grammaire naturelle, et ce n'est pas la langue formalisée du code génétique de la médecine contemporaine. Mais c'est une *langue*, et l'on comprend qu'un certain ésotérisme médical ait pu se reconstituer après la destruction de la médecine ancienne. La pureté du regard médical est liée à un certain silence qui permet d'écouter le langage que parlent les choses elles-mêmes. Dans cette compréhension encore herméneutique du discours médical « plane le grand mythe d'un pur Regard qui serait pur Langage : œil qui parlerait... regard qui écoute et regard qui parle. » D'un langage où se forme le *coup d'œil* du praticien <sup>11</sup>.

La constitution du savoir médical, dans la structure hospitalière instituée, procéderait donc de la spontanéité inventive du jugement médical, réfléchissant dans un concept ses observations judicieuses : or Foucault parle de *mythe* à propos de cette réflexion. C'est que la pensée médicale effective n'est pas une libre invention conceptuelle à partir de données diverses simplement éparées, mais suppose une relation particulière à la mort. Autrement dit le sujet théorique du savoir médical moderne n'est pas une intelligence judicieuse, kantienne, mais une intelligence de la mort – un *Dasein* heideggerien pourrait-on dire sans trop forcer le texte.

### **Naissance de l'anatomo-clinique : le cadavre et le tissu (Bichat et Broussais)**

« *La grande coupure dans l'histoire de la médecine occidentale date précisément du moment où l'expérience clinique est devenue anatomo-clinique.* » (p. 149)

Le coup d'œil n'est pas l'élément irréductible du savoir clinique : une connaissance *anatomique* va lui

11. *Ibid.*, p.107, p. 109, pp.115 116.

donner son statut moderne, avec Bichat et Broussais.

D'abord il faut rompre avec la prétendue interdiction des autopsies sous l'Ancien Régime : le décret de Marly (1707) prescrivait aux directeurs d'hôpitaux de fournir des cadavres aux professeurs ! Entre Morgagni (*De sedibus*, 1760) et Bichat (*Traité des membranes*, 1800, *Anatomie générale*, 1801) il n'y a pas la différence entre le savoir et l'obscurantisme mais entre « deux figures du savoir » (p. 127). Bichat rompt complètement avec le principe d'une identité morbide de l'organe au profit du concept de *tissu* : on ne parlera plus des maladies de la tête, de la poitrine, etc. Le tissu est le véritable élément pour l'analyse médicale, analogue à l'analyse chimique de Lavoisier. Il faut alors croiser la temporalité des symptômes et la spatialité des tissus, et donner un statut à la mort.

La *mort* était le terme de la vie. La *mortification* est un processus qui commence dans le corps vivant, bien avant le décès, et se poursuit longtemps après, dans les morts minuscules qui viennent « dissocier les îlots de vie qui s'obstinent » (p. 145). La mort n'est plus l'ennemi absolu, mais un concept opératoire permettant de penser la vie comme exposition et résistance à la mort. Ce vitalisme n'est plus l'antithèse du matérialisme d'Epicure ou du mécanisme cartésien, parce qu'il ne définit plus, avec Aristote, la vie comme la forme de l'organisme, mais l'organisme comme la manifestation de la vie. La Mort n'est plus le Macabre : c'est le Morbide qui parcourt l'imaginaire du XIX<sup>e</sup> siècle. L'homme ne meurt pas parce qu'il tombe malade, mais il peut tomber malade parce qu'il est mortel. La dégénération, l'usure *dûe à l'activité organique* accompagne tout le cours de la vie. *Et l'autopsie permet la connaissance de la maladie*. Foucault souligne « l'extraordinaire beauté formelle » d'un compte-rendu d'autopsie, qu'il cite (p. 174)...

Le signe (la prise de pouls, par exemple) ne requiert plus seulement une méthode de lecture (le fameux coup

d'œil), mais une *auscultation*, symbolisée par le stéthoscope. L'œil, la main et l'oreille du médecin appartiennent maintenant à une nouvelle *structure*, perceptive et épistémologique, que Foucault nomme « l'invisible-visible », et qu'il décrit dans sa langue si singulière :

« *Découvrir ne sera plus lire enfin, sous un désordre, une cohérence essentielle, mais pousser un peu plus loin la ligne d'écume du langage, la faire mordre sur cette région de sable qui est encore ouverte à la clarté de la perception, mais ne l'est plus déjà à la parole familière (...) Travail qui fait voir, comme Laënnec fit voir distinctement, hors de la masse confuse des squirres, le premier foie cirrhotique dans l'histoire de la perception médicale...* » (p. 176)

Mais la naissance de l'anatomo-clinique est aussi l'œuvre de Broussais.

D'emblée on voit mal comment Broussais pratiquant la saignée et revenant à une médecine des sympathies peut permettre un progrès médical... C'est un officier de santé de la marine, puis un élève de Pinel. Redevenu militaire il pratique des autopsies à grande échelle au cours des campagnes napoléoniennes. Dans son traité de 1808 il reprend l'idée pré-clinique d'une identité pathologique entre fièvre et inflammation, *mais il lui donne un sens nouveau, tenant compte du principe tissulaire de Bichat* : l'obligation de trouver la surface d'attaque organique. L'inflammation se développe en un tissu, elle n'est plus le signe d'une espèce. Mais Broussais détruit le vitalisme de Bichat : l'organisme n'est malade qu'en rapport avec des causes irritantes (extérieures ou internes). On est parvenu au seuil de la médecine positiviste.

## Conclusions

*Naissance de la Clinique* met en place la méthode archéologique, dans le domaine « si confus » de

l'histoire des idées. Dans ce livre on retrouve un Foucault érudit, polémiste et poète.

L'humanisme médical décrit-il la clinique par le fameux colloque singulier que « les phénoménologies acéphales de la compréhension [mêlent] au sable de leur désert conceptuel » (p. X) ? La médecine libérale invoque-t-elle cette notion en faveur d'un marché ouvert reposant sur « un contrat singulier et un pacte tacite passé d'homme à homme » (p. XI) ? Foucault réplique en exposant les conditions *historiques* d'apparition de la clinique, l'« *a priori* concret » de sa possibilité, de son expérience et de sa rationalité. Il récuse aussi bien la critique kantienne cherchant les conditions *a priori* *anhistoriques* d'une science (p. XII) que « la fatalité du commentaire ». Il commence, suivant sa méthode archéologique, à traiter les faits de discours « comme des événements et des segments fonctionnels formant système de proche en proche » (p. XIII). Toutefois ses concepts de « système » ou de « structure » n'interdisent pas encore les concepts de « sens » ou d'« expérience ». Foucault relit les poètes, et termine par une évocation du lyrisme chez Hölderlin et Rilke confrontés au vide, à l'absence des dieux. La finitude n'est plus la négation de l'infini, « la santé remplace le salut » (p. 201). La médecine ressassé la mort qu'elle conjure.

Mais l'écriture du livre est poétique en un sens rousselien. *Les impressions d'Afrique* de Roussel passent de la première phrase : « les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard » à celle-ci, la dernière : « les lettres du blanc sur les bandes du vieux billards. »<sup>12</sup> Entre ces deux phrases approximativement homonymes l'écrivain raconte toute une histoire. Ce qui intéresse Foucault dans ce procédé est qu'il permet à Roussel d'écrire en faisant « bouger » les mots dans un espace tropologique, en faisant « jouer leur profonde liberté »<sup>13</sup> – c'est-à-dire

12. *Raymond Roussel*. p. 20.

13. *Ibid.*, p. 25.

le *hasard*, qui aussi bien préside à la naissance ou à la mort d'un homme <sup>14</sup>, et provoque le langage. « La " déraison " de Roussel, écrit Foucault dans ce livre – on l'a noté – publié le même jour que *Naissance de la Clinique*, ses dérisoires jeux de mots, son application d'obsédé, ses absurdes inventions communiquent sans doute avec la raison de notre monde », si bien que « notre raisonnable histoire » n'est peut-être qu'un effet du « Jeu des Signes » <sup>15</sup>.

L'écriture de Foucault possède un côté discrètement roussélien : *Naissance de la Clinique* s'ouvre sur deux textes médicaux dont « la différence est infime et totale » <sup>16</sup>. Cinquante ans séparent les textes de Pomme (1769) et de Bayle (1825), mais tout a changé. Le livre raconte le passage de l'un à l'autre. Et la mutation médicale procède d'une découverte de la nouvelle mort, du passage du Macabre au Morbide, comme les livres de Roussel reposent sur une angoisse liée à la mort des dieux. La naissance de la clinique proviendrait de quelque expérience non-scientifique. Origine pré-rationnelle de la science, mouvement aléatoire de l'Histoire : l'époque bascule de la médecine des espèces à l'hospitalisation clinique, et à l'histologie, à partir d'un événement sous-jacent aux modifications structurelles. Ce Foucault est encore proche de la phénoménologie, sous la forme que lui a donnée Heidegger parlant d'une histoire de l'être et s'instruisant chez les poètes.

## Critiques

Suivant le procédé indiqué après l'exposé d'*Histoire de la Folie*, nous formulerons maintenant quelques jugements critiques sur *Naissance de la Clinique*.

14. *Ibid.*, p. 61.

15. *Ibid.*, p. 209.

16. *Naissance de la Clinique*, p. VI.

1) L'évolution du jugement de Foucault sur son livre est solidaire d'une modification de sa compréhension de la médecine, du cours que prend son propre travail. La médecine continue à l'intéresser après le livre de 63, abusivement négligé par les commentateurs. (Il suffit par exemple de considérer le résumé du cours de 1973-74<sup>17</sup>). En effet les thèmes de la santé, de la population et finalement de la sexualité, que l'on trouve dans le livre de 1975 et dans les cours des années suivantes sur la bio-politique, viennent directement de la différence du normal et du pathologique comme fondement de la médecine clinique, comme modèle des sciences humaines, et comme idée directrice des normalisations disciplinaires. Nous le vérifierons en lisant les livres suivants, mais un article de Canguilhem<sup>18</sup>, saluant la publication discrète d'un travail collectif sur l'architecture des hôpitaux témoigne de cette permanence<sup>19</sup>.

Mais, outre cette permanence, le jugement évolue. L'intérêt pour la mort et la maladie se présentait sous la forme d'envolées lyriques. Or dans l'*Archéologie du savoir* (1969) Foucault critique cet appel à « quelque expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée »<sup>20</sup>, et l'expression de « regard médical », qui semblent renvoyer à « un sujet qui pense, qui connaît et qui le dit »<sup>21</sup>. En d'autres termes, *Naissance de la Clinique* est encore, en 1969, une archéologie mais n'est plus une archéologie « du regard médical ». *Les Mots et les Choses* ayant éliminé l'humanisme, les instances spécifiques de *décision* théorique et pratique ne ren-

17. *Annuaire du Collège de France* et aussi A. Kremer Marietti, Michel Foucault, Paris, 1974, p. 222 sq.

18. *Le Monde*, 6 avril 1977.

19. *Généalogie des équipements de normalisation*, Fontenay-sous Bois, ou Paris, 1976, réédition : *Les machines à guérir*, Bruxelles 1979. Cf. *Dits et Ecrits* III, n° 168 et D. Macey, *op. cit.*, p. 335.

20. *Archéologie du savoir*, p. 64.

21. *Ibid.*, p. 74.

voient plus à un substrat « humain » : ni regard ni expérience fondatrice de la mort ne peuvent rendre compte de l'apparition de la médecine clinique. Toutefois la réédition, en 1972, gomme l'aspect structuraliste du livre <sup>22</sup>, comme si Foucault hésitait à mettre au fondement de la nouvelle intelligence médicale un sujet-pour-la-mort (*Dasein* heideggerien) ou une structure (un réseau conceptuel et une réorganisation institutionnelle).

En 1976 la mort ne sera plus abordée dans la dimension poético-métaphysique de la conclusion du livre, mais dans une dimension politico-sociale : l'hôpital était un mouroir, et, avec la clinique, il devient un lieu de santé <sup>23</sup>. Foucault posera alors le problème de la « biopolitique », en particulier dans *Surveiller et Punir* (la gestion des corps) et dans la *Volonté de savoir* (population, sexe et santé). L'explication de la vulgate marxiste selon laquelle les rapports de classe déterminent la culture est insuffisante <sup>24</sup> : certes le chômage permet la nouvelle institution hospitalière, laquelle permet la formation du concept de tissu, mais on ne peut pas dire que le concept médical soit une « expression » de la situation économique <sup>25</sup>. Il faut donc mener deux types de recherches, d'une part en direction des formes économiques et sociales, d'autre part en direction des formes discursives.

En 1984 Foucault parle de la relation entre « la structure hospitalière » et la « structure épistémologique » <sup>26</sup> ; en 1971 il indiquait que ses travaux ne donnaient pas une *théorie* – comme prétendait le faire le marxisme –, parce qu'il manquait une analyse des relations entre les deux structures <sup>27</sup>. Après la publication des *Mots et les Choses*, il pense que la clinique n'est pas une science,

22. D. Eribon, *op. cit.*, p. 198.

23. *Dits et Ecrits* III, p. 47, p. 51.

24. Cf. par exemple *Dits et écrits* II, p. 408.

25. *Ibid.*, p. 161.

26. *Dits et Ecrits* IV, p. 676.

27. *Dits et Ecrits* II, p. 157.

vraie ou fausse, comme la phrénologie (fausse science) ou la microbiologie (vraie science), mais une « fonction discursive »<sup>28</sup> La médecine est reliée à une pratique sociale, économique, politique et historique, et à des modifications interdiscursives affectant d'autres « discours ». *Naissance de la Clinique*, qui n'étudie pas ces modifications, est une archéologie du regard médical et non pas *L'*archéologie définitive et complète<sup>29</sup>.

Vu de 1977, le livre de 63 analyse des rapports de *pouvoir*. Alors que dans les années 60 la droite pose les problèmes en termes de souveraineté, de droit, et que la gauche pense en termes d'appareils d'Etat, le livre re-père le phénomène de la maladie en relation avec la montée du capitalisme<sup>30</sup>. Vu de 1984, le livre n'étudie plus tellement les pouvoirs mais la constitution du sujet humain en objet de connaissance médicale, comme *Histoire de la Folie* étudiait sa constitution en objet de connaissance psychiatrique, et *Surveiller et Punir* en objet de connaissance pénale<sup>31</sup>. La réinterprétation criticiste de son propre travail, que l'on peut lire dans une conférence de 1978, qu'il n'a pas « osé » titrer « Qu'est-ce que l'*Aufklärung* ? »<sup>32</sup>, donne ainsi au livre de 63 une nouvelle dimension.

2) Foucault avait laissé *Histoire de la Folie* à son usage de boîte à outils pour l'antipsychiatrie : au contraire il refuse que *Naissance de la Clinique* soit interprété « pour une médecine contre une autre, ou contre la médecine pour une absence de médecine »<sup>33</sup>. Le livre

28. 1968. *Dits et Ecrits* I, p. 727.

29. *Dits et Ecrits* III, p. 29 et *Dits et écrits* II, p. 157.

30. *Dits et Ecrits* III, p. 46 et p. 402.

31. *Dits et Ecrits* IV, p. 393 et p. 633. Voir dans le bel article de Christiane Sinding, « La méthode de la clinique », in *Michel Foucault, lire l'œuvre*, les pp. 78-81.

32. Cf. la Conférence du 27 mai 1978, devant la *Société française de philosophie*, publiée en avril 1990 sous le titre « Qu'est-ce que la Critique ? [Critique et *Aufklärung*] », p. 53.

33. *Naissance de la Clinique*, 3<sup>e</sup> édition, 1975, p. XV.

est peu lu avant les années 70, la santé n'étant pas encore devenue un problème théorique « noble »<sup>34</sup>. Ensuite, il rencontre l'antimédecine et les mouvements de libération des corps. Mais le passage par la rigueur de l'enquête minutieuse permettra à Foucault, dans toutes ces années d'effervescence *gauchiste*, de prendre ses distances avec la confusion des lecteurs d'Illich<sup>35</sup>. Au cours des années 70 il y a une prise de conscience du fait que l'humanité ne se contente plus de reproduire ou d'entretenir la vie, mais commence à pouvoir diriger l'évolution. Conscience que le nouveau savoir médical est « dangereux (...) au niveau de l'histoire elle-même » : alors il mérite mieux que le « rejet radical et bucolique à la faveur d'une réconciliation non technique avec la nature »<sup>36</sup>. Foucault n'accepte pas que le sérieux d'un tel problème disparaisse en des rêveries fumeuses, et il stigmatisera l'anti-intellectualisme primaire du bon cœur des dames patronnesses<sup>37</sup>.

Le livre, publié dans la collection « Galien » de G. Canguilhem, est lu par des médecins d'horizon très divers. J. Lacan en parle élogieusement<sup>38</sup>. Poynter, de la *Wellcome Historical Medical Library* donne une recension dans *History of science*. François Dagognet, ancien médecin qui succèdera à Canguilhem à la présidence du jury d'agrégation, formule quelques doutes sur des détails et prend une certaine distance avec la méthode – mais c'est surtout grâce à Bernard Kouchner, membre du *Centre National des Jeunes Médecins* et militant reconnu au sein de l'*Union des*

34. *Dits et Ecrits* III p. 88 ; cf. *Dits et Ecrits* II, p. 408, *Dits et Ecrits* III, p. 141, *Dits et Ecrits* IV, p. 66.

35. Cf. *Dits et Ecrits* III, p. 45. Ivan Illich, ancien prêtre, a vigoureusement contesté la spécialisation médicale moderne dans *Nemesis médicale*, Paris, 1975.

36. *Ibid.*, p. 48.

37. Entretien avec E. Maire, secrétaire général de la CFDT, in *Dits et Ecrits* IV, p. 520.

38. D. Eribon, *op. cit.*, p. 180.

*Etudiants Communistes*, que le livre féconde la réflexion des praticiens.

« *Le C.N.J.M. lut le livre et en discuta, chapitre après chapitre, lors d'une série de réunions passionnées, le plus souvent au domicile de Kouchner.* »<sup>39</sup>

Il faudrait étudier minutieusement l'interprétation et l'influence du livre de Foucault dans la politique médicale des années 80 et 90. On se contentera ici de noter que, lors du colloque de septembre 1978 préparant la réactualisation du *Programme Commun de la Gauche*, Foucault participa seulement au débat sur la médecine de quartier ; qu'il accompagna B. Kouchner et S. Signoret en septembre 1982 pour la dernière mission de *Médecins du Monde*, à Varsovie ; et que son dernier groupe politique est probablement l'*Académie Tarnier* (Kouchner, Glucksmann, e. a.) se réunissant à l'hôpital du même nom pour information et action sur la Pologne, le Liban, l'Afghanistan, etc.<sup>40</sup>

3) Foucault préfère réfléchir à partir d'une information de première main plutôt que broder sur de vagues idées générales, un bavardage pour cerveaux vides. De ce point de vue la technicité et la minutie du livre méritent les plus grandes louanges.

Nous voyons ainsi se mettre en place la pensée de Foucault : la finitude, comprise en un sens positif (et non plus comme négation de l'infini) est expérience de la Dérison, de la Mort, corrélative de l'émergence de la psychiatrie et de la clinique. Quant à la compréhension de la contingence historique de cette *expérience*, Michel Foucault semble partagé entre une interprétation existentielle et une interprétation structurelle. Dans l'éloge

39. D. Macey, *op. cit.*, p. 161.

40. *Dits et Ecrits* III, p. 329, et D. Eribon, *op. cit.*, pp. 323 326.

renaissant de la folie, dans la veille classique sur la folie, dans la folle tragédie encore présente chez Artaud et Nietzsche, on a un sens de la *fraternité* antérieure à toute relation solidifiée, une complicité entre les *mortels*. Mais dans la critique de l'illusion libérale du colloque singulier, dans la mise en perspective socio-politique de l'humanitarisme proclamé de la psychiatrie et de la clinique, l'immédiateté de la relation est comprise comme illusion intéressée.

La réflexion de Foucault est donc équivoque : elle part dans une direction « structuraliste » <sup>41</sup> et s'appuie sur une « expérience intense » <sup>42</sup> de la maladie et de la mort personnelles, réfléchi par la lecture de Hölderlin et l'écriture rousseliennne.

Dès lors que la médecine *normalise*, Foucault semble hésiter entre un refus de ce qui excède l'anato-mo-clinique (la normalisation, le rôle socio-politique de la médecine) et une position rectrice quant à la politique médicale. D'un côté une position individualiste radicale – le médecin doit soigner l'individu et non pas normaliser –, de l'autre une conscience de « gauche » de l'instrumentalisation des malades et des médecins, par les grands groupes pharmaceutiques, dans la logique de la médecine sociale-démocrate (plan Beveridge en Angleterre, Sécurité sociale en France <sup>43</sup>). Mais Foucault en reste à l'ironie envers l'humanisme médical et le libéralisme. Sa critique négative ne dit pas quelle direction doit prendre la production génétique de l'humanité, ni sur quels critères elle doit s'effectuer – pas plus qu'elle n'en demande l'interdiction. Or le devenir du genre humain passe du règne de l'autarcie de la nature à l'autonomie de la raison humaine. Désormais c'est la raison (humaine) qui gouverne le devenir biologique,

41. C. Sinding, *op. cit.*, p. 77 note.

42. *Dits et Ecrits* IV, p. 67, p. 46, p. 748. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 171.

43. *Dits et Ecrits* III, p. 42.

comme l'a vu Foucault. Il est donc urgent de penser ce nouvel âge politique. Le gouvernement obéira-t-il à la raison calculatrice (gestion des populations, des assurances sociales, des profits des groupes pharmaceutiques, etc.) ou bien une raison pratique inconditionnée peut-elle définir une politique ?

Foucault permet de voir la difficulté, mais, comprenant la liberté au sens cartésien du libre-arbitre, il ne peut poser le problème de l'autonomie.



## IV

### Les Mots et les Choses : « une archéologie des sciences humaines » (1966)

Ce livre brillant soutient la thèse *structuraliste* très discutée de *la mort de l'homme*, et se termine sur l'image célèbre de l'homme s'effaçant « comme à la limite de la mer un visage de sable ». La Préface donne un texte de Borgès comme lieu de naissance du livre, et l'Introduction analyse les *Ménines* de Vélasquez. D'une inquiétante encyclopédie chinoise dont parle Borgès, Foucault retient l'étrangeté d'une unité dont les éléments nous semblent hétérogènes <sup>1</sup>. Pareillement il interroge le basculement dans l'erreur ou la chimère de ce qui, dans notre culture, était autrefois reconnu comme connaissance. Et dans une splendide analyse des *Ménines*, Foucault voit « la représentation de la représentation classique » (p. 31).

L'apparition de la Représentation <sup>2</sup> est comprise

1. « [Dans] ce texte... il est écrit que " les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et cætera "... » *Les Mots et les Choses*, p. 7.

2. Sur cette notion, cf. *infra*, p. 70.

comme la *limite* entre Renaissance et âge classique - et sa disparition, accompagnant la naissance de l'homme, comme le passage à l'âge moderne. Le livre contient une périodisation du passé récent, un manifeste structuraliste et une destruction de l'humanisme. Foucault oppose l'âge classique - l'âge de la « représentation » – considéré à travers les théories du langage, de l'histoire naturelle et de l'analyse des richesses, et l'âge moderne – l'âge de l'« homme » – corrélatif du développement de la philologie, de l'économie et de la biologie. Cette opposition, ou cette apparition moderne de l'homme faisant suite au retrait de la représentation, rend impossible la continuité entre les trois savoirs classiques et les trois sciences modernes.

Mais le livre n'est pas seulement ni peut-être principalement une histoire des sciences. La disparition historique de la catégorie « homme », et de l'humanisme contemporain, sont décrits *et souhaités*. Les attaques nominales contre Sartre ont été éliminées sur les épreuves d'imprimerie<sup>3</sup>, mais celui-ci ne s'y est pas trompé... Il s'agit de tuer le mythe de l'Histoire – que l'on trouve en particulier dans la *Critique de la raison dialectique* de Sartre (1960) – en s'appuyant sur les méthodes structurales des historiens professionnels (Marc Bloch, Lucien Febvre, Georges Dumézil), et des livres de Foucault sur la folie et la clinique.

Le *structuralisme* des années 60 (Lacan, Althusser, Barthes) rejette la phénoménologie husserlienne ou le marxisme humaniste. L'existentialisme se pose, chez Sartre, comme un humanisme et, depuis que Marx est figé ou ramolli, la philosophie s'endort. Au contraire le structuralisme est présenté comme « la conscience éveillée et inquiète du savoir moderne » (p. 221). Althusser, en voulant réveiller la pensée communiste, a permis le maoïsme, et Foucault veut réveiller la pensée contemporaine du *sommeil anthropologique* où elle se

3. D'après R. Bellour, *in* D. Eribon, *op. cit.*, p. 185.

trouve depuis Kant. Pour comprendre l'enjeu d'un tel « réveil », nous commencerons par définir trois concepts élémentaires (structure, *épistémè* et archéologie), puis par restituer brièvement l'essentiel de la thèse historique.

### La structure

D'une part le mot « structure » dénomme un concept pensé au XVII<sup>e</sup> siècle dans le cadre de l'étude des plantes et des animaux. « L'histoire naturelle a pour condition de possibilité l'appartenance commune des choses et du langage à la représentation » (p. 144), ce qui implique une définition de cette communauté du voir et du dire. Buffon et Linné, malgré leur opposition, admettent une même « grille » (p. 148) pour la perception : un regard sans couleurs, une exclusion du goût et des autres sens. Ce privilège de la vue est confirmé dans l'usage que l'âge classique fait du microscope, destiné à la compréhension de la conservation des formes visibles à travers la génération. Délivrée de toute charge sensible, livrée à la grisaille, l'observation d'une plante ou d'un animal suppose une vue systématique suivant les quatre variables que les Botanistes appellent sa *structure* : nombre, figure, proportion, situation.

*« La structure, en limitant et en filtrant le visible, lui permet de se transcrire dans le langage. Par elle, la visibilité de l'animal ou de la plante passe tout entière dans le discours qui la recueille. »* (p. 147)

D'autre part la structure est, *pour le lecteur des Mots et les Choses*, un concept essentiel. Peut-être pour éviter les confusions entre la structure naturelle (des Botanistes) et la structure culturelle (qu'il étudie), Foucault n'utilise jamais le mot « structure », mais use de métaphores géométriques et architecturales : espace

philosophique, quadrilatère, trièdre, rectangle, volume, système. Il parle de *tableau* ou de *système* lorsqu'il décrit le « quadrilatère fondamental » de l'époque classique. Le vocabulaire n'est pas complètement fixé et si le concept de *système*, n'implique pas nécessairement l'espace, la plupart des métaphores foucaaldiennes le supposent : « la fermeture », « l'ouvert », « l'espace philosophique nouveau ».

Mais il résume sous le nom de « structuralisme » (p. 221) son travail sur chaque « réseau unique de nécessités » (p. 77), qu'il présente en deux tableaux (p. 225). *Ceux-ci donnent la structure archéologique par laquelle la compréhensibilité d'une époque passe toute entière dans le discours de Foucault...*

### L'épistémè

Nous avons suggéré qu'entre un savoir classique comme l'histoire naturelle et une science moderne comme la biologie, il n'y avait pas de continuité. Il n'y a pas non plus, selon la méthode foucauldienne, de progrès. Les problèmes en histoire des sciences sont mal posés lorsque l'on parle d'influence ou de progrès. Au contraire de cette continuité floue ou de cette finalité, il faut repérer la singularité de chaque « épistémè » (savoir ou science). Par exemple Buffon (1707-1788) s'étonne du chaos de *légende* qu'il trouve chez Alvorandi <sup>4</sup>, mélangeant à propos du serpent, descriptions exactes et fables, anatomie et mythologies : mais au lieu de *répéter* l'étonnement de Buffon, Foucault dit que les deux hommes sont aussi bons observateurs, autant attachés « à la fidélité du regard et à la rationalité des choses » (p. 55) – mais qu'ils n'appartiennent pas à la même *épistémè*. La nature pour le premier est *écrite*, d'où la forme du *commentaire* comme tâche indéfinie de l'entreglose.

4. Les *Histoires naturelles* d'Alvorandi (1522-1605) sont publiées entre 1552 et 1607.

Lorsque la nature devient *ordonnée* à l'âge classique, l'*épistémè* de l'*Ordre* remplace l'*épistémè* de l'*Interprétation*.

La Renaissance, l'âge classique, l'âge moderne, la situation contemporaine : ces moments historiques sont caractérisés par la structure de leur épistémè. Ainsi la vie, la nature et l'homme ne sont pas des domaines neutres, offerts passivement à la curiosité. Pour comprendre une époque il ne suffit pas de raconter ses opinions (doxologie), mais « il faut *reconstituer le système* général de pensée dont le réseau, en sa positivité, rend possible un jeu d'opinions simultanées et apparemment contradictoires. C'est ce réseau qui définit les conditions de possibilité d'un débat ou d'un problème, c'est lui qui est porteur de l'historicité du savoir » (p. 89).

Par exemple Foucault montre que le « fixisme » et l'« évolutionnisme » ne sont pas deux visions philosophiques du monde, qui transparaîtraient dans la science positive, mais deux exigences simultanées dans le réseau archéologique de l'âge classique.

### Archéologie

Dans une culture, et à un moment donné, une seule *épistémè* définit les conditions de possibilité de toute connaissance. C'est l'*a priori historique* de l'époque. Kant a donné au terme médiéval « a priori » le sens nouveau des conditions de possibilité d'une connaissance. Il entend par « a priori » les structures anhistoriques de l'acte de connaissance (théorique ou pratique) – par exemple la catégorie de communauté, sans laquelle Newton ne pourrait concevoir la gravitation universelle. Foucault déplace le sens du terme en l'historisant. L'*a priori* est

« ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y

*apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai » (p. 171).*

Ainsi le même réseau archéologique, classique, qui rend possible la grammaire générale et l'histoire générale, est « le sol » sur lequel repose l'analyse de la richesse. La méthode archéologique doit, pour dévoiler la *structure* de cet a priori historique, récuser la « lecture rétrospective » qui cherche dans l'analyse classique des richesses les « pièces et les morceaux » de l'économie politique. Trois domaines apparemment éloignés comme une *théorie de la monnaie et de la valeur*, une *histoire naturelle* et une *grammaire générale*, appartiennent en fait au même monde, antérieur à la « critique kantienne » (p. 88).

Une *épistémè* n'est pas une réalité idéelle ou conceptuelle (Platon, Aristote), parce qu'elle relève d'un *a priori* et non d'une intelligence divine. Cet *a priori* n'est pas une forme anhistorique (Kant). Les hommes ont, à chaque époque, un ensemble de possibles historiques délimités par la structure générale de l'*épistémè*, par exemple par le statut de la *représentation* et de la *folie* au XVII<sup>e</sup> siècle. Mais l'existence historique d'une *épistémè*, n'est pas réductible à la situation sociale ou psychique des producteurs ou des agents. Foucault récuse l'interprétation « traductiviste » de la culture : il est insuffisant de dire que les Physiocrates représentaient les propriétaires fonciers, alors que leurs adversaires théoriques (les « utilitaristes »), représentent les commerçants et les entrepreneurs.

*« 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 »*  
(p. 213).

Il faut donc distinguer la *doxologie*, qui reconstitue le jeu des opinions dans les luttes de pouvoirs et d'intérêt, et l'*archéologie* qui cherche les conditions « à partir desquelles il a été possible de penser dans des formes cohérentes et simultanées » des savoirs apparemment opposés. Foucault distingue maintenant deux concepts qu'il confondait sous le nom d'« expérience » : une structure, c'est-à-dire un réseau historique de nécessités que dévoile l'archéologie, et une liberté apparente, le choix contingent, socialement conditionné, d'un possible dans le tableau. Mais il reste à comprendre le passage discontinu d'une *épistémè* à une autre.

### Structuralisme

La structure épistémique des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles est récapitulée dans un tableau général (je souligne les éléments isomorphes) :

*« L'analyse des richesses obéit à la même configuration que l'histoire naturelle et la grammaire générale... Dans le système des échanges, dans le jeu qui permet à chaque part de richesse de signifier les autres ou d'être signifiée par elles, la valeur est à la fois verbe et nom, pouvoir de lier et principe d'analyse, attribution et découpe. La valeur, dans l'analyse des richesses occupe donc exactement la même position que la structure dans l'histoire naturelle... la théorie du prix monétaire correspond à ce qui dans la grammaire générale apparaît sous la forme d'une analyse des racines et du langage d'action (fonction de désignation) et à ce qui apparaît sous la forme des tropes et des glissements de sens (fonction de dérivation)... On peut donc dire que pour la pensée classique, les systèmes de l'histoire naturelle et les théories de la mon-*

*naïe ou du commerce ont les mêmes conditions de possibilité que le langage lui même. »*<sup>5</sup>

Toutefois les trois systèmes ne se recouvrent pas exactement : le langage désordonné implique l'art du dictionnaire et de l'encyclopédie, alors que l'ordre de la nature et celui des richesses se manifestent dans l'existence simple des vivants et de la valeur. Néanmoins le problème de l'unité des éléments du monde vivant, est « isomorphe » (p. 158) au problème de la possibilité du nom commun.

Mais Foucault parle (pp. 218-219) de la « mutation » qui se produit vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, et de l'« ordre » du langage, de la nature, des richesses, caractéristique de l'âge classique. On pourrait considérer que la mutation et l'ordre obéissent à une même structure, un peu comme en astronomie, une loi physique permet de concevoir les phénomènes singuliers (éclipses, etc.) et le système solaire. On mettrait alors au même niveau l'espace culturel et le temps historique, l'ordre et la mutation : ces deux éléments constitueraient l'*a priori* structurel. Et l'on aurait tort. En fait le « structuralisme » est *une méthode qui spatialise une époque en systématisant ses caractères principaux dans un tableau, et pense l'Histoire comme passage d'un tableau à un autre*. En quelque sorte une suspension du temps de la nouveauté, pendant qu'une figure développe l'identité de l'époque, suivie d'une rupture apparente ( la « mutation »), qui n'est que le développement d'une case possible dans le tableau, une case encore vide :

*« Philologie, biologie et économie politique se constituent non pas à la place de la Grammaire générale, de l'Histoire naturelle et de l'Analyse des*

5. *Les Mots et les Choses*, pp. 214-216. Le mot « structure » est mentionné ; le structuralisme foucauldien, dans la troisième phrase, est énoncé dans l'expression : « ... occupe donc exactement la même position que... ».

*richesses, mais là où ces savoirs n'existaient pas, dans l'espace qu'ils laissaient blanc, dans la profondeur du sillon qui séparait leurs grands segments théoriques et que remplissait la rumeur du continu ontologique. »<sup>6</sup>*

A l'époque classique les possibilités d'invention de la modernité sont finies. De même en repérant le sol archéologique de la modernité Foucault voudra indiquer la situation philosophique du présent et ouvrir l'avenir. On pourrait se demander si le « choix » d'une case vide dans le tableau relève d'une liberté ou d'un déterminisme structurel. Mais considérons d'abord l'analyse des mutations effectives.

### **Deux événements pour l'archéologie : apparition et disparition de la Représentation**

La Renaissance a laissé place à l'âge classique et à son Ordre. Le langage que parlait la nature (à la Renaissance) se retire (à l'âge classique) et devient littérature *ou* rationalité. La réorganisation cartésienne du savoir substitue *l'analyse* mathématique de l'univers infini et homogène, à la *relecture* indéfinie du monde (fini) analogiquement hiérarchisé. Au XVII<sup>e</sup> siècle la *mathesis* ordonne des natures simples par le moyen des signes de l'Algèbre ; la *taxinomia* ordonne des natures complexes par le moyen d'un système de signes ; la *genèse* analyse la constitution des ordres à partir des suites empiriques. Ces trois éléments requièrent l'invention de « l'espace fondamental du tableau ». Mais la grammaire générale, l'histoire naturelle, et l'analyse des richesses, qui appartiennent au classicisme en tant que *systèmes des signes*, ne relèvent ni du *mécanisme* ni de la *mathématisation* - mais de la *mathesis*. Ce rapport à

6. *Ibid.*, pp. 218-220. Foucault modifiera cette thèse à la suite d'une objection de Sartre.

une *mise en ordre* leibnizienne (p. 71), antérieure à toute mesure, constitue le socle de l'épistémè classique.

Puis l'Ordre classique laisse place, entre 1775 et 1825, à l'Histoire : au processus (*Geschichte*) que cherche à penser la philosophie, de Hegel à Nietzsche, et à la science empirique des événements (*Historie*) que vise la connaissance des historiens. La sortie de l'âge classique procède en « deux phases successives qui s'articulent l'une sur l'autre à peu près autour des années 1795-1800 » (p. 233). L'archéologie indique la *coupure* entre ces époques. Elle montre que la grammaire générale n'est pas plus devenue philologie, que l'histoire naturelle n'est devenue biologie et l'analyse des richesses, économie politique. Le premier terme de ces trois couples appartient à l'âge de l'Ordre, le deuxième à l'âge de l'Histoire. La différence est irréductible entre ces deux *épistémè*. Les hommes du XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles pensent la richesse, la nature et les langues à partir de la *représentation*.

