

Université de Montréal

Michel Foucault et l'heureuse coïncidence de la vérité

Matériaux pour une critique de l'épistémologie foucauldienne

Par Hubert Jobin-Tremblay

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue de
l'obtention du grade de M.A. en philosophie

Mai 2019

© Hubert Jobin-Tremblay, 2019

Université de Montréal
Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Michel Foucault et l'heureuse coïncidence de la vérité
Matériaux pour une critique de l'épistémologie foucauldienne

Présenté par

Hubert Jobin-Tremblay

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Aude Bandini

Directrice de recherche

David Piché

Membre du jury

Iain Macdonald

Membre du Jury

Résumé

Ce mémoire cherche à circonscrire les fondements épistémologiques du constructivisme foucauldien. Plus spécifiquement, il tente d'indiquer ses limites en mettant à l'épreuve sa cohérence interne. *L'archéologie du savoir* se présente comme une méthode capable de saisir les conditions de possibilité historique des savoirs, tout en évacuant la question de leurs conditions de légitimité. Le projet généalogique, pour sa part, ne prétend se préoccuper que de la fonction sociale des discours, sans égard pour leur validité épistémologique. Pour cette raison, les analyses foucaaldiennes laissent, en principe, entièrement ouverte la possibilité de la connaissance. Toutefois, Foucault adopte à l'occasion une position nominaliste qui met radicalement en péril cette possibilité. Ce travail prend pour point de départ cette contradiction apparente entre le constructivisme modéré sur la base duquel est établi le projet foucauldien, et l'idéalisme linguistique auquel Foucault paraît à certains moments souscrire. L'objectif est d'évaluer si cette tension peut être résolue par un éclaircissement des thèses philosophiques qui sous-tendent – en dépit de leurs différences respectives – l'archéologie comme la généalogie. Ce mémoire tente finalement de montrer que toute entreprise qui voudrait porter les fondements philosophiques du constructivisme foucauldien à leurs ultimes conséquences logiques butent nécessairement sur de graves apories.

Mots-clés

Foucault ; épistémologie ; constructivisme ; savoir ; histoire de la vérité ; pouvoir ; postmodernisme ; déconstruction

Abstract

This research aims to circumscribe the epistemological foundation of the Foucauldian constructivism. More specifically, it tries to indicate his limits by challenging his internal consistency. In *L'archéologie du savoir*, Foucault develops a method to analyze the historical conditions of the possibility of knowledge, while putting aside the question of their conditions of legitimacy. The genealogic project, on the other hand, focuses on the social function of discourses, regardless of their epistemic validity. Therefore, the analyses of Foucault leaves, in both cases, the possibility of knowledge entirely open. However, the author sometimes seems to adopt a nominalist position that radically jeopardizes this possibility. This work takes as its point of departure this apparent contradiction between the moderate constructivism on the basis of which is established the Foucauldian project and the linguistic idealism that Foucault defend at times. The aim is to evaluate if this tension can be solved by a clarification of the philosophical theses that underlie - in spite of their respective differences – the archeological and the genealogical project. This dissertation finally tries to show that any undertaking that would try to bring the philosophical foundations of the Foucauldian constructivism to their ultimate logical consequences necessarily hinges on serious aporias.

Keywords

Foucault ; epistemology ; constructivism ; knowledge ; history of truth ; power ; postmodernism ; deconstruction

Table des matières

Résumé	I
Abstract	II
Table des matières	III
Remerciements	IV
Prologue	1
Introduction	4
Chapitre 1. L'archéologie : un déplacement latéral dans l'analyse du savoir	9
1.1 La menace du transcendantal	12
1.2 Une histoire sans objet	19
1.3 Une histoire sans sujet.....	27
1.4 Le résidu.....	37
1.5 Le nominalisme foucauldien	47
Chapitre 2. La généalogie : une histoire de la vérité ?	53
2.1 Une conception nouvelle d'un pouvoir nouveau.....	55
2.2 Le pouvoir-savoir	63
2.3 Vérité ou « vérité ».....	78
2.4 Le fonctionnalisme foucauldien	84
2.5 Une histoire de la vérité ?.....	91
Conclusion	102
Bibliographie	107

Remerciements

Il m'est impossible de rappeler ici les noms de tous ceux et de toutes celles qui, consciemment ou non, ont été la condition de possibilité de la réalisation de ce mémoire. Par peur d'en oublier, je ne m'y risquerai donc pas. Il y a toutefois des personnes que ma mémoire ne saurait trahir. C'est à elles que ces quelques remerciements sont dédiés.

À Luce, Paul et Eugénie. Vos inépuisables larmes ont fait de ma fragilité mon honneur.

À Florescence, parce que sans cette beauté qui te sort par les yeux, ces murs de papier tachés d'encre ne voudraient rien dire.

À Jay, pour ton esprit et ton amour qui, ensemble, font communauté pour moi.

À Rosa. Merci d'être de ces rares personnes qui vivent encore.

À Marc-Edmond. À notre partage du sensible.

À Cécile, parce que tes cris sont l'écho de notre amitié.

À Aude Bandini. Merci pour vos commentaires, votre support et votre sens de l'humour. Vous êtes la raison pour laquelle je n'ai pas perdu pied pendant tous ces mois.

Finalement, à P. M. qui ne sait pas qu'il est la cause de ce mémoire.

Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir.

Michel Foucault

L'exactitude n'est pas la vérité.