« *Le langage n'est que la représentation des mots ; la nature n'est que la représentation des êtres ; le besoin n'est que la représentation du besoin.* » (p. 222)

Mais un événement *identique* vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle a lieu dans ces trois domaines *séparés*. Il s'est produit

« *un décalage infime, mais absolument essentiel et qui a fait basculer toute la pensée occidentale : la représentation a perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses divers éléments.* »<sup>7</sup>

La structure de l'*épistémè* classique va de ce fait être

7. *Ibid.*, p. 251. La généralisation à toute la pensée occidentale ne sera pas maintenue en 1969.

rompue : les choses auront leur organisation propre, dont il faudra distinguer la représentation subjective. On retiendra que l'événement qui fait basculer une époque est un *décalage infime* (un *clinamen* ? un point de rebroussement ? ) et non une *décision* ou un *choix* conscient. Considérons l'événement en chacun des trois domaines.

a) *De la grammaire générale à la philologie*

L'âge classique va séparer les mots et les choses et faire du langage un cas particulier de la représentation. L'œil sera destiné à voir, l'oreille à entendre – *seulement*. Mais à l'âge de l'Histoire le langage n'est plus dépendant d'un système de représentations : il « désigne en ses racines les plus constantes des actions, des états, des volontés ». Les analyses de Bopp<sup>8</sup> permettent la distinction de Humboldt<sup>9</sup> entre *ergon* (le produit) et *energeia* (l'activité) : le langage n'est pas un produit. Le langage n'indique plus le niveau des connaissances d'une civilisation, mais « l'esprit du peuple qui les a fait naître, les anime et peut se reconnaître en elles ». De même que l'organisme manifeste par sa cohérence les fonctions qui le maintiennent en vie, de même le langage rend visible la volonté fondamentale qui maintient un peuple en vie – et lui donne le pouvoir de parler. C'est le *peuple* qui, assumant son « libre destin » (p. 304), parle, et dont Grimm ou Raynouard cherchent à saisir le murmure. On sait que ce thème philologique a eu de « profondes résonances politiques »...

8. F. Bopp ( 1791 1867) a publié *Le système de conjugaison du sanscrit comparé avec celui des langues grecque, latine, persane et germanique* (1816).

9. W. von Humboldt (1767-1835) est le fondateur de l'Université de Berlin et l'auteur d'une monumentale recherche philologique, inachevée : *Sur la différence de construction du langage dans l'humanité et l'influence qu'elle exerce sur le développement de l'espèce humaine* (1836).

Alors le langage devient un *objet* à étudier, à côté des vivants, des richesses et des événements. Mais « ce nivellement du langage qui le ramène au statut de pur objet se trouve compensé » par la *formalisation*, l'*interprétation* et la *littérature*. De Boole à Russell la logique symbolique cherche à dégager les implications universelles de la pensée, indépendantes des singularités de la langue. Et la *littérature* – « le mot est de fraîche date » - s'enferme dans une intransitivité radicale ; elle se détache de toutes les valeurs de l'âge classique (le goût, le plaisir, le naturel, le vrai). Elle fait naître, dans son espace propre, « tout ce qui peut en assurer la dénégation ludique (le scandaleux, le laid, l'impossible) » (p. 313). Le *retour du langage* dans la culture contemporaine se trouve d'une part dans cette « seconde critique de la raison pure » que sont les recherches formelles montrant « la possibilité et l'impossibilité de structurer les contenus positifs » ; et d'autre part dans la littérature de Roussel et Artaud, de Kafka, Bataille et Blanchot, faisant valoir « en leur vivacité empirique, les formes fondamentales de la finitude » (p. 394). La littérature ainsi comprise est le « dépli rigoureux de la culture occidentale selon la nécessité qu'elle s'est donnée à elle-même au début du XIX<sup>e</sup> siècle » (p. 395).

Sans abuser de la mise en abîme on peut dire que *Les Mots et les Choses* est situé lui-même dans ce dépli : dans la mesure où c'est un livre *écrit*, il fait naître son propre espace de dénégation de l'humanisme. Dans la mesure de son structuralisme il cherche à dégager des invariants formels.

b) *De l'histoire naturelle à la biologie, et de l'analyse des richesses à l'économie*

Dans *Naissance de la Clinique* Broussais dépasse paradoxalement Bichat. Foucault opère ici un renversement analogue des continuités faciles : alors que, pour

une histoire des idées, Lamarck pressent l'évolutionnisme – tandis que Cuvier est fixiste –, Foucault considère que « l'œuvre de Cuvier surplombe de loin ce qui allait être l'avenir de la biologie » (p. 287). C'est qu'à partir de Cuvier le concept de *conditions de vie* renouvelle tout l'*a priori* historique des sciences du vivant qui reposait plutôt sur celui des *possibilités de l'être*. Les transformations de Lamarck sont pensées à partir de la continuité de l'histoire naturelle classique, alors que Cuvier introduit la discontinuité radicale des formes vivantes, permettant de découvrir « une historicité propre à la vie ». Le vivant est, d'entrée de jeu, pensé par Cuvier avec les conditions de vie, lui permettant d'avoir une histoire. De la même façon « les richesses avaient reçu à l'époque de Ricardo un statut d'historicité qui lui non plus ne s'était pas encore formulé comme histoire économique » (p. 288). Foucault nie l'existence d'un progrès linéaire de la raison qui enrichirait son savoir au cours du temps...

Pour Adam Smith le travail est l'équivalent général : toute marchandise représente un certain travail, et réciproquement. Mais Ricardo distingue le travail comme production, du travail marchandise acheté par l'entrepreneur, ce qui permet de dire que le travail comme production est la source de toute valeur. La valeur cessant d'être un signe dans l'échange devient un produit. Alors la théorie de la production est antérieure à la théorie de la circulation, et le temps historique peut s'introduire dans l'économie (puisque les richesses s'accumulent). De plus la thèse physiocratique est retournée : « l'apparente générosité de la terre n'est due qu'à son avarice croissante » (p. 268), exigeant, sous peine de mort, de plus en plus de travail au fur et à mesure que croît la population. La finitude anthropologique, dégagée par Kant, devient fondamentale : en face d'une nature inerte, « ce qui rend l'économie possible, et nécessaire, c'est une perpétuelle et fondamentale situation de rareté ». Enfin cette identification de la valeur et de la production

a comme conséquence que la rente foncière n'existe que dans la mesure où le travail agricole devient plus dur, et que « finalement le profit des entrepreneurs baissera dans la mesure même où la rente foncière augmentera, et où la rétribution ouvrière restera fixe » (p. 271). A partir de là, Foucault peut prendre au sérieux la communauté des analyses de Ricardo et Marx – et écrire quelques phrases iconoclastes (dans le contexte culturel et politique de 1966).

### Mise en perspective du marxisme

Au lieu d'être « la philosophie indépassable de notre temps » (formule de Sartre), le marxisme n'est que l'une des deux interprétations archéologiquement possibles du rapport de l'anthropologie et de l'Histoire. Dans l'épistémè du XIX<sup>e</sup> siècle il ne peut y avoir en économie que le pessimisme de Ricardo ou la promesse révolutionnaire de Marx.

Pour le premier l'Histoire « deviendra étale » le jour où la rareté se limitera elle-même par une stabilisation démographique et le travail s'ajustera exactement aux besoins. Pour le deuxième au contraire l'Histoire ne permet pas à l'homme de surmonter une rareté originelle, mais « accentue les pressions du besoin, qui fait croître les carences, contraignant les hommes à travailler et à produire toujours davantage, sans recevoir plus que ce qui leur est indispensable pour vivre ». La classe qui fait l'expérience de la faim et de la misère aux confins de la mort est produite par l'Histoire et ne peut attribuer à la nature spontanée des choses « le résultat d'une histoire et l'aliénation d'une finitude qui n'a pas cette forme » (p. 273).

Marx on le voit occupe une case sur le tableau des possibles du XIX<sup>e</sup> siècle, de même que, à l'âge classique, l'histoire naturelle en supposant l'espace continu de la taxinomie *et* le temps discontinu des épisodes, sus-

cite deux possibilités épistémologiques (nommées à tort « fixisme » et « évolutionnisme »).

*« Peu importe sans doute l'alternative entre le " pessimisme " de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx... Le marxisme est dans la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle comme un poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer... Les débats [qu'il suscite] ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont que tempêtes au bassin des enfants... » (pp. 273-274)*

Contrairement à la leçon d'Althusser Marx n'a introduit aucune « coupure » dans le savoir occidental. Et l'on peut s'amuser du rôle que la disposition épistémique propre au XIX<sup>e</sup> siècle a pu jouer « pour ranimer le bon vouloir fatigué des humanismes »...

### **Une <sup>10</sup> archéologie des sciences humaines (sous-titre)**

Les sciences humaines se répartissent « en nuage » difficile à situer. Ce n'est pas que l'homme soit particulièrement difficile à appréhender : la difficulté ne vient pas d'une densité élevée de l'objet des sciences humaines, d'un insondable mystère de l'homme – mais d'une posture archéologique singulière.

Le retrait de la *mathesis* en physique s'accompagne de nouvelles applications des mathématiques ; il permet à la biologie de prendre son autonomie et de définir sa positivité relativement à l'analyse des rapports entre organes et fonctions (et non pas dans son rapport aux mathématiques). De même, c'est le retrait de la *mathesis* et non l'avance des mathématiques « qui a permis à l'homme de se constituer comme objet de savoir ». Mais l'homme n'est pas un objet empirique qui, simplement,

10. *Dits et Ecrits* III, p. 29.

vit, travaille et échange, puisque par exemple, la physiologie n'appartient pas aux sciences humaines.

*« L'homme des sciences humaines c'est ce vivant qui de l'intérieur de la vie à laquelle il appartient de fond en comble et par laquelle il est traversé en tout son être, constitue des représentations grâce auxquelles il vit, et à partir desquelles il détient cette étrange capacité de pouvoir se représenter justement la vie. » (p. 363)*

De même, pour le travail et le langage, les sciences humaines n'analysent pas ce qu'est l'homme « par nature », mais ce qui lui permet de se savoir vivant, travaillant et parlant. Le propre de la psychologie, de la sociologie et de l'étude de la littérature n'est donc pas dans le savoir d'un contenu, mais « dans une position de redoublement » (p. 365) pouvant valoir aussi pour elles-mêmes (la psychologie de la psychologie...), ou dans une position « hypo-épistémologique », dont l'impression « de flou, d'inexactitude et d'imprécision » est l'effet de surface. Les sciences humaines n'ont pu « contourner le primat de la représentation », mais se logent en elles comme le savoir classique, sans appartenir à la même *épistémè*. Donc 1) chaque fois que l'on veut se servir des sciences humaines pour philosopher « on mime la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle » ; et 2) ces sciences sont « toujours animées d'une sorte de mobilité transcendante » (p. 375), cherchant à démystifier plutôt qu'à se préciser ou à se généraliser.

*Le propre des sciences humaines n'est donc pas leur objet (l'homme) mais la configuration épistémologique qui leur permet de se donner un tel objet.* Les sciences humaines appartiennent à la même *épistémè* que la chimie ou la médecine, et ne sont pas des « chimères pseudo-scientifiques [ou] de fausses sciences ; ce ne sont pas des sciences du tout ». Ne possédant pas « les critères

formels d'une connaissance scientifique, elles appartiennent pourtant au domaine positif du savoir (...). Elles constituent en leur figure propre, à côté des sciences et sur le même sol archéologique, d'autres configurations du savoir » (p. 377), transférant les modèles scientifiques dans la dimension de l'inconscient et transportant des concepts opératoires (dans une science) pour ne leur faire jouer « qu'un rôle d'image » (p. 368). L'homme est ce domaine du *savoir* qui ne peut être objet de *science*.

Ce qui précède concerne la Psychologie, la Sociologie et les Lettres. Foucault ne considère pas toutes les « sciences humaines » – par exemple la Géographie est absente. L'Histoire quant à elle répète l'« oscillation » (p. 383) entre le sujet et l'objet, depuis que l'*homme* est devenu *historique*. Au contraire, la Psychanalyse et l'Ethnologie n'ont aucunement besoin d'un concept de l'homme. Suivant le mot de Lévi-Strauss, « elles dissolvent l'homme » (p. 391). Foucault souhaite une ethnologie qui, rompant avec la vulgate freudo-marxiste, « n'assimilerait pas les mécanismes et les formes d'une société à la pression et à la répression de fantasmes collectifs ». Une ethnologie qui découvrirait « comme système des inconscients culturels » un ensemble de « structures formelles » pour la signification des mythes, la satisfaction des besoins et les normes. Et une psychanalyse qui rejoindrait l'ethnologie en découvrant que l'inconscient « est lui-même une structure formelle » (p. 391). Ce programme *structuraliste*, renvoyant à Lacan, Lévi-Strauss et Dumézil, se trouvera aussi dans *Surveiller et Punir* et dans *La Volonté de savoir*.

### La mort de l'homme et le réveil de la pensée

L'« humanisme » de la Renaissance et le « rationalisme » classique privilégient les humains, mais ne peuvent penser l'homme parce que la *finitude* est comprise

négativement comme inadéquation à l'infini. Ainsi, dans la troisième *Méditation* de Descartes, le sujet ne peut prendre conscience de sa finitude que par négation de l'idée infinie de Dieu.

*« La finitude classique rend compte de ces formes négatives qui sont le corps, le besoin, le langage, et la connaissance bornée qu'on peut en avoir ; pour la pensée moderne, la positivité de la vie, de la production et du travail (qui ont leur existence, leur historicité et leurs lois propres) fonde comme leur corrélation négative le caractère borné de la connaissance »* (p. 327).

A l'époque classique l'homme ne peut pas exister. On pouvait penser les races, le besoin ou le désir, l'imagination et la mémoire – mais il n'y avait pas de conscience *épistémologique* de l'homme. Les sciences de l'homme ne pouvaient pas exister. À la place où nous voyons l'homme, premier, irrécusable, énigmatique, la pensée classique considérait le pouvoir du *discours commun* de la représentation et des choses. Et lorsque le *temps* a été introduit dans la vie, dans la valeur économique et dans les langues, lorsque disparaît le privilège de la représentation, celle-ci devient, du côté de l'individu empirique « le phénomène – moins encore peut-être, l'apparence – d'un ordre qui appartient désormais aux choses mêmes ».

L'homme devient alors, dans le même mouvement, sujet de la représentation et objet étrange. Etranger comme produit de l'évolution biologique, des lois de l'économie politique et des langues chargées d'histoire. La finitude humaine était un défaut d'infini : l'homme était une créature qui n'était pas Dieu. La finitude étant devenue positive, l'homme n'est que l'homme. La finitude ne renvoie plus qu'à elle-même. L'homme est cet « étrange doublet empirico-transcendantal », à la fois

objet empirique des sciences humaines et sujet souverain de toute connaissance.

On voit que l'homme n'est pas un être éternellement mystérieux : c'est une invention récente - et transitoire - comme *l'épistémè* qui l'a rendu possible.

L'Anthropologie - le « sommeil anthropologique » (p. 351) - est devenue l'évidence philosophique de la modernité. Foucault date l'événement du cours de *Logique* en lequel Kant rapportât les trois questions critiques (*Que puis-je savoir ?*, *Que dois-je faire ?*, *Que puis-je espérer ?*) à une question qui les met « à son compte »<sup>11</sup> : *qu'est-ce que l'homme ?* Cette question « pré-critique », glissée par Kant dans un cours, introduit « la confusion de l'empirique et du transcendantal dont la *Critique de la Raison pure* avait pourtant montré le partage ».

Kant raconte que Hume l'a réveillé de son « sommeil dogmatique » (c'est-à-dire leibnizien)<sup>12</sup> en montrant le sol de l'expérience. Foucault actualise l'expression kantienne : son « rire » réveillerait Sartre et la philosophie contemporaine de son « sommeil anthropologique » - en montrant la positivité des savoirs et des pratiques « à tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne ou de sa libération, à tous ceux qui posent encore des questions sur ce qu'est l'homme en son essence, à tous ceux qui veulent partir de lui pour avoir accès à la vérité... » (p. 353).

Foucault n'est pas le premier à contester l'humanisme.

11. *Les Mots et les Choses*, p. 352. Pour la préhistoire de cette thèse dans le *Commentaire* de l'Anthropologie de Kant (1961), cf. B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, 1998, pp. 11-65. Et (sous la direction de) J. Ferrari, *Kant Sur L'Anthropologie*, Paris, 1997.

12. Kant, *Prolégomènes*. Préface, tr. J. Rivelaygue, Pléiade, t. II, Paris 1985, p. 23. Hume (écossais) est le plus incisif des empiristes anglo saxons. La *Critique de la raison pratique* (1788) tient à distance l'« arrogance » de l'empirisme, que l'on trouve aussi chez Locke (anglais) ou Berkeley (irlandais).

La pensée contemporaine cherche à se réveiller du sommeil anthropologique, soit par « une pensée radicale de l'être » (Heidegger), soit en essayant de « réinterroger les limites de la pensée et de renouer ainsi avec le projet d'une critique générale de la raison » (Russell, Wittgenstein, Carnap, etc.). Foucault peut être interprété selon ces deux axes : suivant le premier les *épistémè* sont les époques de l'être ; suivant le second ce sont les structures *a priori* de la connaissance. Toutefois la référence principale du livre est Nietzsche.

Ni pathos heideggerien ni froideur des logiciens : Foucault inscrit son geste dans le sillage de Nietzsche et le retour du langage. Nietzsche éprouva le premier l'effort du « déracinement de l'Anthropologie auquel est vouée la pensée contemporaine ». Effort solidaire du *rire philosophique*, « c'est-à-dire pour une certaine part, silencieux » (p. 354). Ce rire est la forme académique du mépris pour l'ignorance, se redoublant dans la forme nietzschéenne du mépris pour le sérieux académique...

Nous pensons encore suivant « la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite comme tâche à la philosophie » : nous pensons dans la forme des savoirs économique (Ricardo), biologique (Cuvier) et philologique (Bopp), et pour cela nous avons besoin de l'homme. La nouveauté, annoncée par Nietzsche, est la mort de Dieu et la fin de son meurtrier, « l'éclatement du visage de l'homme dans le rire, et le retour des masques ». Ce *n'est pas l'annonce* de Hölderlin, de Hegel, de Feuerbach ou de Marx, *ce n'est pas* l'établissement d'un « stable séjour sur cette terre d'où les dieux s'étaient détournés ou effacés ». L'archéologie suggère, par des questions dont « la possibilité de les poser ouvre sans doute sur une pensée future » que l'homme est apparu dans l'effacement du Discours, et que le présent retour du langage va peut-être le renvoyer « à cette inexistence sereine ». Si un événement faisait disparaître les dispositions de l'*épistémè* moderne, « alors on peut bien

parier que l'homme s'effacerait comme à la limite de la mer un visage de sable »(p. 398).

### **Conclusion : le choix philosophique le plus important de notre époque**

La phénoménologie occupe la première place dans la philosophie contestataire d'après guerre, devant le positivisme et le marxisme. La phénoménologie c'est, dans les années 50 en France, Sartre et Merleau-Ponty prolongeant l'œuvre de Husserl, et Beaufret, le destinataire de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger. Or, selon Foucault, le projet phénoménologique d'un retour aux *choses mêmes* se décompose en une description du vécu et une ontologie de l'impensé. L'analyse du vécu est empiriste malgré elle, et l'archéologie permet de comprendre que *l'impensé*, sous les noms divers qu'il prend pour la pensée moderne (l'*an sich* hégélien, l'*Unbewusste* schopenhauerien, l'homme aliéné de Marx, l'implicite de Husserl), est le double de *l'homme*, son Autre.

*« La vraie contestation du positivisme et de l'eschatologie n'est donc pas dans un retour au vécu (qui a vrai dire les confirme plutôt en les enracinant) ; mais si elle pouvait s'exercer, ce serait à partir d'une question qui sans doute semble aberrante, tant elle est en discordance avec ce qui a rendu historiquement possible toute notre pensée. Cette question consisterait à se demander si vraiment l'homme existe. »* (p. 332)

Cette question doit être traitée en relisant Nietzsche et Kant. La critique kantienne marque, selon Foucault, le seuil de notre modernité. La Critique n'interroge pas la représentation selon le mouvement indéfini des combinaisons, mais dégage des *structures* pour comprendre la formation des représentations. Elle pense « hors de

l'espace de la représentation » (p. 255). Foucault s'inscrit dans ce mouvement, mais sa compréhension de la littérature le conduit à contester l'anthropologie sans approfondir le structuralisme kantien.

La Critique, en montrant l'illusion des philosophies du XVIII<sup>e</sup> siècle ouvre la possibilité des métaphysiques de la Vie, de la Volonté et de la Parole du XIX<sup>e</sup> siècle, et permet de critiquer le thème anthropologique qu'elle recèle. Mais Foucault ne cherche pas, suivant le modèle kantien, à comprendre cette limitation critique à partir de la structure catégoriale de l'entendement<sup>13</sup>. Il place plutôt l'archéologie en concurrence avec les métaphysiques du XIX<sup>e</sup> siècle, comme leur terme incertain. Certes Nietzsche a repris, comme Ricardo, Comte ou Marx, les éléments du réseau archéologique propre au XIX<sup>e</sup> siècle : la fin du temps y devient la mort de Dieu, le thème de l'homme se mue en surhomme, la continuité de l'Histoire s'y fait éternel retour. Mais il « en-flamme » ces formes. Il dessine

*« de leurs restes calcinés des visages étranges, impossibles peut-être ; et dans une lumière dont on ne sait pas encore au juste si elle ranime le dernier incendie, ou si elle indique l'aurore, on voit s'ouvrir ce qui peut être l'espace de la pensée contemporaine. »*  
(p. 275)

Le style même de Foucault est plus proche de celui des poètes (au nombre desquels il faut compter Nietzsche) que de la rigueur scolastique des logiciens. Néanmoins il *énonce* une thèse concernant la situation contemporaine : lorsque la théorie de la représentation disparaît l'analyse classique du discours se divise entre une connaissance empirique des formes grammaticales,

13. Dans la *Critique de la Raison Pure* (A 323) Kant montre la formation des Idées de *Moi*, de *Monde* et de *Dieu* à partir des catégories de l'entendement, et montre l'illusion de la métaphysique classique visant la connaissance de tels pseudo objets.

et une analytique de la finitude. *D'où un certain nombre de questions, sans réponses, sur la relation entre l'être de l'homme et l'être du langage.* Deux possibilités : soit réfléchir l'être de l'homme et l'être du langage dans une unité originaire, soit creuser « une ineffaçable béance » et

« renvoyer aux chimères toute anthropologie où il serait question de l'être du langage, toute conception du langage ou de la signification qui voudrait rejoindre, manifester et libérer l'être propre de l'homme. C'est peut-être là que s'enracine le choix philosophique le plus important de notre époque. Choix qui ne peut se faire que dans l'épreuve même de la réflexion future. Car rien ne peut nous dire à l'avance de quel côté la voie est ouverte » (p. 350).

La lecture des livres suivants donne l'impression que Foucault semble, en fait, ne pas faire de *choix* et parcourir, paradoxalement, les deux possibilités en les « enflammant » : dans *Archéologie du savoir*, on lit une compréhension de l'être du langage en direction d'une théorie des *énoncés* qui met la grammaire et la logique entre parenthèses. Dans *Surveiller et Punir*, et dans *La Volonté de savoir*, une compréhension du corps et de l'âme qui repère la formation corporelle de l'âme, et le souci de soi du corps dans l'approfondissement de la différence du normal et du pathologique – donc une analyse de l'être de l'homme, par delà l'humanisme, à travers une critique de la pénalité, de la santé, de la sexualité. Mais les deux derniers livres de *Histoire de la sexualité* abandonnent l'*archéologie*<sup>14</sup> et n'ont plus le même *style* flamboyant qui singularisait les précédents<sup>15</sup>. Comme si, ayant *enflammé* les deux possibilités, Foucault passait à autre chose.

14. « [Ce mot] que je n'emploie plus maintenant » (1983) : *Dits et Ecrits* IV, p. 443.

15. « Maintenant j'essaie de me déprendre de cette forme là de philosophie » (1984) : *ibid.*, p. 697.

La description du « choix philosophique » que donne le livre de 1966 n'est donc pas complète puisque, malgré ces abandons, le nom de l'auteur et le titre du projet *d'Histoire de la sexualité* demeurent. Il faut donc établir à quelle logique Foucault obéit, c'est-à-dire comprendre la structure philosophique réelle *en laquelle* il pense.

### Critiques

1) Si la publication des deux livres précédents fut assez confidentielle, l'effet du livre de 1966 fut remarquable.<sup>16</sup>

« *De la part de tout le monde : Les Temps Modernes, Esprit, Le Nouvel Observateur, de la droite, de la gauche, du centre. De tous côtés ça a été la dégelée. Le livre n'aurait dû être vendu qu'à deux cents exemplaires ; or il le fut par dizaine de milliers.* »<sup>17</sup>

Un dessin représente Foucault avec Lacan, Lévi-Strauss et Barthes assis pour un « déjeuner sur l'herbe » des structuralistes<sup>18</sup>. Magritte lui envoya une longue lettre accompagnée de la reproduction de son tableau *Ceci n'est pas une pipe* – que Foucault commentera dans un article publié en 1968<sup>19</sup>. Le livre est évoqué dans *La Chinoise* de J.-L. Godard (1967), et un roman de Simone de Beauvoir raille sa présence dans les conversations à la mode ; elle trouve elle-même « Foucault poussiéreux comme tout »<sup>20</sup> – ce qui fera dire à Canguilhem

16. Cf. D. Macey, *op. cit.*, pp. 187-190.

17. *Dits et Ecrits* IV, p. 70. 3500 exemplaires en avril 66, 5000 en juin, 3000 en juillet, etc... Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 183.

18. *La Quinzaine littéraire*, 15 juillet 1967.

19. « Ceci n'est pas une pipe », *Les cahiers du chemin*, janvier 1968. Réédité par Fata Morgana en 1973.

20. S. de Beauvoir, *Les Belles images*, Paris, 1966 ; et entretien avec Jacqueline Piatier, *Le Monde* du 23 novembre 1966. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 171, note 1. Les sartriens attaquent dans *Les Temps modernes* de janvier 1967.

que « la couche de poussière sur les livres mesure la frivolité des femmes de lettres »<sup>21</sup>... Ce compliment ne s'applique certes pas à l'article de P. Burgelin, titré « l'archéologie du savoir », et publié en 1967 dans la revue (chrétienne de gauche) *Esprit* : l'auteur craint que la mort de Dieu ne laisse place qu'au *fatum* version technocratique<sup>22</sup>.

On retrouve chez les sartriens et les marxistes cette accusation de « technocratisme », avec l'incrimination de « gaullisme ». Le structuralisme anéantissant le sujet, détruit le concept même d'engagement politique, et la conception technocrate-gaulliste de l'histoire fige les époques. L'objection politique, étonnante chez des matérialistes historiques, est que l'« idéologie des technocrates »<sup>23</sup> rend l'action politique impossible puisque les possibles sont prédéterminés. Foucault est « le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx »<sup>24</sup> ! Foucault a répondu, après Canguilhem, que Cavaillès, qui s'intéressait aux structures internes des mathématiques, est mort dans la Résistance, alors que les philosophes de l'engagement n'ont rien fait<sup>25</sup>. L'objection de Sartre est aussi qu'il s'agit en fait de *géologie* : non pas retrouver des témoi-

21. G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du cogito », in *Critique*, n° 242, juillet 1967, p. 610. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 173.

22. P. Burgelin, « L'archéologie du savoir », *Esprit*, 1967. – Le livre de Foucault portant le même titre est de 1969.

23. J. Colombel, « Les mots de Foucault et les choses », *La Nouvelle Critique*, avril 1967, p. 8. Cité par D. Eribon, *op. cit.*, p. 167. Après sa rupture avec le PCF, J. Colombel a publié un livre intitulé *Michel Foucault*. Paris, 1994. H. Lefebvre opérait dès 1963 un rapprochement critique entre structuralisme et technocratie (cf. contre Lévi-Strauss et Barthes, « Réflexions sur le structuralisme et l'Histoire », in *L'idéologie structuraliste*, Paris, 1971).

24. « Jean Paul Sartre répond », in *L'Arc* n° 30, 1966, pp. 86-87. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 168.

25. *Dits et Ecrits* IV, p. 586. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 175. Voir le jugement nuancé de J. Colombel, *op. cit.*, p. 283, note 29.

gnages de l'action des hommes du passé ( la « praxis » ), mais une série de « couches successives » sans mobilité, rendant l'engagement révolutionnaire impossible. Pour Sartre la perspective de Foucault reste historique, mais il « remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités » 26... Foucault répondra sur le même ton en 1969 :

« Aux derniers flâneurs, faut-il signaler qu'un " tableau " (...), c'est formellement une " série de séries " ? En tous cas ce n'est point une petite image fixe qu'on place devant une lanterne pour la plus grande déception des enfants, qui, à leur âge, préfèrent bien sûr la vivacité du cinéma. » 27

Cela dit, Foucault prendra l'objection au sérieux 28, et Sartre abandonnera, vers la fin de sa vie, la thèse du marxisme indépassable. Devenu l'égal de Sartre, sur les plans philosophique et politique, Foucault mènera avec lui des actions concrètes, et distinguera nettement Sartre (ancien *compagnon de route*) de Garaudy (exclu du *Bureau Politique*) 29.

Enfin, il faut mentionner la lecture atypique mais historiquement importante de Maurice Clavel 30, qui interprète la mort de l'homme comme celle de « l'homme sans Dieu » – après Mai 1968.

Mais en tout cela on ne discute pas du détail des thèses du livre. Si l'on néglige les formules provoca-

26. « Jean Paul Sartre répond », *op. cit.*, p. 87.

27. *Archéologie du savoir*, p. 19. note.

28. *Ibid.*, p. 217 ; et *Dits et Ecrits* I, p. 669, note 4.

29. *Dits et Ecrits* I, pp. 656-657.

30. M. Clavel, journaliste influant du *Nouvel Observateur*, lance ra avec B.-H. Lévy le groupe des « nouveaux philosophes » à la fin des années 70. Par leur entremise, par celle de J. M. Domenach (rédacteur en chef de la revue *Esprit*) qui collaborait au « Groupe d'information sur les Prisons », la mort de l'homme diagnostiquée par un nietzschéen alimentera le renouveau du christianisme social ce qui eût sans doute amusé Nietzsche...

trices dirigées contre les humanismes, on croit – comme Lacan contestant la lecture foucauldienne des *Ménines* – que l'ouvrage, pour l'essentiel, tourne autour de Vélasquez ou de Cervantès – alors que Foucault dit ne faire que s'« amuser en montrant dans le *Quichotte* cette espèce de décomposition du système des signes qui se vérifie dans la science autour des années 1620 à 1650. »<sup>31</sup>

En revanche, Canguilhem, situant Foucault dans la lignée des travaux de Dumézil, Lévi-Strauss et Martinet, prend la défense de la méthode structurale - mais prend quelques distances avec la neutralisation de la « valeur rationnelle » des connaissances étudiées<sup>32</sup>. Raymond Aron invite Foucault à son séminaire en mars 1967. Cependant, il faut attendre le printemps 1968 pour que le livre fasse l'objet d'une lecture universitaire, à Montpellier, et c'est en 1970 que Foucault confronte ses analyses sur Cuvier, Lamarck, Darwin, etc., à la critique serrée d'historiens des sciences<sup>33</sup>. Il réaffirme les positions du livre et les complète par une remarque brève sur l'inexistence de l'auteur en histoire des sciences et une précision sur l'humanisme comme effet d'une « transformation qui s'était produite dans le champ de l'histoire des sciences »<sup>34</sup> avec l'apparition des thèmes scientifiques de la Mort, de la Sexualité et de l'Histoire.

2) Le jugement de Foucault sur son livre enchaîne sur sa réception : il passe d'un soutien au structuralisme à une critique agacée de cette mode. D'abord il se présente comme « l'enfant de chœur du structuralisme » qui agite la sonnette et provoque les cris des incroyants<sup>35</sup>.

31. *Dits et Ecrits* II, p. 171.

32. Cf. *Les Mots et les Choses*, p. 13, et Canguilhem, *op. cit.*, pp. 612-613.

33. Dagognet, Canguilhem, Piveteau, Courtès, Limoges, Conry, Grmek, Saint Sermin, Leroy, Salomon, Balan, Delorme, cf. *Dits et Ecrits* II ; n° 77, pp. 30-66, et pp. 160-163 (Fr. Jacob).

34. *Dits et Ecrits* II, p. 64.

35. *Dits et Ecrits* I, p. 581.

Immédiatement après la sortie du livre, il donne une interprétation déterministe des découvertes « de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumézil » en indiquant que la tâche de la philosophie actuelle est de mettre au jour « le fond sur lequel notre pensée " libre " émerge et scintille pendant un instant », l'auteur Foucault étant lui-même « déjà contraint par un système derrière le système »<sup>36</sup>. En 1967 il oppose encore les « pieux descendants du temps » (Sartre) et les « habitants acharnés de l'espace »<sup>37</sup>, et classe le structuralisme parmi ces derniers.

Toutefois il commence à prendre ses distances puisqu'il pense analyser « en termes de structure la naissance du structuralisme lui-même »<sup>38</sup>. En 1969 il refuse de poursuivre la lutte pour le structuralisme, « qui a pu être féconde [mais] n'est plus menée maintenant que par les mimes et les forains. »<sup>39</sup> Ce pas de côté devient finalement une opposition. La version française, en 1969, d'un texte publié initialement en 1967 (en portugais), *ajoute* que dans ce qu'il fait « il ne s'agit... pas exactement du problème du structuralisme. »<sup>40</sup> Il prétend même que le livre ne prononce jamais le mot de « structure »<sup>41</sup>, et qu'il n'y a pas plus « antistructuraliste » que lui<sup>42</sup> ! Après la célèbre conférence sur l'« auteur », il demande que « toutes les facilités sur le structuralisme [lui] soient épargnées »<sup>43</sup>. Dans l'édition anglaise, en 1970, il répète la dénégation<sup>44</sup>, et en 1972 il déclare que « seuls des idiots et des naïfs – s'appelleraient-ils Piaget

36. *Dits et Ecrits* I, p. 515. Le texte est paru en mai 1966. Sur le contexte politique de la lutte contre « la mare moralisatrice des sermons humanistes », cf. *Dits et Ecrits* IV, p. 666.

37. *Dits et Ecrits* IV, p. 752. Texte écrit en 67 et publié en 84.

38. *Dits et Ecrits* I, p. 583.

39. *Archéologie du savoir*, p. 261.

40. *Dits et Ecrits*, I p. 605.

41. *Archéologie du savoir*, p. 261.

42. *Dits et Ecrits* III, p. 145, et IV, p. 80.

43. *Dits et Ecrits* I, p. 816.

44. *Dits et Ecrits* II, p. 13.

– peuvent prétendre » qu'il est structuraliste <sup>45</sup>...

En 1974 il dit que Deleuze, Lyotard, Guattari ou lui ne font « jamais des analyses de structures » <sup>46</sup>. En 1977, au Japon, il regrette qu'aucun commentateur n'ait remarqué « que dans *Les Mots et les Choses*, qui passe pour être mon livre structuraliste, le mot " structure " n'est pas utilisé une fois... » <sup>47</sup> et soutient que les métaphores spatiales n'y sont étudiées qu'« en tant qu'objets » <sup>48</sup> ! En 1984 il se dit « ahuri de constater que des gens ont pu voir dans [ses] études historiques l'affirmation d'un déterminisme auquel on ne peut échapper » <sup>49</sup>, et il interprète *Histoire de la Folie* dans un sens antipsychiatrique.

On pourrait donc taxer Foucault de dandysme, en insistant sur une quête d'originalité le conduisant à brûler ce qu'il a adoré <sup>50</sup>. Mais le pas de côté qu'il effectue pour se maintenir à l'écart des « forains » ne peut s'expliquer seulement par la volonté de se distinguer – s'il s'agit de continuer à faire partie de « ceux qui travaillent » <sup>51</sup>. D'une part il s'agit de maintenir une exigence de rigueur à l'écart du bavardage médiatique (même s'il l'alimente) ; d'autre part on peut supposer une logique de pensée dans ses ruptures – et il y aurait là l'indice majeur d'un problème interne à la *pensée* de Foucault. Si nous parvenions à dévoiler « le système derrière le système », nous pourrions peut-être comprendre

45. *Ibid.*, p. 296.

46. *Ibid.*, p. 554. La galaxie a changé : Deleuze, Lyotard, Guattari, et non plus : Lévi Strauss, Lacan, Dumézil.

47. *Dits et Ecrits* III, p. 399 et p. 89. Le mot serait seulement mentionné (*Dits et Ecrits* II, p. 374).

48. *Dits et Ecrits* IV, p. 284. Mais les *tableaux* de la page 225 ? Et le « trièdre des savoirs » (p. 355) ?

49. *Ibid.*, p. 693.

50. Cf. *Archéologie du savoir*, p. 28 ; Cf. R. Rorty, « Identité morale et autonomie privée », in *Michel Foucault Philosophe*, Le Seuil : Paris, 1989, p. 386.

51. *Archéologie du savoir*, p. 261.

la logique de son parcours et la virulence de ses dénégations.

Pour autant, la rupture verbale avec le structuralisme n'entraîne pas de rupture fondamentale dans le compréhension de la culture. De 1960 à 1966, Foucault parle de *structure* et introduit *l'épistémè* et, dans les années 70, le *dispositif*. On pourrait dire que chaque concept remplace et *déplace* le précédent, mais on a plutôt l'impression qu'il change le nom et l'approfondit. Ainsi en 1977 il laisse imprimer : « par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. » Cette définition est suivie de références au contenu des analyses de *l'Histoire de la Folie* et de *la Volonté de savoir*, et *l'interlocuteur propose une formule que Foucault approuve* : « un dispositif se définit donc par une structure d'éléments hétérogènes, mais aussi par un certain type de genèse »<sup>52</sup>. La « formation » c'est la structure (archéologie) et la genèse (généalogie).

*Les Mots et les Choses* montrait comment des décalages infimes permettent la mise en place puis la disparition d'une *épistémè*, et nommait « structuralisme » la compréhension de cette genèse et de cette structure. Ce qui demeure constant dans son antihumanisme est le sentiment de l'inefficacité des idées vraies. Habermas a trouvé des textes nazis sous la plume d'un grand kantien, et Foucault sous la plume d'un héraut des valeurs universelles du stoïcisme.

« Rien de cela ne condamne le stoïcisme ou le kantisme, bien entendu. Mais les " meilleures " théories ne constituent pas une protection bien efficace contre des choix politiques désastreux. »<sup>53</sup>

Ses jugements sur le livre varient également.

52. *Dits et Ecrits* III, p. 299.

53. *Dits et Ecrits* IV, p. 585.

Hyppolite serait le seul, selon Foucault, à en avoir vu le côté « tragique » sous son titre ironique <sup>54</sup>. Immédiatement après la publication Foucault souligne l'opposition à Sartre :

« *Plutôt que de chercher à expliquer ce savoir [commun qui rend possible les théories, les institutions, les justifications religieuses, les mœurs] du point de vue du pratico-inerte, je cherche à formuler une analyse de ce qu'on pourrait appeler le " théorico-actif ".* » <sup>55</sup>

Mais sur le fond l'objection de Sartre a porté et il écrira une partie du livre suivant pour y répondre <sup>56</sup>.

La première autocritique vise le « statut ambigu, absolument privilégié, méta-historique » conféré à Nietzsche <sup>57</sup> qui porte l'archéologie vers la généalogie plus que vers le structuralisme. Foucault dit là deux choses difficilement compatibles : 1) le structuralisme revendiqué n'est pas la position essentielle du livre, qui doit se lire en un sens généalogique (c'est-à-dire visant, par la compréhension historique de la formation des mentalités, le « diagnostic du présent » <sup>58</sup>) ; 2) le perspectivisme nietzschéen est « une faiblesse » du livre.

En 1970 la préface de l'édition anglaise demande une lecture « strictement " régionale " » des passages pouvant s'interpréter comme des descriptions massives de « la science classique » par exemple <sup>59</sup>, et une lecture historisante sans renvoi à une conscience phénoménologique ou transcendantale <sup>60</sup>.

Après la sortie du livre suivant, il estime que *Les*

54. *Dits et Ecrits* I, p. 29 et p. 776.

55. *Ibid.*, p. 498, pp. 541-542 et pp. 654-658.

56. *Ibid.*, pp. 787-788 et *Archéologie du savoir*, p. 19.

57. *Dits et Ecrits* I, p. 599.

58. *Ibid.*, p. 606.

59. *Dits et Ecrits* II, p. 8 et p. 808.

60. *Ibid.*, pp. 10-12.

*Mots et les Choses* était « en un certain sens trop théorique, et en un autre sens insuffisamment théorique »<sup>61</sup>, qu'il manquait de réflexion méthodologique sur l'*archéologie* et ne parvenait pas à faire apparaître « les pratiques prédiscursives elles-mêmes »<sup>62</sup>.

En 1977 Foucault repère deux sens du concept de *pouvoir*, encore confondus dans les années 60 : celui « qui pèse de l'extérieur sur la science » – les institutions par exemple – et le « régime intérieur de pouvoir des énoncés scientifiques » que vise à élucider le livre : comment les énoncés se *régissent-ils* pour être scientifiquement acceptables ?<sup>63</sup> *Les Mots et les Choses* ne ferait que repérer et décrire les différentes régimes de vérité, sans pouvoir les expliquer :

« *Ce qui manquait à mon travail, c'était ce problème du régime discursif (...). Je le confondais beaucoup trop avec la systématité, la forme théorique ou quelque chose comme le paradigme. Au point de confluence de l'Histoire de la Folie et des Mots et les Choses, il y avait, sous deux aspects très différents, ce problème central du pouvoir que j'avais encore très mal isolé.* »<sup>64</sup>

A partir du milieu des années 70 ces deux aspects semblent compréhensibles sous le concept englobant de « dispositif », permettant d'éviter la définition centraliste du pouvoir (= une instance pouvant contraindre une autre : le Pape et le fidèle, Napoléon et le citoyen, etc.). L'épistémè est alors un dispositif parmi d'autres, un « dispositif spécifiquement discursif »<sup>65</sup>. Si le livre n'est pas structuraliste c'est qu'à l'inverse du gel du temps propre aux analyses structuralistes, il fait « une *histoire* des

61. *Ibid.*, p. 158.

62. *Ibid.*, p. 162. et p. 410

63. *Dits et Ecrits* III, p. 143.

64. *Ibid.*, p. 144 et p. 583. *Dits et Ecrits* IV, p. 781.

65. *Dits et Ecrits* III, p. 301.

des mécanismes de pouvoir à l'intérieur des discours scientifiques : à quelle règle est-on obligé d'obéir, à une certaine époque, quand on veut tenir un discours scientifique sur la vie, sur l'histoire naturelle, sur l'économie politique ? »<sup>66</sup> S'il s'agit bien « de structurer organiquement le savoir en des schémas immédiatement compréhensibles... »<sup>67</sup>, il ne faut pas interpréter ceux-ci comme des catégories inconscientes éternelles, mais comme des formes précises, permettant aux *combats* de se penser, alors que les concepts d'« esprit », de « mentalité » ou d'« idéologie » sont flous – et que le matérialisme dialectique est un verbiage. Dès lors le concept d'*événement* peut retrouver une place en Histoire, et Foucault peut réintroduire les métaphores spatiales structuralistes :

« *Bâtir autour de l'événement singulier analysé comme processus, un " polygone " ou plutôt un " polyèdre d'intelligibilité " dont le nombre de faces n'est pas défini... »*<sup>68</sup>

Le thème de la « mort de l'homme » doit donc s'entendre relativement à l'autoproduction historique de l'homme, en refusant les interprétations naturaliste et essentialiste : il ne s'agit pas de produire l'homme naturel (nostalgie rousseauiste du second état de nature) ou de libérer l'essence de l'homme du capitalisme qui la défigure (interprétation humaniste de Marx). Il s'agit de détruire ce que nous sommes et de créer « une chose totalement autre », « quelque chose qui n'existe pas et dont nous ne pouvons pas savoir ce qu'il sera. »<sup>69</sup> De ce point de vue la rupture de Foucault avec ses propres positions appartient à cette ouverture de l'avenir. Mais le

66. *Ibid.*, p. 402.

67. *Ibid.*, p. 678.

68. *Dits et Ecrits* IV, p. 24 (texte de 1978, publié en 1980).

69. *Ibid.*, p. 74. « il » est dans le texte, comme si, dans le signifiant foucauldien, la *chose* cédait le pas à *l'homme* ...

livre confondait sous l'expression célèbre le *constat* que les sciences de l'homme ne tiennent pas leur promesse, et le *déplacement* contemporain de la subjectivité.

*« Les hommes s'engagent perpétuellement dans un processus qui, en constituant des objets, le déplace en même temps, le déforme, le transforme et le transfigure comme sujet. »*<sup>70</sup>

De sorte que le livre est à comprendre relativement à une recherche « critique » sur la constitution de la connaissance du sujet comme objet<sup>71</sup>.

*« J'ai cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité, que ce soit des jeux de vérité qui ont la forme d'une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu'on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle. C'est le thème de mon travail Les Mots et les Choses, où j'ai essayé de voir comment, dans des discours scientifiques, le sujet humain va se définir comme sujet parlant, vivant, travaillant. »*<sup>72</sup>

Au terme de son travail, ce livre de 66 n'est plus un manifeste structuraliste mais la réflexion d'un *auteur* (cf. : « j'ai essayé de voir ») sur « le sujet humain »... Cependant, si la distance prise va de pair avec une réélabo-ration du sens de son contenu, il ne s'agit pas d'un rejet pur et simple, comme celui qui affecte son premier livre<sup>73</sup>.

3) Le problème des *Mots et les Choses* est intéressant, et la précision du matériau est remarquable. Toutefois, sans reprendre le détail du livre, on peut noter

70. *Ibid.*, p. 75. « le » ne renvoie pas à « processus » mais à « les hommes », devenus implicitement « l'homme ».

71. *Ibid.*, p. 633 et p. 656.

72. *Ibid.*, p. 709.

73. *Ibid.*, IV p. 665.

une équivoque concernant le statut de l'économie (est-ce une science ?) et la confusion de certaines analyses. Je soulèverai quatre difficultés :

a) D'abord un rappel de trois objections : 1) l'examen historique ne permet aucunement de soutenir que « 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 »<sup>74</sup> ; la théorie des signatures de Paracelse n'appartient pas à la même *épistémè* que son rejet par Vésale fondant l'anatomie<sup>75</sup>, et il est difficile de rapprocher la taxinomie de Belon, saluée par Buffon, de la tératologie fantastique d'Aldrovandi<sup>76</sup>. 2) A l'inverse il n'y a pas de rupture totale entre les époques : « la succession Galilée, Newton, Einstein ne présente pas des ruptures semblables à celles qu'on relève dans la succession Tournefort, Linné, Engle en systématique botanique »<sup>77</sup>. 3) enfin les clivages autour du « phlogistique »<sup>78</sup>, en chimie, relèvent plus de la sociologie de la science que du changement d'*épistémè*<sup>79</sup>. Toutefois ces objections seront, en un sens, admises par Foucault.

b) Mais l'on pourrait mettre en question le *style* du livre, à partir d'une difficulté concernant le statut du langage. Après la réorganisation de l'âge classique, responsable de la « disposition en laquelle nous sommes encore pris » (la séparation des mots et des choses), la littérature

74. *Les Mots et les choses*, p. 179, cité in J. G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, 1986, p. 69. Cf. p. 74 et p. 78. L'auteur a longuement interrogé Foucault en 1971 (cf. *Dits et Ecrits II*, pp. 157-174).

75. J. G. Merquior, *op. cit.*, p. 65.

76. *Ibid.*, p. 72.

77. G. Canguilhem, *op. cit.*, p. 613.

78. *Phlogistique* : fluide particulier supposé inhérent à tout corps et supposé produire la combustion en abandonnant ce corps. Lavoisier a détruit cette interprétation de la combustion en montrant que celle-ci est une combinaison chimique [NdE].

79. J. G. Merquior, *op. cit.*, p. 76.

n'existerait dans son autonomie » qu'en formant une sorte de " contre-discours ", et en remontant de la fonction représentative ou signifiante du langage à cet être brut oublié depuis le XVI<sup>e</sup> siècle »<sup>80</sup>. Cette fonction subversive attribuée à la littérature, dans *Les Mots et les Choses*, rejoint la conservation par les poètes fous (Nerval, Artaud) de la folle tragédie irréductible à la déraison, dans la thèse de 1961.

Or si les épistémè sont séparées entre elles par des coupures, on ne voit pas comment peut subsister un trait archaïque dans le règne classique de la Représentation, ni comment il peut revenir après sa disparition ( : le « retour du langage » ). Comment ce trait peut-il passer des aphorismes de Nietzsche et des délires de Roussel dans la prose de Foucault – sinon en conservant une impossible expérience (le style c'est l'homme... ) ? Et si cette expérience poétique traverse les âges, pourquoi l'expérimentation scientifique n'aurait pas, elle-aussi, un aspect anhistorique ? Si au contraire, on maintient la coupure entre les *épistémè*, on ne comprend alors pas bien quel statut possède le concept foucauldien de *tableau* : n'est-ce pas le concept épistémologique central de l'âge classique ?

c) D'autre part l'antihumanisme est pensé suivant le même concept que l'humanisme.

Les deux références principales de Foucault sont Kant et Nietzsche. Celui-ci permet d'historiser le concept d'*a priori* que forge le premier, donc de donner une description archéologique des limites de la connaissance (en direction des archives, et non des formes de la raison). Chez Kant, Foucault distingue la réflexion Critique du cours d'Anthropologie, et suggère que la pensée contemporaine pourrait répéter le réveil critique *contre* le sommeil anthropologique. Il donnera un sens complètement explicite à cette position dans les textes

80. *Les Mots et les Choses*, pp. 58-59.

de la fin des années 70 <sup>81</sup>. Chez Nietzsche il discerne le maintien du thème anthropologique (sous la figure du surhomme), mais estime que le perspectivisme *enflamme* toutes les formes stables. C'est évidemment dans cette filiation incandescente qu'il situe son geste critique, contradictoire avec la froideur de l'énoncé structuraliste.

Mais si la *Critique de la raison pure* est le seuil de notre modernité, Foucault ne retombe-t-il pas dans l'illusion métaphysique des penseurs précritiques ? Même « enflammée » la référence nietzschéenne au surhomme rompt-elle avec le crédo anthropologique ? Pourquoi se maintenir à la lisière du sommeil anthropologique et du réveil nietzschéen de la pensée, alors que la *Critique* a déjà par avance, *selon Foucault*, contesté cette dérivation post-kantienne ? La modernité de la réflexion critique est de dégager des *structures* pour comprendre la formation des représentations. D'abord Foucault s'inscrit dans ce mouvement. Mais le symbole qui anime sa pensée dans *Histoire de la Folie*, et l'usage transhistorique qu'il fait de la littérature – en le refusant à la science –, ne lui permettent pas de poursuivre la contestation *critique* de l'anthropologie.

La critique de Hume força Kant à mettre la philosophie *sur la voie sûre d'une science* – par la réflexion critique <sup>82</sup>. Mais dans un cours le Professeur de Königsberg résuma le travail de (l'auteur de) la *Critique* en *ajoutant* la question anthropologique aux trois questions critiques <sup>83</sup>, *hors de toute rigueur systématique* <sup>84</sup>.

81. La conférence *Qu'est ce que la critique ?*, et les commentaires de *Was ist Aufklärung ?*

82. Kant, *Critique de la Raison Pure*, B XIX, B 795 et B 869 ; cf. J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, 1955, p. 29.

83. Ce que montre A. Renaut, dans sa traduction de l'*Anthropologie* de Kant, Paris, 1993, p. 6.

84. Vuillemin pense le système théorique à partir de la table des catégories, et il faut penser de même les catégories de la liberté (*Critique de la raison pratique*) ; ce n'est pas la voie en laquelle s'en-

Pour tenter une répétition de la réflexion critique, il faut récuser la dérive humaniste du professeur de Königsberg, dérive que l'on trouve chez Fichte et Marx, ou chez le Sartre de *l'Être et le néant* puis le Sartre de la *Critique de la raison dialectique*. Cela suppose une réflexion procédant à partir des catégories de l'entendement<sup>85</sup>, et une mise de l'homme entre parenthèses dans l'énoncé de la loi pratique, suivant la lettre de la *Critique de la raison pratique*<sup>86</sup>.

Mais telle n'est pas la voie de Foucault : dès lors qu'il ne procède pas suivant la rigueur de la réflexion critique il tombe sous le coup d'une illusion repérée par celle-ci.

En effet le structuralisme foucauldien importe, sous forme d'image, le concept de structure depuis la Botanique classique, de même que le coup d'œil (dans *Naissance de la Clinique*) pourrait caractériser l'archéologie foucauldienne et que *Histoire de la Folie* s'appuyait sur le concept cartésien de la liberté. La critique foucauldienne de la modernité semble pré-critique, et une lecture proto-chrétienne chercherait à retrouver une expérience de la fraternité, antérieure à la modernité rationaliste.

Mais le temps a cessé, pour Foucault, d'être providentiel. L'événement qui fait basculer une époque est un *décalage infime*<sup>87</sup> et non une *décision* ou un *choix* conscient. S'il y a une indétermination du futur, elle ne provient ni d'une distance entre la finitude humaine et l'infinité de la providence divine, ni de la liberté d'un *ego* ni de la responsabilité des stratèges décidant de la bataille navale de demain. Elle provient d'une indétermination de l'être. C'est à l'intérieur des structures gage la lecture humaniste (Renaut, *op. cit.*... p. 28), d'où son mépris du travail « scholastique » (cf. sa trad. de la troisième *Critique*, p. 509, note 122).

85. *Critique de la Raison Pure*, B 317 (inutile de faire intervenir l'homme pour la réflexion, il suffit de suivre les catégories).

86. *Critique de la Raison Pratique*, § 7, corollaire.

87. *Les Mots et les Choses*, p. 251.

émergeant par hasard (« décalage ») que la liberté, revendiquée par Foucault contre le structuralisme, pourra jouer <sup>88</sup>. Une liberté en situation, avec une analyse précise des *situations*...

Or la *Critique du Jugement* (§ 70) de Kant, montre la nécessité structurale et transcendantale, du conflit entre mécanisme et finalité. Au contraire Foucault voit dans le conflit entre fixisme et évolutionnisme le développement d'une double exigence scientifique de l'histoire naturelle <sup>89</sup>, mais le réfère à un *a priori historique*. Nous aurions donc deux compréhensions possibles de l'*a priori*, selon que les catégories sont comprises historiquement (Foucault) ou indépendamment du temps (Kant) <sup>90</sup>. Nous verrons ce clivage à nouveau dans *Archéologie du savoir*; mais pour le moment nous pourrions dire que, suivant l'interprétation anhistorique des structures *a priori*, l'ontologie foucauldienne est à situer, comme celle de Nietzsche, dans les *idéalismes de la finalité* du genre *hasard* <sup>91</sup>: des processus discontinus et sans sujet. Nous aurions par cette remarque un début de détermination pour penser, suivant une archéologie philosophique, « le système derrière le système » qui gouverne Michel Foucault.

d) Enfin, dans un livre si bien maîtrisé Foucault éprouve le besoin de rectifier sa typologie éthique :

« En dehors des morales religieuses, l'Occident n'a connu sans doute que deux formes d'éthiques : l'ancienne (sous la forme du stoïcisme et de l'épicurisme) s'articulait sur l'ordre du monde... la moderne en revanche ne formule aucune morale dans la mesure

88. *Dits et Ecrits* IV p. 781.

89. *Les Mots et les Choses*, p. 163.

90. *Dits et Ecrits* II, pp. 371 372 et *Archéologie du savoir*, in fine.

91. Kant, *Critique du Jugement*, § 72, V 391. Voir *Dits et Ecrits* II, p. 148.

*où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé. »*

On s'étonne de l'absence de Platon et d'Aristote dans la référence antique à l'ordre cosmique. Mais l'important est en note :

*« Entre les deux [l'ancienne et la moderne], le moment kantien fait charnière : c'est la découverte que le sujet, en tant qu'il est raisonnable, se donne à lui-même sa propre loi qui est universelle. »<sup>92</sup>*

Cette compréhension de l'*autonomie*, comme « charnière », reprend le modèle hégélien du « point de départ de la philosophie pratique »<sup>93</sup>. La différence est que Hegel voit dans l'Etat moderne la réalisation de la raison, alors que Foucault, malgré la mise en perspective archéologique de Ricardo et de Marx, y voit ironiquement, ou tragiquement, un monde sans cœur<sup>94</sup>. Mais que faire de l'autonomie ? Pourquoi la contestation de la réconciliation hégélienne maintient-elle cette interprétation de l'autonomie comme charnière entre l'Antique et le Moderne ?

Lorsqu'il relira Platon, Aristote et Sénèque (en 1984), Foucault cherchera à maintenir l'impératif critique de destruction de l'ontologie normative... contre l'autonomie. Réintroduisant une forme d'humanisme (le souci de soi), il fera jouer le thème de l'« esthétique de l'existence », à partir d'une torsion du début de la *Critique du Jugement*, contre l'autonomie analysée dans la *Critique de la raison pratique*...

On commence donc à entrevoir une cohérence réactive de la réflexion foucauldienne.

92. *Les Mots et les Choses*, pp. 338-339 (n.s.).

93. Cf. A. Stanguennec, *op. cit.*, p. 187. Cf. la crise du jeune Hegel in A. Stanguennec, *Hegel*, Paris, 1997, p. 32.

94. Cf. *Naissance de la Clinique*, p. 86. et ses sarcasmes sur la normalisation du fou par Pinel dans *Histoire de la Folie*.

## Archéologie du savoir (1969)

Foucault estime que la lecture de ce livre est « assez difficile »<sup>1</sup> – peut-être parce que sa rédaction lui a demandé un travail inhabituel. En effet il explicite la méthode suivie dans ses livres précédents et répond à l'objection de Sartre – alors qu'auparavant il mettait en perspective (la folie, la médecine et les sciences humaines) et attaquait (l'humanisme du monde moderne) sans se préoccuper de méthode ou de dialogue. Ce livre est préparé par deux interventions importantes, l'article *Réponse à une question* et le débat avec le Cercle d'épistémologie<sup>2</sup>.

« Dans l'Histoire de la Folie et dans Naissance de la Clinique, j'étais encore aveugle à ce que je faisais. Dans Les Mots et les Choses, un œil était ouvert et l'autre fermé (...). Enfin dans l'Archéologie, j'ai essayé de préciser le lieu exact d'où je parlais. »<sup>3</sup>

1. *Dits et Ecrits* I, p. 777.

2. *Ibid.*, n° 58 et n° 59.

3. *Dits et Ecrits* II, p. 158

Ce lieu est conflictuel. La méthode structurale a suscité une réaction qui « pleure l'usage idéologique de l'histoire » (p. 24). Une histoire globale en termes de visions du monde répond au décentrement opéré par Marx ; une interprétation de Nietzsche « dans les termes de la philosophie transcendante » répond à la généalogie inaugurée par le philosophe au marteau ; aux recherches de la psychanalyse, de la linguistique et de l'ethnologie Sartre oppose une compréhension des chemins de la liberté. Toutes ces réactions « conservatrices » visent un « sommeil tranquillisé ». Foucault riait de ces réactions : il explique maintenant pourquoi.

Il distingue trois types d'histoire des sciences : 1) *l'analyse récurrentielle*, qui se situe dans le cadre d'une science formalisée – M. Serres considère par exemple que la méthode grecque des exhaustions est un modèle naïf du calcul intégral ; 2) *l'analyse épistémologique* qui, de G. Bachelard à G. Canguilhem, raconte les obstacles qu'une science rencontre dans sa constitution ; et *l'histoire archéologique*, l'analyse de l'*épistémè* au sens des *Mots et les Choses*. A la différence des précédents, ce type d'histoire des sciences rapporte le fait de la science « aux processus historiques » et non à un sujet transcendantal, dont l'activité rencontrerait des obstacles ou traverserait l'histoire. L'archéologie ne décrit pas des disciplines scientifiques, mais des seuils.

### Les seuils

Foucault distingue quatre seuils : un seuil de *positivité*, lorsqu'une pratique discursive s'individualise ; d'*épistémologisation* lorsqu'un jeu d'énoncés norme implicitement ce savoir ; de *scientificité* lorsque le savoir obéit à des critères formels de construction des propositions ; de *formalisation* lorsque ce discours scientifique peut définir son axiomatisation. Mais le passage successif de ces différents seuils n'est pas néces-

saire pour tout savoir. « Dans certains cas le seuil de positivité est franchi bien avant celui de l'épistémologisation (...) mais il peut arriver que ces deux seuils soient confondus dans le temps », ou que des seuils de scientificité soient liés au passage d'une positivité à une autre. Les mathématiques sont la « seule pratique discursive qui ait franchi d'un coup » les quatre seuils, d'où le fait que « dans le premier geste du premier mathématicien on ait vu la constitution d'une idéalité qui s'est déployée tout au long de l'histoire et n'a été mise en question que pour être répétée et purifiée. » (p. 246) Foucault fait allusion à la *Critique de la Raison Pure*, évoquant « l'illumination » qui mit la mathématique « sur le chemin sûr d'une science »<sup>4</sup>.

Pour repérer les formes *singulières* d'historicité, Foucault refuse de prendre les mathématiques comme prototype de la naissance et du devenir de toutes les sciences. Ce serait reconduire « les droits de l'analyse historico-transcendantale »... Les mathématiques sont un modèle pour les discours scientifiques visant la rigueur formelle, mais pas pour l'historien archéologue. Interrogeant le devenir effectif des sciences, celui-ci doit repérer des *positivités*. *Les Mots et les Choses* montre que l'Histoire naturelle « excluait par sa solidité et son autonomie, la constitution d'une science unitaire de la vie » (p. 235), et *Histoire de la Folie* qu'une pratique discursive sur la folie était à l'œuvre dans la médecine, les règlements administratifs, des textes littéraires, des projets politiques. Une positivité n'est pas une science. Mais elle ne l'exclut pas : *Naissance de la Clinique* montre que la médecine clinique, qui n'est pas une science, « a établi des rapports définis entre des sciences parfaitement constituées comme la physiologie, la chimie, ou la microbiologie ; bien plus elle a donné lieu à

4. Kant, *Critique de la Raison Pure*, B XI. Et cf. M. Serres, « Ce que Thalès a vu au pied des pyramides », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, 1971, pp. 1-20.

des discours comme celui de l'analyse pathologique auquel il serait présomptueux sans doute de donner le titre de fausse science. » (p. 236)

Quatre hypothèses concernant l'unité de *la* médecine, de *la* grammaire, de *l'économie* politique sont refusées : l'objet, le style de l'énonciation, la permanence de concepts cohérents, la persistance des thèmes. Foucault rappelle comment ses livres invalident ces hypothèses : l'objet « folie » n'est pas identique du XVII<sup>e</sup> siècle au XIX<sup>e</sup> siècle ; la description clinique se déplace et n'est qu'un élément de la médecine à côté des hypothèses sur la vie et la mort ; de nouveaux concepts apparaissent en grammaire, hétérogènes ou incompatibles ; le thème évolutionniste est tenu d'un siècle à l'autre à partir de deux types de discours, ou les thèmes inverses de la physocratie et de l'utilitarisme reposent en économie sur un même système conceptuel. *Plutôt que dans les thèmes il faut chercher l'individualisation d'un discours dans la possibilité, avec un jeu de concepts déterminés, « de jouer des parties différentes ».* L'archéologie veut « décrire ces dispersions elles-mêmes ». Pour éviter « des mots trop lourds » (science, idéologie, théorie, domaine d'objectivité) Foucault préfère chercher les *règles de formation des formations discursives*. Dans les différents domaines discursifs dont il a fait l'inventaire, « d'une manière sans doute bien tâtonnante et, au début surtout, sans contrôle méthodique suffisant, il s'agissait, chaque fois de décrire la formation discursive dans toutes ses dimensions, et selon ses caractéristiques propres. » Mais le point difficile de l'analyse n'étant pas chaque fois le même, Foucault ne prétend pas (ou plus...) reconstruire une théorie générale des quatre derniers siècles.

Il s'agissait dans ses livres de « déterminer les points de diffraction possibles du discours », de décrire « des instances spécifiques de décision » entre les possibles, c'est-à-dire le jeu des rapports constituant « un principe de

détermination qui permet ou exclut, à l'intérieur d'un discours donné, un certain nombre d'énoncés (...) qui auraient été possibles (...) mais qui sont exclus par une constellation discursive d'un niveau plus élevé et d'une extension plus large. » (p. 89). Puisque le thème historico-transcendental est refusé *la décision ainsi entendue n'est pas une mystérieuse capacité de l'« homme » (au sens d'E. Weil, de Sartre, etc.) ou de l'« être » (au sens de Heidegger), mais le hasard d'une rencontre entre des structures.* La notion anthropomorphique de *choix* est exclue. Certes dans *Histoire de la Folie* ou *Naissance de la Clinique* le thème de « quelque expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée » (p. 64), ou l'expression de « regard médical » semblaient renvoyer à « un sujet qui pense, qui connaît et qui le dit » (p. 74). Foucault pensait encore *dans* le conflit entre Nature et Liberté.

*Les Mots et les Choses* voulaient éliminer ce reste d'humanisme. et les instances spécifiques de *décision* ne renvoient plus à un sujet mais à des *pratiques* discursives en relations. Décrire ainsi les énoncés comme *positivités* s'oppose au pathos (cartésien-husserlien ou heideggerien) de la recherche du moment fondateur où la parole n'était encore engagée dans aucune matérialité. Foucault critique en 1969 les usages peu méthodologiques qu'il faisait de Hölderlin ou Nietzsche en 1961, renvoyant à une expérience de la folie :

« *Je suis un positiviste heureux, j'en tombe facilement d'accord* »<sup>5</sup>.

## Le préconceptuel

L'objet n'attend pas que l'obstacle épistémologique

5. *Archéologie du savoir*, p. 165. Cette expression répond à S. Le Bon critiquant *les Mots et les Choses* dans *Les Temps Modernes* en 1967 sous le titre « un positivisme désespéré ». Pour l'« expérience » : cf. *Dits et Ecrits* II, p. 207.

soit levé, parce qu'il existe sous les conditions *positives* d'un « faisceau complexe de rapports ». Ces relations de possibilité de l'apparition de l'objet scientifique et de sa juxtaposition à d'autres objets, sont des relations *discursives*, qu'il ne faut pas confondre avec les relations « primaires » entre institutions, entre techniques, etc. Ces relations, qui ne caractérisent ni la langue ni les circonstances, sont « à la limite du discours » (p. 63). Les pratiques discursives *forment* systématiquement les objets dont elles parlent. Les discours sont *plus* que des signes. De même que ni les mots ni les choses ne permettent de définir une formation discursive, de même l'énonciation ne peut renvoyer à une subjectivité, qu'elle soit transcendante, sociale ou psychologique. Le préconceptuel n'est pas subjectif.

Le *préconceptuel* est « au niveau le plus superficiel (au niveau des discours), l'ensemble des règles qui s'y trouvent effectivement appliquées ». Ce n'est pas un *a priori* inépuisable situé aux confins de l'histoire. L'archéologie pose ses questions au niveau du discours lui-même qui n'est plus traduction extérieure mais lieu d'émergence des concepts. Elle « ne soumet pas la multiplicité des énonciations à la cohérence des concepts, et celle-ci au recueillement silencieux d'une idéalité métahistorique » (le sujet transcendantal). Au contraire elle replace les visées pures de non-contradiction dans un réseau enchevêtré de compatibilité et d'incompatibilité conceptuelle, et rapporte cet enchevêtrement aux règles qui caractérisent une pratique discursive. Au lieu de fonder les règles dans l'activité d'un sujet, l'archéologie immerge celle-ci dans un ensemble préalable de règles. Contestant le thème transcendantal d'un horizon stable, anhistorique, l'archéologue se place en retrait par rapport au jeu conceptuel manifeste et décrit comment les énoncés sont liés les uns aux autres dans un type de discours. Il décrit « leur dispersion anonyme à travers textes, livres, et œuvres ».

Il ne s'agit donc pas de chercher les règles de formations des énoncés *possibles* d'une langue, mais de questionner la singularité des énoncés *effectivement* formulés. « Comment se fait-il que tel énoncé soit apparu et nul autre à sa place ? » *Il s'agit de s'étonner de la rareté* des énoncés effectifs alors que la grammaire et le trésor de vocabulaire permettraient leur profusion : en fait il n'y a pas de refoulement ou d'exclusion, mais une pauvreté d'invention. Au lieu d'*interpréter* les éléments signifiants à partir d'un « sens » supposé commun aux paroles, aux institutions et aux techniques, l'archéologie étudie la rareté positive des énoncés – et repère les conduites d'appropriation qu'elle suscite, à savoir l'exégèse, qui compense la pauvreté des énoncés par la multiplication des sens, et la « lutte politique » visant à s'emparer de ce bien rare.

L'analyse énonciative s'effectue donc sans référence à une « subjectivité fondatrice », présente dans l'histoire sous les noms d'évolution des mentalités, de recollection du *Logos* (Hegel), de téléologie de la raison (néo-kantisme) ou de différence (Derrida). Elle traite le *champ* des énoncés, le « on dit », comme un domaine pratique « autonome (bien que dépendant) » et n'obéissant pas au temps obscur de la pensée.

Elle récuse le système lecture/trace/déchiffrement/mémoire mais cherche au contraire la *rémanence* (conservation matérielle et institutionnelle), l'*additivité* (les théorèmes d'Euclide ne s'additionnent pas comme les prières, la jurisprudence, ou les théorèmes de Bourbaki) et de la *récurrence* (l'énoncé se constitue *son* passé).

### **Enoncé, phrase, proposition, acte illocutoire**

*« L'énoncé n'est pas une structure (...) ; c'est une fonction d'existence qui appartient en propre aux signes et à partir de laquelle on peut décider, par*

*l'analyse ou l'intuition s'ils " font sens " ou non, selon quelle règle ils se succèdent ou se juxtaposent, de quoi ils sont signe, et quelle sorte d'acte se trouve effectué par leur formulation (orale ou écrite). » (p. 115)*

Cette définition diffère de celles des logiciens, des grammairiens et des philosophes analytiques : l'énoncé n'est pas une *proposition*, une *phrase* ou un *acte illocutoire*. Et le sujet de l'énoncé ne peut pas être identifié avec le producteur intentionnel des différents éléments de signification. Dans un roman il faut distinguer narrateur et auteur, et dans un traité de mathématiques la position de sujet de la phrase de la préface ne peut être occupée que par l'auteur (expliquant les circonstances théoriques, pédagogiques etc., du livre), alors que les propositions admettent n'importe quel sujet, non pas au sens d'un individu doté de mémoire, mais d'une fonction : « on définira le sujet d'un tel énoncé par l'ensemble de ces réquisits et de ces possibilités ; et on ne le décrira pas comme individu qui aurait effectué réellement des opérations, qui vivrait dans un temps sans oubli ni rupture, qui aurait intériorisé dans l'horizon de sa conscience, tout un ensemble de propositions vraies... » Mais la fonction n'est pas identique tout au long du traité : énoncer une convention de langage n'est pas la même chose que constituer un objet extraposé par l'énonciateur. Le sujet de l'énoncé est « une place déterminée et vide qui peut être remplie par des individus différents. » (p. 125)

Enfin la fonction énonciative « ne peut s'exercer sans l'existence d'un domaine associé » alors que la phrase ou la proposition peuvent exister isolément, sans contexte. Un énoncé est toujours dans une série, « il n'y a pas d'énoncé en général, d'énoncé libre, neutre et indépendant ». La même phrase n'est pas le même énoncé si elle est prononcée dans une conversation ou écrite dans un roman. « Les coordonnées et le statut matériel de l'énoncé font partie de ses caractères intrinsèques ».

Toutefois il faut distinguer l'*énonciation*, qui est un événement singulier, et l'*énoncé* : les différents exemplaires d'un livre sont le même jeu d'énoncé « quel qu'en soit le nombre d'exemplaires ou d'éditions, quelles que soient les substances diverses qu'il peut utiliser. » De même une Constitution, un testament, ou une révélation religieuses sont des énoncés, alors que leurs reproductions ne sont que de nouvelles énonciations des mêmes énoncés. Un énoncé existe dans une « matérialité répétable » alors qu'une énonciation est un événement spatio-temporel. Cette répétabilité suppose un « champ de stabilisation » ou un « champ d'utilisation ».

Ainsi l'énoncé n'est pas plus visible que le *il y a*. Il ne caractérise pas ce qui se donne dans les phrases ou les propositions « mais le fait même qu'elles sont données, et la manière dont elles le sont ». Il est ce fait qu'il y a « du langage » (p. 146). L'énoncé requiert un référentiel, une position de sujet, un champ associé et une matérialité. Une formation discursive est un groupe d'énoncés dont les liens ne sont pas grammaticaux, logiques ou psychologiques. Les quatre directions de l'analyse des formations discursives visent la formation des objets, des positions subjectives, des concepts et des choix stratégiques.

### **L'objection de Sartre : lanterne magique ou cinéma ?**

L'archéologie remplace-t-elle le mouvement historique par « une succession d'immobilités » <sup>6</sup> ?

Foucault répond à l'objection bergsonnienne de Sartre : bien que les systèmes de formation ne soient ni les pensées des hommes ni le jeu des institutions, ils ne sont pas « des blocs d'immobilité ». *Une formation discursive ne gèle pas le temps mais régularise les processus temporels*. Cette correspondance entre les séries tem-

6. Cf. *supra*, p. 86.

porelles ne suppose pas qu'au-delà du langage « pourraient se déployer la liberté du sujet, le labeur de l'être humain ou l'ouverture d'une destination transcendante ». S'il est vrai que l'énoncé n'est pas une dimension logique ou linguistique, il n'est pas

*« la transcendance restaurée, ni le chemin rouvert en direction de l'inaccessible origine, ni la constitution par l'être humain de ses propres significations (...) La possibilité d'une analyse énonciative, si elle est établie, doit permettre de lever la butée transcendante qu'une certaine forme de discours philosophique oppose à toutes les analyses du langage »* (p. 148)

Nous pouvons donc comprendre le sens foucauldien du *temps* historique. L'archéologie n'est pas une discipline interprétative traitant les discours comme des *documents*, mais une description traitant le discours comme *monument* ; elle n'est point une doxologie allant par transition continue de l'opinion à la science ; elle ne considère pas « l'œuvre comme une découpe pertinente » ; elle ne cherche pas à « répéter ce qui a été dit en le rejoignant dans son identité même » ; elle « n'essaie pas de restituer la lumière de ces matins de fête » (p. 189) où pour la première fois une vérité a été certaine ; elle n'établit pas « la liste des saints fondateurs » : elle repère des pratiques discursives, des régularités à « l'œuvre, de la même façon, chez tous leurs successeurs les moins originaux ou chez tels de leurs prédécesseurs ». Dès lors le concept de révolution (au sens de Kaṅt ou au sens de Marx) perd tout sens ou change de sens.

*« On ne peut plus dire qu'une découverte, la formulation d'un principe général, ou la définition d'un projet inaugure, et d'une façon massive, une phase nouvelle dans l'histoire du discours. On n'a plus à chercher ce point d'origine absolue ou de révolution totale à partir duquel tout s'organise, tout devient possible et nécessaire, tout s'abolit pour recommencer. »* (p. 191)

On aurait pu penser que les *limites archéologiques*, comme l'apparition ou la disparition de la Représentation, caractéristique de l'âge classique, étaient des *lieux* de révolution totale <sup>7</sup>. Foucault dit maintenant que la confrontation de l'Analyse des richesses, de la Grammaire générale et de l'Histoire naturelle dans *les Mots et les Choses*, permet de « reconnaître en elles une *configuration interdiscursive* » – mais que celle-ci ne doit pas être comprise comme une vision du monde également valable pour la chimie, la cosmologie et la mathématique de la même époque. Une « région d'interpositivité » est singulière, et les « réseaux ne sont pas en nombre défini d'avance ; seule l'épreuve de l'analyse peut montrer s'ils existent (...) L'horizon auquel s'adresse l'archéologie, ce n'est donc pas *une science, une rationalité, une mentalité, une culture ; c'est un enchevêtrement d'interpositivités dont les limites et les points de croisement ne peuvent pas être fixés d'un coup.* » (p. 208) *L'âge classique*, n'est pas une figure imposant son unité et sa forme vide à tous les discours, mais « le nom qu'on peut donner à un enchevêtrement de continuités et de discontinuités, de modifications internes aux positivités... » (p. 230). Ce n'est pas la conscience qui mène le monde.