Henri Matisse

Prologue

La réflexion qui suit tire son origine du constat de l'étonnante divergence des attitudes des théoricien.nes dit.es de gauche à l'égard de la pensée foucauldienne. Il serait tout d'abord difficile de dénombrer l'ensemble des auteur.es et courants qui ont vu s'ouvrir dans les analyses de Foucault de nouveaux champs de résistance politique. À dire vrai, l'ampleur réelle de son apport est impossible à saisir tant il est à la fois profond et diffus. Il a notamment été l'une des principales sources conceptuelles auxquelles se sont abreuvées les critiques de l'essentialisme et de l'universalisme portées par les féminismes de troisième vague, la *Queer theory*, ainsi que les études postcoloniales¹. L'importance de Foucault fut si capitale qu'elle fit dire à David Halperin que s'il «n'avait jamais existé, la politique *queer* aurait dû l'inventer»². S'il est adulé par certain.es, il est considéré par d'autres comme l'ennemi à abattre. Depuis ses toutes premières publications, il est en effet l'objet de sévères critiques venant à la fois des milieux libertaires – notamment ceux liés à l'«anarchisme social»³ – mais également des travaux d'une pléthore de théoricien.nes attaché.es de près ou de loin à la pensée marxienne⁴. On lui reproche le plus souvent d'avoir détourné les luttes politiques des enjeux économiques, et d'avoir contribué à déconstruire l'ensemble des idéaux de justice permettant de proposer des alternatives radicales et effectives à la société capitaliste. De plus, son opposition franche au modèle étatique «keynésien», son *flirt* avec certaines idées de l'économie libérale et sa conception minimale de la subjectivité ont rendu les contours de son travail fortement compatibles avec la

¹ Pour les féminismes de la troisième vague, il n'a qu'à penser aux travaux d'autrices telles que B. Hooks, A. Lorde, J. Butler, D. Haraway, S. Harding, P.H. Collins, etc. En ce qui a trait au *Queer studies* voir : E.K.Sedgwick, M.Wittig, A.Laurentis, G.Rubin, etc. Et finalement, pour l'influence de la pensée foucauldienne au sein des études postcoloniales, voir : E.Said, H.Bhabha, G.C.Spivak, C.T.Mohanty, etc

² David Halperin. *Saint-Foucault*. Paris. Edition EPEL. 2000. p. 130

³ L'exemple le plus récent de ce type de critique est à trouver dans l'ouvrage de Renaud Garcia, *Le désert de la critique*, paru aux éditions l'Échappée en 2015.

⁴ Nous pensons ici aux travaux de Nancy Fraser, Axel Honneth, Jürgen Habermas, ou encore, Michel Freitag. Un exemple récent d'une critique marxiste de la pensée foucauldienne est à trouver dans l'ouvrage *Critiquer Foucault : les années 80 et la tentation néolibérale* écrit par Daniel Zamora et publié aux éditions Aden en 2014. L'Encyclopédie des Nuisances contribue également – certes sur un mode polémique – à faire valoir des critiques marxiennes contre les travaux de Foucault. Voir : Jean-Marc Mandasio. *Longévité d'une imposture, Michel Foucault*. Paris. Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances. 2010

réforme néolibérale du capitalisme des années 80⁵. Enfin, rappelons au passage que Sartre a un jour dit de Foucault qu'il était le «dernier rempart que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx»⁶. Il faut donc l'admettre, la pensée foucauldienne est l'objet d'un profond désaccord au sein de la gauche politique. Mais quel est exactement l'objet de cette discorde ?

Il est aujourd'hui bien connu, notamment grâce aux travaux de Dreyfus et Rabinow⁷, que la pensée foucauldienne n'a cessé de se transformer silencieusement au cours des années. L'exemple sans doute le plus frappant de cette mutation continue est la résurgence du concept de subjectivité dans ses travaux des années 80⁸. Il faut rappeler que *L'archéologie du savoir* se présentait, plus de dix ans auparavant, comme une tentative de déconstruction de cette notion. À cela s'ajoute la soudaine disparition de la thématique du pouvoir dans le deuxième, troisième et quatrième tome de *l'Histoire de la sexualité*, alors même que celle-ci constituait l'axe central de *La volonté de savoir*. La cohérence interne du travail de Foucault fait donc indéniablement problème. S'il est vrai que son propos provoque dissension, comment pouvons-nous alors avoir la certitude que cette mésentente fait fond sur une entente première, sur un sol commun ? Autrement dit, étant donné l'instabilité des propos de Foucault, comment pouvons-nous avoir la garantie que ces théoricien.nes prennent position par rapport au même objet ? Toute la question est de voir si l'on peut trouver, dans les textes mêmes qui composent son œuvre, des thèses suffisamment stables et univoques pour donner une assise partagée au débat dont ces mêmes thèses semblent être à l'origine. Foucault s'est battu toute sa vie pour penser autrement, pour «n'avoir plus de visage» comme il le dit si bien⁹. Nous pensons que cette attitude l'a conduit à laisser planer dans son œuvre certaines ambiguïtés qui sont demeurées et demeurent encore en suspens. Et ce sont ces ambiguïtés qui, à notre avis, permettent d'expliquer l'ambivalence des réactions que son œuvre suscite aujourd'hui encore. Pour

⁵ Dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, Luc Boltansky et Ève Chiapello décrivent notamment comment certains concepts des postmodernistes, notamment celui de « réseau », ont été largement incorporés aux discours managériaux des années 90 dans le but d'offrir une impression d'autonomie aux individus sur les milieux de travail.

⁶ Jean-Paul Sartre. « Jean-Paul Sartre répond » in *L'Arc*, n° 30, *Sartre aujourd'hui*, Aix-en-Provence, L'Arc, 1966.

⁷ C'est précisément pour cette raison qu'ils prirent la décision d'emprunter le terme « parcours » plutôt que « pensée » : DREYFUS, Hubert ; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Edition Gallimard. 1984

⁸ Michel Foucault. *Histoire de la Sexualité II. L'usage des Plaisirs*. Paris, Gallimard. 1984. pp. 287

⁹ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. Paris. Gallimard. 1969. p. 28

en rendre compte, le travail qui suit se propose de faire la lumière sur un des éléments qui a provoqué, parmi les lecteurs et lectrices de Foucault, autant d'engouement que de répulsion : le constructivisme foucauldien.