« *Au lieu de parcourir l'axe conscience-connaissance-science (...) l'archéologie parcourt l'axe pratique discursive-savoir-science et trouve le point d'équilibre de son analyse dans le savoir, c'est-à-dire dans un domaine où le sujet est nécessairement situé et dépendant, sans qu'il puisse jamais y faire figure de titulaire (soit comme activité transcendante, soit comme conscience empirique).* » (p. 239)

Mais l'archéologie ne fige-t-elle pas l'histoire dans un « jeu d'images fixes qui s'éclipsent à tour de rôle » ? Foucault répond à Sartre que les règles ne se modifient

7. Cf. *supra*, p. 70.

pas chaque fois que l'on formule un énoncé. La mobilité des discours ne peut être comprise que si l'on peut « libérer le niveau où elle se déclenche – ce qu'on pourrait appeler le niveau de l'*embrayage* événementiel », en tenant compte du fait qu'« il existe des rapports, des embranchements qui sont temporellement neutres ; il en existe d'autres qui impliquent une direction temporelle déterminée. L'archéologie ne prend donc pour modèle ni un schéma purement logique de simultanités ; ni une succession linéaire d'événements ; mais elle essaie de montrer l'entrecroisement entre des relations nécessairement successives et d'autres qui ne le sont pas. »

Même s'il ne s'agit pas de « structuraliser » (p. 264) l'Histoire, il faut « se délivrer » du modèle linéaire de la parole et du modèle des flux de conscience.

*« Aussi paradoxal que ce soit, les formations discursives n'ont pas le même modèle d'historicité que les cours de la conscience ou la linéarité du langage. »*  
(p. 220)

L'archéologie doit analyser les différences, et non les inventer ou les surmonter. Pour cela elle ne les rapporte pas aux modèles de la création ou de la prise de conscience, elle n'invoque pas « la force vive du changement » mais « essaie d'établir le système des transformations en quoi consiste le changement », en cherchant à rendre compte *de la rupture et de la continuité*, en admettant *qu'une transformation générale des rapports n'implique pas forcément une transformation de tous les éléments*. A tous les « agoraphobiques de l'histoire et du temps », qui confondent rupture et irrationalité, Foucault dit que l'usage substantiel du continu « le neutralise en le repoussant à la limite extérieure du temps, vers une passivité originelle » (p. 228).

### Conclusion en forme de dialogue (pp. 259-275)

Le dialogue qui clôt le livre pose l'alternative philosophique telle que Foucault peut la comprendre en 1969.

— *L'Autre* : Vous avez essayé, tant bien que mal de vous démarquer du « structuralisme » (...) et avec bien de la désinvolture vous avez travesti votre impuissance en méthode. »

— *Foucault* : Vous n'admettez pas qu'on puisse penser un langage ne s'adressant à personne, « qu'on puisse analyser les discours scientifiques en leur succession sans les référer à quelque chose comme une activité constituante (...), qu'on puisse ainsi dénouer le devenir de la raison, et affranchir de tout index de subjectivité l'histoire de la pensée. » Vous refusez qu'on puisse s'autoriser des réussites de la méthode structurale (dans l'étude des mythes ou des tragédies de Racine) « pour faire refluer l'analyse, pour remonter jusqu'aux formes de discours qui les rend possibles, et pour mettre en question le lieu même d'où nous parlons aujourd'hui. L'histoire de ces analyses où la subjectivité s'esquive garde par-devers elle sa propre transcendance. »

— *L'Autre* : *Quelle est l'assignation transcendantale de la raison qui établit les vérités archéologiques ?*, « quelle est la destination historique qui les traverse sans qu'elles s'en rendent compte, quelle naïveté les rend aveugles aux conditions qui les rendent possibles, en quelle clôture métaphysique s'enferme leur positivisme rudimentaire » ?

— *Foucault* : Pour l'instant, l'essentiel était d'« affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale » en introduisant une discontinuité sans but, anonyme et dépouillée « de tout narcissisme transcendantal » ; il fallait la libérer de « ce cercle de l'origine perdue et retrouvée où elle était enfermée ; il fallait montrer que l'histoire de la pensée ne pouvait avoir ce rôle révélateur du moment transcendantal que

la mécanique rationnelle n'a plus depuis Kant, ni les idéalités mathématiques depuis Husserl, ni les significations du monde perçu depuis Merleau-Ponty... »<sup>8</sup>. Il fallait démasquer « la crise où nous sommes engagés depuis longtemps et dont l'ampleur ne fait que croître : crise où il y va de cette réflexion transcendante à laquelle la philosophie depuis Kant s'est identifiée (...) ; où il y va d'une pensée anthropologique qui ordonne toutes ces interrogations à la question de l'être de l'homme, et permet d'éviter l'analyse de la pratique ; où il y va de toutes les idéologies humanistes ; où il y va enfin – et surtout – du statut du sujet. »

Dès lors le « lieu » d'où parle « mon discours » m'embarrasse, écrit Foucault, puisqu'il « esquivé le sol où il pourrait prendre appui ».

*Histoire ou Philosophie ?* Un discours qui fait les différences « n'a pas pour rôle de dissiper l'oubli, de retrouver, au plus profond des choses dites, et là où elles se taisent, le moment de leur naissance (qu'il s'agisse de leur création empirique, ou de l'acte transcendantal qui leur donne origine). » Il n'est ni historique ni philosophique aux sens reçus, parce qu'il ouvre un possible historique en faisant la différence présente. En effet il ne dépend pas de la souveraineté d'un sujet, fut-il Michel Foucault, que le discours change.

*« Parler c'est faire quelque chose (...), un geste compliqué et coûteux, qui implique des conditions (...) et qui comporte des règles. »*

Le dialogue entre l'archéologue et son autre se termine donc sur le mode éthique :

8. *Archéologie du savoir*, p. 265. Foucault confond sous le concept de « transcendantal » la subjectivité phénoménologique et la structure catégoriale. Vuillemin a montré (dans *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, 1955) que la mécanique rationnelle relevait d'une structure (et non du vécu d'un sujet).

« *Quelle est donc cette peur, demande l'archéologue, qui vous fait répondre en termes de conscience quand on vous parle d'une pratique, de ses conditions, de ses règles, de ses transformations historiques ? (...) A cette question, 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 la reprendre et sur un autre mode.* » (p. 273)

Foucault esquisse d'autres archéologies possibles : la sexualité, la peinture, le savoir politique, à propos duquel on n'aurait pas à poser « le problème psychologique d'une prise de conscience ». Il dispose maintenant des éléments du tournant : l'énoncé est immédiatement politique, ce qui rend possible *Surveiller et Punir*, et une archéologie de la sexualité serait une mise en perspective de l'éthique comme les archéologies précédentes étaient des mises en perspectives de la théorie. Donc *Surveiller et Punir* devrait être un livre de transition : à la fois une nouvelle enquête régionale et empirique, et en même temps un passage de la compréhension archéologique de la théorie à la compréhension de la pratique.

## Critiques

1) Le livre a eu peu d'écho et Foucault semble l'avoir rapidement oublié. Lors de sa publication il le considère comme une rectification des inexactitudes et imprudences des livres précédents<sup>9</sup>, une « mise au point »<sup>10</sup>, le balisage d'un chemin de travail – et il précise le sens du mot *archéologie* : « la description de l'archive »<sup>11</sup>.

En 1971 il raconte son cheminement comme le passage d'une naïveté réaliste à une réflexion critique :

9. *Dits et Ecrits I*, p. 786.

10. *Ibid.*, p. 844.

11. *Ibid.*, p. 786.

« Je pensais que les particularités que je trouvais [dans *Histoire de la Folie ou Naissance de la Clinique*] étaient dans le matériel étudié lui-même, et non pas dans la spécificité de mon point de vue. »<sup>12</sup>

Ce retour sur les conditions de possibilité d'un discours s'opère d'abord dans *Les Mots et les Choses* avec la mise au jour de la cohérence des épistémè, et *L'Archéologie du savoir* est une compréhension de cette mise au jour.

« Ce n'est ni une théorie ni une méthodologie, [c'est] une tentative d'identifier le niveau auquel je devais me situer pour faire surgir ces objets que j'avais manipulés... »<sup>13</sup>

Mais il manque l'articulation entre archéologie d'un savoir, du savoir, et conditions historiques de la formation des savoirs et du savoir<sup>14</sup> – c'est-à-dire la théorie – et il manque une méthode pour entreprendre une recherche<sup>15</sup>. Autrement dit *les travaux de Foucault seraient toujours autobiographiques, au sens où ils sont soit l'élaboration théorique de situations de crises partagées (psychiatrie, médecine, pénalité)*<sup>16</sup>, soit *l'auto-compréhension du travail effectué*. Le moment réflexif foucauldien serait donc plus cartésien de kantien : prise de conscience du système de pensée qui lui est « personnel »<sup>17</sup>, et non pas compréhension des structures théorique et méthodologique *de* et *pour* son (propre) discours<sup>18</sup>.

Mais il ne faut pas comprendre ce « personnel » comme le vécu des analyses phénoménologiques : il

12. *Dits et Ecrits* II, p. 157.

13. *Id.*

14. *Ibid.*, p. 406.

15. *Dits et Ecrits* III, p. 404 et *Dits et Ecrits* IV, p. 42.

16. *Dits et Ecrits* III, p. 405 ; *Dits et Ecrits* IV, p. 67, etc.

17. *Dits et Ecrits* III, p. 678.

18. Cf. *l'Analytique des concepts* et la théorie des Idées, et la *Méthodologie transcendantale* dans la *Critique de la Raison Pure*.

s'agit toujours d'« expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même »<sup>19</sup>. Cette dé-prise de soi-même était revendiquée dans le livre :

« *Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même.* »<sup>20</sup>

Il ne s'agit pas de se donner authentiquement, de soi à soi (= soi-même) dans une activité créatrice (Flaubert, etc.), mais de lier le rapport à soi à une activité. *Les mots* de Sartre commence par la familiarité de la bibliothèque où la conscience sartrienne est chez elle ; on peut dire que la conscience foucauldienne aspire plutôt à être chez soi dehors (alors que paradoxalement Foucault a un matériau beaucoup plus érudit que Sartre). L'authenticité n'est qu'une modalité de la transcendance de l'ego (le rapport *adéquat* à soi-même). Foucault a un double rapport à soi : dans la poursuite de ses livres et dans ses entretiens il revient à, et redéfinit ce qu'il a fait, visant une compréhension de plus en plus adéquate de soi – mais postérieure au présent de l'écriture qui, au contraire, repose sur une déprise de soi, elle-même enracinée dans une expérience limite<sup>21</sup>.

Lors de la redéfinition critique de son travail il interprète *L'Archéologie* comme moment généalogique, appartenant au même « axe » que la *Clinique* :

« *Une ontologie historique de nous même qui nous permet de nous constituer en sujets de connaissance.* »<sup>22</sup>

Il est curieux que cette réinterprétation tardive (1983, 1984) rapproche ces deux livres qui étaient auparavant fortement distingués, et oublie *Les Mots et les Choses*,

19. *Dits et Ecrits* IV, p. 43.

20. *Archéologie du savoir*, p. 28.

21. Cf. *Dits et Ecrits* IV, pp. 392 393 et p. 617.

22. *Ibid.*, p. 393, et confirmation à la relecture p. 618.

au contraire, toujours rapproché de *L'Archéologie* précédemment.

2) L'auto-interprétation précédente montre que le refus de la réflexion transcendantale relève plus de l'autobiographie que du travail académique, ce qui permettrait d'expliquer la cohérence approximative dans la définition des concepts principaux de l'archéologie<sup>23</sup>.

Carnap voulait logiciser la physique au maximum et n'est pas parvenu à éliminer le transcendantal. Foucault en « positiviste heureux » veut, à l'inverse de Carnap, historiciser au maximum, mais ne peut pas « éliminer la possibilité de [se] trouver, un jour, face à ce résidu non négligeable qui sera le transcendantal. »<sup>24</sup> Les catégories de l'*épistémè* sont historiquement constituées<sup>25</sup> « pour laisser le moins de place possible au transcendantal » Mais Foucault est bien obligé d'écrire que le sujet de l'énoncé est « une place déterminée et vide qui peut être remplie par des individus différents »<sup>26</sup> et l'*individu* qui peut occuper cette place n'est pas un élément de n'importe quel ensemble : il est clair que Foucault pense « individu humain »... Son individu ne peut être une table ou une étoile matinale, mais doit pouvoir comprendre les caractères du plan euclidien ou de la génération des grenouilles ! Ce n'est pas forcément un homme, mais ce doit donc être un sujet originellement synthétique de l'aperception... Il doit bien avoir une structure de compréhension universelle (les catégories de l'entendement ?) si la place vide ne peut être occupée par un individu quelconque. Alors les *énoncés* ne se démarquent pas seulement des *phrases*, des *propositions* ou des *actes illocutoires* – concepts qui possèdent leur pertinence dans leur domaine académique propre –, mais

23. Cf. B. Han, *op. cit.*, p. 103 sq.

24. *Dits et Ecrits* II, p. 373.

25. *Ibid.*, p. 371.

26. *Archéologie du savoir*, p. 125.

aussi des *principes* « rendant possibles les différents niveaux de la Physique rationnelle »<sup>27</sup>. Dans ces conditions la méthode archéologique peut féconder les recherches historiques et éliminer le pathos phénoménologique du vécu, encore présent dans les références aux poètes lors des livres précédents. Mais elle ne peut éliminer la réflexion transcendantale structurale.

Par ailleurs, l'archéologie se distingue mal de l'histoire des idées. Celle-ci « montre comment la vérité s'est arrachée de l'erreur, comment la conscience s'est éveillée de ses sommeils successifs »<sup>28</sup>, et l'archéologie vise le *réveil* du sommeil anthropologique...

Pourtant *Les Mots et les Choses* avait distingué, sous le nom de « Kant », l'auteur de la *Critique* réfléchissant les conditions structurales de possibilité de la connaissance, et le professeur de Königsberg donnant une interprétation anthropologique pré-critique de cette réflexion<sup>29</sup>. Le sujet de la *Critique* est une place vide, une fonction « auteur » distincte de la fonction professorale dans l'Université prussienne, laquelle est soumise à d'autres contraintes. Mais dans *L'Archéologie* Foucault ne prend pas au sérieux cette distinction de l'empirique et du transcendantal et semble victime de la confusion qu'il dénonce, en confondant sous le nom de « Kant » ces deux variables de sujet. L'opposition de Foucault étant équivoque (contre le *sujet* transcendantal anthropologisé, contre la *structure* catégoriale) il est à craindre que l'usage politique de son œuvre – qu'il souhaite, et qui par essence lui échappe –, ne soit confuse, et ne passe alternativement d'un anti-humanisme à un irrationalisme, de la destruction de la société disciplinaire où se cultive aussi la Physique rationnelle au retour des mythologies archaïques.

27. Cf. J. Vuillemin, *op. cit.*, p. 357.

28. *Archéologie du savoir*, p. 184. (n.s.)

29. Cf. *supra*, p. 79 et p. 97.

Enfin *L'Archéologie* ayant récusé la réflexion transcendantale, Foucault refuse (en 1976) la position de conscience universelle liée à « l'institution universitaire de la philosophie » et insiste sur le sous-titre des *Mots et les Choses* : « une archéologie des sciences humaines »<sup>30</sup>. Cette réinterprétation tire la conséquence ultime de la destruction nietzschéenne du sérieux académique<sup>31</sup> : mettre en perspective une institution, un savoir, à partir d'une pratique, de l'exercice d'une force, de la « passion »<sup>32</sup> qui anime certains « combats »<sup>33</sup> (médecine, psychiatrie, pénalité). Mais la limite de cette position est, dans le discours, la surévaluation de la référence « méta-historique » à Nietzsche – et, dans la pratique, c'est l'agitation confuse, que Foucault a subie à Vincennes<sup>34</sup>.

La limite de la position *académique* de son *discours* est ainsi montrée par Foucault : il pose une valeur « méta-historique » en affirmant qu'il n'y en a pas, et il subit l'impossibilité de donner un cours. La suite logique de cet absolutisme et de cette accélération de la mobilité est la réduction du nombre de pages des livres puis leur remplacement par l'article de revue, de quotidien, par le bulletin d'information radiotélévisée, par le *flash*.

Ce que Foucault constate avec amertume<sup>35</sup>.

30. Non pas *l'archéologie* : *Dits et Ecrits* III, p. 29.

31. Cf. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, § 11.

32. *Dits et Ecrits* IV, p. 67. Cf. *Dits et Ecrits* III, p. 405.

33. *Dits et Ecrits* III, p. 29.

34. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, pp. 218 219, D. Macey, *op. cit.*, p. 246.

35. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 312.

## VI

### Surveiller et Punir : Naissance de la prison (1975)

Ce livre s'ouvre sur le corps d'un supplicié. En 1757 Damien est écartelé en public, et ses restes sont brûlés ; auparavant du plomb fondu avait été versé dans les blessures infligées par des tenailles « aux mamelles, bras, cuisses et gras des jambes »... Le corps du condamné, au XIX<sup>e</sup> siècle, n'est plus le même : du lever au coucher sa journée en prison est encadrée « au roulement de tambour ». Un humaniste se réjouirait de la disparition du supplice au profit d'un contrôle minutieux de l'espace et du temps. Mais Foucault montre que l'humanisation de la pénalité *et* la connaissance de l'homme relèvent de la même logique, ou encore que la transformation du corps dans les rapports modernes de pouvoir permet la connaissance de l'âme par les sciences humaines. Celles-ci ayant été singulièrement mises en perspective dans les études précédentes, il est probable que Foucault ne se réjouira pas plus de l'invention du *prisonnier* qu'il ne s'était réjoui, dans *Histoire de la Folie*, de l'invention de l'*aliéné*.

*« Objectif de ce livre : une histoire corrélatrice de l'âme moderne et d'un nouveau pouvoir de juger ; une*

*généalogie de l'actuel complexe scientifico-judiciaire où le pouvoir de punir prend ses appuis, reçoit ses justifications et ses règles, étend ses effets et masque son exorbitante singularité. » (p. 27)*

### **Humanisation de la pénalité moderne ?**

Sous l'Ancien Régime tout crime lésait la majesté du prince, et la « liturgie » du supplice montrait l'éclat de sa victoire « militaire ». D'où l'exécution théâtrale du coupable dont la souffrance est soigneusement dosée. D'où la curiosité du public lors de ce moment de vérité où il s'agit de sauver son âme. Le droit positif se manifestait dans cette puissance – mais la transcendance régaliennne se manifestait dans le droit de gracier... Or, au XVIII<sup>e</sup> siècle, un cri du cœur retentit dans les cahiers de doléances, chez les juristes et chez les philosophes : le châtimeut doit respecter, dans le pire des assassins, son « humanité ». Mais Foucault doute que la disparition moderne des supplices signifie une « humanisation »...

En fait la résistance de certains suppliciés montre « une force qu'aucun pouvoir ne parvenait à plier ». Le peuple, convoqué à titre de spectateur terrorisé et d'auxiliaire du pouvoir royal, se révolte parfois ou héroïse ces suppliciés. Déjà la présence du peuple est équivoque puisqu'il vient *aussi* pour entendre celui qui n'a plus rien à perdre maudire ses juges, les lois, le pouvoir et la religion. Le peuple vient prendre une revanche, particulièrement quand le condamné est une servante envers qui la condamnation est sans équilibre ni mesure. Ce que craignent les réformateurs du XVIII<sup>e</sup> siècle c'est plus la « solidarité » entre la petite délinquance et le peuple que l'atrocité des supplices (p. 67). On fera donc disparaître cet éclat dans la prison, et le récit de l'éclat dans la grisaille des fait-divers.

Dans le même temps l'illégalisme passe de l'attaque des corps à un détournement des biens, de sorte que la justice « prend désormais des allures bourgeoises de

justice de classe »<sup>1</sup>. Un changement de la « subconscience »<sup>2</sup> s'opère dans un quadrillage plus serré du corps social. Il faut réformer l'appareil judiciaire, éliminer les dysfonctionnement dus au « surpouvoir » royal, et définir un nouveau droit de punir à partir de nouveaux principes. Une « nouvelle économie politique du pouvoir » s'établit, au croisement d'intérêts différents. Il faut, pour punir mieux, affranchir le juge de sa prétention à légiférer.

La critique du supplice n'est donc pas expression d'une sensibilité à l'humanité du supplicié, mais une critique du pouvoir illimité du souverain. C'est la nécessité de punir graduellement l'illégalisme toujours en éveil dans le peuple.

La théorie du contrat social permet de formuler cette nouvelle stratégie du pouvoir. Le citoyen étant supposé contractant à l'ordre social, le criminel est pire qu'un ennemi : c'est un traître dont l'acte suscite une horreur que « le discours du cœur » modère. Mais le lyrisme qui s'interpose entre l'archarnement du bourreau et la douleur du supplicié, prévient l'endurcissement... des spectateurs et des juges !

*« Là s'enracine le principe qu'il ne faut jamais appliquer que des punitions "humaines", à un criminel qui peut bien être pourtant un traître et un monstre. »*

Il faut donc calculer la peine en fonction de l'avenir, de sa répétition possible plus que de sa grandeur propre. Punir sera un art des effets bien calculés. Au lieu du despotisme imbécile qui veut contraindre avec des chaînes de fer, le nouveau politique gouverne ses sujets par la chaîne de leurs propres idées.

1. E. Le Roy-Ladurie, cité in *Surveiller et Punir*, p. 79.

2. N. W. Mogensen, 1971, cité *ibid.*, p. 80.

« Sur les molles fibres du cerveau est fondée la base inébranlable des plus fermes Empires. »<sup>3</sup>

L'art de punir relève du calcul empirique des énergies qui se combattent et des images qui s'associent. Lorsque Le Peletier exige, en 1791, une exactitude des rapports entre délit et punition, il ne s'agit plus d'ajuster le châtiment en fonction de l'*infraction* ( : des circonstances et de l'intention), mais en fonction de l'*infracteur*.

### L'espace et le temps du prisonnier

J. Bentham publie le *Panopticon* en 1791. Foucault considère ce projet comme le modèle de prison. Sous l'Ancien régime la loi reposait sur la souveraineté divine ou royale. J. Bentham (1748-1832) a renouvelé la théorie juridique en fondant la loi sur le principe d'utilité (ou de nuisance) : de même que l'argent, dans un marché libre, mesure le plaisir, de même la loi règle-t-elle les échanges entre les individus. Ceux qui ne respectent pas la loi vont en prison.

A la périphérie du *Panopticon*, un bâtiment en anneau, comportant des cellules percées de deux fenêtres : depuis une tour centrale un surveillant peut observer les prisonniers – sans être vu. Ceux-ci sont séparés les uns des autres par les cloisons des cellules. Ils sont constamment visibles. Le prisonnier est « objet d'une information, jamais sujet dans une communication » (p. 202). L'essentiel n'est pas qu'il soit effectivement observé, mais qu'il puisse l'être, par n'importe qui, pour n'importe quel motif. L'architecture nouvelle de la prison réinvente ou reproduit le modèle de la ménagerie que Le Vaux avait construit pour Versailles, à la différence près que le salon du roi est devenu la tour

3. J.- M. Servan (et non Hume !), cité p. 105.

du surveillant, et que « l'animal est remplacé par l'homme » (p. 205).

Il y ce modèle et la prison qui existe historiquement... Au Rasphuis d'Amsterdam (1596), la durée de détention est déterminée en fonction de la conduite, le travail est obligatoire et l'emploi du temps est strictement défini ; à Gand, le travail pénal est organisé autour d'impératifs économiques ; le « réformatoire » de Hanway (1775) ajoute l'isolement – à Philadelphie (Walnut Street, 1790), les *Quakers* ajoutent la non publicité des peines, une exhortation religieuse et un travail sur l'âme du détenu. La prison est un appareil de savoir dont le domaine de référence n'est pas tellement le crime commis que l'âme du prisonnier. Comme l'asile de Pinel, la prison de Bentham enferme pour normaliser.

### Situation historique de la prison

Suivant une méthode marxiste Foucault replace les systèmes punitifs dans une « économie politique » du corps (p. 30) : « la croissance d'une économie capitaliste a appelé la modalité spécifique du pouvoir disciplinaire » (p. 223).

La poussée démographique du XVIII<sup>e</sup> siècle entraîne une augmentation de la population flottante. Les « disciplines » ajustent la multiplication des hommes et des appareils de production : production *industrielle* des marchandises, *scolaire* des savoirs, *hospitalière* de la santé, *militaire* des destructions. Les disciplines réduisent la force politique des corps et augmentent leur force utile. Pour cela il faut *savoir* assujettir le corps. Pour faire l'histoire de ce *corps politique* Foucault inverse l'analyse de Kantorowitz sur les deux corps du roi <sup>4</sup> : de même que la

4. « Kantorowitz a donné [dans *The King's two bodies*, 1959]... du « corps du roi » une analyse remarquable : corps double selon la théologie juridique formée au Moyen Age, puisqu'il comporte outre l'élément transitoire qui naît et meurt, un autre qui, lui, demeure à

monarchie, suivant le thème christologique, dédoublait le corps du roi, de même le « réseau carcéral » (p. 312) du monde bourgeois dédouble-t-il le corps du condamné, en produisant un incorporel – l'âme moderne.

*« Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique. Mais bien, qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence, autour, à la surface, à l'intérieur du corps par le fonctionnement d'un pouvoir qui s'exerce sur ceux qu'on punit – d'une façon plus générale sur ceux qu'on surveille, qu'on dresse et corrige, sur les fous, les enfants, les écoliers, les colonisés, sur ceux qu'on fixe à un appareil de production et qu'on contrôle tout au long de leur existence. (...) Sur cette réalité-référence on a bâti des concepts divers (...) : psyché, subjectivité, personnalité, conscience, etc. ; sur elle on a édifié des techniques et des discours scientifiques ; à partir d'elle, on a fait valoir les revendications morales de l'humanisme. (...) L'homme dont on nous parle et qu'on nous invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. (...) L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique ; l'âme prison du corps. » (p. 34)*

### **La prison et l'Etat moderne : « à la place de Lancelot, le président Schreber <sup>5</sup> »**

Mais la prison n'est pas seulement un modèle et une réalité concernant une frange particulière de la population. C'est un modèle généralisable. Dans la société moderne « la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons » (p. 229).

travers le temps et se maintient comme le support physique et pourtant intangible du royaume. » *Surveiller et Punir*, p. 33.

5. *Ibid.*, p. 195. Schreber, magistrat, auteur de *Mémoires d'un névropathe* (Leipzig, 1903), célèbres dans les milieux analytiques pour avoir été commentés par Freud et par Lacan.

Ces mécanismes *intensifiant* le pouvoir et la production, diffèrent du fonctionnement du pouvoir royal qui *bloquait* la vivacité des forces contraires. Ils apparaissent au moment où les institutions disciplinaires se multiplient, où l'école et les institutions de charité permettent d'observer et de contrôler en profondeur la société, au moment où « le regard sans visage » de la *police* doit porter sur tout. Dans le *Panoptisme* « un assujettissement réel naît mécaniquement d'une relation fictive. De sorte qu'il n'est pas nécessaire d'avoir recours à des moyens de force pour contraindre le condamné à la bonne conduite, le fou au calme, l'ouvrier au travail, l'écolier à l'application, le malade à l'observation des ordonnances. » Le *Panoptisme* permet d'expérimenter des traitements médicaux, pédagogiques, punitifs, technologiques, et de produire des corps dociles.

*« Est docile un corps qui peut être soumis, qui peut être utilisé, qui peut être transformé et perfectionné. »*

Les corps dociles sont bien répartis, leur activité est contrôlée, leur genèse organisée et leurs forces composées.

La discipline n'est plus l'assujettissement global du despotisme imbécile, mais un ensemble de « petites ruses, [d'] aménagements subtils, [d'] inavouables économies [et de] coercitions sans grandeur ». Bref la « malveillance » attentive, là où les survols spéculatifs veulent voir les ruses de la raison<sup>6</sup>. Lorsque Hegel évoque l'Empereur, « cette âme du monde », il oublie, selon Foucault, que l'Etat moderne, rigoureusement discipliné, ne peut être compris sans la tradition religieuse et militaire du détail (J. B. de La Salle et le Maréchal de Saxe). Par le truchement des institutions militaires, médicales, scolaires et industrielles, mais aussi par la colonisation, l'esclavage et les soins à la première

6. *Surveiller et Punir*, p. 141. Ce concept de *malveillance* est déjà dans *l'Archéologie du savoir*.

enfance, par « ces vétilles, sans doute, est né l'homme de l'humanisme moderne. » (p. 143). Si la guerre est la politique continuée par d'autres moyens, la politique de l'Etat moderne repose sur une militarisation générale de la société visant moins la culture de la volonté générale que « la docilité automatique ». Dans la référence des collèges de jésuites à l'Antiquité, dans le modèle romain des Lumières (liberté républicaine et discipline militaire), il faut voir les prémices du régime napoléonien... La prison existe *dans* une société visant la formation des « individus soumis » (p. 132).

La société disciplinaire fonctionne sur le principe de la *clôture* : caserne, internat, manufacture, hôpital, port militaire. Mais il ne suffit pas d'enfermer, il faut encadrer par un *quadrillage* de l'espace réel et symbolique : une place exactement pour chaque individu, un codage fonctionnel des cellules, un classement des individus selon le *rang*, suivant le *programme* éducatif du soldat ou de l'élève, au cours duquel les éléments temporels sont articulés et capitalisés. *L'examen* couronne le dressage. Le 15 mars 1666, Louis XIV passe sa première revue militaire : cette action éclatante, écrit Foucault, avait « tenu toute l'Europe en inquiétude ».

L'examen – à l'hôpital, à l'école, à la caserne – permet un savoir de l'individu. La fonction politique du « pouvoir d'écriture » s'inverse : il ne s'agit plus de constituer le récit hagiographique pour la mémoire future, mais de constituer l'individu ordinaire en *cas* pour l'usage présent.

« Notre société n'est pas celle du spectacle mais celle de la surveillance. » (p. 218)

L'enfant, le malade, le fou, le délinquant sont caractérisés par l'écart, non par l'exploit. On ne parle plus de Lancelot mais de Schreber. Ainsi la compréhension psychologique, psychiatrique, psychanalytique demande ce

qui reste d'enfant, de malade, etc., en l'adulte. L'individu n'est pas seulement la représentation idéologique d'un atome constituant le contrat social, c'est une production effective de la discipline.

Si le *Panopticon* est « un événement dans " l'histoire de l'esprit humain " » (p. 218), ce n'est donc pas pour son côté répressif. La victoire du roi sur les forces adverses – étrangères ou subversives –, pouvait se comprendre en termes de répression de la vitalité. Or le monde a changé.

« [La] belle totalité de l'individu n'est pas amputée, réprimée, altérée par notre ordre social, mais l'individu y est soigneusement fabriqué, selon toute une tactique des forces et des corps.... »<sup>7</sup>

Il faut donc cesser de décrire les effets de pouvoir en termes négatifs (d'exclusion, par exemple). *L'appareil disciplinaire entier est le pouvoir, et nul ne le détient comme une chose*. Il se soutient de ses propres mécanismes lui permettant d'être « en apparence d'autant moins " corporel " qu'il est plus savamment " physique " ». La sanction normalisatrice y est omniprésente.

« Nous sommes dans la société du professeur-juge, du médecin juge, de l'éducateur-juge, du " travailleur social " – juge ; tous font régner l'universalité du normatif » (p. 311).

A côté de la Parole et du Texte, de la Loi et de la Tradition se met en place un pouvoir fonctionnant facilement à l'intérieur d'une égalité formelle puisqu'il introduit la différenciation au sein du *même* : le pouvoir de la Norme, dont l'« établissement des écoles normales » (p. 186) est un symbole et une pièce importante.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 218. L'expression « belle totalité de l'individu » est une allusion à la compréhension hégélienne de l'Athénien antique (la « belle totalité éthique »).

## Généalogie de la morale moderne

De l'enquête judiciaire médiévale est sortie la méthode expérimentale (Bacon<sup>8</sup>). De l'examen disciplinaire du siècle des Lumières proviennent les sciences de l'homme :

*« Ces sciences dont notre " humanité " s'enchantent depuis plus d'un siècle ont leur matrice technique dans la minutie tatillonne et méchante des disciplines et de leurs investigations. Celles-ci sont peut-être à la psychologie, à la psychiatrie, à la pédagogie, à la criminologie, et à tant d'autres étranges connaissances, ce que le terrible pouvoir d'enquête fut au savoir calme des animaux, des plantes ou de la terre. »*  
(p. 227)

### Le grondement de la bataille : mort de l'homme, sciences humaines et révolte

La prison est « une institution complète et austère » c'est-à-dire qu'à la différence des institutions spécialisées (école, hôpital, atelier, armée), la prison est omnidisciplinaire. La prison, est privation de liberté (ce bien universel mesuré en *temps* dans la société marchande), et correction individualisée des détenus (pouvant être libérés avant terme). L'arbitraire que les codes modernes ont retiré au pouvoir judiciaire se reconstitue du côté pénitentiaire, selon un principe d'autonomie du carcéral. Sa racine n'est pas dans la violence des gardiens ou dans le despotisme administratif, mais « dans le fait justement qu'on demande à la prison d'être " utile ", dans le fait que la privation de liberté a dû dès le départ, exercer un

8. Francis Bacon (1560 ? -1626) a publié le *Novum Organum* en 1620. La méthode expérimentale devait mettre fin à une « erreur infinie » (le savoir livresque des moines). Kant cite ce passage au début de la *Critique*.

rôle technique positif, opérer des transformations sur les individus. » *Or la prison fabrique le délinquant.*

Foucault oppose l'infracteur, sujet juridique de son acte, et le délinquant, objet de la biographie criminologique. On reconnaît la même différence sujet/objet qui caractérisait le fou avant ou après l'âge classique, et le malade avant ou après la clinique. La connaissance « positive » des délinquants et de leurs espèces, est fort différente de la qualification juridique des délits et de leurs circonstances – et distincte aussi de la connaissance médicale de la folie (qui permet d'effacer le caractère délictueux de l'acte). La discipline pénitentiaire a ainsi fabriqué l'âme du criminel.

*« Inutile de s'étonner que, dans une proportion considérable, la biographie des condamnés passe par tous ces mécanismes et établissements dont on feint de croire qu'ils étaient destinés à éviter la prison. »*

Le système carcéral ainsi étendu rend légitime le pouvoir exorbitant de punir, remplaçant ce que la fiction juridique du contrat ne pouvait faire accepter : « la cession chimérique du droit de punir » (p. 310).

La prison ne diminue pas le taux de criminalité. Elle provoque la solidarité du *milieu* et suscite objectivement la récidive et la délinquance, en poussant les familles des détenus à la misère. *Cette critique répétée depuis 150 ans reçoit toujours la même réponse* : la réforme n'aurait jamais pris réellement effet, il faudrait en revenir aux principes fondamentaux de la prison, visant la rééducation des détenus. En fait cette reconduction de la réforme *et* de l'échec de la prison constitue, avec l'architecture et la criminologie, un *système carcéral*. Plutôt que de faire disparaître l'illégalisme ce système le gère « dans une tactique générale des assujettissements ». En effet depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle l'illégalisme de *payans* et d'ouvriers incapables de supporter les nouvelles

rigueurs de la loi peut mettre en question « à la fois la loi et la classe qui l'a imposée »<sup>9</sup>.

La délinquance permet de contrôler les illégalismes socio-politiques, doublant l'opposition *juridique* de la légalité et de l'illégalité, d'une opposition *stratégique*. Tandis que le puritanisme du XIX<sup>e</sup> siècle réprime la sexualité, les réseaux de prostitution rapportent énormément d'argent, y compris fiscal – comme ensuite les trafics d'armes, d'alcool ou de drogue. Et la délinquance fournit aussi les mouchards, les provocateurs, la police clandestine et l'armée de réserve du pouvoir...

*« La délinquance, solidifiée par un système pénal centré sur la prison, représente un détournement d'illégalisme pour les circuits de profit et de pouvoir illicites de la classe dominante. »* (p. 286)

Si la prison et la police forment un système, les juges qui fournissent les détenus et aident objectivement à la constitution de la délinquance, « en sont les employés à peine rétifs » (p. 288) ! D'où les figures remarquables de Vidocq, cet ancien bagnard devenu chef de police, et de Lacenaire, petit-bourgeois qui, à défaut de devenir révolutionnaire, est devenu *esthétiquement* criminel : « le triomphe de la délinquance sur l'illégalisme ». Le journalisme du fait divers criminel rend acceptable le quadrillage policier, et la littérature policière éloigne le peuple de la délinquance.

Mais la lutte des classes continue : les journaux populaires mettent en relation le crime et la société coupable de l'avoir produit, alors que le contre-fait divers, populaire, souligne les illégalismes de la bourgeoisie. Les fouriéristes, puis les anarchistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, vont jusqu'à interpréter le crime comme « une énergie qui se redresse », potentiellement porteuse

9. *Surveiller et Punir*, p. 279. Foucault parle de la bourgeoisie « profitant de la Révolution ».

d'avenir. Et dans le journal *La Phalange* du 15 août 1840, ils présentent par exemple le jeune insolent comme épris de liberté, « c'est-à-dire le développement plus spontané de son individualité, développement sauvage, et par conséquent brutal et borné, mais développement naturel et instinctif » (p. 298).

La prison, institution solide au sommet du système carcéral peut être modifiée. Foucault interrompt abruptement son livre, en évoquant « le grondement de la bataille », c'est-à-dire son activité militante, le corps à corps de la vie politique <sup>10</sup>.

## Critiques

### 1) Réceptions

*Histoire de la Folie et Naissance de la Clinique* reposaient sur une expérience individuelle et personnelle de la psychiatrie et de la médecine : rapport à « Roger », rapport à sa propre mort <sup>11</sup>. Et la réception politique de *Histoire de la Folie* n'impliquait pas directement Foucault : il s'agissait pour l'antipsychiatrie, constituée par ailleurs, d'user d'outils pour un combat spécifique. Foucault était un auteur isolé. Au contraire l'expérience personnelle sur laquelle enchaîne *Surveiller et Punir* est d'emblée collective. Sans Mai 68 « je n'aurais sans doute pas eu le courage de poursuivre mon enquête du côté de la pénalité, des prisons, des disciplines » <sup>12</sup>. Quatre ans avant le livre, en février 1971, Foucault a fondé le *Groupe d'Information sur les Prisons*, avec P. Vidal-Naquet, J.-M. Domenach, « des magistrats, des avocats, des journalistes, des médecins, des psychologues » <sup>13</sup> et D. Defert.

10. Cf. *Dits et Ecrits* II, p. 761. D. Eribon, *op. cit.*, p. 237 sq, p. 257, p. 271 ; J. Colombel, *op. cit.*, p. 122.

11. *Dits et Ecrits* III, p. 671.

12. J. Colombel, *op. cit.*, p. 126.

Ce groupe d'*information* rompt la coupure entre l'extérieur et l'intérieur de la prison. Il s'est constitué lorsque des militants maoïstes – y compris des diplômés de l'enseignement supérieur : A. Geismar, M. Le Bris, M. Le Dantec... – se sont retrouvés derrière les barreaux <sup>14</sup>. Le groupe informe, à partir d'enquêtes menées par les détenus, de la réalité de la prison. De nombreuses personnalités côtoient le groupe, dont J.-P. Sartre, G. Deleuze et C. Mauriac. L'existence de ce groupe, dont Foucault était « le chef » <sup>15</sup>, encouragea un mouvement de révolte dans trente cinq prisons en 1971 et 1972. Le groupe passe le flambeau au *Comité d'Action des Prisonniers* animé par S. Livrozet, qui se démarque de Foucault en 1974. Celui-ci continue d'intervenir « sur » la prison dans la presse et les colloques, et milite contre la peine de mort. C'est l'époque où il joue un personnage de policier (ou de juge) sur la scène de la Cartoucherie de Vincennes, où Sartre soutient le concept de tribunal populaire – que conteste Foucault, où Fr. Ewald, P. Victor et S. July considèrent avec indulgence l'action violente gauchiste – que refusent Foucault et Sartre. L'époque de la fondation du journal *Libération*. D'une protestation collective contre le fascisme espagnol, à Madrid, avec Y. Montand, R. Debray, etc., où Foucault est au bord de l'affrontement physique. L'époque où il est arrêté avec C. Mauriac et J. Genet. L'époque d'un séminaire sur l'« histoire des rapports entre psychiatrie et justice pénale... », qui publiera le dossier d'un parricide – *Moi Pierre Rivière...*

*Surveiller et Punir* paraît en février 1975. Numéro spécial du *Magazine littéraire*, pages spéciales et entretiens dans *Le Monde*, *La Quinzaine littéraire*, *Le Figaro*, *l'Express*, *le Nouvel Observateur*, etc. *Critique* lui

13. *Dits et Ecrits* II, p. 175.

14. *Ibid.*, p. 174. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 237 sq, p. 257, p. 271 ; J. Colombel, *op. cit.*, p. 122.

15. D. Eribon, *op. cit.*, p. 244.

consacre un numéro (Ewald, Deleuze, Meyer), *Les Temps modernes* publie l'article de Roustang refusé par *Critique...* Fromanger peint deux portraits de Foucault, l'un pour le sujet, l'autre pour le futur ministre de la justice, R. Badinter. On peut difficilement séparer les effets académiques du livre et ses effets politiques. Le livre est lu par des juristes, et l'agitation dans les prisons a suscité deux rapports administratifs et des expertises. Les effets du livre et de l'action du G.I.P. / C.A.P. sont l'ouverture de la prison (presse, parloirs libres, dé-disciplinarisation : cheveux longs, etc.), et la déculpabilisation des prisonniers. Ceux-ci n'entrent plus dans le modèle de la purgation et revendiquent :

« J'ai tué, j'ai pris tant d'années, mais ce n'est pas une raison pour manquer de couvertures et avoir froid en hiver. »<sup>16</sup>

En somme les prisonniers ont compris J. Bentham : ils échangent de l'incarcération contre de l'illégalité...

Dans les années 80 les juges n'ont plus accepté d'être les employés serviles de la société carcérale, et poursuivent tout le monde<sup>17</sup>. La mutation selon Foucault a eu lieu autour du crime commis à Bruay-en-Artois en 1972, où un juge d'instruction voulant inculper un notaire avait pu résister un temps aux pressions du Parquet<sup>18</sup>. Et la pensée juridique a évolué. Pierre Lacousme estime, par exemple, que les priorités dans le nouveau code pénal révèlent une « fausse universalité de la loi » correspondant à des *normes* « issues de la société »<sup>19</sup>.

Le livre produit aussi des effets chez les historiens. Agulhon, Chartier, Farge, Léonard, Perrot, Revel, etc.,

16. J. Colombel, *op. cit.*, p. 160. Voir *Dits et Ecrits* IV, p. 32.

17. M. Delmas Marty, in *Magazine littéraire*, n° 325, p. 52.

18. A la suite d'actions militantes animées par un professeur de philosophie du lycée, F. Ewald, devenu depuis assistant de Foucault au Collège de France. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, pp. 262-4.

19. Cité par J. Colombel, *op. cit.*, p. 163.

discutent son livre en général, et, au moins pour Farge et Perrot, poursuivent la recherche avec Foucault. La première a publié *Le Désordre des familles*, à partir de manuscrits qu'ils ont travaillés ensemble <sup>20</sup>, et la seconde a publié l'essai de Bentham <sup>21</sup>. Veyne, Hadot et Le Goff, sans discuter ce livre en particulier, sont aussi intéressés par le rapport de Foucault à l'histoire.

Sans prétendre exposer l'ensemble des lectures historiennes de Foucault on peut indiquer quelques critiques.

Foucault a voulu, sous le nom d'*épistémè*, décrire une époque dans *Les Mots et les Choses*, puis, ayant compris l'illusion d'une telle *totalisation*, il va chercher (dans l'*Archéologie*), au moyen du *dispositif*, à décrire une région d'une époque. Dans *Surveiller et Punir* il est encore victime d'une illusion transcendante lorsqu'il passe de la partie (« naissance de la prison ») au tout (« l'archipel carcéral ») : il s'agirait de saisir la racine de la totalité de la société – et immédiatement les historiens spécialisés contestent les résultats. Quant à la méthode, fonctionnaliste ou non, on ne sait si le livre « décrit une machine ou une machination » (J. Léonard), et l'on ne comprend pas pourquoi la même structure de pouvoir se met en place à la même époque en des sociétés où la structure de classe est très différente (R. Brown). Et les historiens de l'armée, de l'école, etc., ne peuvent suivre les analyses de Foucault <sup>22</sup>.

Dans un débat avec les historiens Foucault définit son travail comme étude d'un *problème*. Dans sa « naissance de la prison » il ne s'agirait pas de comprendre l'histoire de la période, mais de présenter « la ratio qui a été mise en œuvre dans la réforme du système pénal » <sup>23</sup> dans le cadre d'une analyse des stratégies. De ce point de

20. A. Farge et M. Foucault, *Le Désordre des familles*, Gallimard, Paris, 1982.

21. J. Bentham, *Le Panoptique*, Belfond, Paris, 1977.

22. Cf. J. G. Merquior, *op. cit.*, p. 119 sq.

23. *Dits et Ecrits* IV, p. 13.

vue le panoptisme est une représentation qui gouverne un certain nombre de réformes, ce n'est ni une structure effective gouvernant inconsciemment les conduites (une grammaire), ni un idéal type wébérien permettant de « comprendre », ni une figure de la phénoménologie hégélienne, ni un effet idéologique superstructurel (marxisme).

La stratégie peut se penser en termes purement descriptifs – mais pour Foucault elle est au contraire description du champ de bataille permettant l'intervention – on est tenté de dire l'*engagement*. Ainsi le concept de *malveillance* <sup>24</sup>, lui permet-il de présenter « la cautérisation clitoridienne au fer rouge » <sup>25</sup>, fréquente à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, dans le cadre de « son » histoire de la médecine ou de la sexualité. De même l'ironie – « En France on n'a pas de goulag mais on a des idées » <sup>26</sup> – lui permet-elle de noter qu'un français a donné aux Russes l'idée de camp de travail, en Sibérie, lors d'un congrès de criminologie à Saint Pétersbourg en 1890...

De ce point de vue l'emploi de l'expression « archipel carcéral » est évidemment absurde s'il s'agit de décrire la société du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais relève de la rhétorique du combat s'il s'agit de suggérer une proximité entre l'archipel décrit par Soljenitsyne et la mise en place des structures de la société libérale occidentale. Pour Foucault il n'y a ni plus ni moins de rationalité dans le supplice que dans la prison <sup>27</sup>. De même que l'asile pinélien est une régression, de même le système carcéral, moins cruel que le supplice, lui semble plus dangereux : dans les deux cas le sujet libre (au sens cartésien) est nié par la modernité.

Enfin nous évoquerons une ambivalence dans la réception de Foucault par les communistes. Le PCF n'a jamais été très indulgent à l'égard de ses anciens militants

24. *Surveiller et Punir*, p. 141.

25. *Dits et Ecrits* III, p. 319.

26. *Ibid.*, p. 326.

27. *Dits et Ecrits* IV, p. 26.

et Foucault en a fait l'expérience. On ne relèvera pas ici les phrases le concernant dans les publications communistes<sup>28</sup> ; on considérera plutôt la lecture que Jeannette Colombel donne du livre.

Venant du marxisme orthodoxe, cet ancien professeur de khâgne lit Foucault dès la fin des années 50 et le suit, tout en militant. Elle cesse de publier dans *La nouvelle critique* après son article sur *Les Mots et les Choses* (avril 67) – et après avoir pris une position anti-humaniste, avec Althusser contre Garaudy (alors membre du Bureau Politique). Après un travail sur Sartre elle donne de l'œuvre de Foucault une lecture *située* dans le début des années 90<sup>29</sup>. S'appuyant sur le sens foucauldien (ou sartrien) de la fraternité elle reprend l'analyse du présent au moyen des concepts forgés dans *Surveiller et Punir*, et voit dans l'existence des *exclus* le symptôme du caractère particulier du nouvel universel : la mondialisation.

A partir de Foucault elle met à distance l'impératif social-démocrate d'*insertion* des « exclus » : pour elle, il s'agit en fait de réaliser l'adaptation au nouveau régime du pouvoir. Suivant le jugement de G. Deleuze, « face à des formes de contrôle en milieu ouvert, il se peut que les plus durs enfermements nous paraissent appartenir à un passé délicieux et bienveillant. »<sup>30</sup>

L'extension social-démocrate du contrôle va de pair avec la recherche « d'universaux de la communication »<sup>31</sup>.

Dans cette perspective on voit bien comment l'universel n'est pas l'essentiel pour la *communication* : la

28. Foucault jugeait que les membres du PCF réagissaient aux événements par la dénonciation au lieu de l'analyse, en particulier par « le mensonge » concernant *Histoire de la Folie et Surveiller et Punir...* et que leurs intellectuels [étaient] dépourvus de radicalité : ils [parlaient] au lieu de prendre des engagements physiques... Cf. *Dits et Ecrits* III, n° 238. Voir toutefois l'article nuancé de J. P. Cotten, « La vérité en procès », *La Pensée*, déc. 1978.

29. J. Colombel, *Michel Foucault*, Paris, 1994.

30. G. Deleuze, *Pourparlers*, Paris, 1990, p. 227, cité par J. Colombel, *op. cit.*, p. 165.

31. J. Colombel, *op. cit.*, p. 165.

logique même de l'Etat républicain intégrationniste (Platon ou De Gaulle instituant l'école mixte, etc.), entre en conflit avec les intérêts particuliers de la bourgeoisie dans son développement actuel ; la bourgeoisie s'allie alors avec le clergé – qu'elle combattait lors de la mise en place de la discipline sous la Troisième République –, pour détruire l'institution de l'universel qui, maintenant, la menace. J. Colombel dit, *inversant l'analyse de Foucault pour maintenir sa puissance subversive dans la situation présente*, que, dans ces conditions, « les bastions disciplinaires ne sont pas tant une arrière-garde dans la société présente mais plutôt un contrepois nécessaire à son fonctionnement où les risques sont calculés pour une population de façon prévisionnelle. »<sup>32</sup>

Le culte de la performance, dans le sport, fabrique un corps docile mieux adapté aux impératifs présents que la fabrication disciplinaire analysée par Foucault. Et les sciences humaines participent au système présent sous la forme nouvelle de la gestion psycho-socio-économique des « ressources humaines, où l'on fait croire au sujet (pris au sens de sujétion) qu'il est autonome et, donc, responsable, dans ses initiatives (...) : les termes " faire un bilan ", " s'auto-évaluer ", " s'investir " jalonnent les discours produits par ces pratiques qui s'étendent à (...) l'éducation »<sup>33</sup>. J. Colombel parle des « prêtres ascétiques du libéralisme » qui, comme les prêtres dans l'analyse de Nietzsche, retournent leur ressentiment agressif en culpabilité docile.

Le livre se termine par une critique de François Ewald ou de Martine Aubry qui, oubliant le tranchant des analyses, veulent éviter la guerre de tous contre tous par des normes consensuelles<sup>34</sup>, faisant de la pensée de Foucault une « philosophie des normes » au lieu d'un ferment de contestation « partant d'en bas ».

32. *Ibid.*, p. 165.

33. *Ibid.*, p. 167.

34. *Ibid.*, pp. 176-177.

Il est donc clair que la position singulière d'écriture de Foucault se prête à plusieurs lectures.

## 2) Déplacements

Un effet de *Surveiller et Punir* sera la distance que Foucault commence à prendre avec les textes de Sade. Dans ses trois premiers livres, Sade est un témoin de la résistance à la normalisation. A partir de 1975 il devient un « sergent du sexe »<sup>35</sup>, et dans l'année suivante il sera analysé comme symptôme<sup>36</sup>.— Il est aussi à noter qu'en 1977, Foucault a modifié son attitude purement critique, puisqu'il a décidé de répondre favorablement à une commission gouvernementale chargée d'étudier une réforme du code pénal et de participer aux débats en cours<sup>37</sup>.

En 1978, Foucault estime que *Surveiller et Punir* a montré « un déblocage technologique de la productivité du pouvoir » à partir des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, une « nouvelle économie du pouvoir »<sup>38</sup>. [II] ne ferait pas l'histoire de l'institution prison mais l'histoire de la pensée de la punition, des « changements dans la problématisation des rapports entre délinquance et châtiment... »<sup>39</sup>. Il ferait généalogiquement « l'ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ du pouvoir où nous nous constituons en sujets en train d'agir sur les autres »<sup>40</sup>. Son problème serait finalement de savoir comment les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les

35. *Dits et Ecrits* II, n° 164.

36. *Infra*, p. 146.

37. Cf. D. Macey, *op. cit.*, p. 382, et p. 518, note 100.

38. *Dits et Ecrits* III, p. 149. Cette expression renvoie évidemment à la N.E.P. (*Novaja Ekonomitcheskaia Politika*) nouvelle politique économique instituée par Lénine en 1921, après l'insurrection des marins de Kronstadt, et caractérisée par une renonciation au communisme de guerre et un retour provisoire au capitalisme. La N.E.P. sera abandonnée par Staline en 1928.

39. *Dits et Ecrits* IV, p. 669.

40. 1983, *Dits et Ecrits* IV, p. 393, p. 618, p. 633.

autres) à travers la production de vérités : « comment lier l'une à l'autre la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres. »<sup>41</sup> De même que les *épistémè* départagent la science de la chimère, de même des « régimes des pratiques »<sup>42</sup> départagent le fou du raisonnable, l'honnête homme du prisonnier. Régimes qui programment les conduites, mais sans pouvoir être confondus avec les institutions ; ainsi les *normes* de la société disciplinaire ne sont pas les *lois* instituant le système pénal. Foucault approfondit cette idée du pouvoir comme faisceau de relations – contre la représentation d'un centre irradiant – en notant que la monarchie qui va devenir absolue s'est constituée sur des pouvoirs très localisés (pendant la féodalité) et que le nazisme a pu *prendre* parce qu'il s'appuyait sur un fascisme interne au peuple<sup>43</sup>. Dans les *épistémè* il n'y a pas de sujet transcendantal mais des structures : dans les dispositifs de pouvoir il n'y a pas de sujet historique global, mais la guerre de tous contre tous, et même à l'intérieur des individus des luttes entre les « sous-individus »<sup>44</sup>.

### 3) *Antinomie entre la structure et la singularité (bis)*

a) Dans *Les Mots et les Choses* (1966), le concept d'*épistémè* caractérise la *totalité* d'une époque – quoique les mathématiques et la physique soient mises de côté. En 1970, lors de l'édition anglaise, Foucault est revenu de cette illusion totalisante<sup>45</sup>. Mais il la répète dans *Surveiller et Punir* (1975), lorsqu'il généralise « la naissance de la prison » à la totalité de la société bour-

41. *Ibid.*, p. 30.

42. *Ibid.*, p. 22. Cf. *Dits et Ecrits* III, pp. 392-393.

43. *Dits et Ecrits* III, p. 304 (féodalité) et *Dits et Ecrits* II, p. 654 (nazisme).

44. *Dits et Ecrits* III, p. 311.

45. Cf. *Dits et Ecrits* II p. 8, p. 808, et *supra*, *Dits et Ecrits* IV p. [17], a, et VI p. [8].

geoise (« l'archipel carcéral »). Dans *l'Archéologie du savoir* (1969), malgré l'ambition de détruire tout savoir anhistorique, une sphère d'universalité subsiste peut-être <sup>46</sup>. Or, du fait de la rechute dans l'illusion totalisante, le livre de 1975 détruit cette possibilité.

Certes Foucault distingue la loi de la norme, et conteste parfois celle-ci en référence à celle-là. Mais lorsqu'il parle des magistrats à peine rétifs ou des professeurs-juges il identifie les moments normatif et légal. Pour en appeler au *juriste* et au *savant* contre le normalisateur (chez le juge ou chez le professeur) il faudrait accepter de reconnaître un droit rationnel (dans le droit positif) et un savoir scientifique (dans l'institution scolaire), anhistoriques. Or *Surveiller et Punir* rejete en bloc l'ensemble de « l'archipel carcéral ». Alors le professeur n'est que le juge normalisateur d'un corps indocile. Et le magistrat judiciaire n'est que le fournisseur de l'univers carcéral. Le paradoxe est que le livre possède un côté académique, c'est-à-dire qu'un professeur donne un savoir critique dont pourrait user un magistrat mécontent du rôle normalisateur qu'on lui fait jouer.

On retrouve cette équivoque dans la relation entre la généalogie et la structure universelle. Pour Foucault, l'Inquisition a suscité la méthode expérimentale des sciences de la nature, et la société disciplinaire les sciences humaines. Foucault oppose un étonnant « savoir calme des animaux, des plantes ou de la terre », aux connaissances que suscitent « le terrible pouvoir d'enquête [et] la minutie tatillonne et méchante des disciplines » (p. 227). Toutefois les sciences de la nature sont parvenues à *se détacher* de la procédure inquisitoriale, alors que les sciences humaines ne peuvent *qu'être prises* dans les technologies disciplinaires. Une telle différence rend impossible l'identification, sous le concept de normalisation, du professeur de physique et de son collègue de littérature.

46. Cf. *supra*, p. 118.

b) Les notions de *méchanceté* ou de *malveillance* renvoient à une anthropologie d'inspiration chrétienne. On trouve par exemple chez Kant, sous le nom de *mal radical*, cette compréhension pessimiste de l'homme qu'on pourrait aussi lire chez Rousseau – en relation avec le concept cartésien de liberté. Dans l'anthropologie rousseauiste ce n'est pas tout à fait la raison qui est fautive, c'est la liberté humaine, la perfectibilité, cette « faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres », et, provoquant la réflexion, éloigne du « pur mouvement de la Nature »<sup>47</sup>. C'est cette liberté qui porte le sujet cartésien au mal et à l'erreur, contre l'évidence naturelle ou divine. Cette liberté qui, dans *Histoire de la Folie*, était paradoxalement veillée à l'âge classique<sup>48</sup>.

L'enracinement des savoirs dans des processus historiques anthropologiquement qualifiés annule donc (en 1975) l'expulsion proclamée (en 1969) de la référence à une « subjectivité fondatrice »<sup>49</sup>. Lorsqu'un humaniste veut lire dans le progrès scientifique une manifestation de la bonté humaine, un anti-humaniste y voit une manifestation de la méchanceté ! Ce débat se situe à l'intérieur d'une compréhension anthropologique de la pensée, récusée par *Les Mots et les Choses* à cause de son côté *précritique*<sup>50</sup>...

c) François Mauriac était revenu « horrifié » d'un procès de cour d'assise<sup>51</sup>. Foucault était scandalisé par

47. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, tome 3, Paris 1964, p. 142 et p. 155 Voir Kant, *Conjectures...*, in *Œuvres philosophiques*, tome 2, p. 511..

48. Cf. *supra*, p. 28 note 10 et p. 41.

49. Cf. *Archéologie du savoir*, p. 159.

50. Cf. *supra*, p. 96.

51. Cf. Claude Mauriac, *Signes rencontres et rendez-vous*, Paris, 1983, Livre de Poche, p. 35.

la condition faite au fou dans l'asile pinélien, et il est scandalisé par la situation du prisonnier. Si la liberté peut porter les hommes, au cours des processus historiques, à la culture de la méchanceté, l'action généreuse doit librement s'y opposer. Dans les années 60 Foucault ironise sur la bonne conscience humaniste, ensuite il engage le combat, dont participe son livre de 1975. Il y a une cohérence dans l'évolution de la fraternité foucauldienne : dès lors que la prière est inopérante et l'ironie impuissante, il ne reste plus que la révolte. On comprend pourquoi Sartre ou Domenach peuvent rejoindre le *Groupe d'Information sur les Prisons*.

Mais toute trace de la méthode structurale n'a pas disparu. En effet une partie de l'explication foucauldienne suit une méthode marxiste : la société disciplinaire se met en place par effet démographique, etc. A ce niveau, pour expliquer l'émergence de la discipline, il suffit de faire intervenir des facteurs économiques, démographiques, sociaux, psychologiques, etc., il est superflu de soutenir une anthropologie.

Si l'émergence des épistémè, ou des dispositifs, ou des figures du savoir-pouvoir, procède de décalages structurels, *infimes mais décisifs*, en un sens non-anthropomorphique de la « décision »<sup>52</sup>, alors les luttes concrètes, que les agents prennent illusoirement pour des manifestations du libre-arbitre, sont elles-mêmes conditionnées par les structures qu'elles expriment. Les véritables transformations se jouent donc plutôt au niveau des décalages infimes qu'au niveau manifeste : par exemple le remplacement du tube électronique par le transistor (1948) ou l'invention du microprocesseur (1971), ou bien, à un autre niveau, l'introduction de la mixité dans l'enseignement primaire et secondaire.

Inutile de faire intervenir le libre-arbitre pour expliquer – ou promouvoir – de tels décalages.

52. *Archéologie du savoir*, p. 88. Cf. *supra*, p. 105.

## Histoire de la sexualité : La Volonté de savoir (1976)

Les livres de Foucault sur la folie, la clinique, la prison semblent indiquer, dans le corps même, une possibilité de résistance. En 1961 la folie pouvait témoigner d'une résistance à la normalisation et Foucault cherchait l'indocilité chez Sade ou Artaud... En 1966 la « vraie »<sup>1</sup> subversion du positivisme n'était pas dans un approfondissement (social-démocrate ou communiste) de l'humanisme, mais dans une rupture avec ce thème. En 1975 la bataille des corps indociles grondait.

Après Mai 68, qui a bouleversé les sensibilités, Marcuse<sup>2</sup> et Reich<sup>3</sup> sont devenus des références majeures dans les mouvements contestataires. Le corps

1. *Les Mots et les Choses*, p. 333.

2. Après une thèse sur Hegel, dirigée par Heidegger, Herbert Marcuse (1898-1979) travaille dans le cadre de l'« Ecole de Francfort », s'exile en 1932 et devient professeur à San Diego (Californie). Il a publié *Eros et civilisation* (1954) et *L'homme unidimensionnel* (1964).

3. Psychanalyste viennois puis militant communiste berlinois, exclu des deux mouvements, Wilhelm Reich (1897-1957) a notamment publié *La Révolution sexuelle* (1936). Fuyant le nazisme, indésirable au Danemark, en Norvège et en Suède, il émigre aux Etats-Unis (en 1939). Il y mourra en prison.

*inutile* de l'hédonisme libertaire est-il une alternative au corps *docile* de la société disciplinaire ? Faut-il libérer le désir contre la répression religieuse et capitaliste ? Foucault doit s'expliquer avec le freudo-marxisme. Il le fait en 1976, suivant son habitude, c'est-à-dire en prenant le contre-pied des évidences...

Les mouvements de libération de la sexualité ne voient dans les trois derniers siècles que la répression du plaisir :

« *La question que je voudrais poser n'est pas : pourquoi sommes-nous réprimés, mais pourquoi disons-nous, avec tant de passion, tant de rancœur contre notre passé le plus proche, contre notre présent et contre nous-mêmes, que nous sommes réprimés ?* »  
(p. 16)

### L'hypothèse répressive

La thèse reichienne suppose qu'au XVII<sup>e</sup> siècle s'installe une répression normalisatrice de toute la sexualité, et que le XX<sup>e</sup> siècle desserre ces mécanismes de la répression. Foucault attaque frontalement ce schéma : la bourgeoisie ne *réprime* pas le sexe en général mais *s'affirme* dans une culture du *sperme* et de la *sexualité*, à l'opposé de la culture aristocratique du *sang* et de l'*alliance*. L'aristocratie, conservatrice, se préoccupait des origines de son sang, la bourgeoisie, progressiste, se préoccupera de l'hérédité : régression du système de l'alliance, émergence du dispositif de sexualité. Ce passage d'une société de « sanguinité » à une société de « sexualité » se dit chez Sade dans l'ancien modèle aristocratique du sang.

a) La chronologie des techniques et de leur utilisation contredit la thèse de Reich. C'est à partir du Concile de Latran (1215) que l'aveu devient obligatoire pour

tous les fidèles, c'est vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle que se développent les procédures de direction de conscience. C'est au début du XIX<sup>e</sup> siècle que naît, hors de l'institution ecclésiastique, une nouvelle « technologie » (p. 119) du sexe. Technologie qui n'est plus ordonnée à la question de la mort et du châtement, mais au problème de la vie et de la maladie. La chair est rabattue sur l'organisme. L'analyse de l'hérédité et la gestion politico-médicale des mariages apparaissent. A travers la jurisprudence, la médecine légale et la surveillance des enfants, la théorie de la *dégénérescence* donne à cette nouvelle technologie une puissance redoutable. Le sexe est à la fois la vie du corps et la vie de l'espèce : la sexualité de l'enfant, l'hystérisation du féminin, le contrôle des naissances, la psychiatisation des perversions furent les différentes manières « de composer les techniques disciplinaires avec les procédés régulateurs » (p. 193).

Nous verrons plus bas ce qu'est le dispositif de sexualité. Pour le moment on peut dire que le sang et le sperme se chevauchent dans l'eugénisme et le racisme modernes. Le nazisme procède à une discipline eugénique de la société, accompagnée de « l'exaltation onirique d'un sang supérieur »<sup>4</sup>. Foucault reconnaît à la psychanalyse l'honneur politique d'une opposition pratique au fascisme et de la rupture théorique, avec le système de la perversion-hérédité-dégénérescence (p. 157).

Toutefois la psychanalyse est un privilège de la bourgeoisie pensant selon les anciens concepts aristocratiques. Foucault situe la psychanalyse relativement à la nouvelle forme corporelle de « la conscience de classe » (p. 166). Charcot<sup>5</sup> cherchait à détacher la sexualité de

4. *La Volonté de savoir*, p. 197. Voir la discipline exterminatrice de l'infirmité et de l'éleveur de poulets (Himmler) : *Dits et Ecrits* II, p. 821.

5. Professeur à la Salpêtrière, Jean Martin Charcot (1825-1893) a fondé *Les Archives de neurologie* en 1880 et donné son nom à une

l'alliance. Pour traiter les patients que lui apportait celle-ci, il visait la normalisation de la sexualité selon un modèle neurologique. Freud entendit la leçon et chercha dans la cure à mettre la sexualité hors du contrôle familial – mais, au lieu d'un modèle positiviste, il mit l'inceste au cœur de sa théorie du dispositif œdipien. Au fond de la sexualité de chacun, le psychanalyste retrouve ainsi le rapport parents-enfants, qui permet de maintenir « l'épinglage du dispositif de sexualité sur le système de l'alliance ». Au moment où s'organise une chasse systématique aux pratiques incestueuses dans les campagnes et les faubourgs, la psychanalyse découvre l'Œdipe. La psychanalyse est un privilège de classe :

*« Dans un dispositif de sexualité maintenant généralisé, ceux qui avaient perdu le privilège exclusif d'avoir souci de leur sexualité ont désormais le privilège d'éprouver plus que d'autres ce qui l'interdit et de posséder la méthode qui permet de lever le refoulement. » (p. 172)*

b) La thèse reichienne suppose, en outre, que la répression relève d'un usage calculé de la force humaine en direction du travail obligatoire plutôt que du plaisir gratuit. Or les techniques du sexe n'ont pas d'abord été appliquées vers l'ouvrier adulte mais en direction des enfants et du corps féminin. L'onanisme du jeune bourgeois et l'hystérie de sa mère ont été les problèmes majeurs, alors que, dans le monde de *Germinal*, dans les conditions de vie du prolétariat, « on était loin de prendre en souci son corps et son sexe <sup>6</sup> : peu importait que ces gens-là vivent ou meurent, de toute façon ça se reproduisait tout seul. » (p. 167)

L'intensité corporelle cultivée dans le dispositif de maladie (l'amyotrophie, type Charcot Marie). Freud a suivi son enseignement en 1885 1886 et donné son prénom à son fils aîné.

6. Cf. K. Marx, *Le Capital*, L. 1, chap. X, 2, « le capital affamé de surtravail » (note de Foucault).

sexualité relève d'abord de l'affirmation de la bourgeoisie plutôt que de l'asservissement du prolétariat. Ce n'est qu'au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, à l'occasion de conflits, d'épidémies, d'urgences économiques, que se met en place la technologie de contrôle surveillant le corps des prolétaires. Le prolétariat, réticent, estime que la sexualité ne le concerne pas.

*« Il faut donc revenir à des formulations depuis longtemps décriées ; il faut dire qu'il y a une sexualité bourgeoise, qu'il y a des sexualités de classe. Ou plutôt que la sexualité est originellement, historiquement bourgeoise et qu'elle induit, dans ses déplacements successifs et ses transpositions, des effets de classe spécifiques. »* (p. 168)

### **La sexualité est originellement bourgeoise**

Depuis le XVII<sup>e</sup> siècle ce bio-pouvoir, indispensable au capitalisme, est *discipline* du corps et *régulation* de la population. La toute première formation du capitalisme requiert peut-être une morale ascétique, mais son développement depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle se caractérise par l'entrée de la vie dans l'histoire. Le fait de vivre n'est plus un soubassement inaccessible. L'homme n'est plus l'animal politique d'Aristote, mais c'est « un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question. » *Dès lors, la question de l'homme est posée, et le jeu de la norme prend le pas sur le système du droit.* La question du droit, élaborée depuis le début de la modernité, suppose une autarcie de l'homme vivant, exigeant le droit de lire, de parler, de se déplacer, etc. Or si la vie elle-même devient accessible à l'intervention collective, la problématique juridique régresse, et la vie – plus que le droit – devient l'enjeu des luttes politiques. Celles-ci se formulent à travers des affirmations incompréhensibles pour le système juridique classique : le « droit » à

la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins...

La société « bourgeoise, capitaliste ou industrielle » a mis en œuvre un appareil pour produire des discours *vrais* sur le sexe. Elle a beaucoup parlé de lui et contraint chacun à *avouer*. Elle veut en formuler la vérité comme si elle suspectait en lui un secret capital. Le sexe est devenu peu à peu « le fragment de nuit que chacun de nous porte en soi » (p. 93). Au contraire de l'*ars erotica* oriental, dans le dispositif occidental de l'aveu c'est celui qui parle qui est contraint. Contraint d'avouer ses désirs dans les « formes scientifiques » passant par une « codification clinique du faire parler ». Le déchiffrement herméneutique de l'aveu (son *interprétation*) et la médicalisation de ses effets forment une nouvelle figure de la vérité.

« Celui qui écoute ne sera pas simplement le maître du pardon, le juge qui condamne ou tient quitte ; il sera le maître de la vérité. »

Ce dispositif qui branche « la vieille injonction de l'aveu sur les méthodes de l'écoute clinique » rend possible l'apparition de la *sexualité*. On commence à comprendre l'historicité de l'éternel humain.

Au XIX<sup>e</sup> siècle le sexe intéresse la biologie de la reproduction *et* une médecine de la sexualité, la première relevant de la classique volonté de savoir, la seconde semblant relever « d'une volonté obstinée de non-savoir ». En fait une *scientia sexualis* s'est constituée dans la forme de l'aveu. Il s'agissait des archives « sans traces » de la confession chrétienne, il s'agit maintenant des institutions du discours sur le sexe :

« On avoue en public et en privé, à ses parents, à ses éducateurs, à son médecin, à ceux qu'on aime ; on se fait à soi-même, dans le plaisir et la peine, des aveux impossibles à tout autre, et dont on fait des livres. » (p. 79)

On passe du modèle platonicien de la réminiscence au modèle de l'examen de conscience, et dans ce passage on voudrait voir la libération.

Au lieu de se laisser porter par cette injonction de la conscience moderne, que manifestent les *Confessions* de Rousseau ou les *Mots* de Sartre, au lieu de se griser de l'aveu vécu comme subversion, ou transgression, Foucault met en question le lien traditionnel de la vérité et de la liberté, dont l'aveu est le dernier avatar.

### Aveu et vérité

*« Il nous semble que la vérité, au plus secret de nous même, ne " demande " qu'à se faire jour ; que si elle n'y accède pas, c'est qu'une contrainte la retient, que la violence d'un pouvoir pèse sur elle, et qu'elle ne pourra s'articuler enfin qu'au prix d'une sorte de libération (...). Autant de thèmes traditionnels dans la philosophie, qu'une " histoire politique de la vérité " devrait retourner en montrant que la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir. L'aveu en est un exemple. » (p. 81).*

Quelques mots d'explication sur le lien traditionnel de la liberté et de la vérité sont nécessaires pour comprendre ce jugement. Depuis Platon la vérité est libération des illusions qui réconfortent et asservissent. L'interlocuteur de Socrate sort de l'obscurité de l'opinion où l'enferment les images traditionnelles des poètes et les ruses modernes des sophistes : sortie de la Caverne, l'intelligence authentique, éduquée en conformité avec sa nature, est libre et a autorité sur toute chose <sup>7</sup>. La liberté est pensée comme autarcie, la force propre par laquelle une cité grecque peut demeurer indépendante : de même qu'une cité ayant rejeté ses assaillants peut

7. Platon, *Lois*, IX 875 c ; sur l'autosuffisance du bien parfait chez Aristote : *Ethique à Nicomaque* I, 5, 1097 b 8.

vivre par soi, de même une intelligence s'étant libérée de l'opinion peut se retrouver, et retrouver au fond de soi l'essence éternelle du réel.

A l'époque moderne le lien vérité/liberté change de formulation. La méditation du sujet cartésien commence par mettre en doute toutes les certitudes naïves : sensible, scientifique, mathématique, religieuse. Le doute dissipe les illusions de l'enfance et s'achève dans la découverte de l'être propre du sujet, retrouvant la vérité de ses certitudes dans l'expérience de leur évidence médiate. Le texte cartésien hésite alors dans sa définition du moi entre l'ontologie classique et la phénoménologie. Le moi comme âme immortelle est un « esprit » renvoyant à un Dieu créateur des vérités éternelles ; comme sujet phénoménologique, c'est l'activité d'« une chose qui doute, qui conçoit, etc. » Dans le premier cas le trajet cartésien répéterait sur un mode nouveau l'ascension de l'intelligence platonicienne vers son authenticité ontologique. Dans le deuxième cas l'activité authentique reposerait sur l'évidence, donnée, que barrait le préjugé. Dans les deux cas le sujet affirme sa liberté dans la tension entre le choix aveugle et l'évidence distincte – entre l'autarcie aveugle de la liberté d'indifférence (aucune raison d'aller à droite plutôt qu'à gauche) et l'autarcie divine de la liberté éclairée (aucune raison de ne pas aller à droite). Puisque les vérités sont dé-couvertes, l'activité subjective est rabattue sur une donation.

La libération est ainsi, pour la philosophie classique, restitution de sa vérité – ou de son autarcie –, à une substance (Platon) ou à un sujet (Descartes). Et réciproquement la connaissance de la vérité libère de la force des préjugés, et permet de penser authentiquement et de bien vivre. Dire vrai c'est dire ce que sont cette substance ou ce sujet que je suis, malgré les opinions illusives qui les recouvrent dès l'enfance. Être libre c'est affirmer l'être propre de sa substance ou de son sujet.

Or depuis Kant la vérité n'est plus dévoilement mais construction : dire la vérité d'un triangle n'est plus dévoiler ce qu'il est en soi, ou dans l'entendement divin, mais dire selon quels concepts et quelles méthodes le construire, dire quel est le processus géométrique indépendant des particularités des sujets humains ou des objets empiriques. Il devient alors possible d'interroger les conditions de possibilité « transcendantales » de la vérité, c'est-à-dire les conditions de possibilité du savoir géométrique, physicien, etc. : les catégories de l'entendement (Kant). Alors la vérité, objective (scientifique) ne *demande* pas à venir au jour, mais provient de l'activité du physicien. De même la vérité réflexive (philosophique) chez le philosophe procède d'une activité « dogmatique » (démonstrative) <sup>8</sup>.

Après la *Critique de la Raison Pure*, il n'est plus nécessaire de faire intervenir une garantie ontologique (la Nature, Dieu) pour enraciner la vérité du discours. La vérité, en elle-même, ne libère plus, mais repose plutôt sur une activité constituante. Et cette activité n'est plus libre au sens d'une impulsion immémoriale – la force divine en la substance ou en le sujet –, mais au sens d'une *autonomie*. La liberté n'est ni l'hésitation du libre arbitre, ni l'autarcie authentique de la substance.