Si la mésentente que celui-ci engendre est surprenante, il est d'autant plus étrange de constater que toutes les parties sans exception prennent son existence pour acquise. Or, notre but ici est de remettre en question cette existence, de montrer qu'elle ne va pas de soi. Nous pensons que la posture épistémologique de Foucault est en fait bien plus complexe et incertaine d'elle-même qu'on a l'habitude de le penser¹⁰. Il nous semble que questionner le constructivisme de Foucault, sur le plan de sa cohérence et de sa légitimité, nous permettrait d'éclairer quelque peu les limites que toute prise de position par rapport la pensée foucauldienne doit reconnaître. Identifier les insuffisances théoriques du travail de Foucault apparaît pour nous comme une manière de modérer la polarisation qu'il provoque dans la gauche, et peut-être en même temps, de commencer à redonner à cette dernière les moyens de réanimer son unité interne.

Une dernière chose mérite d'être soulignée. Le caractère proprement analytique de ce travail repose sur une seule et unique conviction. Les détracteurs et détractrices de l'épistémologie foucauldienne ont pour habitude de conserver une trop grande distance avec la lettre même des textes de Foucault¹¹. Leur discours revêt par là un caractère *abstrait* qui très souvent ne rend justice ni à la pensée foucauldienne ni à la puissance critique des objections de ses adversaires. Nous pensons que, tant et aussi longtemps que les tentatives de dépassement des concepts foucauldien persistent à faire l'économie d'un travail analytique, elles demeureront vaines. C'est pourquoi, suivant le travail de Dreyfus, Rabinow, Han et d'autres, nous avons choisi d'axer notre réflexion sur les contradictions inhérentes à la pensée foucauldienne qui, tout en indiquant ses limites, ouvrent la possibilité d'un réel dépassement.

¹⁰ Nous devons au majestueux travail de Béatrice Han dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault* de nous avoir guidé sur cette voie.

¹¹ C'est le cas de Jacques Bouveresse et Jean-Jacques Rosat qui, malgré la rigueur indéniable de leur travail, conservent un rapport polémique à l'œuvre de Foucault. Cela donne un caractère *externe* à leur critique qui, à notre avis, ne saurait convaincre aucun.e foucauldien.ne. Voir : Jacques Bouveresse. *Nietzsche contre Foucault : Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille. Agone, 2016, et Paul Boghossian. *La peur du savoir*. Marseille. Agone. 2006.

Introduction

Le questionnement transcendantal — questionnement qui «s’occupe en général moins [des] objets que de notre mode de connaissance de ces objets»¹² — était originairement chargé d’une tâche double. Dans sa forme générale, le projet conduit par Kant dans la *Critique de raison pure* lançait un appel «à la raison pour qu’elle prenne à nouveau en charge la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi»¹³. Les exigences d’un tel projet comportaient en effet deux dimensions singulières intrinsèquement liées. Il incombait d’une part à Kant de porter au jour le système des principes de la raison pure, c’est-à-dire des formes *a priori* de la sensibilité et de l’entendement¹⁴. Le premier moment du geste critique, en prenant pour objet les conditions *a priori* de l’expérience, se donnait donc pour tâche d’élaborer une description adéquate du mode selon lequel la raison accède à la connaissance. D’autre part, l’enquête transcendantale avait pour ultime finalité de «déterminer les règles et les limites» de l’usage légitime de la raison¹⁵. Car si notre connaissance est limitée au monde phénoménal, la raison peut encore *penser* les noumènes. Et c’est précisément la mise en lumière du mode de connaissance de l’entendement qui devait permettre de circonscrire les limites de son pouvoir de connaître et les conditions nécessaires de son application légitime¹⁶. En d’autres mots, la détermination des contours de la finitude de la raison rendait *de facto* possible l’élaboration des règles prescriptives – le «canon de la raison pure»¹⁷ – pouvant la guider dans son accession à la connaissance¹⁸. L’entreprise kantienne était donc à la fois descriptive et prescriptive. Conditions de possibilité et conditions de légitimité marchaient, pour ainsi dire, main dans la main. On reconnaît ici les lointains échos de l’injonction delphique ayant donné l’impulsion première au questionnement philosophique : «connais-toi toi-même». Déjà, la «connaissance de soi» socratique enjoignait à chacun de mener cette double opération consistant à la fois à prendre connaissance de ce qui constitue

¹²Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure*. Trad. Renaut. Paris. Garnier-Flammarion. 2006. p. 110

¹³ *Ibid.*, p. 65

¹⁴ *Ibid.*, p. 110

¹⁵ *Ibid.*, p. 65

¹⁶ Que la critique «institue un tribunal qui garantisse [la raison] en ses légitimes prétentions, mais tout en sachant éconduire ses présomptions sans fondement, non par des décisions autoritaires, mais en vertu de ses lois éternelles» : voilà la tâche de l’enquête transcendantale. Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure*. p. 65

¹⁷ *Ibid.*, p. 652

¹⁸ *Ibid.*, p. 65

fondamentalement son être, et ce faisant, à prendre conscience des biens, c'est-à-dire des finalités auxquelles celui-ci est essentiellement promis¹⁹. Pour Socrate, se connaître soi-même était en ce sens la condition de possibilité de l'accord avec soi²⁰. Il ouvrait à lui seul la possibilité de conduire notre action dans les limites et les finalités imposées par la nature même de notre condition²¹. Force est de conclure que description et prescription allaient aussi de pair pour Socrate.

Foucault est aujourd'hui bien connu pour avoir repris à son compte les termes du questionnement transcendantal.

«[Ce] qu'il faut saisir et essayer de restituer, ce sont les modifications qui ont altéré le savoir lui-même à ce niveau archaïque qui rend possible les connaissances et le mode d'être de ce qu'il y a à savoir»²²

Si pour Kant l'enquête sur les conditions de possibilité de l'expérience était inséparable d'une investigation portant sur les conditions de légitimité de la connaissance, il en va tout autrement pour Foucault.