Foucault reprend ce sens de la vérité comme activité qui fait les différences <sup>9</sup>, mais nous avons vu que sa réflexion ne vise pas le dévoilement de catégories transcendantales anhistoriques, mais de l'*a priori* historique (l'*épistémè*, le dispositif). Et nous savons que la liberté n'est pas, pour Foucault, l'autonomie, mais le libre-arbitre. Dès lors la philosophie foucauldienne n'est pas non plus gouvernée par une structure catégoriale (autonomie).

Pour en revenir à *l'histoire politique de la vérité*, il faut comprendre que le dispositif de la psychanalyse est

8. Kant. *Critique de la Raison Pure*. Préface (B, XXXV).

9. Cf. *Dits et Ecrits* III, p. 112.

un ensemble de conditions *historiques* de possibilité de la vérité, comme l'étaient des dispositifs permettant la clinique ou les sciences humaines. LA vérité ne demande donc pas plus à venir au jour que l'objet scientifique selon l'*Archéologie du savoir* <sup>10</sup> – mais le savoir est corrélatif d'un pouvoir. Il faut donc penser le pouvoir. Il ne s'agit pas, comme le croient les freudo-marxistes, d'un pouvoir répressif ; il ne s'agit pas non plus d'une activité autonome de la raison, du pouvoir du langage comme tel. Comment penser ce concept ?

### **La répression n'est pas le concept pertinent pour comprendre le pouvoir**

Mêmes si elles partent de Freud, les analyses de Reich et de Lacan sont distinctes. Le premier pense la nature et la dynamique des pulsions en termes de répression des instincts, le second en termes de loi du désir. Mais toutes les deux conçoivent le pouvoir comme une relation *négative* d'exclusion. Le pouvoir prescrirait un *ordre juridique et discursif* visant l'interdiction du sexe, sa censure à tous les niveaux de la vie humaine : politique, social et familial. En fait cette *représentation* commune du pouvoir s'est mise en place avec l'institution de la monarchie contre les pouvoirs médiévaux (servage, vassalité). Le langage juridique du pouvoir prohibe les guerres féodales et assure l'unité judiciaire. Or le XVIII<sup>e</sup> siècle conteste les manquements au *droit*, mais ne met aucunement en question la forme juridico-politique du *pouvoir* ; de même les critiques du XIX<sup>e</sup> siècle postulent que le pouvoir doit s'exercer selon un droit fondamental...

Foucault rompt avec cette représentation qui considère le sujet assujetti comme celui qui obéit à un pouvoir-loi. *Les nouveaux procédés de pouvoir s'exerçant sur les corps vivants sont techniques et normalisateurs*

10. Cf. *supra*, p.106.

*plutôt que juridiques.* Le pouvoir ne régit pas le sexe sur le mode de la défense mais suivant une technologie.

*« Au vieux droit de faire mourir ou de laisser vivre s'est substitué un pouvoir de faire vivre ou de rejeter dans la mort. » (p. 181)*

La puissance paternelle à Rome, puis la puissance du roi catholique étaient le droit de tuer. Le glaive symbolisait la justice. Maintenant la peine de mort se raréfie, et le rôle du pouvoir est de produire la vie, de la multiplier, de l'ordonner. Et paradoxalement, mais logiquement, les guerres n'ont jamais été aussi sanglantes que depuis l'avènement de la souveraineté populaire visant à préserver son existence biologique. « Les massacres sont devenus vitaux » (p. 180), la menace atomique sur les *populations* étant le point ultime de ce mouvement.

Le concept de pouvoir ne désigne donc ni une souveraineté politique, ni un mode réglé d'assujettissement, ni une domination sociale, mais « la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ». Les pages 121-127 du livre de 1976 contiennent la définition foucaldienne, non-juridique, du pouvoir. Ni institution ni structure ni puissance propre à certains, le pouvoir est partout et vient d'en bas.

*« Les relations de pouvoir sont à la fois intentionnelles et non subjectives. »*

Elles résultent de calculs locaux sans que personne n'ait jamais conçu l'ensemble des grandes stratégies muettes qui coordonnent les tactiques loquaces. La guerre et la politique étant deux formes des rapports de force on comprend que les relations de pouvoir soient dynamiques : « là où il y a pouvoir il y a résistance », à concevoir selon une multiplicité : non pas *un* grand

Refus, mais *des* résistances, des points mobiles et transitoires « sillonnant les individus eux-mêmes, les découpant et les remodelant, traçant en eux, dans leur corps et dans leur âme, des régions irréductibles <sup>11</sup>. » (p. 127)

La critique freudo-marxiste de la répression ne rompt donc pas avec ce qu'elle dénonce.

Il est vrai que le discours indécent ou que le rire bruyant accompagnant la sexualité précoce des enfants s'estompent au début de l'âge classique. Mais il est vrai aussi que la pastorale chrétienne faisait de la *chair* la racine de tous les péchés. Les chrétiens déplacent le moment essentiel de la faute vers le trouble du désir. De ce déplacement provient l'exigence de la confession de *soi* – de « la ligne de jonction du corps et de l'âme » – plutôt que de la confession des *actes* illégitimes. La *chair* et la pénitence, au Moyen Age, sont un thème et une pratique unifiés par un discours religieux. Ensuite cette unité a été « démultipliée en une explosion de discursivités distinctes, qui ont pris forme dans la démographie, la biologie, la médecine, la psychiatrie, la psychologie, la morale, la pédagogie, la critique politique » (p. 46).

*Nous avons donc ici, comme pour la pénalité, le passage d'un jugement (moral, religieux) porté sur les actes à un jugement porté sur les sujets.* Ce déplacement de l'objet du jugement, de l'infraction vers l'infracteur (de la qualité de la substance vers la normalité du sujet), permet la constitution des sciences humaines. L'homme est une invention chrétienne et l'histoire du dispositif de sexualité peut valoir comme « archéologie de la psychanalyse » (p. 172). Il s'agit donc de repérer le leurre consistant à faire de l'interdit du sexe l'élément fondamental de la sexualité moderne, en oubliant de considérer

11. Mais on ne sait si ces points de résistances sont des singularités irréductibles, comme le sont par exemple « les intensités de la bande libidinale » de J. F. Lyotard (*Economie libidinale*, Paris, 1974) ou des intersections structurelles.

les locuteurs et les institutions, le fait discursif global d'où provient non pas un tabou mais « une science de la sexualité » – qui n'est peut-être qu'une forme « singulièrement subtile d'*ars erotica*. » (p. 96).

Dans les relations de pouvoir entre hommes et femmes, jeunes et vieux, parents et progéniture, éducateurs et élèves, prêtres et laïc, administration et population, quatre stratégies donnent lieu à un savoir – et *produisent la sexualité* : l'hystérisation du corps féminin, la pédagogisation du sexe de l'enfant, la socialisation des conduites procréatrices et la psychiatisation du plaisir pervers. Le dispositif de sexualité, lié à une intensification du corps, tend à remplacer l'ancien dispositif d'alliance visant à maintenir l'ordre social. La *sexualité* est née d'une technique religieuse de pouvoir, à l'origine centrée sur l'alliance : le dispositif d'alliance vise la reproduction et la transmission des noms et des biens ; la thématique religieuse de la *chair* porte sur le corps, la sensation, la nature du plaisir, les mouvements les plus secrets de la concupiscence, les formes subtiles de la délectation et du consentement. La conséquence majeure de cet épingleage de l'alliance et de la sexualité sur la forme familiale est le statut de l'inceste. L'inceste est interdit dans la famille comme dispositif d'alliance, mais il est requis dans la famille comme incitation permanente de la sexualité. Si l'Occident affirme si fort la prohibition de l'inceste, c'est qu'il veut maintenir le système de l'alliance dans le dispositif de sexualité.

« Ainsi le droit, même dans la nouvelle mécanique de pouvoir, serait sauf. » (p. 144)

Le dispositif de sexualité, qui se développe d'abord en marge de la famille (direction de conscience, pédagogie) se recentre sur elle et provoque les figures nouvelles de « la femme nerveuse, la mère indifférente ou assiégée d'obsessions meurtrières, le mari impuissant, sadique,

pervers, la fille hystérique ou neurasthénique, l'enfant précoce et déjà épuisé, le jeune homosexuel qui refuse le mariage ou néglige sa femme. » La société moderne, « perverse » (p. 65), ne cesse d'enrouler des spirales où pouvoir et plaisir se renforcent, plaisir de pouvoir surveiller, plaisir de résister au pouvoir. Don Juan est moins libertin que « pervers » (p. 54)... Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle le sexe des conjoints était sous surveillance – depuis, ce que l'on interroge c'est l'enfant, le fou, et l'homosexuel. *Le pouvoir s'exerce plus qu'il n'interdit*, dans la pénétration indéfinie des familles sous prétexte de barrer l'onanisme, dans la constitution des espèces (homosexuels, zoophiles, etc.) solidifiant chaque sexualité pour l'incorporer à l'individu, dans « les spirales perpétuelles » du plaisir/pouvoir de l'examen médical, de l'investigation psychologique, du rapport pédagogique, des contrôles familiaux – dans la saturation sexuelle des lieux et des rites sociaux. Les comportements polymorphes de la perversité ont été solidifiés dans le corps et le plaisir des hommes, en même temps que la prolifération était relayée par « les profits économiques » provenant de la médecine, de la psychiatrie, de la prostitution, de la pornographie (p. 66)...

### Conclusion

Le freudo-marxisme ne comprend pas la place du désir dans la lutte des classes. Il ne comprend pas la sexualité. Il ne comprend pas le rôle politico-moral qu'il joue...

L'analyse de la sexualité comme dispositif *politique* met en évidence une histoire des *corps*. Cette matérialité n'est pas celle du *sexe*. Nous avons vu dans *Surveiller et Punir* que l'âme était produite par le dispositif carcéral. Nous voyons maintenant que le sexe lui aussi est une production historique. Le sexe est l'« élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur aussi dans un

dispositif de sexualité que le pouvoir organise dans ses prises sur les corps, leur matérialité, leurs forces, leurs énergies, leurs sensations, leurs plaisirs. » (p. 205)

Par exemple, le sexe est défini comme ce qui est commun à l'homme et la femme *et* ce qui fait défaut à la femme *et* ce qui constitue à lui seul le corps féminin... Le sexe est « un point imaginaire fixé par le dispositif de sexualité » permettant de regrouper sous une « unité fictive » des éléments disparates, de donner par voisinage avec la physiologie et la biologie un statut quasi-scientifique au savoir de la sexualité, et d'esquiver « ce qui fait le " pouvoir " du pouvoir » en présentant le sexe comme le contraire du pouvoir. Cet élément imaginaire suscite un désir du sexe, tel que « nous en sommes arrivés maintenant à demander notre intelligibilité à ce qui fut, pendant tant de siècles, considéré comme folie, la plénitude de notre corps à ce qui en fut longtemps le stigmaté et comme la blessure, notre identité à ce qu'on percevait comme obscure poussée sans nom. » (p. 206)

La représentation de l'imaginaire politique du pouvoir, présente chez Lacan ou Reich, peut donc être mise en perspective : *cette représentation est indispensable au fonctionnement du pouvoir !* Ceux que le pouvoir soumet « l'accepteraient-ils, s'ils n'y voyaient une simple limite posée à leur désir, laissant valoir une part intacte – même si elle est réduite – de liberté ? » Un jour peut-être, conclut Foucault, on sourira des hommes qui croyaient qu'il y avait dans le « sexe » « une vérité au moins aussi précieuse que celle qu'ils avaient déjà demandée à la terre, aux étoiles et aux formes pures de leur pensée » – et l'on sourira de ce qu'ils tenaient la psychanalyse pour un processus de libération. Il ne s'agit donc pas de libérer le sexe, mais de s'affranchir de cette instance, et,

*« par un retournement tactique des divers mécanismes de la sexualité [de] faire valoir contre les*

*prises du pouvoir, les corps, les plaisirs, les savoirs, dans leur multiplicité et leur possibilité de résistance. Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs.* » (p. 208)

## Critiques

1) *La Volonté de savoir* est un livre de transition. En un sens, tous les livres de Foucault le sont, mais celui-ci l'est remarquablement : dans les années qui suivent Foucault modifie le plan de son projet, réélabore la problématique et change de style.

Initialement le livre devait être suivi de cinq études portant sur la chair, les enfants, les femmes, les pervers, la population et les races, sans compter un *Pouvoir de la vérité* étudiant la torture et l'aveu dans l'Antiquité<sup>12</sup>. Les cours, les écrits et les entretiens indiquent un maintien de quelques-uns de ces thèmes, par exemple « On Infantile sexuality », donné à Berkeley en 1975, ou les cours de 77/78 et 78/79 sur « Sécurité, pouvoir, population » et « Naissance de la biopolitique ». Mais le projet initial de *l'Histoire de la sexualité* est modifié et aucun des livres prévus ne verra le jour. En 1984 Foucault annoncera trois livres (*L'usage des plaisirs*, *Le souci de soi* et *Les aveux de la chair*) et ne publiera que les deux premiers : il est mort avant de réviser le troisième.

Tous les livres de Foucault portaient sur les XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles, et étaient écrits dans une langue fortement imagée. La critique de la référence à Sade, introduite après *Surveiller et Punir* et poursuivie dans *La Volonté de savoir*, ainsi que la critique du concept de refoulement, ont comme conséquence un abandon de la « littérature » comme témoignage d'une « expérience » réprimée par la normalisation moderne – cela va conduire

12. Cf. *Volonté de savoir*, p. 79 note, et 4<sup>e</sup> de couverture.

Foucault à l'abandon du style poétique, et à une étude de l'antiquité gréco-romaine.

Dans *La volonté de savoir* la mise en perspective de la psychanalyse et le refus du thème de la libération de la sexualité pourraient conduire à une position rigoriste de logicien protestant. En fait la déssexualisation du plaisir conduit Foucault à expérimenter le L.S.D.... En 1967 il estimait que cette drogue permettait de faire « l'expérience de la folie en dehors de l'opposition entre le normal et le pathologique »<sup>13</sup>. En 1975, à une question de Claude Mauriac sur les rapports de la drogue et du sexe, il répondait : « la tendresse... On sent une grande tendresse pour ceux avec qui on est soudain très proche... »<sup>14</sup>. En 1977 et 1978 ce thème de la déssexualisation du plaisir (ou de la douleur) le conduit à dire, dans le cadre d'un débat sur la réforme du code pénal, que le viol ne devrait pas être distingué des autres violences physiques – ce qui lui vaut une virulente réplique des féministes<sup>15</sup>.

2) Le livre ne reçoit pas le même accueil que *Les Mots et les Choses* ou *Surveiller et Punir*. Maurice Clavel avait claironné sa thèse sur les ondes, mais la lecture de la presse n'enthousiasme pas Foucault<sup>16</sup>. Deleuze et Guattari avaient publié *L'Anti-Œdipe* en 1971 et J.-F. Lyotard *Economie libidinale* en 1974. Lyotard qui avait contesté que l'inconscient soit langage (Lacan) dans sa thèse (*Discours, Figure*, 1971) a enchaîné en adoptant une position freudo-marxiste sur laquelle il reviendra à partir de 1977<sup>17</sup>. Dans une série de conférences, en 1973, Foucault contestait le freudo-

13. *Dits et Ecrits* I, p. 604.

14. C. Mauriac, *Mauriac et fils*, Paris, 1986, Livre de poche n° 4343, p. 301.

15. Cf. La présentation de *Dits et Ecrits* III, n° 263, et D. Macey, *op. cit.*, p. 383.

16. D. Macey, *op. cit.*, p. 362 et p. 516 note 29 ; D. Eribon, *op. cit.*, p. 292.

17. Cf. P. Billouet, *op. cit.*

marxisme au moyen d'une poursuite de « l'introduction à la vie non fasciste » de Deleuze et Guattari <sup>18</sup>, en insistant sur la royauté d'*Œdipe* :

« *Œdipe est précisément ce grand Autre qu'est le médecin, le psychanalyste (...), la famille en tant que pouvoir* » <sup>19</sup>.

Au lieu de libérer le désir pensé sur le modèle freudien il s'agit de critiquer l'institution psychanalytique comme « familialisation forcée » du désir.

Outre les entretiens habituels consécutifs à la sortie de ses livres, par exemple avec B.-H. Lévy dans le *Nouvel Observateur* (12 mars 1977), il donne une conférence en 1979 au congrès d'Arcadie (organisation « homophile » fondée en 1954 et dissoute en 1982), et quelques textes pour les revues homosexuelles *Gai pied* (Paris) et *The Advocate* (Los Angeles) <sup>20</sup>. Sartre et Beauvoir ont toujours fait étalage de leurs vies personnelles, Foucault, lui, était resté d'une grande discrétion. Sa nouvelle attitude provoque peut-être une autre réception, qui en fait un auteur *essentiellement* homosexuel, et qui « explique » ses positions politiques et académiques par ses goûts et ses difficultés personnelles dans la société normalisatrice des années 50-75. Foucault serait un saint ou un démon selon le point de vue, et *L'Histoire de la sexualité* est alors intégrée dans les débats propres aux communautés homosexuelles et aux réactions qu'elles suscitent chez les défenseurs des valeurs traditionnelles <sup>21</sup>. Il suffit de consulter les serveurs *internet* américains à « Foucault » pour s'en rendre compte. Et c'est dans ce cadre qu'il faut situer la

18. Préface à l'édition anglaise, *Dits et Ecrits* III, p. 135.

19. *Dits et Ecrits* II, p. 625, et p. 555 sq.

20. *Ibid.*, n° 358. Cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 336.

21. Cf. D. Halperin, *Saint Foucault*, Oxford University Press, 1995 ; J. Miller, *The passion of Michel Foucault*, New York, 1993, tr. franç., *La Passion Foucault*, Paris, 1995 ; cf. D. Eribon, *op. cit.*, p. 51 sq.

polémique entre J.-P. Aron et D. Defert à propos de la mort de Foucault <sup>22</sup>.

Le livre rompt avec la psychanalyse lacanienne, qui était, dans *Les Mots et les Choses*, saluée. La revue lacanienne *Ornicar* publie en 1977 quelques moments d'une conversation à bâtons rompus ayant eu lieu « peu de temps après la parution » du livre <sup>23</sup>. J.-A. Miller soupçonne Foucault de rejouer contre Lacan le *coup de gomme* sur la coupure (freudienne), qu'il avait déjà joué contre Althusser (lorsqu'il avait montré que Marx et Ricardo relèvent de la même structure). La différence entre Freud et Charcot serait mince puisque la chair se constitue chez Tertullien :

« Tu ne le dis pas [que la psychanalyse est déjà chez les directeurs de conscience] mais tu le dis quand même ! » <sup>24</sup>

L'ironie de l'écoute pousse Foucault à dire qu'avant Freud il y a Euripide, etc., et qu'il va falloir « faire apparaître les différences », comme dans *Les Mots et les Choses* <sup>25</sup>, peut-être entre la théorie des maladies de l'instinct, de 1840, et l'instinct de mort de Lacan-Freud <sup>26</sup>... En 1988 J.-A. Miller dira que la psychanalyse ne tend pas à normaliser la sexualité et que le point d'appui de la contre-attaque foucauldienne était mince, « l'utopie d'un corps hors sexe dont les plaisirs multiples ne seraient plus rassemblés sous les férules de la castration » <sup>27</sup>. Et il interprète le déplacement de style et d'objet de la réflexion foucauldienne, comme décomposition de la machine archéologique « sous l'effet de l'objet qu'elle s'est donné » – contre Lacan <sup>28</sup>...

22. Cf. J. Miller, *op. cit.*, p. 39.

23. *Dits et Ecrits* III, n° 206.

24. *Ibid.*, p. 320.

25. *Ibid.*, p. 318.

26. *Ibid.*, p. 323.

27. in *Michel Foucault Philosophe*, p. 82.

28. *Ibid.*, p. 79.

3) L'explication précédente nous sembler manque la visée *critique* de l'archéologie : le psychiatre normalise le fou, par l'asile (*Histoire de la Folie*), et le psychanalyste normalise le névrosé, dans la cure (*La Volonté de savoir*). Le psychanalyste constitue ainsi, par le travail du transfert, un « moi » socialement acceptable, en « familialisant » le désir. Et de même que la littérature (Sade, Nerval, Artaud, Roussel) permettrait, en 1961, de maintenir une expression sauvage de la folie – et permettrait de juger la normalisation d'en bas ou de l'autre côté –, de même la drogue et les bars californiens permettraient, dans les années 70 et 80, de déssexualiser le désir.

On aurait alors la tentation d'unifier le parcours de Foucault comme le conflit de la norme sociale et de la résistance singulière, comme *insurrection* anarchiste. D'un côté le *corps docile* de l'humanisme (école, caserne, usine, hôpital, prison), et de l'autre les révoltes anarchistes du XIX<sup>e</sup> siècle, les révoltes des prisonniers de la décennie 1970, l'insoumission de Sade et de Artaud, de Nietzsche ou Van Gogh.

On pourrait soutenir cette interprétation en considérant que d'émouvants récits de « vies infâmes » secouent en Foucault « plus de fibres que ce qu'on appelle d'ordinaire la littérature ». Il y a une empathie pour ces hommes de peu, une « vibration » qu'il éprouve encore en 1977 lorsqu'il lui arrive de rencontrer « ces vies infimes devenues cendres dans les quelques phrases qui les ont abattus »<sup>29</sup>. Outre ce témoignage autobiographique, on peut considérer l'interprétation qu'il donne de la *critique* :

29. *Dits et Ecrits* III, p. 238 ; D. Eribon (*op. cit.*, p. 266) y voit « la philosophie profonde de Michel Foucault », une « confession » permettant de comprendre « ce qui motive le travail de recherche et d'écriture de Foucault ».

« S'il faut poser la question de la connaissance dans son rapport à la domination, ce serait d'abord et avant tout à partir d'une certaine volonté décisive de n'être pas gouverné, cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité. »<sup>30</sup>

Mais Foucault peut-il être réduit à la répétition indéfinie de la « chansonnette antirépressive »<sup>31</sup> – sous la version savante de l'« indocilité réfléchie » ?

*Surveiller et Punir* soutient que le lyrisme du bon cœur, protestant à l'époque des *Lumières* contre l'inhumanité des supplices, était un effet de surface des structures économiques – et non la manifestation de l'aspiration universelle du cœur humain à la justice. La protestation de Foucault contre la situation dans les prisons n'est-elle pas, elle aussi, un effet de surface ? *Les Mots et les Choses* soutient que la promesse révolutionnaire de Marx opposée au pessimisme de Ricardo n'est que l'une des deux possibilités archéologiquement comprises<sup>32</sup>, de même que *Naissance de la Clinique* montre que l'émergence de la clinique n'est pas la manifestation du désir humain de vérité, et que l'*Archéologie du savoir* soupçonne toute compréhension progressiste de l'histoire des sciences. Dans la *Volonté de savoir* les poètes ne témoignent plus pour l'invincible refoulé de la modernité. Sade et Bataille, autrefois héros subversifs de l'archéologie, changent de sens et sont mis au compte « d'une rétro-version historique »<sup>33</sup>. Ce jugement accomplit parfaitement la critique du subjectivisme : inutile de renvoyer la constitution d'un discours à l'expérience d'un sujet. Inutile de faire reposer le discours de Foucault sur les expériences de cet homme.

On peut donc dire, d'une part, que l'archéologie est

30. Michel Foucault, *Qu'est ce que la critique ?*, op. cit., p. 53.

31. *Dits et Ecrits* III, p. 265.

32. *Les Mots et les Choses*, p. 273.

33. Raymond Bellour, in *Michel Foucault Philosophe*, p. 176.

une mise en perspective neutre détruisant les illusions de l'humanisme ; d'autre part, que le désir (foucauldien) de cette destruction n'est pas simplement ironique, ou académique, mais provient d'une protestation contre la perte de la *fraternité* dans la résignation humaniste <sup>34</sup>, contre la méchanceté constitutive de l'humanisme. On pourrait dire que les deux visages de Foucault sont Lévi-Strauss et Sartre. Visage *bougé*, tel un portrait de Bacon, oscillant entre structuralisme et générosité, entre la lucidité du professeur timide éclatant de rire, et la chaleur amicale du camarade. Le problème (de) Michel Foucault est donc le conflit entre la célébration « païenne » de l'événement sauvage, interprété en un sens fraternel, et la lucidité structuraliste et politique.

Le contenu d'*Histoire de la Folie* ouvre le problème qu'il rencontrera explicitement au milieu des années 70 : le refus de l'enfermement, provoqué par la montée du capitalisme bourgeois, conduit naturellement au freudo-marxisme. Mais la forme discursive s'oppose à ce contenu enraciné dans la poésie : l'archéologie mentionnée dans la thèse de 61, la revendication structuraliste de 66, la réflexion sur la méthode archéologique de 69, rendent impossible la naïveté anti-répressive vers laquelle conduit le contenu. Lorsque Michel Foucault parle de penser autrement, de dépasser les institutions de son propre esprit, ne faut-il pas comprendre qu'il désigne ainsi l'impossibilité de fixer son discours sur l'un des deux moments antinomiques ? La folle tragédie combat l'institution universitaire – et la lucidité du brillant professeur combat la dérive reichienne. Le débat critique avec le freudo-marxisme devient *nécessaire*.

Et lorsqu'il a lieu, dans *la Volonté de savoir*, la nouvelle problématique de gouvernement de soi peut s'installer : si *tout est permis*, si dans la pluralité le *plaisir* est, comme chez Hume, un critère de conduite – *que dois-je*

34. Les souverainetés assujetties que sont l'âme, la conscience, l'individu, la liberté intérieure. *Dits et Ecrits* II, p. 226.

*faire* ? Depuis longtemps Deleuze avait rencontré Hume – contre Kant<sup>35</sup>. Foucault ayant récusé le thème de la subjectivité transcendantale dans *l'Archéologie du savoir* et commencé à analyser la constitution du sujet empirique par le dispositif (le carcéral, la sexualité), terminera son œuvre par une mise en question du *devoir* relatif à la Loi, au sens kantien. Si ce que « je » dois faire n'est pas réglé par la loi, sur quel horizon repose le souci de soi dans l'usage des plaisirs ? Qu'en est-il de la tempérance et de l'intempérance ? Puisque la référence à la loi est l'invention historique du pouvoir bourgeois, devenue le règne moderne de la norme, Foucault tentera de répondre à la question *que-dois-je faire* ? sans référence à aucune Loi.

Nous verrons bientôt, de *cette évacuation de la loi dans l'unité maintenue d'un homme*, l'exigence d'une norme esthétique à la place de la dispersion des masques.

35. Cf. *Dits et Ecrits* II, p. 627 ; A. Gualandi, *Deleuze*, Paris, 1998, notamment p. 38 sq et p. 61 sq. ; Kant, *Critique de la Raison Pratique*, I, trad. P. Billouet, Paris, 1999 (cf. le commentaire de la lecture kantienne de Hume).



## Plaisirs, Souci, Soi

Après avoir diagnostiqué ce qui a permis à l'homme moderne de se percevoir comme fou, malade, vivant, parlant, travaillant, criminel, Foucault cherche « à travers quels jeux de vérité l'être humain s'est reconnu comme homme de désir », à travers quelles pratiques « les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes [...] et à s'avouer comme sujets de désir ». Il s'agit de saisir comment l'être humain *problématise* ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit. Le projet initial de l'*Histoire de la sexualité* est modifié, en fonction de l'unité rétrospective que Foucault donne ainsi au travail commencé avec *Histoire de la Folie*.

Vue de 1984, il s'agissait d'« une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments d'une histoire de la vérité ». Selon son auteur, *La Volonté de savoir* (1976) serait un écart, relativement à l'unité d'une « interrogation »<sup>1</sup> – qui se poursuivrait authentiquement dans les deux derniers livres (1984) : *L'usage des plaisirs*, centré sur la culture grecque, et *Le souci de soi*, sur le monde romain. Nous allons d'abord présenter le contenu de

1. *Usage des plaisirs*, p. 13. Voir notamment *Dits et Ecrits IV*, p. 75 et p. 632.

ces livres, avant de chercher à comprendre le virage de Foucault.

*L'Usage des plaisirs* (1984)

Ce livre brise l'opposition entre le paganisme supposé tolérant et l'ascétisme chrétien. Par exemple il y a, ici et là, une prescription de fidélité conjugale, mais on ne peut soutenir qu'il y ait continuité entre les deux morales sexuelles. En effet toute morale, au sens large, comporte deux aspects, les uns étant surtout « orientées vers le code », et les autres vers l'éthique. Dans les premières « la subjectivation se fait, pour l'essentiel, dans une forme quasi juridique, où le sujet se rapporte à une loi » ; en les autres « l'élément fort et dynamique est à chercher du côté des formes de subjectivation et des pratiques de soi » (p. 37). Dans l'Antiquité, abstraction faite de la *République* et des *Lois* de Platon, on trouve peu de références au principe d'un code, alors que la chrétienté cherche « une codification juridico-morale des actes, des moments et des intentions qui rendent légitime une activité porteuse par elle-même de valeurs négatives » (p. 155).

**Les actes d'Aphrodite ne relèvent ni du christianisme ni de la psychanalyse**

*« Rien qui ressemble au souci – tellement caractéristique de la question de la chair ou de la sexualité – de déceler sous l'inoffensif ou l'innocent la présence insidieuse d'une puissance aux limites incertaines et aux masques multiples. »* (p. 47)

D'abord les Grecs trouvent indécent un enseignement sur les rapports sexuels avec l'épouse. Ils ne règlent pas, comme les chrétiens, le jeu des demandes et des refus, des caresses et de la conclusion légitime. Mais

surtout leur question éthique n'est pas : *quels désirs ? quels actes ? quels plaisirs ?* – mais : *avec quelle force est-on porté par les plaisirs et les désirs ?* Lorsque cette *dynamique* est analysée qualitativement elle laisse apparaître la différence entre la virilité (pénétration, activité) et la passivité. L'analyse quantitative considère l'intensité qui lie le désir, l'acte et le plaisir, et permet la définition de la tempérance comme modération.

Alors que la force excessive du plaisir, dans la doctrine chrétienne de la chair provient de la chute originelle, pour les grecs le plaisir sexuel n'est pas porteur du mal. Commun aux animaux et aux hommes, il est susceptible d'un débordement dû à sa vivacité. Qualitativement inférieur il n'est pas en soi mauvais – puisqu'il est naturel.

*« Tout le monde tire du plaisir de la table, du vin et de l'amour ; mais tous ne le font pas comme il convient. »* <sup>2</sup>

De là une remarque méthodologique sur l'anachronisme des questions de l'historien, isolant dans les textes la dimension sexuelle de l'existence humaine, alors que la médecine grecque et romaine accorde beaucoup plus de place à la diététique de l'alimentation qu'à celle du sexe.

### **Les actes d'Aphrodite ne relèvent pas d'une loi morale**

Jouir convenablement suppose que l'on tienne compte du besoin, du moment, du statut. Quant au besoin : il est intempérant de boire sans soif ou de se servir « d'hommes comme s'ils étaient des femmes ». Quant au moment, la prudence impose de ne pas mécon-

2. Aristote. *Ethique à Nicomaque*, VII, 14, 1154 a ; cité par Foucault, *Usage des plaisirs*, p. 62.

naître les âges de la vie, les saisons de l'année et les heures convenables. Dans les *Mémorables* Socrate justifie la prohibition de l'inceste, entre autres, par le contretemps d'une relation en laquelle l'un n'est plus dans la fleur de l'âge. Quant au statut, la réputation et l'éclat conduisent à s'imposer des principes rigoureux de conduite sexuelle. Dès lors l'universalisme chrétien s'oppose au particularisme des Grecs :

« *Ce n'est pas en universalisant la règle de son action que, dans cette forme [grecque] de morale, l'individu se constitue comme sujet éthique.* » (p. 73)

La formule de Foucault conteste clairement la réflexion kantienne, puisque pour celle-ci, d'une part, la raison pure pratique exige que « la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle »<sup>3</sup>, et que, d'autre part, « la conscience rationnelle commune de la moralité »<sup>4</sup> développe la même exigence. En fait, si l'on suit Foucault, la formule *kantienne* de la morale *universelle*, serait en fait seulement la formulation d'une attitude historique, *chrétienne*, et non pas la loi fondamentale de la raison pratique. L'exigence universaliste de l'impératif catégorique serait une particularité historique, liée à une morale du code. Le relativisme des morales (le code, ou l'éthique) rendrait impossible l'identité absolue du sujet pratique et de l'être raisonnable.

Et pour bien indiquer la *différence* entre le monde du code et le monde antique, Foucault conteste la notion de progrès. Du paganisme au christianisme il n'y a nul progrès lié à une intériorisation, comme on le dit lorsque l'on fait du stoïcisme la médiation entre l'antiquité et le christianisme.

3. Kant, *Critique de la Raison Pratique*, § 7.

4. Titre de la première section de Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*.

L'attitude prudente dans le rapport à soi évoluera lentement du paganisme au christianisme, mais au sens d'une restructuration de *l'attitude* – et non pas d'une intériorisation de la *règle*. Aristote distingue la prudence (*sophrosuné*), vertu générale de la conduite convenable, de la maîtrise active de soi (*enkrateia*), qui est une attitude « polémique » avec soi-même. Foucault veut montrer que, de Platon à Sénèque, celle-ci cède la place à celle-là, mais qu'il ne s'agit jamais de se battre contre l'Autre, comme ce sera le cas dans l'enseignement chrétien de la chair.

« *L'adversaire à combattre, aussi éloigné qu'il soit, par sa nature, de ce que peut être l'âme, ou la raison, ou la vertu, ne représente pas une puissance autre, ontologiquement étrangère.* » (p. 79)

L'analyse de la tempérance dans *la République* de Platon permettrait de confirmer cette unité ontologique : l'expression paradoxale de « maîtrise de soi » peut se soutenir « du fait qu'elle suppose la distinction entre deux parties de l'âme, l'une qui est meilleure et l'autre qui est moins bonne » (p. 80). Ainsi Socrate résistant à la séduction d'Alcibiade n'est-il pas purifié de tout désir à l'égard des garçons – ce que blâmeront les chrétiens, qui ne visent pas la soumission mais le renoncement. Pour la conception grecque de la tempérance, « le mieux, c'est de dominer ses plaisirs sans se laisser vaincre par eux ; ce n'est pas ne pas y avoir recours » (Aristippe).

Cette structure « héautocratique » (p. 82) caractérise aussi bien la cité que l'individu. Lorsque manque de la structure de pouvoir (l'*arché*) permettant de dominer (*kratein*) les puissances inférieures, l'homme est intempérant. L'exercice (l'*askesis*) éthique est en même temps individuel et politique. L'ascétique grecque n'est pas un corpus de pratiques constituant un art spécifique de

l'âme, distinct de l'*exercice* même de la vertu et de l'art *politique*. C'est afin d'être libre, comme la cité est indépendante, que le citoyen domine ses plaisirs ; cette *souveraineté*, ce « pouvoir qu'on exerce sur soi-même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres » est *déontologique* : il s'agit de ne pas tomber dans « l'esclavage de soi par soi » (p. 93), qui appelle et suscite l'autorité tyrannique. « L'homme le plus royal est roi sur lui-même », ce n'est pas la jeune vierge fidèle à ses vœux du monde chrétien. « Dans cette morale d'hommes faite pour les hommes, l'élaboration de soi comme sujet moral consiste à instaurer de soi-même à soi-même une structure de virilité » : *la tempérance est au sens plein une vertu d'hommes*.

Aristote conteste l'identité platonicienne de la vertu chez les hommes et les femmes, mais ne décrit pas « des vertus féminines qui seraient strictement féminines ; celles qu'il reconnaît aux femmes se définissent en référence à une vertu essentielle qui trouve sa forme pleine et achevée chez l'homme »<sup>5</sup>. Et l'intempérance relève d'une passivité féminine ; l'efféminé grec n'est pas l'homosexuel passif mais celui qui se *laisse* aller aux plaisirs. L'amour d'Alcibiade pour les femmes ou les hommes est excessif.

Pour pratiquer cette maîtrise de soi il faut « la reconnaissance ontologique de soi par soi » (p. 101). Le désir maîtrisé, le *véritable* amour repose sur la vision vraie de la substance de l'âme. L'herméneutique chrétienne ou freudienne du désir fait « obligation pour le sujet de dire vrai sur lui-même » ; obligation de la confession purificatrice du détail de ses troubles, chez un sujet pour ou face à la Loi. Au contraire le rapport à la vérité est ici condition de la conduite tempérante *d'un sujet instauré par là-même*. Foucault oppose l'herméneutique du désir, propre à la « conformité à un code », et l'« esthétique de

5. *Usage des plaisirs*, p. 97. (Mais chez Platon la tempérance concerne la cité entière, hommes et femmes, dirigeants et dirigés).

l'existence » (p. 103), où la belle individualité éthique s'accomplit au sein de la *Callipolis* « comme sujet moral dans la plastique d'une conduite exactement mesurée, bien visible de tous et digne d'une longue mémoire. » (p. 105)

Le souci du corps suppose une âme éclairée se gouvernant avec mesure. Il ne s'agit pas d'appliquer des « règles universelles et nécessaires » (p. 212), il ne s'agit pas de suivre passivement, servilement, les ordonnances d'un médecin, mais de vivre librement. Comme l'explique l'Athénien des *Lois*, la législation sur le mariage s'adresse à des citoyens libres, capables d'accepter « avec sympathie et docilité les prescriptions qui doivent régler leur activité sexuelle »<sup>6</sup>. La médecine grecque ne codifie pas la forme même des actes (position naturelle, pratiques interdites) ni ne détermine les quantités et les rythmes. Elle donne des indications générales permettant un gouvernement prudent de soi. La pastorale chrétienne considérant l'année liturgique, les cycles menstruels, les périodes de grossesse et de *post partum*, fixe – « uniformément et pour tous, les “ jours ouvrables ” du plaisir sexuel ». Il n'en est pas question pour les Grecs, mais il faut plutôt « calculer au mieux les moments opportuns et les fréquences qui conviennent » (p. 132). D'autre part le souci de la progéniture motive une vigilance dans le choix et l'âge des époux, les moments et les conditions favorables à la procréation : l'hiver, pas en état d'ivresse, et en pensant à ce qu'ils font...

Il ne s'agit donc pas, comme dans le christianisme, de *justifier* l'acte sexuel. Il s'agit *d'écarter* les dangers qui menacent sa fin naturelle et civique. L'acte sexuel menace la maîtrise de soi et la force de l'homme, et, assurant la survie de l'espèce il marque la mortalité de l'individu.

6. *Ibid.*, p. 153. En 1975 Foucault n'aurait pas rapproché *docilité* et *liberté*.

### Fidélité ?

Aristote considère qu'il est déshonorant pour un mari d'entretenir des relations sexuelles avec une autre femme que son épouse (et réciproquement). On est tenté d'opposer, par illusion rétrospective, le philosophe à la mentalité grecque, et d'y voir une anticipation – « exceptionnelle, vues les mœurs du temps » – de la morale chrétienne...

Or même s'il peut y avoir jalousie sexuelle chez une épouse « trompée » (p. 164), même si le mari doit s'acquitter de ses devoirs conjugaux, les Grecs n'ont pas la catégorie chrétienne de *fidélité réciproque* : l'épouse doit être fidèle parce qu'elle est sous le pouvoir du mari, alors que ce dernier l'est parce qu'il doit faire preuve de maîtrise sur lui-même dans la pratique du pouvoir qu'il exerce sur sa femme. La fidélité masculine n'a pas à répondre à la fidélité toujours supposée de la femme, mais l'homme doit respecter « la maîtresse obéissante de la maison » (p. 183). Démosthène disant que « les courtisanes, nous les avons pour le plaisir ; les concubines, pour les soins de tous les jours ; les épouses pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer » (p. 159), ne répartit pas trois rôles, mais hiérarchie : les courtisanes ne peuvent donner que le plaisir, les concubines donnent le plaisir et les satisfactions du quotidien, les épouses peuvent aussi donner des enfants légitimes.

L'épouse est maîtresse sur les esclaves, assurée de la beauté plastique par l'exercice de la direction domestique, par la marche et la station droite qu'elle implique, qui répondent à la vigueur que donne au propriétaire terrien la mise en valeur de ses terres. L'exercice de l'art économique se divise ainsi suivant la *nomos* prescrivant naturellement aux hommes et aux femmes des lieux dif-

férents, mais « éduquant » l'économe dans la mesure où il s'agit de se gouverner soi-même pour gouverner les autres. Les rapports entre époux ne se fondent pas sur la relation simple d'un couple s'occupant d'une maison et d'une famille. Xénophon <sup>7</sup> traite indirectement de la relation matrimoniale, « dans le cadre de l'*oikos* » (p. 172), relativement à la permanence et à la croissance de la *maison*. À l'homme le rôle de faire entrer les biens, à la femme le rangement et la dépense.

*« Le comportement sexuel des deux époux n'était pas interrogé dans la pensée grecque classique à partir de leur relation personnelle. Ce qui se passait entre eux avait de l'importance du moment qu'il s'agissait d'avoir des enfants. Pour le reste leur vie sexuelle commune n'était pas l'objet de réflexion et de prescription. »* (p. 203)

Il ne faut donc pas projeter sur les Grecs le principe de fidélité sexuelle *réciproque*. L'oubli de la *problématisation* de la conduite est préjudiciable à la compréhension. La modération du mari relève d'une « régulation politique » (p. 185). Elle n'est pas l'effet d'un engagement personnel vis à vis d'une autre personne. Le Pseudo-Aristote évoque la question du comportement sexuel suivant le lien *politique* de la relation aristocratique : inégalité définitive d'êtres libres, fondée sur une différence de nature. La modération du mari relève d'une éthique du pouvoir, qui se réfléchit comme une des formes de la justice. Au contraire chez Plutarque les plaisirs réciproques prennent de l'importance « pour l'attachement mutuel des époux », et pour les chrétiens « chaque époux devra répondre de la chasteté de l'autre » en ne le sollicitant ni ne le refusant trop. La relation sexuelle sera problématisée comme élément

7. Xénophon (426-354 av. J.-C.) philosophe (disciple de Socrate) et historien.

décisif de la relation conjugale personnelle.

### Les garçons

L'érotique en Grèce est une *relation problématique* lorsqu'elle concerne les garçons. Parmi les relations homosexuelles possibles, ne requiert une stylistique propre que la relation entre l'adulte socialement, moralement et sexuellement actif (l'*éraste*) et le garçon en formation (l'*éromène*). Pour les autres conduites sexuelles, matrimoniales ou amicales, on ne se soucie guère de fixer des règles, alors que dans la relation avec des garçons – où le jeu est ouvert, où il faut guetter et poursuivre l'aimé dans la rue, à la chasse, au gymnase, où il peut toujours refuser –, l'éthique des plaisirs aura à faire jouer « des stratégies délicates qui doivent tenir compte de la liberté de l'autre », et respecter le temps de l'adolescence et ses limites. Il faut éviter que la grâce d'une virilité en train de se former ne verse dans la mollesse, et il faut permettre la conversion du lien d'amour en *philia*.

L'honneur du garçon est en Grèce ancienne un objet de préoccupation morale à la fois personnelle et commune, analogue à ce que deviendra en chrétienté le *point d'honneur* de la jeune fille et de l'épouse. Toutefois cet enjeu moral et social important ne touche pas au statut matrimonial futur du jeune homme mais à sa place dans la cité. Si le garçon a la double chance d'être beau et aimé, il lui convient de s'en servir *comme il faut* : ni « le rejet systématique des poursuivants » (p. 229), ni l'acceptation facile du premier venu ou du plus offrant. Il s'agit d'« assurer sa maîtrise en ne cédant pas aux autres » (p. 234) sans pour autant fuir la *philia* en formation : la philosophie est requise, en référence aux thèmes socratiques du souci de soi, du lien du savoir et de l'exercice. La singularité historique grecque est donc la *pédérastie*, c'est-à-dire l'élaboration, autour du goût pour les garçons d'« une pratique de cour, [d'] une réflexion

morale, [et d'] un ascétisme philosophique » (p. 236).

Le rapport sexuel étant toujours pensé dans les termes de l'opposition activité-passivité (supérieur et inférieur, dominant et dominé, pénétrant et pénétré, vainqueur et vaincu), il n'y a pas de problème lorsqu'il s'agit de jouir d'une femme ou d'un esclave. Mais il est clair que le garçon *ne* peut devenir citoyen à part entière *que* s'il n'a pas été prostitué. Selon Aristote la relation paternelle du père au fils est royale plutôt qu'aristocratique (comme celle de l'époux à l'épouse), parce que l'inégalité n'y est pas permanente : de même la relation de l'éraсте et de l'éromène doit préserver le statut futur d'homme libre du garçon.

Puisque les Grecs acceptent la pédérastie, ils doivent penser « ce que l'on pourrait appeler l'"antinomie du garçon" » (p. 243) : d'une part, être sujet de plaisir avec un garçon ne pose pas de problème, d'autre part, à être ou avoir été un garçon objet de plaisir c'est-à-dire dominé – on ne saurait occuper valablement la place du dominant dans l'activité éthique et politique. S'il est naturel que le désir se porte vers la beauté – la virilité en formation –, il est contre-nature que le garçon se féminise. D'où une réticence à convenir qu'il peut éprouver du plaisir : un garçon, dit le Socrate de Xénophon, « ne participe pas comme une femme aux voluptés amoureuses d'un homme, mais il reste le spectateur à jeun de son ardeur sensuelle » (p. 245). Dès lors il ne cède pas *pour partager* une sensation, mais *pour faire plaisir* : donnant « pour autre chose que son propre plaisir », il doit pouvoir en tirer un bénéfice - honteux s'il ne s'agit que d'argent, honorable si l'apprentissage, les relations et l'amitié en proviennent.

« *L'amour des garçons ne peut être moralement honorable que s'il comporte (...) les éléments qui constituent les fondements d'une transformation de cet amour en un lien définitif et socialement précieux, celui de la **philia**.* » (p. 247)

### Le véritable amour

On sait que Platon a donné une importante philosophie de l'amour, dans *Le Phèdre* et dans *Le Banquet*, et qu'il a marqué profondément la pensée gréco-latine. Du néo-platonisme à Augustin et à la Renaissance les lecteurs de Platon ne manquent pas... La doctrine platonicienne s'*enracine* profondément dans les thèmes habituels de l'éthique des plaisirs, et *ouvre* des questions permettant la transformation de l'éthique en une morale de la renonciation et une herméneutique du désir. Selon Foucault, le *Phèdre* et le *Banquet* indiquent le passage d'une érotique de « cour » à une ascèse érotique du sujet. Cela suppose quatre *passages* :

— *passage* de la déontologie à l'ontologie. Alors que la réflexion grecque porte sur la *conduite* de cour, ce que Socrate interroge est la nature et l'origine de l'amour. D'où le déplacement du sens de l'éloge, dans le *Banquet* : pour Socrate il ne s'agit plus, comme pour les autres orateurs, de louer l'amour, mais de le connaître.

— *passage* « de la question de l'honneur du garçon à celle de l'amour de la vérité » ; ce qui est propre à Platon n'est pas « l'exclusion du corps », que l'on trouverait plutôt chez Xénophon, « mais la manière dont il établit l'infériorité de l'amour pour les corps », qui n'est plus fondé déontologiquement sur la dignité de l'objet (le respect pour le garçon), mais « sur ce qui, dans l'amant lui-même, détermine l'être et la forme de son amour ».

— *passage* « de la question de la dissymétrie des partenaires à celle de la convergence de l'amour » : l'Eros provient traditionnellement de l'éraсте, et l'on demande seulement à l'éromène « un attachement en retour, un *Antéros* » (p. 263) ; au contraire Platon analyserait l'amour, — ironiquement dans le discours d'Aristophane <sup>8</sup>, sérieusement dans celui de Socrate,

8. *Usage des plaisirs*, p. 254. Selon L. Robin, la différence entre

comme le mouvement qui porte les deux amants vers le vrai<sup>9</sup> : de même que le mythe de la moitié perdue bouscule, selon l'Aristophane du *Banquet*, « la dissymétrie d'âge, de sentiment, de comportement entre l'amant et l'aimé » (p. 255), de même il convient, pour le Socrate du *Phèdre* et du *Banquet*, que l'aimé « devienne effectivement sujet » dans la relation amoureuse.

— *passage* « de la vertu du garçon aimé à l'amour du maître et de sa sagesse » : l'éloge de Socrate par Alcibiade, à la fin du *Banquet* indique un retournement de la circulation traditionnelle de l'Eros. Au lieu que le garçon soit courtisé par l'adulte, les jeunes gens qui entourent Socrate « sont en position d'éraustes, et lui, le vieil homme au corps disgracieux, est en position d'éromène » (p. 265). Dans ce retournement la retenue de l'éromène est poussée à l'infini, comme l'apprend le bel Alcibiade à ses dépens : Socrate, par la domination qu'exerce en soi et sur soi la vérité, résiste à la séduction. Il est qualifié pour mener l'amour des jeunes gens jusqu'à la vérité.

Le passage des cinq premiers discours du *Banquet* au discours de Socrate, ou le passage du Socrate voilé au Socrate authentique dans le *Phèdre*, seraient une prise de « distance<sup>10</sup> par rapport à ce qui se dit habituellement dans les discours sur l'amour » (p. 253) : un *passage* de la *déontologie*, caractéristique de l'usage grec des plaisirs, à l'*ontologie*.

### Conclusion : l'esthétique de l'existence

*« Il s'agit dans cette techné [grecque] de la possibilité de se constituer comme sujet*

le panégyrique d'Aristophane et l'éloge méthodique (Agathon et Socrate) n'est pas ironie/sérieux (cf. la Notice de sa traduction du *Banquet*, Belles Lettres, Paris, 1976, p. XXXI).

9. *Usage des plaisirs*, p. 264. Mais pour Socrate l'amour n'est pas, comme pour Aristophane, en soi stérile (cf. 191 c/209 a) et limité (205 e).

10. *Ibid.*, p. 256. Mais la différence entre Socrate et Aristophane n'est-elle pas ironie/sérieux ?

*maître de sa conduite (...) de se faire l'habile et prudent guide de soi-même » (p. 156).*

Foucault conclut deux choses : d'une part l'exigence grecque d'austérité n'est pas la forme particulière que prendrait « la fonction intemporelle de l'interdit ou la forme permanente de la loi », mais « une esthétique de l'existence » (p. 103). Foucault oppose deux rapports à la vérité : dans la culture grecque il s'agit d'être vraiment un sujet tempérant ; dans la culture chrétienne, la psychanalyse et les autres formes d'aveu, le sujet doit dire vrai sur lui-même. Par ailleurs, l'« histoire de l'« éthique » doit être entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale »

Puisque la loi n'est pas l'élément intemporel en lequel se fonde la subjectivation, l'histoire de *la relation* du sujet à soi est « plus décisive que celle de codes » (p. 275).

Ce rapport à soi, dans la ligne de la pensée heideggerienne, est souci pour *son* temps. L'essentiel de l'éthique grecque, telle que la restitue Michel Foucault, est l'élaboration du temps dans l'usage *opportun* des plaisirs (Diététique), et dans le maintien de la structure hiérarchique de la maisonnée (Economique). Dans l'Erotique, l'élément principal est l'« expérience d'un temps fugitif » (p. 276).

Que l'homme soit souci de soi entendu au sens de la futurité *singulière* sans référence à une Loi, Heidegger l'avait dit à travers quelques domaines particuliers dans *Etre et Temps*, et en général dans sa lecture (contestable, selon nous) de *Kant et le problème de la métaphysique*, où il soutenait le primat de l'imagination productrice du temps sur l'entendement. Foucault le suggère dans la conclusion de *L'usage des plaisirs*.

On comprend le titre du livre suivant : *Le souci de soi*.

## Le souci de soi (1984)

Les deux premiers siècles de l'époque impériale sont « un âge d'or de la culture de soi » (p. 63). On ne cherche pas à élaborer « une législation contraignante », un resserrement du code, mais « une intensification du rapport à soi par lequel on se constitue comme sujet de ses actes » (p. 58). Selon Foucault ce thème de la *subjectivation* se trouve aussi bien chez les platoniciens et les épicuriens que chez Plin. Toutefois, le stoïcisme insiste : Sénèque demande qu'on se rende « vacant » pour se former, Marc Aurèle qu'on « ne vagabonde plus » et chez Epictète « se marque la plus haute élaboration philosophique de ce thème », dans la compréhension ontologique de la raison<sup>1</sup>. L'homme doit veiller sur lui-même, non par suite d'un manque, « mais parce que le dieu a tenu à ce qu'il puisse faire librement usage de lui-même ; c'est à cette fin qu'il l'a doté de raison » ; cette faculté capable de « se prendre elle-même ainsi que tout le reste comme objet d'étude » nous dote du « privilège-devoir » du souci de soi :

1. *Le Souci de soi*, pp. 64-65.

« C'est dans la mesure où il est libre et raisonnable – et libre d'être raisonnable – que l'homme est dans la nature l'être qui a été commis au souci de lui-même. » (p. 66).

Dès lors la direction de conscience est une éducation permanente des adultes – dont se moque Lucien <sup>2</sup>. On notera que cette décision de l'homme *libre d'être raisonnable*, décision pour (ou contre) la raison, suppose la distinction entre la volonté et la raison : c'est exactement le concept « psychologique » de la liberté, commun à Descartes et Foucault dans *Histoire de la Folie* <sup>3</sup>.

### **Nouvelle subjectivité : connais-toi toi-même !**

Le souci de soi demande du temps : examen matinal et vespéral, retraites au cours de sa vie, éloignement au milieu (ou au terme) de sa carrière. Ce temps vise le corps et l'âme, dans une pratique sociale qui prend des formes diverses : école philosophique, consultation privée ou conseils amicaux, correspondance, confidences de la vie ordinaire. Cette pratique philosophique est en corrélation avec la pratique médicale, puisqu'il s'agit dans les deux cas de traiter le *pathos*, l'*affectus* – la perturbation physique, le mouvement involontaire de l'âme. L'anti-intellectualisme d'Epictète doit se comprendre relativement à cette primauté du *soin* : « c'est un cabinet médical que l'école d'un philosophe ; on ne doit pas, quand on sort, avoir joui, mais avoir souffert ». Il ne s'agit pas de résoudre le Maître Argument des philosophes grecs, mais de guérir <sup>4</sup>. Le souci du corps n'est

2. Pline dit l'Ancien (23 79), naturaliste, historien et théologien ; Sénèque (1 ? 65), homme d'Etat, précepteur de Néron, tragédien et philosophe. Marc Aurèle (121 180), empereur lettré... et philosophe. Epictète (c. 50 130), esclave affranchi, philosophe, a laissé un enseignement oral recueilli par l'historien et homme politique Flavius Arrien. Lucien (c. 120 180) sophiste, romancier et écrivain politique.

3. Cf. *supra*. p. 29 et p. 41.

plus celui du jeune Grec dont l'entraînement participe de la formation de l'homme libre, mais le soin que requiert un corps fragile, qui menace l'âme de ses petites misères.

*Le thème delphique de la connaissance de soi change de sens.* Il s'agissait pour Socrate d'exhorter ses concitoyens à la vertu et de les appeler à la lucidité théorique. Il s'agissait pour Platon de posséder non seulement cette lucidité, mais le savoir ontologique qu'elle permet. Il s'agit maintenant d'un art de la connaissance, avec les célèbres épreuves stoïques, les exercices d'abstinences et de pauvreté fictive, qui permettaient aux épicuriens de trouver le seuil minimal du plaisir, et aux stoïciens de se préparer aux coups du sort en menant une vie sociale extérieurement convenable, sans tomber dans la luxure. « Riche, on se sentira plus tranquille lorsqu'on saura combien il est peu pénible d'être pauvre ». Mais la connaissance de soi passe aussi par l'examen de conscience que décrit Sénèque<sup>5</sup>, et dont l'enjeu n'est ni de découvrir sa propre culpabilité ni de cultiver le remords, mais de s'assurer d'une conduite sage à partir d'une critique des fautes. Tout cela permet de comprendre correctement l'examen de ses représentations : il ne s'agit pas de chercher un sens caché, mais de « jauger la relation entre soi-même et ce qui est représenté, pour n'accepter dans le rapport à soi que ce qui peut dépendre du choix libre et raisonnable du sujet » (p. 89). Il s'agit donc de devenir maître de soi, en un sens qui ne relève plus tant de la victoire militaire sur les forces difficiles à vaincre, que de la possession juridique : « on ne relève que de soi-même, on est *sui juris* », on détient le pouvoir sur soi. *Se constitue alors une nouvelle subjectivité*, différente de la grandeur d'une âme ayant dompté

4. L'aporie du philosophe mégarique Diodore Cronos (mort en -296), le « Maître Argument », est discuté par la plupart des philosophes antiques. Cf. J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence*, Paris, 1984, et la revue *Philosophie*, n° 55, Paris 1997.

ses forces : l'expérience d'un plaisir qu'on prend à soi-même – « jouissance sans désir et sans trouble » (p. 94) –, qu'il ne faut pas confondre avec la *volupté* que les stoïciens reprochent aux épicuriens de poursuivre.

« Non seulement on se contente de ce qu'on est et on accepte de s'y borner, mais on se plaît à soi-même » (p. 91).

Cette nouvelle subjectivité serait donc distincte de l'appartenance civique des Grecs que présente le *Criton* de Platon, et distincte de la compréhension ontologique de l'âme, que présente la *République* de Platon, ou l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe<sup>6</sup>. Elle reposerait sur le concept de sujet libre au sens psychologique du choix (éclairé) – exactement le concept fondamental d'*Histoire de la Folie*...

### Stylistique de l'existence

Le mariage cesse de relever exclusivement de l'autorité familiale et relève pour une part de l'Etat. Le père était auparavant habilité à dissoudre le mariage de sa fille contre sa volonté, mais « dans l'Egypte romaine sous la loi égyptienne, l'autorité du père sur une fille mariée était contestée par des décisions judiciaires posant que la volonté de la femme était un facteur déterminant ». L'institutionnalisation du mariage par consentement mutuel est « une idée neuve ». Le couple du maître et de la maîtresse de maison est maintenant un nouvel *état*, possédant ses devoirs propres irréductibles aux devoirs envers la famille et envers la cité.

« Le mariage deviendrait plus général comme pratique, plus public comme institution, plus fort pour lier

5. *De ira* [Sur la colère] III, 36 ; mentionné in *Le Souci de soi*, p. 84.

6. Cléanthe d'Assos, (c. 331-232. av. J. C.), successeur de Zénon de Cittium à la tête de l'école stoïcienne.

*les conjoints et donc plus efficace pour isoler le couple dans le champ des autres relations sociales. » (p. 106)*

A cette redéfinition de la subjectivité matrimoniale s'ajoute une reconfiguration du citoyen. Foucault conteste l'analyse ordinaire mettant en relation l'organisation des monarchies hellénistiques, puis de l'empire romain, et l'espèce d'« évasion » (p. 112) que l'on trouverait dans les philosophies épicurienne et stoïcienne. D'une part, l'émergence de l'Empire ne fait pas disparaître la politique locale :

*« L'angoisse devant un univers trop vaste qui aurait perdu ses communautés politiques constituantes pourrait bien être un sentiment qu'on a prêté rétrospectivement aux hommes du monde gréco-romain ».*

D'autre part, « le phénomène le plus important et le plus déterminant pour les accentuations nouvelles de la réflexion morale concerne la " modification " dans les conditions d'exercice du pouvoir ». L'administration romaine a besoin d'une aristocratie de service (officiers, procureurs et gouverneurs) dont les membres accentuent la recherche du *statut* visible, et, inversement, cherchent à fixer leur identité dans le pur rapport à soi. D'où une problématisation de l'activité politique : le pouvoir exercé est relatif ; c'est une *procuratio* et non un *imperium*. Dans le *Traité au prince sans expérience* de Plutarque, dans les *Pensées* de Marc-Aurèle, on peut lire un rejet du césarisme : le statut a donné un pouvoir sans fixer les règles et les limites de son exercice. Le *logos* est la loi non écrite qui doit gouverner le gouvernant, et susciter la tempérance en tous les domaines de la vie, « qu'il s'agisse de la nourriture, des vêtements, du coucher, des garçons ».

L'exercice du pouvoir se dégage du statut pour apparaître comme une fonction qui n'est pas définie suivant des lois propres à gouverner les autres. Il ne s'agit pas du

modèle administratif que l'on prête parfois, à tort, au monde romain, en lequel chaque fonctionnaire obéissant appliquerait mécaniquement des textes : la fonction à remplir doit s'exercer à partir de la « récession en lui-même de l'individu », c'est-à-dire du rapport éthique de soi à soi. Et la destinée relevant d'une conjoncture instable entre la populace, le prince et le sénat, « de sa moralité chacun est l'artisan ; pour les emplois, le sort en dispose ». D'où une culture de la maîtrise de soi stoïcienne dissociée de la maîtrise des autres.

Quant au corps, si la médecine « à l'époque des Flaviens et des Antonins » pouvait susciter quelque réserve (le médecin prétendait régenter l'existence du client au même titre que la direction d'âme exercée par les philosophes, puisque « le salut et la santé » supposent un bon régime de vie), la période ne rompt pas avec l'époque classique mais encadre un peu plus la vie. « Intensification, beaucoup plus que changement radical ; croissance de l'inquiétude et non pas disqualification du corps... » La « pathologisation » de l'acte sexuel opère suivant le double sens du *pathos* :

*« L'acte sexuel n'est pas un mal ; il manifeste un foyer permanent de maux possibles » (p. 191).*

Cette attention à soi vise à se conformer « le plus exactement » à sa nature (p. 192). Les actes sexuels doivent donc être soumis à un régime « précautionneux », tenant compte du moment utile pour la procréation (âme paisible, déjeuner léger, vers la fin des règles), de l'âge du sujet (vers 18 ans plutôt qu'à la puberté), du moment favorable (le soir, en hiver ou au printemps) et des tempéraments individuels. Un régime est « un avis utile » et non une prescription légale. Les médecins, naturalistes, considèrent, suivant une inspiration stoïcienne ou aristotélicienne, que le corps fait sa propre « loi » (p. 180), et que l'âme « risque d'entraîner le corps au-delà de sa

mécanique propre et de ses besoins élémentaires ». Il ne s'agit donc pas « d'éliminer le désir » dans une lutte de l'âme contre le corps, mais de régler l'opinion qui risque d'induire un excès, par le truchement des *images* (du rêve, du théâtre ou de la vie), et par la culture du plaisir. Le procédé que propose Galien « est clairement stoïcien : il s'agit de considérer que le plaisir n'est rien de plus que l'accompagnement de l'acte et qu'il ne faut jamais le prendre pour une raison de l'accomplir » <sup>7</sup>.

### De la matrimonialité à la conjugalité

Dans l'âge classique l'éthique du comportement matrimonial reposait sur la nécessaire maîtrise de soi, et sur les relations domestiques induites par la maisonnée. A Rome apparaît une « stylistique du lien individuel » (p. 199), où « l'intensification du souci de soi va de pair avec la valorisation de l'autre ». La relation entre époux passe de la *forme matrimoniale* au *lien conjugal*. Celui-ci est une relation *naturelle* et *universelle*, que les stoïciens opposent aux thèses des épicuriens et des cyniques. La même inclination porte le corps et l'âme vers la conjugalité. Le mariage n'est pas « une simple préférence » calculée en fonction des avantages et des inconvénients, c'est « un devoir » universel « pour tout être humain qui veut vivre conformément à la nature » <sup>8</sup>. L'argument d'Epictète a la forme de l'impératif catégorique kantien : « l'impossibilité d'universaliser la renon-

7. *Le Souci de soi*, p. 187. Mais Foucault ne tient pas compte de ce que le médecin Galien (129-199) dit, comme le philosophe Aristote, que le plaisir est *bon* : pour les stoïciens il est *indifférent* (et préférable).

8. *Ibid.*, p. 207. Toutefois, Foucault cite (S 209) Hiéroclès (ve siècle ap. J. C.) qui en fait un *préféré*, alors qu'Epictète en fait plutôt une *vertu*, à l'égale des vertus civique et religieuse, et de la vertu proprement dite (« désirer et éviter, vouloir et refuser comme il se doit pour chacun de nous, c'est-à-dire conformément à notre nature. » *Entretiens* III, 7, 26).

ciation au mariage. »<sup>9</sup> Et la conjugalité est une relation *singulière* : alors qu' Aristote privilégie les liens du sang, « aucun père, aucune mère, écrit Musonius<sup>10</sup>, n'aura plus d'amitié pour son enfant que pour son conjoint ». La conjugalité suscite « un art d'être ensemble [et un] art de parler », la *concordia*, dont le paradoxe est que l'autre doit y être considéré à la fois comme autre et comme le même que soi.

Clément d'Alexandrie ayant utilisé un passage de Musonius où la relation extraconjugale (adultère ou non) est qualifiée de souillure<sup>11</sup>, alors que Marc Aurèle ou Epictète ne condamnaient pas cette relation *en tant que telle*, on pourrait être tenté de faire de cette « conjugalisation intégrale de l'activité sexuelle » une anticipation de la doctrine chrétienne de la réhabilitation, par le mariage, du plaisir sexuel compris comme faute. Et ce serait un contresens :

*« Acte sexuel, lien conjugal, progéniture, famille, cité et au-delà même, communauté humaine, tout cela constitue une série dont les éléments sont liés et où l'existence de l'homme trouve sa forme rationnelle ».*

La condamnation de Musonius Rufus n'a donc pas du tout le même sens que celle de Paul de Tarse, puisqu'elle est refus de l'abstraction séparant l'acte de son lieu naturel d'exercice, et non refus, autant que possible<sup>12</sup>, de l'acte même.

9. *Ibid.*, p. 208. Puisque, selon Foucault, Epictète n'appartient pas au christianisme, il n'y a donc pas de rapport entre l'exigence d'universalisation, et la doctrine de la chair, que le christianisme va prêcher ensemble. Le plaisir étant neutre, le « noyau de toutes les lois » (Kant, *Critique de la Raison Pratique*, V 83) n'est pas la pureté au sens de la doctrine de la chair.

10. Caius Musonius Rufus (c. 28 78), philosophe proche d'Epictète.

11. Le gnostique chrétien Clément d'Alexandrie écrit dans le *Pédagogue*, destiné aux nouveaux convertis : « A la manière des porcs on prend plaisir à sa propre saleté » (cité in *le Souci de soi*, p. 226).

12. Cf. *1 Corinthiens*, 7, 9 et 7, 38.

On peut même dégager deux principes du plaisir dans le mariage. D'une part, la passion amoureuse et les voluptés physiques, dont la présence dans le mariage est naturelle, ne doivent pas dégénérer en débauche (cette prescription du respect et de la délicatesse que l'on peut attendre d'un homme bien éduqué, subsistera très longtemps dans la tradition chrétienne). D'autre part, l'obligation d'ouvrir son âme à l'épouse et de ne pas considérer seulement son rang et son statut – mais « sa dignité personnelle » (p. 240) – donne le sens de l'érotisme. Aphrodite, dit Plutarque, « est l'artisan qui crée la concorde et l'amitié entre hommes et femmes, car à travers leur corps et sous l'effet du plaisir elle lie et fond en même temps les âmes » (p. 243). Dans le *Dialogue* Plutarque reprend l'idée développée dans *La vie de Solon*<sup>13</sup> suivant laquelle le devoir conjugal du mari « au moins trois fois par mois, même lorsqu'il n'en résulte pas d'enfants, [est] un hommage rendu à une femme honnête... »

*« Solon voulait que le mariage fût en quelque sorte renouvelé, retrempé par l'effet de cette marque de tendresse, malgré tous les griefs mutuels qui peuvent s'accumuler dans la vie commune de chaque jour »* (p. 276).

En cette stylistique de l'existence le thème de l'amour des garçons est en « déclin croissant » au profit d'une sorte de conjugalité. Dans Plutarque, l'opposition platonicienne entre l'Eros masculin, noble, et l'Eros facile, cède la place au choix « entre les deux formes d'un même amour, avec cette seule différence que dans un cas c'est l'amour d'un homme, dans l'autre celui d'une femme ». Dans *Les Amours* du Pseudo-Lucien le partisan des garçons fait disparaître, dans une « réversi-

13. Solon (c. 640-c. 558 av. J.-C.), l'un des sept sages de la Grèce, père de la Constitution athénienne antique.

bilité totale » la différence entre l'éraсте et l'éromène. Le lien spirituel ne porte plus sur la relation pédagogique, mais « semble marquer le souci de plier l'amour masculin au modèle de la vie à deux telle qu'elle était décrite et prescrite par le mariage ». Alors que l'abstention pédérastique relevait de « la domination politique et virile des désirs », l'Érotique nouvelle organise maintenant la virginité relativement à la réciprocité et à la symétrie des humains destinés à l'union complète.

*Le principe d'un monopole de la sexualité dans le mariage visant plutôt la procréation que le plaisir n'a donc pas le même sens en Grèce, pour le stoïcisme tardif, et pour la pensée chrétienne.* Chez les stoïciens le lien entre le mariage et les *aphrodisia* ne s'établit pas en posant le primat des objectifs sociaux et politiques (comme chez Platon), ni en postulant un mal originaire et intrinsèque aux plaisirs (comme chez les chrétiens), mais en les liant entre eux par une appartenance de nature, de raison et d'essence. Ni utilité externe ni négativité interne, le mariage se caractérise par « une adéquation aussi parfaite que possible de la relation à soi ». Ce rapport n'est ni la maîtrise grecque sur ses désirs, ni le souci chrétien de son salut qui conduira à une « juridification » des relations conjugales. Même dans les textes détaillés de Plutarque, « ce n'est pas une réglementation qui est proposée pour partager le permis et le défendu ; c'est une manière d'être, un style de rapports. » Ce sont des principes généraux, « l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence » réservée à l'élite (p. 247). Cette expression kantienne caractérise le jugement de goût, dont l'universalité visée ne peut pas être déterminée à partir d'une loi <sup>14</sup>. Foucault suggère que chez Plutarque et le stoïcisme impérial le critère *esthétique serait essentiel en morale*. Au lieu que le sujet pratique soit, comme chez le Kant de la *Critique de la raison pratique*, face à l'universalité de la loi provenant

14. Kant, *Critique du Jugement*, §§ 6, 8, 15.

de la raison, il serait originellement, comme dans l'expérience de la beauté – qu'analyse la *Critique du Jugement* –, face à la singularité. Jean-François Lyotard tentait de *jouer* l'analyse du sublime <sup>15</sup>, dans cette troisième *Critique*, contre l'autonomie de la deuxième. Michel Foucault *joue* l'analyse du beau contre l'autonomie. La tactique est différente mais la stratégie est la même : donner un statut essentiellement *esthétique* au sujet *éthique*.

### Permanence de la critique foucauldienne

Dans les premiers siècles de notre ère, la question du mal commence à travailler le thème ancien de la force, la question de la loi commence à infléchir le thème de l'art, la question de la vérité est au cœur de la constitution du sujet moral. Mais on n'est pas encore passé à l'exigence d'un comportement légal, ni à l'identification chrétienne du sexe et du mal ou à la recherche de la purification médiatisée par la confession <sup>16</sup>.

*« La morale sexuelle exige encore et toujours que l'individu s'assujettisse à un certain art de vivre qui définit les critères esthétiques et éthiques de l'existence ; mais cet art se réfère de plus en plus à des principes universels de la nature ou de la raison, auxquels tous doivent se plier de la même façon, quel que soit leur statut »* (p. 93).

Du côté païen, l'art de l'existence est dominé par le souci raffiné de soi. Du côté chrétien, on pense la substance éthique à partir de la finitude, de la chute et du mal. On l'assujettit, « dans la forme de l'obéissance à une loi générale qui est en même temps volonté d'un dieu personnel » et on constitue donc une « herméneu-

15. J. F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, 1991.

16. *Le Souci de soi*, p. 94. Ces trois éléments sont distincts : le rejet des deux derniers n'implique pas celui du premier.

tique purificatrice des désirs »<sup>17</sup>. A partir du IV<sup>e</sup> siècle « la destruction de la forme du soi » est mise en œuvre dans les institutions chrétiennes<sup>18</sup> opposée à la « pure jouissance de soi » (p. 315) des stoïciens.

La thèse d'ensemble des deux derniers livres est analogue aux précédentes : contre les rapprochements confus de l'histoire des idées, Foucault montrait l'historicité de la folie, de la clinique, l'homme, l'âme. De même ici la subjectivité semble provenir du déplacement de l'ontologie grecque par la déontologie romaine.

Il n'y a pas de permanence éthique, on doit distinguer le monde grec, le monde romain et le monde chrétien, objet des trois livres projetés (*Usage des plaisirs, Souci de soi, Aveux de la Chair*). L'habituelle filiation Latins/Chrétiens méconnaît, selon Foucault, les différences fondamentales « dans l'expérience que le sujet fait de lui-même » (p. 193). Les différences majeures sont celles-ci :

— les Grecs problématisent relativement à la différence passivité/activité, et la tempérance est maîtrise de soi dans la relation de l'homme adulte (actif) à l'épouse dans le lien matrimonial, et au garçon dans le lien pédérastique ;

— les Latins problématisent relativement à une relation conjugale (l'épouse n'est plus la matrone mais la conjointe) qui devient même le modèle des relations exclusivement masculines ;

— les chrétiens introduisent la notion de finitude comme chute et pensent le plaisir comme mal.

Alors que les Anciens voulaient donner *une forme* singulière, glorieuse, exemplaire, à leur propre vie libre, les chrétiens remplacent « cette élaboration de sa propre

17. *Ibid.*, p. 317. Foucault identifie la finitude à la chute, alors que *l'Archéologie du savoir et les Mots et les Choses* distinguaient deux sens de la finitude.

18. *Dits et Ecrits* IV, p. 129.

vie comme œuvre d'art personnelle » par une morale des règles. Cette coupure entre Antiquité et Christianisme aurait un intérêt pour nous aujourd'hui : si l'homme est une invention chrétienne, *intolérable* dans ses modalités institutionnelles (cf. *Histoire de la Folie* et *Surveiller et Punir*), et *éphémère* dans sa disposition épistémologique (cf. *Les Mots et les Choses*), une autre possibilité peut s'ouvrir à partir de sa disparition. Il s'agirait pour Foucault de réactiver, depuis la culture antique, une possibilité que la postérité a interdite. Plus précisément il s'agit de « mettre à distance »<sup>19</sup> l'exigence morale moderne d'*autonomie* à partir d'une compréhension *esthétique* d'« un détail » de la morale stoïcienne (Paul Veyne).

« Si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train maintenant de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence. »<sup>20</sup>

### Critiques de *l'Histoire de la sexualité* (1984)

1) Dans les conclusions précédentes nous avons indiqué comment *l'auteur* critiquait ses livres. Foucault proclame que chaque livre est écrit pour déplacer la pensée de son auteur. Mais dans ses relectures il s'agissait pour lui de ne pas perdre la *maîtrise* de son propre discours et de *progresser* – deux thèmes fort peu foucauldien... Certes il ne prescrivait pas au lecteur le mode d'emploi de ses « boîtes à outils », mais il cherchait à s'y reconnaître *encore* lui-même après avoir été placé *au-delà* de soi par l'effet de chaque livre. La réinterprétation d'un

19. D. Defert, « Glissements progressifs de l'œuvre hors d'elle-même », *Au risque de Foucault*, p. 158.

20. *Dits et Ecrits* IV, p. 730 : entretien publié dans *Le Monde* du 15 juillet 1984 (Foucault était mort le 25 juin).

livre de 1961 en 1969, en 1976 ou en 1984 diffracte le livre de 61, comme s'il était projeté de multiples façons. On pourrait ouvrir l'œuvre dans l'autre sens, en ne supposant pas l'approfondissement d'une « interrogation », mais en cherchant à lire dans les livres anciens la critique des positions nouvelles, à montrer que la déprise de soi est tellement importante qu'elle ne permet pas cette recollection progressiste d'un maître ayant ce souci, intellectuel, de soi. Pour dé-prendre de soi la pensée-Foucault, il faudrait opérer une mise en perspective *inverse*.