«[Ce] qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à la valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt des conditions de possibilités»²³

Il serait donc possible de circonscrire les limites qui se sont historiquement imposées et s'imposent encore à la pensée occidentale sans égard pour leurs rapports aux conditions de légitimité qu'elles font peser, à toute époque, sur la connaissance. Conditions de possibilité et conditions de légitimité pourraient donc être déliées. C'est sous l'autorité de ce pari que la question de la validité épistémologique des discours sera entièrement évacuée de la

¹⁹ *Ibid.*, (129 a)

²⁰ *Ibid.*, (133 b)

²¹ *Ibid.*, (133 c)

²² Michel Foucault. *Les mots et les choses*. Paris. Gallimard. 1966. p. 68

²³ *Ibid.*, p. 13

critique foucauldienne. Mais de quel droit pouvons-nous traiter les discours en leur retirant l'une de leur dimension fondamentale, soit celle de prétendre à la connaissance ?

«Dans la mesure où je crois que c'est une question de philosophe, une question de philosophe que vous adressez à quelqu'un dont vous supposez, mais trop généreusement, qu'il est aussi philosophe. À vrai dire, je ne suis pas philosophe. Je ne fais pas de la philosophie dans ce que je fais. Et si j'aurais à me nommer, à me donner une étiquette, à dire quel je suis, j'avoue que je serais terriblement embarrassé. Je ne pose pas la question de qu'est-ce que c'est que connaître. Mon problème n'est pas de savoir si les discours scientifiques sont vrais ou pas, s'ils ont rapport à une objectivité ou non, s'il faut les considérer comme simplement cohérents ou seulement commodes, s'ils sont l'expression d'une réalité extérieure...»²⁴

Cette réponse nous apparaît insuffisante pour deux raisons. Tout d'abord, elle n'expose ni les motivations profondes à l'origine de ce geste ni ses conditions de faisabilité. De plus, elle entre en pleine contradiction avec certaines affirmations de Foucault lui-même.

«Il n'y a pas d'appartenance ontologique fondamentale entre la réalité d'un discours, son existence même de discours qui prétend au vrai, et puis le réel dont il parle»²⁵

Cette déclaration nous laisse croire que, s'étant d'abord résolu à laisser de côté la question de la légitimité de la connaissance, Foucault prend ici position en faveur d'une forme de «constructivisme radical»²⁶ qui signe l'impossibilité d'établir une connaissance. Prétendre que le discours n'est pas, d'une façon ou d'une autre, en relation avec la réalité

²⁴ Cette citation est tirée de l'émission «Nuit rêvée» que Georges Charbonnier a animé à France Culture sous la direction de Philippe Garbit pendant de nombreuses années. En mai 1968, il reçut Foucault en compagnie de Jean Duvignaud. - Professeur au collège de France - et de Jean Claude Pecker - directeur de l'observatoire de Nice.

²⁵ Michel Foucault. «Subjectivité et Vérité». Cours au Collège de France. 1980-81. Paris. Gallimard. p. 224

²⁶ Lorsque nous utilisons le terme de « constructivisme radical », nous référons à la position épistémologique qui consiste à poser que le langage est une sphère close sur elle-même qui, pour cette raison, ne peut fournir de représentation des phénomènes qui lui sont extérieures. On pourrait aussi bien parler d'un «idéalisme linguistique». Or, le «constructivisme radical» dont Foucault se montre parfois sympathisant a ceci de spécifique qu'il n'admet pas non plus que le discours, à défaut de pouvoir représenter adéquatement le réel, puisse néanmoins s'autocorriger par l'action d'une forme de rationalité qui lui serait immanente. Foucault redoute là les vestiges de la dialectique hégélienne selon laquelle «le discours n'est guère plus que le miroitement d'une vérité en train de naître à ses propres yeux ; et que lorsque tout peut enfin prendre la forme du discours, lorsque tout peut se dire à propos de tout, c'est parce que toutes choses ayant manifesté et échangé leur sens peut rentrer dans l'intériorité silencieuse de la conscience de soi». (Michel Foucault. *L'ordre du discours*. Paris. Gallimard. 1970. p. 50)

– que celle-ci soit de nature sociale, naturelle ou dialectique – c’est en effet déjà signer l’impossibilité de la connaissance²⁷. Or si l’entreprise archéologique n’avait ni pour fonction ni pour intention de traiter des conditions de légitimité de la connaissance, qu’est-ce qui, dans l’appareil conceptuel de Foucault, l’autorise alors à commettre un tel glissement ? En d’autres mots, si Foucault doit véritablement plaider coupable à l’accusation de constructivisme, quelles raisons proprement philosophiques invoque-t-il pour justifier sa position ? Nous pensons que l’archéologie – tout comme la généalogie – sont toutes deux fondamentalement travaillées par cette *tension* entre, d’un côté, une suspension du jugement quant à la possibilité d’établir une connaissance vraie, et de l’autre, une prise de position ouvertement constructiviste qui accorde aux discours dans le premier cas, et au pouvoir dans le second, la divine vertu de *produire* la réalité des objets sur lesquels ils portent²⁸. Notre travail se propose d’explorer cette tension. Plus précisément, l’enjeu est de savoir si cette apparente opposition peut être dépassée. Le mouvement de notre réflexion est, en ce sens précis, proprement dialectique. Pour l’accomplir, il nous faudra évaluer les raisons qui motivent Foucault à passer d’une position à l’autre. S’il appert que l’abîme qui les sépare ne peut être comblé, il nous faudra conclure que les fondements philosophiques du constructivisme foucauldien sont défailants. En cette défaillance, nous ne voudrions et ne pourrions voir une réelle remise en question de la fertilité, de l’originalité et de la nécessité du travail de Foucault. Nous pensons que ce n’est qu’en assumant toute la fragilité et l’hésitation qui s’empare de la pensée, lorsque celle-ci cherche à se dépasser, que la philosophie se met véritablement en marche. Et c’est précisément parce que Foucault n’a pu nourrir son travail de la pureté de cette intention qu’en maintenant une posture instable et fugace que cette ambiguïté, bien loin de minorer sa contribution, en fait toute la profondeur et la richesse. Il est toutefois de notre devoir de mettre en lumière les angles morts qui ont rendu possible son travail. Seulement ainsi nous

²⁷ Voici le postulat fondamental qui motive le constructivisme foucauldien : «les conditions de l’expérience, et les conditions de l’objet de l’expérience sont totalement hétérogènes.» (Michel Foucault. «La vérité et les formes juridiques». in *Dits et Écrits I*. Paris. Gallimard. 2001. p. 1414)

²⁸ «Nous tournons là autour d’une phrase de Marx : l’homme produit l’homme. Comment l’entendre ? Pour moi, ce qui doit être produit, ce n’est pas l’homme tel que l’aurait dessiné la nature, ou tel que son essence le prescrit ; nous avons à produire quelque chose qui n’existe pas et dont nous ne pouvons savoir ce qu’il sera. Quant au mot « produire », je ne suis pas d’accord avec ceux qui entendraient que cette production de l’homme par l’homme se fait comme la production de la valeur, la production de la richesse ou d’un objet d’usage économique ; c’est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes et la création d’une chose totalement autre, d’une totale innovation» (Michel Foucault. «Entretien avec Duccio Trombadori» in, *Dits et écrits*, t.4, Paris, Gallimard, p. 863)

pourrons faire de la brèche ouverte par Foucault le lieu à partir duquel assumer à nouveau le risque de penser autrement. Notre travail se décline en deux moments. Le premier chapitre est réservé à l'analyse de la méthode archéologique, tandis que le second se penche sur la méthode généalogique. Tous deux assurent un double mandat. Premièrement, mettre clairement en évidence l'existence de la tension que nous venons de soulever. Deuxièmement, tenter de la résoudre.

Chapitre 1. L'archéologie : un déplacement latéral dans l'analyse du savoir

«Actuellement, quand on fait de l'histoire – histoire des idées, de la connaissance ou simplement histoire –, on s'en tient à ce sujet de connaissance, à ce sujet de la représentation comme point d'origine à partir duquel la connaissance est possible et la vérité apparaît.»²⁹

L'enquête sur les conditions de légitimité des discours présuppose aux yeux de Foucault un sujet transhistorique dont la constitution fournirait un fondement assurant la validité de ces discours³⁰. En un mot, elle exige de poser l'existence d'un sujet transcendantal. L'intention derrière l'archéologie est, au contraire, de montrer que le «sujet de la connaissance a lui-même une histoire», et qu'il en va de même de la «relation du sujet avec l'objet»³¹, et que pour cela, l'identité de l'un comme de l'autre ne peuvent être admises. Plus encore, l'ambition de Foucault est de mettre en évidence le fait que l'acte même de constitution de l'identité du sujet, de l'objet et de leur rapport, est essentiellement subordonnées à l'«*a priori* historique» dans lequel il prend place, traçant ainsi les limites du champ de possibilités énonciatives à sa disposition³². Autrement dit, l'identité n'est pour lui qu'un effet de surface faisant fond sur une couche de phénomènes eux-mêmes traversés par une irréductible différence³³. Pour réaliser cette ambition, Foucault conduira dans *Les mots et les choses* une large étude des relations multiples et complexes qui ont lié différentes disciplines, du XVI^{ème} siècle au XX^{ème} siècle, à des systèmes *a priori* nommés *épistémè*³⁴. Ces *épistémès* renferment l'ensemble des règles discursives qui, pour une période et des champs de connaissance donnés — en l'occurrence l'histoire naturelle, la grammaire et l'analyse des richesses — déterminent les conditions de production des discours scientifiques³⁵. Ces règles occupent une position primaire à partir de laquelle elles

²⁹ Michel Foucault. « La vérité et les formes juridiques ». p. 1408

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.* p. 1407

³² Michel Foucault. « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et écrits*. Paris. Gallimard. 2001. p. 147

³³ «Le discours, ainsi conçu n'est pas la manifestation, majestueusement déroulée, d'un sujet qui pense, qui connaît, et que le dit : c'est au contraire un ensemble où peuvent se déterminer la dispersion du sujet et sa discontinuité avec lui-même» : Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 78

³⁴ La question de l'*a priori* a reçu, chez le premier Foucault, une pluralité d'acceptions très souvent inconciliables entre elles. Pour une discussion sur l'impossibilité de les ramener à un fond homogène, voir Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Partie 1, Chap. 2.

³⁵ Trop souvent confondu avec le terme *Paradigme* forgé par Thomas Kuhn, ce terme ne désigne pas, pour une époque, « la somme de ses connaissances, ou du style général de ses recherches, mais l'écart, les distances, les oppositions, les différences, les relations de ses multiples discours scientifique : l'*épistémè* n'est pas une sorte de grande théorie sous-

régissent la *rencontre* première rendant possible l'émergence de formes d'objectivité et de subjectivité dans la connaissance³⁶. Tout sujet et tout objet ne se phénoménalise donc dans le savoir que par la médiation historique de l'*épistémè* qui détermine, en première instance, leur mode d'apparition. Pour mener à terme son projet, Foucault devra dès lors cartographier cet espace aprioritique où s'enracine, pour une période historique donnée, la loi intérieure des choses et son articulation possible avec la «grille d'un regard»³⁷. À ce niveau d'analyse, toute entreprise qui admettrait une conception fixe du sujet se trouverait *ipso facto* renvoyée aux conditions discursives l'ayant rendue possible, conditions qui sont elles-mêmes soumises à une constante transformation historique³⁸. Foucault devra par conséquent s'assurer qu'il est réellement possible de retracer l'histoire de ces transformations sans faire intervenir l'identité d'une nature humaine, qu'elle soit sujet ou objet du discours. En d'autres mots, il devra montrer qu'une «transposition non-anthropologique» de l'enquête transcendantale est non seulement réalisable, mais nécessaire³⁹.