Ainsi, dans les deux derniers livres les remarques sur la forme économique de la maisonnée *et* le lien matrimonial (chez Xénophon), ou sur la forme politique non césarienne de l'Empire *et* la formation du lien conjugal (chez les stoïciens), sont pratiquement les seules où la subjectivité soit mise en relation avec des pouvoirs. Mais parce qu'il adhère à la subjectivité pré-chrétienne qu'il croit voir se former dans ces jeux de pouvoirs économiques et politiques, Foucault n'interroge pas les dispositifs épistémique ou pratique, ni ne demande si un même sujet se constituait dans les formes d'assujettissement, du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècles, et à travers des pratiques de libération dans l'Antiquité <sup>21</sup>.

Le choix de la folie, à l'âge classique, témoigne-t-il de la destruction de la subjectivité romaine par le christianisme ? Une *épistémè* rassemble-t-elle le théorème de Thalès et la doctrine de l'âme immortelle dans le *Ménon* de Platon, ou une limite archéologique doit-elle être posée entre les deux ? Foucault ne cherche pas à repérer si un dispositif contraint la conduite de l'esclave, du gladiateur et du client dans la Rome de Sénèque. Ne produisant pas ces différences, il doit, pour soutenir son « esthétique de l'existence », ranimer une figure classique de la relecture scolaire des stoïciens, voyant dans la liberté intérieure du sage le lieu possible d'une résis-

21. Cf. *Ibid.*, p. 733.

tance et d'une responsabilité anhistorique de soi. Certes, il nous dit que le christianisme et la psychanalyse sont différents du souci stoïcien de soi, et il nous dit que l'esthétique de l'existence n'est pas la soumission à la normalité bourgeoise du début du siècle. Mais il ne nous dit pas pourquoi ce souci (proustien ?) pourrait s'être, malgré tout, maintenu et encore valoir aujourd'hui. Faut-il considérer que la fonction de contestation et de gardienne d'un soi irréductible à la normalisation, assignée jadis à la littérature de Roussel et Artaud, est confiée à la lecture des stoïciens par Alain <sup>22</sup> ?...

Le *vincennois* mettait en perspective la philosophie « de la conscience, du jugement, de la liberté » présents chez Sartre et Alain, et le rôle que la bourgeoisie assignait à ce luthérianisme laïque <sup>23</sup>. L'*archéologue* détruisait l'humanisme par un « désassujettissement » de la volonté de pouvoir et par « une destruction du sujet comme pseudo-souverain » : lutte des classes et rupture de tous les interdits <sup>24</sup>. Le résultat de la destruction des interdits, dans la domination maintenue de la bourgeoisie <sup>25</sup> a été la promotion d'un sujet arbitraire entièrement souverain, le Moi publiquement indifférent aux valeurs.

Foucault reprend la question antique de la Morale, que les stoïciens pensaient *en relation* avec la Logique et la Physique, sans cette double relation : une âme coupée du cosmos, une éthique sans exigence de cohérence logique. Un sujet flottant esthétiquement, dans un monde culturel gouverné par la raison pratique sous les formes technico-scientifique et stratégique... Ne peut-on

22. Emile Chartier dit *Alain* (1868-1951), professeur au Lycée Henri IV, humaniste cartésien, pacifiste, connu comme le philosophe du *radicalisme* (doctrine du Parti Radical, parti de notables, centriste, modéré, anti clérical et attaché à la propriété privée).

23. *Dits et Ecrits* II, pp. 69 71. En 1970 Foucault est responsable du département de philosophie de l'Université de Vincennes.

24. *Ibid.*, p. 227.

25. Même avec des ministres communistes au gouvernement...

railler, non pas seulement l'humanisme cherchant dans une *épistémè* périmée des formules pour un marxisme daté, mais aussi l'esthétisme cherchant dans une cosmologie antique des formules pour particules élémentaires déboussolées ? A l'époque de la médecine génétique, l'esthétisme de 1984 semble fort proche du « rejet radical et bucolique » de la médecine, que Foucault contestait dans les années 70 <sup>26</sup>. Avec quelle cruauté, avec quelle jouissance et quel style le Foucault de la fin des années 60 n'écrirait-il pas sur ses deux derniers livres...

2) La réception des derniers livres est posthume. En 1986 la revue universitaire *Journal of Roman Studies* consacre à ces livres un long article très élogieux. Toutefois Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne et Pierre Hadot rappellent que le souci antique de soi vise plus une intégration dans le cosmos qu'une « exploration de soi par soi » <sup>27</sup>. Une divergence apparaît dans l'interprétation que les deux collègues de Foucault au Collège de France portent sur son interprétation esthétique, *désontologisée*, de l'âme stoïcienne. Selon Veyne, ancien étudiant de Foucault, qui avait estimé en 1971 qu'il révolutionnait l'histoire, il ne s'agit pas de réactualiser le passé, mais d'ouvrir un possible à partir d'« un détail » de la morale stoïcienne. Hadot, plus critique, juge que l'interprétation foucauldienne de Sénèque est globalement inexacte : la meilleure partie de soi, source de la joie sereine du stoïcien n'est pas une subjectivité libre au sens psychologique, mais « un soi transcendant », « partie de la Nature, parcelle de la Raison universelle ». L'interprétation d'Épictète, de Marc Aurèle et de Sénèque est fautive, Epicure est oublié. Les morales antiques reposent sur des ontologies. P. Hadot assimile donc l'esthétique foucauldienne de l'existence, coupée de l'être, au dandysme « version fin du XX<sup>e</sup> siècle » <sup>28</sup>.

26. Cf. *supra*, p. 56.

27. J. P. Vernant, in *Michel Foucault Philosophe*, p. 269.

28. *Michel Foucault Philosophe*, pp. 261-270.

3) L'interprétation des stoïciens ne nous paraît pas seulement inexacte. Elle est incohérente : pour montrer la différence entre la diététique antique et la prescription chrétienne, Foucault ne cesse de renvoyer à la toute puissance d'une *nature* finalisée (au sens d'Aristote et des stoïciens), avec une insistance sur les « règles » (p. 191), sur la « mécanique » propre au corps (p. 179), sur « une cause matérielle et un arrangement organique » (p. 146) – si bien que les malheurs « peuvent être suscités par un *dérèglement* de la conduite sexuelle » (p. 192). Comment peut-il soutenir une interprétation de l'existence antique coupée de l'être et en donner pour preuve des textes qui relient les conduites sages et l'ordre naturel ?

La lecture inexacte et incohérente de la philosophie antique est, de plus, savamment incomplète. Pour mettre en perspective le stoïcisme romain, Foucault interprète le *Banquet* de Platon comme passage de la déontologie grecque à l'ontologie – qui sera suivi d'un passage de l'ontologie grecque à la déontologie romaine. Mais dans ses références à Platon il n'évoque pas ce passage déontologie/ontologie *pour la vertu de tempérance*, et il ne retient dans la *République* que le sens déontologique classique (la maîtrise de soi), *contesté* par Socrate...

On pourrait croire qu'il fait confiance au lecteur pour le sens ontologique *accepté* par Socrate (l'harmonie entre les parties de l'âme ou de la cité)<sup>29</sup>. Nous pensons qu'il s'agit plutôt d'éviter un problème : si l'harmonie est déjà présente dans l'ontologie platonicienne, il devient difficile de penser la déontologie stoïcienne comme caractérisant une nouvelle époque. Il faudrait reconnaître que l'esthétique de soi peut reposer sur la nature divinement harmonieuse (Platon) ou sur l'ordre divin du monde (Sénèque), et pas seulement sur un rapport déontologique, anémique et humain, à soi.

29. Les références d'*Usage des plaisirs*, p. 80, évitent précisément la référence à *République* 432 a et 442 c-d.

En fait « le *logos* qui suscite la tempérance en tous les domaines de la vie » peut être compris en un sens ontologique (Epictète après Cléanthe) ou critique (Kant). La *Critique de la Raison Pure* ayant disqualifié l'ontologie, la loi morale ne peut plus reposer sur un savoir théorétique. Or la disqualification de toute métaphysique humaniste dans *les Mots et les Choses* repose sur la destruction critique de l'ontologie par Kant... Si l'on ne veut pas répéter l'inexactitude, l'incohérence et l'incomplétude du discours de Foucault, il faut donc dire que la tempérance (*Mäßigkeit*), qui ne repose plus sur la nature, ne repose pas sur la grâce d'une unité sans concept – mais, comme l'enseigne la *Critique de la Raison Pratique*, provient de la raison pratique : la tempérance est la conformité de la conduite à la loi de la raison (*Gesetzmaßigkeit*)<sup>30</sup>, c'est-à-dire l'auto-nomie.

D'après Foucault le plaisir (sexuel, alimentaire, etc.) relève soit d'un art de soi, soit d'une loi divine. Dans le premier cas, dans la culture gréco-latine, le sujet élabore un matériau pouvant être dangereux, mais, en tant que naturel, bon. Dans la culture chrétienne, la loi exige la pureté du cœur, c'est-à-dire affronte le plaisir compris comme le mal. Et dans ses *formules* Foucault assimile clairement l'autonomie à la culture chrétienne, alors que dans *Les Mots et les Choses* il la considèrerait comme une « charnière »<sup>31</sup>. Mais si, dans les textes de Kant, on dissocie la réflexion critique de l'anthropologie (chrétienne), comme y invite Foucault dans *Les Mots et les Choses*, on lit les thèses suivantes : 1) le plaisir (*Lust*) est toujours corporel, et moralement neutre<sup>32</sup> ; 2) le plaisir est risqué<sup>33</sup> ; 3) le plaisir est l'élément du souverain

30. *Critique de la Raison Pratique*, V 71, V 45.

31. Cf. *supra*, p. 100.

32. *Critique du Jugement*, § 29, Rmq, Ak. V p. 278 ; et § 54, Ak. V p. 335. *Cr. de la Raison Pratique*, Ak. V p. 60.

33. *Critique de la Raison Pratique*, § 3 sc. 2 (traduction citée, pp. 36-39).

bien compris dans sa complétude<sup>34</sup>. On ne peut pas dire que la *Critique* assimile le plaisir et le mal et fasse du bien suprême (l'autonomie) le bien complet : cette interprétation fichtéenne de la *Critique de la Raison Pratique* ne peut se soutenir qu'à la faveur d'une erreur de traduction<sup>35</sup>... *décisive !* C'est au fond la même erreur que commet Foucault lorsqu'il identifie la réflexion critique et la morale chrétienne historique.

Dès lors l'alternative *philosophique* n'est pas l'alternative *culturelle*, propre à l'Occident, entre monde antique et monde chrétien, entre l'éthique et le code. Mais c'est l'alternative entre la morale fondée ontologiquement, et la morale fondée langagièrement – c'est-à-dire rationnellement –, entre la tempérance comme vertu substantielle et la *Gesetzmäßigkeit*. Aujourd'hui il faut mettre l'homme occidental entre parenthèses, et laisser à la philosophie sa dimension proprement rationnelle : il faut retenir des *Mots et les Choses* la distinction entre la réflexion critique et le sommeil anthropologique...

Pour terminer cette critique nous exprimerons quelques doutes quant à la mise en pratique d'une « esthétique de l'existence ».

34. « Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations » (CRP. Pléiade, p. 1366) et c'est l'un des deux éléments du souverain bien : le bien *complet*, la liberté étant le bien *suprême*. Cf. *Critique de la Raison Pratique*. *op. cit.*, p. 60.

35. A. Philonenko estime, à propos de la puissance de la raison, que Kant « ajoute décisivement » que la liberté devient « capable d'une jouissance qui peut s'appeler bonheur » (*L'œuvre de Kant*, Paris, 1972, tome 2, p. 165). Mais il ne peut soutenir cette « position quasi stoïcienne » de Fichte » (*op. cit.*, note 54 p. 160) qu'à partir d'une citation *erronée* de la traduction *correcte* de Picavet : « Die Freiheit selbst wird auf solche Weise (nämlich indirekt) eines Genusses fähig, welcher *nicht* Glückseligkeit heißen kann... » [« La liberté elle-même devient, de cette manière (c'est-à-dire indirectement) capable d'une jouissance qui ne peut s'appeler bonheur... »] Kant, *Kr. der pr. Vernunft*, Ak. V p. 118 ; Picavet, CRPr, P.U.F., 1976, p. 128.

1) Est-ce que le *juge* esthétique de soi-même *gouverne* un soi ? Ou bien est-ce qu'il juge, « suivant certains critères de style »<sup>36</sup>, une conduite dirigée par des contraintes structurales ou esthétiques ? Dès lors que Foucault considère ces critères comme des canons (dans l'Antiquité la formation de soi « obéit à des canons collectifs »<sup>37</sup> : héros grec, vieux romain, etc.), on ne voit pas en quoi la formation chrétienne de la figure du saint, susceptible de représentations hagiographiques et d'un jugement critique sur soi, obéit à des « règles » seulement prescriptives au lieu de « canons » esthétiques.

2) Supposons que l'homme se juge et se gouverne sans canon ni règle. Comment faut-il se représenter la formation de *l'image* originaire de soi ? On regrette l'absence de discussion foucauldienne de ce que disent la psychanalyse et l'idéalisme allemand de cette image.

3) Est-ce que l'esthétique de l'existence peut devenir, aujourd'hui, une éthique collective ? Peut-elle gouverner les mœurs, de la moindre relation éphémère à la relation internationale entre, par exemple, commerçants, politiques ou écrivains ? Si, dans un différend, le juge se fonde sur une image, son jugement n'a pas le même sens (a) s'il s'agit de juger sa propre conduite présente et à venir, ou (b) s'il juge, en tant que partie (b 1) ou en tant que tiers (b 2), une relation. Par exemple un époux juge de la relation conjugale pour la faire évoluer, la rompre, la confirmer, etc., et un frère, un ami la jugent en spectateur alors qu'un magistrat décide de la former (mariage) ou de la rompre (divorce). S'il existe bien une dimension esthétique du rapport à soi et à autrui, pourquoi devrait-elle être exclusive ou principielle ? Foucault semble oublier que dans la relation conjugale romaine, même dans le consentement mutuel au

36. *Usage des plaisirs*, p. 17.

37. *Dits et Ecrits* IV, p. 731.

mariage, le premier moment n'est pas esthétique mais juridique : tant que les amants se plaisent il n'y a pas encore de mariage. De même dans la direction de soi-même, entre la Loi provenant de la Raison, de Dieu ou de l'Etat, et l'Image singulière, il y a des schèmes, une mentalité relevant peut-être d'une archéologie positive (Foucault), d'une *compréhension* des formes symboliques (Cassirer <sup>38</sup>), etc.

S'il y a une élégance possible dans un échange scientifique, ou musical, ou dans un voyage de plaisance, il y a aussi des règles de procédure internes à chaque domaine. Et rien n'indique que le bon scientifique sera un bon marin, un bon père ou un bon musicien. Autrement dit la destruction foucauldienne du sujet semble difficilement compatible avec le maintien d'une esthétique de l'existence : il y a plutôt des règles des existences. Mais Foucault semble tenir à l'identité du sujet ! Ayant cherché un quasi-sujet anormal, sauvage, à l'écart de la raison classique, de la médecine et des sciences de l'homme, il a refusé, en 1976, d'en faire un point, irréductible à la familialisation du désir et à la rationalisation capitaliste du calcul. Mais n'ayant pu se résoudre à le dissoudre, après la critique du freudo-marxisme et la désacralisation de Sade, il l'a transfiguré en projetant sur l'Antiquité une identité subjective fondée sur le concept, cartésien ou augustinien, de l'arbitre.

Si la généalogie soupçonne l'identité ou la cohérence que se donne un Moi <sup>39</sup>, l'inscription de cette vaste entreprise sous le nom de Nietzsche est peut-être abusive.

38. Ernst Cassirer (1874-1945) étend à l'ensemble de la culture la critique néo kantienne de la connaissance, au moyen d'un approfondissement de la distinction de Humboldt (cf. *supra*, p. 71). Un célèbre débat eut lieu à Davos en 1929, entre Cassirer et Heidegger, sur le « kantisme et la philosophie ».

39. Cf. Foucault, « Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire », in *Dits et Ecrits* II, p. 141.



## Conclusion

Au terme de cette étude on devrait être en mesure de définir le système « Michel Foucault », qui a permis de « modifier non seulement la pensée des autres mais la sienne propre ».

Certes Foucault n'a pas produit un *système philosophique* dont on pourrait dégager la structure après en avoir compris la genèse, mais le parcours de l'auteur des livres publiés sous le nom de « Michel Foucault » nous semble obéir à un « système derrière le système »<sup>1</sup> : au contraire de J.-F. Lyotard, qui les rassemblait périodiquement en volumes, Foucault est indifférent aux nombreux articles qu'il donne ici ou là – mais il (s') identifie (à) ses livres. Il exclut tel ou tel livre – publié<sup>2</sup>, inédit<sup>3</sup> ou abandonné<sup>4</sup> – et il réinterprète ou corrige ceux dont il autorise la réédition.

1. Cf. *Dits et Ecrits* I, p. 515, et *supra*, pp. 84 85.

2. *Maladie mentale et personnalité*, 1954.

3. Sa thèse complémentaire, sur Kant, déposée à la bibliothèque de la Sorbonne.

4. Les recherches pour *L'Histoire de la sexualité*. Le troisième volume, presque terminé, est inédit.

En ce sens, « le sujet qui écrit fait partie de l'œuvre »<sup>5</sup>. Mais il ne faut pas comprendre cette formule en un sens métaphysique et chercher une âme permanente dont l'œuvre d'une part, les décisions et les actes d'autre part, seraient les manifestations... Pourquoi privilégier tel masque ? Qui peut accéder au Foucault *en soi* ?

Le sujet fait partie de l'œuvre comme fonction, la fonction « auteur », que le cours de l'œuvre *travaille*. Selon *Les Mots et les Choses*, le professeur d'anthropologie nommé Kant n'est pas l'auteur de la *Critique*<sup>6</sup>. Il faut donc chercher quelle logique – et non quel sujet – pousse au maintien de la signature « Foucault », en considérant, d'une part, qu'il s'agit explicitement de se *déprendre de soi*, et, d'autre part, que l'auteur se trouve à la fin, à *la verticale de lui-même*<sup>7</sup> ; chercher l'« assignation transcendantale »<sup>8</sup> du jeu en lequel se modifie la pensée de Foucault et celle de ses lecteurs.

1) Si l'on revient brièvement sur les moments du parcours foucauldien, on constate qu'en 1961 et 1963, une *expérience* intense de la folie et de la mort, – dont témoignent Artaud, Hölderlin, Sade, Nerval, etc. –, voisine avec une analyse *structurale* de la psychiatrie et de la médecine moderne. Le lecteur des poètes *comprend* phénoménologiquement le vécu, le sentiment de la situation ou la tonalité propres à l'expérience clinique et à la folie, en mettant entre parenthèses toute articulation exacte – que le lecteur de Canguilhem et de Dumézil cherche à *connaître*. Cette conjonction entre un thème phénoménologique et une analyse structurale se donne dans l'équivocité de la *décision*, que Michel Foucault présente tantôt comme singularité *libre* contre les

5. *Dits et Ecrits* IV, p. 607.

6. Cf. *Les Mots et les Choses*, p. 352 ; cf. *supra*, p. 79, p. 97 et p. 119.

7. *Usage des plaisirs*, p. 17.

8. *Archéologie du savoir*, p. 264. cf. *supra*, p. 113.

structures <sup>9</sup>, tantôt comme un comme *décalage infime* au sein de structures <sup>10</sup>. S'étant proclamé structuraliste, en 1966, il renie bientôt cette position, et se dirige vers un freudo-marxisme, insistant sur la révolte des corps indociles soumis à la malveillance dans les structures de la société carcérale (1975). Mais il conteste immédiatement le freudo-marxisme, en cherchant « le point de la contre-attaque » dans le plaisir *anomique* (1976). Il retrouve sa critique initiale du monde moderne pensé par Hegel : au lieu d'une communauté organisée par les normes bourgeoises, un plaisir et une fraternité immédiats (1961, 1975). Son problème devient alors celui du souci que l'on a de soi dans l'usage des plaisirs – et il projette sur les stoïciens romains le thème d'une esthétique de l'existence (1984).

En 1966, Michel Foucault diagnostique chez Kant à la fois la naissance du « sommeil anthropologique » et une réflexion critique qui n'en relève pas. Mais il appuie plutôt son propre discours sur la manière nietzschéenne d'*enflammer* le thème anthropologique que sur la méthode démonstrative de la réflexion critique <sup>11</sup>. Le refus de l'« archéologie philosophique » à la manière kantienne s'explique en 1969 dans la tentative d'éliminer tout transcendantal anhistorique. Mais la méthode nous semble incohérente : d'une part, le savoir *expérimental* est complètement historicisé dans les thèmes de l'*épistémè* puis du *dispositif* ; d'autre part, il subsiste chez les poètes une *expérience* transhistorique de la folle tragédie (1961, 1977), malgré des limites archéologiques réputées infranchissables (1966). Même lorsque Michel Foucault conteste cet usage naïf de la poésie, après *La Volonté de savoir*, et récuse sa position herméneutique initiale, il ne doute pas de sa capacité à

9. Exemples : *Dits et Ecrits* IV, p. 93, p. 693 et p. 720.

10. Exemples : *Les Mots et les Choses*, p. 13 et *Archéologie du savoir*, p. 5.

11. Cf. *supra*, p. 80.

retrouver *un* sens esthétique *du* soi, seulement recouvert par la morale chrétienne du code (1984).

En d'autres termes : il cherche, initialement, un *soi* authentique, en-deçà de la normalisation psychiatrique ou bourgeoise, et le pense comme transhistorique. Inversement, il récuse la prétention de la réflexion transcendante (kantienne) à dévoiler un sujet *originellement synthétique*, transhistorique, dans la connaissance scientifique. Mais son autocritique le conduit à abandonner cette lecture des poètes. Il relit alors Platon et Sénèque, dans le même souci herméneutique : il cherche à retrouver un sujet *esthétique*, « déontologique » – avant Platon et à partir de Sénèque. Si, malgré la méthode archéologique délimitant rigoureusement les époques, un tel sujet esthétique est anhistoriquement possible, on ne voit pas pourquoi un sujet logique ne le serait pas. Les rationalités mathématicienne, physicienne ou morale seraient-elles les seules subjectivités intégralement historiques ?

En fait tout se passe comme si le refus de suivre l'archéologie philosophique rigoureusement appuyée sur l'expérimentation, au profit d'une inflammation nietzschéenne de l'humanisme conduisait inéluctablement Foucault à répéter la proposition fondamentale du « sommeil anthropologique » : l'homme comme sujet est libre-arbitre. Foucault dit la même chose qu'Augustin, Descartes, Fichte et Sartre. Son travail consiste à reculer le moment de la constitution de cette proposition, fondamentale pour ces philosophes « chrétiens » : non pas dans l'interprétation *anthropologique* que Kant donne de la réflexion critique comme il l'écrivait en 1966, mais dans l'interprétation que Sénèque donnerait de Cléanthe (1984). En 1961, il raillait, à partir du concept même de libre-arbitre, la recherche humaniste de ce soi – dont il fait l'éloge en 1984 sous la forme esthétique du choix pour ou contre la raison <sup>12</sup>.

12. Cf. *supra*, p. 28, note 10, et p. 186.

2) Ce qui précède néglige, néanmoins, un aspect important du parcours de Foucault. En 1961, sa thèse brouille *poétiquement* les frontières entre la philosophie, l'histoire et la littérature ; Hölderlin en 1963, Borgès et Velasquez en 1966, bien d'autres encore, donnent aux livres *structuralistes* un style poétique. En 1984, ses livres décrivent académiquement certains traits des cultures grecque et romaine. Et en 1961 commence une recherche archéologique, alors qu'en 1984 Foucault expliquera que l'archéologie de la psychanalyse (1976) était un écart : le *style* si singulier de Foucault disparaît en même temps que la *méthode* archéologique. De 1961 à 1976, Foucault expliquait comment les institutions de la société bourgeoise assujettissaient l'être humain, et comment, au lieu de vouloir libérer l'homme, il devenait urgent de critiquer les structures d'assujettissement. En 1984, le sujet cesse d'être compris comme produit historique, pour être célébré comme homme *soucieux de soi*.

Pourquoi faut-il que l'auteur d'une thèse de doctorat rompe avec le style académique, alors que l'auteur à succès, libre de toute contrainte éditoriale, adopte ce style ? Tout se passe comme si la singularité du structuraliste des années 60 se marquait dans le style, alors que l'universalité académique des années 80 *proclamait* la singularité du sujet... L'universel et le singulier, ou la structure et l'existence sont toujours présents, mais inversés. En 1966 le style singulier dit qu'il n'y a que des structures. En 1984 le style académique dit qu'il n'y a que des singularités. *Dans le tableau des possibles philosophiques, le choix de Michel Foucault a été le passage d'une case à une autre, c'est-à-dire l'inversion de la forme et du contenu.*

3) Dans la Préface de *L'usage des plaisirs* (1984) Foucault reconstitue son parcours en considérant que *la Volonté de savoir* (1976) est un écart relativement à son

« interrogation » de toujours. En fait une « archéologie de la psychanalyse »<sup>13</sup> s'inscrivait parfaitement dans la continuité des recherches sur la généalogie de la morale moderne, après *Naissance de la Clinique* (1963) et *Surveiller et Punir* (1975) : le corps malade, prisonnier, scolarisé, est aussi un corps sexualisé par un dispositif de pouvoir-savoir. Admettons que cette archéologie soit incomplète dans le livre de 1976, puisque le désir est un problème déjà présent dans l'Antiquité, alors que l'archéologie des *Mots et les Choses* (1966) pouvait se croire complète (les sciences humaines sont récentes, les deux limites de l'« homme » sont bien définies). Mais que dire de la folie ou de la médecine ? Certes la folie n'est pas la même chose dans l'Antiquité, dans le monde arabe ou après le Grand Renfermement, et il pourrait être intéressant de chercher quels jeux de vérité permettent ces reconnaissances dans leur singularité. Ce sont là des thèmes de recherches historiques possibles, ouvertes par les livres de Foucault – mais que son auteur ne mène pas. Pourquoi une telle raréfaction des énoncés ? Lyotard mettrait l'accent sur le temps : c'est une phrase à la fois<sup>14</sup>, il est impossible de tout faire. Mais ce serait négliger le principe foucauldien de production positif des énoncés, suivant des règles. Quelles règles poussent les énoncés foucauldiens hors de l'archéologie ?

Entre 1961 et 1976, la production historique des positions corrélatives du psychiatre et du fou, du médecin et du malade, du professeur et de l'élève, etc., relevaient d'*épistémè*, de *pouvoirs*, de *dispositifs* – puisque la conscience ne mène pas le monde... En revanche, dans les deux livres de 1984, *les pratiques vont être référées à une conscience éthique plus qu'à des jeux de pouvoir*. D'après la *Volonté de savoir* quatre règles permettent de com-

13. *Volonté de savoir*, p. 172.

14. J. F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, 1983, (numéros 41, 102, 134).

prendre la production des discours sur le sexe dans le champ des relations de pouvoir<sup>15</sup>. Or *l'Usage des plaisirs* et *le Souci de soi* ne s'intéressent pas au pouvoir mais à l'éthique du pouvoir – et oublient ces règles. Il s'agit de repérer un *modèle* de conduite, même si « ce n'est évidemment pas selon ce modèle que vivaient les Grecs »<sup>16</sup>.

Foucault décrit deux formes de la *conscience* de soi, selon que la subjectivation se fait par la médiation du modèle esthétique *ou* par des codes juridiques et religieux : l'alternative n'est plus entre *structure* et *conscience* (1966), mais entre deux formes de conscience (1984). Et le renversement est complet puisque la conscience privilégiée par Foucault est précisément celle qui s'éloigne au maximum de toute structure : de toute règle, de toute loi, de toute norme. Comment peut-on ainsi passer des recherches archéologiques à une philosophie de la conscience – et se retrouver « à la verticale de soi-même » ? Mais, au fond, les deux positions n'étaient-elles pas simultanées à l'époque structuraliste, lorsque Foucault contestait la conscience au nom de la structure, et, en même temps, refusait toute règle en référence à Nietzsche ?

4) Pour Foucault, cela n'est pas si clair. Pendant huit ans il lui a fallu « tout reprendre de fond en comble... » pour se retrouver dans son « interrogation » initiale (de 1961). Le lecteur, lui, ne voit pas bien comment cette inquiétude de *toujours* est compatible avec l'abandon de la méthode et du style *d'antan*.

La « curiosité » de Foucault, se tiendrait « dans la réserve et l'inquiétude »<sup>17</sup> : cette auto-compréhension de son activité intellectuelle relève d'une définition phénoménologique de la philosophie<sup>18</sup>, qui insiste sur

15. *Volonté de savoir*, pp. 130-134.

16. *Usage des plaisirs*, p. 274.

17. *Ibid.*, p. 13.

18. Cf. G. Lebrun, in *Michel Foucault Philosophe*, pp. 33-51.

*l'étonnement* aristotélicien au détriment de la *logique*. Le vécu, le projet, l'expérience seraient le point d'origine du discours, avec cette particularité qu'il ne s'agit pas, comme pour Sartre, de trouver les mots de son projet fondamental, mais de se déprendre du discours en riant. Simple opposition entre deux catégories de qualité (Réalité, Négation), dans l'interprétation fondamentale du Soi humain par les deux humanismes de gauche : tous les deux comprennent le Soi comme négation – « néantisation », « déprise » – mais Sartre vise une identité de l'acte négatif d'auto-position, l'« authenticité », Foucault une différence, le « rire »...

5) La logique du système foucauldien obéit donc à *l'antinomie de la liberté* dans la *Critique de la Raison Pure*.

La thèse de l'Antinomie pose la singularité de la liberté en plus de la contrainte du déterminisme naturel, et l'antithèse pose l'illusion de cette singularité<sup>19</sup>. L'antithèse, réécrite par le structuralisme devient :

*« Il n'y a pas de liberté, mais tout, dans le monde, arrive suivant les structures de la culture ».*

La thèse, réécrite par l'esthétisme libertaire devient :

*« La causalité suivant les structures culturelles n'est pas la seule, il est encore nécessaire d'admettre, pour les expliquer et les transformer, une causalité par liberté ».*

Pour la réflexion critique, l'antinomie est philosophiquement nécessaire : les deux thèses sont naturellement *prouvées* par la raison dans son usage naïf, dogmatique non critique. Et dans ce jeu des preuves chaque thèse est établie par l'absurde : posant le déterminisme

19. Kant, *Critique de la Raison Pure*, B 472 B 481.

on conclut à la liberté, et réciproquement (si rien n'arrive sans une cause suffisamment déterminée *a priori*, il est absurde de poser une première cause – ou de la nier).

Si l'archéologie philosophique est la saisie de ce qui rend nécessaire une forme de pensée à partir d'une structure de la raison <sup>20</sup>, nous pouvons dire, archéologiquement, c'est-à-dire philosophiquement, que, dans le jeu foucauldien du discours, *Michel Foucault récuse toujours sa thèse par son antithèse*. Le structuraliste posant les mouvements de la conscience comme *effet de surface* s'abstrait de celle-ci par le style ; puis, ayant récusé la méthode archéologique en faveur d'une philosophie de la subjectivité, il pose son discours dans la forme impersonnelle de l'académisme. Dès lors que la position du discours est toujours négative, polémique, aucune thèse ne peut être énoncée sérieusement : le style des *Mots et les Choses* anéantit la grisaille des structures, l'esthétisme du *Souci de soi* garantit contre les objections académiques de Pierre Hadot...

Enfin la *Critique de la Raison Pure* montre que les deux thèses antinomiques ne peuvent s'opposer que sur la base d'une identité : elles pensent, illusoirement toutes les deux, la liberté comme rupture, arrachement, négation – alors que la *Critique de la Raison Pratique* pense la liberté comme autonomie <sup>21</sup>. Si Foucault peut poser la thèse et l'antithèse, le singulier et le structurel, c'est précisément parce qu'il maintient lui aussi, depuis le cartésianisme sous-jacent de l'*Histoire de la Folie* jusqu'à la projection de l'arbitre chrétien sur le stoïcisme romain, ce concept illusoire de la liberté. Et s'il peut, comme un visage de Bacon, osciller de l'une à l'autre, c'est qu'il refuse l'examen rationnellement critique du principe de raison, d'où proviennent les preuves des deux thèses antinomiques. Dans cette position de l'arbi-

20. Cf. Kant, cité par Foucault, *Dits et Ecrits* II, p. 221.

21. Cf. *Critique de la Raison Pratique*, §§ 5-6.

traire comme valeur suprême, et dans ce refus de la primauté de la raison, *il rejoint exactement la position fondamentale de ses détracteurs humanistes – et peut contester Sartre* <sup>22</sup>.

Mais la critique philosophique de l'humanisme est encore possible, à partir de Foucault, même s'il faut la diriger en partie contre lui. Les *Mots et les Choses* réveille le lecteur de la *Critique* du « sommeil anthropologique » dans lequel pouvait le plonger Kant. *L'Archéologie du savoir* récuse la surévaluation conférée à Nietzsche. La rechute esthétisante apparaît donc clairement comme la vérité de ce sommeil, peuplé de rêves de liberté, au lieu de la veille sur l'autonomie, qu'interdisent à la fois l'anti-humanisme et l'humanisme.

22. Cf. *supra*, pp. 97-98.

## Indications bibliographiques

### Œuvres de Michel Foucault

- Histoire de la Folie à l'âge classique*, Gallimard, 1961.  
*Naissance de la Clinique*, PUF, 1963.  
*Raymond Roussel*, Gallimard, 1963.  
*Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966.  
« Ceci n'est pas une pipe », *Les cahiers du chemin*,  
janvier 1968. Réédition Fata Morgana, 1973.  
*L'Archéologie du savoir*, Gallimard, 1969.  
*L'Ordre du discours*, Gallimard, 1971.  
*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et  
mon frère... (ouvrage collectif)*, Gallimard, 1974  
*Surveiller et Punir*, Gallimard, 1975.  
*Histoire de la sexualité : la Volonté de savoir*,  
Gallimard, 1976.  
« Qu'est-ce que la Critique ? [Critique et *Aufklärung*] »  
Conférence du 27 mai 1978, devant la *Société fran-  
çaise de philosophie*, publiée en avril 1990.  
A. Farge et M. Foucault, *Le Désordre des familles*,  
Gallimard, 1982.  
*Histoire de la sexualité : L'Usage des plaisirs*,  
Gallimard, 1984.  
*Histoire de la sexualité : Le souci de soi*, Gallimard,  
1984.

- Dits et Ecrits* I : 1954-1969, éd. D. Defert et F. Ewald (avec la collaboration de J. Lagrange), Gallimard, 1988.  
*Dits et Ecrits* II : 1970-1975, Gallimard, 1988.  
*Dits et Ecrits* III : 1976-1979, Gallimard, 1988.  
*Dits et Ecrits* IV : 1980-1988, Gallimard, 1988.

### Etudes et articles sur Michel Foucault.

- P. Burgelin, « L'archéologie du savoir », *Esprit*, 1967.  
 G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du cogito », *Critique*, n° 242, juillet 1967.  
 J. Colombel, « Les mots de Foucault et les choses », *La Nouvelle Critique*, avril 1967.  
 – *Michel Foucault : la clarté de la mort*, O. Jacob, 1994.  
 D. Defert, « Glissements progressifs de l'œuvre hors d'elle-même », *Au risque de Foucault*.  
 G. Deleuze, *Foucault*, Editions de Minuit, 1986.  
 H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.  
 D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1991.  
*Michel Foucault les jeux de la vérité et du pouvoir*, actes du colloque de Sofia (sous la direction d'Alain Brossat), 25-27 juin 93, Nancy, 1994.  
*Michel Foucault Philosophe*, Le Seuil, 1989.  
 L. Giard (et alii), *Michel Foucault, Lire l'œuvre*, Jérôme Millon, 1992.  
 Fr. Gros, *Foucault et la folie*, PUF, 1996.  
 B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, 1998.  
 D. Halperin, *Saint Foucault*, Oxford University Press, 1995.  
 A. Kremer-Marietti, *Michel Foucault, archéologie et généalogie*, Garnier-Flammarion, 1974.  
 S. Le Bon, « un positivisme désespéré », *Les Temps Modernes*, 1967.

- D. Macey, *Michel Foucault*, trad. P.-E. Dauzat, Gallimard, 1994.
- C. Mauriac, *Signes rencontres et rendez-vous*, Livre de Poche, 1983.
- C. Mauriac, *Mauriac et fils*, Livre de poche, 1986.
- J. G. Merquior, *Foucault et le nihilisme de la chaire*, trad. franç. M. Azuelos, PUF, 1986.
- J. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York, 1993, tr. franç., *La Passion Foucault*, Plon, 1995.
- G. Swain, *Le sujet de la folie, naissance de la psychiatrie*, Toulouse, 1977.
- R. Terra, « Foucault lecteur de Kant : de l'anthropologie à l'ontologie du présent », in *L'année 1798 : Kant et l'Anthropologie* (sous la direction de J. Ferrari), Paris, 1997.



# Table des matières

Repères biographiques .....	9
Avant-propos .....	11
I. Foucault avant Michel Foucault .....	15
II. Histoire de la Folie .....	19
III. Naissance de la Clinique : une archéologie du regard médical .....	43
IV. Les Mots et les Choses : « une archéologie des sciences humaines » .....	61
V. Archéologie du savoir .....	101
VI. Surveiller et Punir : Naissance de la prison .....	121
VII. Histoire de la sexualité : La Volonté de savoir .....	145

VIII. Plaisirs, Souci, Soi .....	169
IX. Le souci de soi .....	183
Conclusion .....	205
Indications bibliographiques .....	215

*Ce volume,  
le seizième  
de la collection « Figures du savoir »  
publié aux éditions Les Belles Lettres  
a été achevé d'imprimer  
en juin 1999  
dans les ateliers  
de Bussière Camedan Imprimeries,  
18203 Saint Amand Montrond.*

N° d'édition : 3694. N° d'impression : 992480/1.

Dépôt légal : juin 1999.

*Imprimé en France*