Dans les sections qui suivent, nous proposons de rappeler les grandes lignes de la genèse critique de l'«anthropologisation du transcendantal» orchestrée par Foucault dans *Les mots et les choses*. Par la suite, nous exposerons successivement la refonte qu'il a fait subir à la notion d'objet et de sujet dans *L'archéologie du savoir*. Nous pourrions alors mettre en lumière l'acte de suspension par la voie duquel, mettant de côté le transcendantal, Foucault opéra cette refonte. Enfin, nous nous efforcerons de déterminer si la méthode archéologique se montre capable de *dépasser* le problème de l'anthropologisation du transcendantal, ou ne fait à vrai dire que le *contourner*. Nous pensons que c'est en offrant une réponse à cette question que nous trouverons les moyens d'exposer à la fois la tension inhérente à la posture épistémologique de Foucault ainsi que la possibilité de son dépassement. Pour bien saisir le problème de l'«anthropologisation du transcendantal», ainsi que les raisons pour lesquelles l'«*a priori* historique» foucauldien prétend lui échapper,

jacente, c'est un espace de dispersion, c'est un champ ouvert [...] un jeu simultané de rémanences spécifiques. ». Michel Foucault. « Réponse à une question » in *Dits et écrits I*. Paris. Gallimard. 2001. p. 704

³⁶ *Ibid.*, p. 11-12

³⁷ *Ibid.*, p. 11

³⁸ Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 30

il nous faut retracer la configuration épistémologique de l'*épistémè* dans laquelle la figure transcendante de l'être humain a pu émerger. Plus précisément, c'est au passage de l'âge classique à la modernité que nous devons être attentifs.

1.1 La menace du transcendantal

Le seuil de la modernité est marqué par une contestation de la spatialité de la représentation par l'introduction de la temporalité dans le domaine de la connaissance⁴⁰. Le grand *Ordre* laisse progressivement place à l'*Histoire*⁴¹. Cette dernière acquiert dès lors un double statut. Elle conserve son titre de discipline singulière tout en conquérant la place triomphante du «mode d'être radical qui prescrit leur destin à tous les êtres empiriques»⁴². Au sein de l'*épistémè* classique, les êtres apparaissaient en totalité dans l'espace permanent de la représentation⁴³. Or, l'harmonie visible des choses et la possibilité de leur ordonnancement successif en un espace unique et fixe entrent dans une crise profonde à l'époque moderne⁴⁴. La représentation n'est alors plus que le lieu de la fixation seconde et dérivée des êtres empiriques, fixation dont l'essence première est d'être ordonnée dans le temps, et non dans un espace de simultanéité⁴⁵. Par exemple, pour penser le phénomène de l'échange et de la valeur, l'analyse des richesses cesse de prendre appui sur le rapport continu et clos entre les besoins et les objets, et se concentre désormais sur la notion de travail. Le travail apparaît ainsi pour Smith, et toute la tradition marxiste, comme la condition de possibilité de la représentation de l'échange et de la valeur⁴⁶. Il fait toutefois appel, dans sa dimension *temporelle* et *humaine*, à une anthropologie et une économie politique nouvelles qui ne sauraient trouver leur place dans l'espace de la représentation classique⁴⁷. Il en va de même pour la biologie qui, à partir de la modernité, cherche à rendre

⁴⁰ *Ibid.*, p. 231. Durant l'âge classique, « toutes les représentations sont liées en elle comme des signes, à elles toutes, elles forment comme un réseau ; chacune en sa transparence se donne pour le signe de ce qu'elle représente ». C'est en ce sens que le savoir classique prend la forme d'un espace uniforme dans lequel l'ensemble des représentations sont simultanément contenues : *Ibid.*, p. 80

⁴¹ Selon Foucault, la science générale de l'Ordre à laquelle donnera naissance la pensée classique prenait la forme d'un immense tableau dans lequel les représentations étaient ordonnées selon leur identité et leurs différences. *Ibid.*, p. 214

⁴² *Ibid.*

⁴³ La connaissance, sous l'égide de cette théorie classique du signe, faisait de l'espace de la représentation un endroit qui, en droit et en pleine transparence, pouvait contenir la totalité des êtres. Ce tableau se présentait comme l'espace d'empiricité dans lequel pouvait se fixer simultanément l'histoire naturelle, l'analyse des richesses et la grammaire. *Ibid.*, p.216

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 324

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 238 : «C'est [...] seulement la quantité de travail socialement nécessaire ou le temps de travail socialement nécessaire à la fabrication d'une valeur d'usage qui détermine la grandeur de sa valeur» : Karl Marx. *Le capital. Livre 1*. Paris. Livre 1. PUF. 1993. p. 44. C'est en ce sens que Foucault aura pu dire que le «marxisme est dans la pensée du XIXe siècle comme un poisson dans l'eau, c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer» : Michel Foucault. *Les mots et les choses*. p. 274

compte du processus temporel d'organisation des êtres naturelles à travers la notion de vie, notion qui demeure en elle-même irréprésentable⁴⁸. Et Foucault observe la même transformation dans le champ de la linguistique. À l'orée de la modernité, le «travail», la «vie» et le «langage» apparaissent donc tour à tour comme des objets qui, bien qu'ils ne se donnent jamais en eux-mêmes dans l'expérience, forment néanmoins, de par leur rôle fondateur, les conditions de possibilité du contenu représentatif de chacun de leur domaine d'empiricité⁴⁹. On assiste de ce fait à un décrochage vertical du savoir dans lequel l'être n'est plus coextensif à la représentation. Cette dernière doit dès maintenant s'articuler à un niveau de réalité sous-jacent qui la précède et l'excède tout en la déterminant. En d'autres mots, la représentation ne trouve plus en elle-même son propre fondement, mais en appelle à une couche ontologique à la fois première et non représentée : le transcendantal⁵⁰.

Pour Foucault, l'*épistémè* moderne suit au plus près le mouvement général de la critique kantienne en posant deux ordres distincts, soit l'empirique et le transcendantal, dont il s'agira de dénouer l'articulation complexe⁵¹. Or, si pour Kant ces deux ordres ne pouvaient être confondus sans faire violence au principe cardinal selon lequel le donné de l'expérience ne peut faire figure de forme *a priori*, il en va tout autrement pour la philosophie post-kantienne qui cherchera à fondre ces deux ordres dans la figure de l'être humain⁵². On assistera là, dit Foucault, à une anthropologisation du thème du transcendantal. Pour la pensée moderne, cette figure apparaît comme «l'être tel qu'on prend en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance»⁵³. Plus précisément, c'est dans une analytique de la finitude humaine, telle qu'elle se donne empiriquement, que

⁴⁸ Michel Foucault. *Les mots et les choses*. p. 244

⁴⁹ *Ibid.*, p. 265

⁵⁰ *Ibid.*, p. 328. La représentation était, à l'âge classique, autant présentation de la chose représentée que présentation de la représentativité elle-même. Non pas véritablement *rappor*t de représentation, mais manifestation immédiate du représenté dans la transparence du signe et de sa capacité représentative.

⁵¹ *Ibid.*, p. 255

⁵² En se basant sur la thèse complémentaire de Foucault qui relève essentiellement d'un commentaire du texte *L'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, Han montre que Foucault voit dans la pensée kantienne un « décentrement anthropologique du thème du transcendantal », et donc, l'origine possible d'une entreprise critique non-anthropologique. La figure du kantisme est, pour Foucault, tout à fait ambiguë puisqu'elle échappe en certains points au pli anthropologique auquel elle donne, par ailleurs, le coup d'envoi. Voir : Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 49

⁵³ Michel Foucault. *Les mots et les choses*. p. 244. À l'époque classique, l'être humain n'occupait une place ni privilégiée ni isolée dans la constitution du gigantesque tableau. Il n'y était, en ce sens, ni le principe fondamental de la connaissance ni l'objet spécifique d'une science particulière.

ce projet prend forme⁵⁴. Seul un dévoilement des limites de l'être humain ne pourra dorénavant donner à la connaissance son propre fondement. En d'autres mots, c'est la singularité de la finitude humaine qui, parce qu'elle impose sa forme à la connaissance, renferment les conditions universelles qui fondent cette dernière. Maintenant déliées de la souveraine représentation, la biologie, l'économie politique et la grammaire se donnent comme les trois domaines empiriques où la finitude de l'être humain peut affleurer dans sa positivité et potentiellement manifester son essence. Ces domaines de connaissance ne peuvent toutefois assurer leur propre validité qu'une fois leur objet premier, soit la finitude humaine, entièrement mis au jour. On voit tout de suite que ce projet est enfermé dans un cercle qui, comme Foucault le prétend, accompagnera en son cœur tout le développement de la pensée moderne.

«[La] finitude comprise comme la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage est la condition de possibilité de toutes les positivités empiriques qui le dévoilent»⁵⁵

Tout le problème repose sur le fait que jamais le transcendantal n'est donné en et pour lui-même. Il ne s'offre dans sa positivité que dans les domaines de savoir dont il est lui-même le fondement. En d'autres mots, l'empirique doit, à un moment où à un autre, se faire valoir comme figure du transcendantal, c'est-à-dire comme condition de possibilité de sa propre apparition. Il y a là deux niveaux de vérité paradoxalement coextensifs mais incompatibles. Si c'est la vérité du contenu empirique qui doit offrir le fondement de la vérité de l'être humain, mais que la vérité du contenu ne peut être attestée que par la vérité de son fondement, la circularité est inévitable, et la vérité demeure à la fois «réduite et promise»⁵⁶. On assiste alors à une nécessaire «répétition du positif dans le fondamental»⁵⁷, un repli indéfini de la finitude sur elle-même qui emprisonnera le savoir moderne dans une boucle infinie entre l'empirique et le transcendantal, le cogito et l'impensé, le recul et le retour de l'origine. Et comme nous le savons, le contenu empirique chargé de révéler le transcendantal, la pensée ou l'origine ne pourra plus se donner que dans son historicité

⁵⁴ *Ibid.*, p. 275

⁵⁵ *Ibid.*, p. 326

⁵⁶ *Ibid.*, p. 331

⁵⁷ *Ibid.*, p. 326

propre, c'est-à-dire *toujours-déjà* inscrit dans la forme déterminée d'un devenir historique⁵⁸. Si la finitude humaine doit pouvoir se dévoiler, c'est donc au sein d'une irréductible temporalité qui, dans son mouvement concret et empirique, doit faire émerger progressivement l'une ou l'autre de ses figures. Par conséquent, la pensée moderne en appelle, dans sa configuration épistémologique même, à l'idée d'une continuité et d'un aboutissement historique des savoirs, c'est-à-dire d'un désensablement progressif de la finitude humaine.

«l'Histoire aura conduit la finitude de l'être humain jusqu'à ce point limite où elle apparaîtra enfin en sa pureté, elle n'aura plus de marge qui lui permettra d'échapper à elle-même, plus d'effort à faire pour se ménager un avenir, plus de terres ouvertes à des hommes futurs; sous la grande érosion de l'histoire l'homme sera peu à peu dépouillé de tout ce qui peut le cacher à ses propres yeux; il aura épuisé tous ces possibles qui brouillent un peu et esquivent sous les promesses du temps sa nudité anthropologique; par le long chemin inévitable mais contraignant, l'histoire aura mené l'homme à cette vérité qui l'arrête sur lui-même»⁵⁹

L'historicité, l'analytique de la finitude et l'eschatologie marchent, pour Foucault, main dans la main. Le positivisme et l'hégéliano-marxisme font corps avec cette triade. L'un débouche sur une esthétique transcendantale, c'est-à-dire une genèse physico-biologique du développement de la connaissance, et l'autre sur une dialectique transcendantale résolument historiciste dont le mandat est d'établir un récit du déploiement historique de la vérité de l'être humain⁶⁰. La phénoménologie husserlienne se présente comme un dépassement de cette alternative entre naturalisme et historicisme. L'analyse du vécu aurait pour fonction de donner à voir, dans l'espace même la perception, l'enracinement commun de l'expérience du corps et de la culture, d'arrimer, en un sol unique, la manifestation des contenus empiriques naturels et historiques, ainsi que leur condition de possibilité commune⁶¹. Pour Foucault, la phénoménologie ne marque toutefois qu'un raffinement de la configuration épistémologique de la modernité, et non une véritable rupture. Le vécu se donne comme un lieu bifide qui laisse à la fois apparaître les positivités des contenus

⁵⁸ Nous reviendrons plus précisément sur cette question dans la section 1.3.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 272

⁶⁰ *Ibid.*, p. 326. Nous reviendrons sur la position de ces deux projets au sein de l'*épistémè* moderne plus bas.

⁶¹ *Ibid.*, p. 332

empiriques, tout en renfermant les conditions de possibilité *a priori* de cette même apparition. Certes, le transcendantal n'est plus indépendant de l'expérience, comme il en fut le cas pour le kantisme. Il est cette fois pleinement immanent. Néanmoins, pour la phénoménologie husserlienne, la temporalité de l'expérience vécue est, tout comme pour le positivisme et l'hégéliano-marxisme, le lieu empirique du dévoilement nécessaire de la finitude humaine.

«[La phénoménologie] ne fait donc que remplir avec plus de soin les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu'on avait voulu, en l'être humain, faire valoir l'empirique pour le transcendantal»⁶²

En somme — et c'est ce qui importe ici — le temps se manifeste, pour la pensée moderne, comme le lieu premier de l'aliénation de l'être humain, c'est-à-dire du dessaisissement de soi dans l'altérité de ses figures historiques incomplètes. Mais il se donne également comme mode irréductible de son apparition, lieu du ressaisissement du sujet transcendantal comme dépassement final de sa dispersion initiale.

«Dans la pensée moderne, ce qui se révèle au fondement de l'histoire des choses et de l'historicité propre à l'homme, c'est la distance creusant le Même, c'est l'écart qui le disperse et le rassemble aux deux bouts de lui-même. C'est cette profonde spatialité qui permet à la pensée moderne de penser toujours le temps, — de le connaître comme succession, de se le promettre comme achèvement, origine ou retour»⁶³

La pensée moderne est pour Foucault une pensée du Même, et le temps de la modernité ne peut se déplier que sur le fond d'une *continuité* qui, en sous-main, l'arrime à un transcendantalisme anthropologique. Force est donc d'admettre que continuité et sujet fondateur sont deux faces d'une même médaille⁶⁴.

⁶² *Ibid.*, p. 332

⁶³ *Ibid.*, p. 351

⁶⁴ «Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée». Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 23

«Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée.»⁶⁵

Pour échapper à l'emprise du cercle épistémologique auquel toute forme d'anthropologisation du transcendantal se trouve soumise, Foucault devra vider sa méthode de toutes les formes résiduelles de la figure moderne de l'être humain. Comme Han le souligne, «la question sera pour Foucault de savoir s'il est possible de donner de la question des conditions de possibilité une transposition non anthropologique»⁶⁶. Pour déjouer la configuration épistémologique de la modernité, Foucault voudra contester la possibilité, pour le langage, d'être le lieu d'apparition de la finitude humaine. La littérature, le retour à l'exégèse, la formalisation et la philologie — dont Nietzsche constituera la figure exemplaire pour Foucault⁶⁷ — font ressurgir l'être brut et opaque du langage, c'est-à-dire son objectivité. Ils se font par-là les signataires de la disparition de l'être humain hors de la dimension du savoir. L'idée centrale qui nous intéresse ici est que Foucault voit dans l'épaisseur du langage «non plus la souveraineté d'un discours premier, mais le fait que nous sommes, déjà avant la moindre de nos paroles déjà dominés et transis» par celui-ci⁶⁸. On peut dire que toute son entreprise consiste à montrer que le langage n'est pas l'une des médiations par lesquelles l'être humain peut s'apparaître à lui-même, mais le lieu de sa dispersion constante – lieu où ni le transcendantal, ni la pensée, ni l'origine ne sauraient être enfin retrouvés. L'idée n'est pas que le surgissement du fondement de la positivité de la finitude humaine serait irrémédiablement altéré par l'instance du discours. C'est à vrai dire son mode d'être en lui-même qui est, de part en part, un «effet du discours»⁶⁹. Ainsi déliés du fond anthropologique, les contenus positifs du langage ne sauraient, à aucun moment, se faire valoir comme figures du transcendantal, de la pensée ou de l'origine. Bien plus, non seulement le discours ne présuppose aucune fondation anthropologique, mais il détermine en première instance le mode sur lequel les objets peuvent exister dans le savoir. C'est en ce sens que l'on peut dire, avec Paltrinieri, que Foucault ne reprend à son compte

⁶⁵Béatrice Han. *L'ontologie manqué de Michel Foucault*. p. 23

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Bataille, Artaud et Mallarmé seront également retenus par Foucault comme des complices de la mise à mort de l'être humain dans le savoir.

⁶⁸ Michel Foucault. *Les mots et les choses*. p. 311

⁶⁹ *Ibid.*, p.353

que l'un des deux aspects du transcendantalisme kantien⁷⁰. Dans la *Critique de la raison pure*, deux formulations du transcendantal sont offertes par Kant. Il désigne à la fois les principes qui rendent possible la connaissance, mais également le geste critique qui consiste à s'interroger sur les conditions de possibilité de l'expérience⁷¹. Or, comme nous l'avions annoncé, Foucault ne conserve du kantisme que le second aspect. Son ambition est, en ce sens, de réarticuler l'enquête transcendantale sur la réalité historique du langage, de sorte qu'il soit possible de rendre compte des conditions de possibilité de la connaissance sans s'appuyer sur l'une ou l'autre des figures positives de l'être humain. Sortir de la temporalité continue des modernes suppose, en d'autres mots, une confrontation avec la réalité historique du discours dont l'issue ne peut qu'être une dissolution des avatars de l'être humain qui, de par leur mode d'existence dans l'espace du savoir, imposent l'introduction de la continuité dans l'analyse historique. On peut maintenant prendre la mesure du combat que Foucault doit livrer contre les figures anthropologiques que sont les catégories d'objet et de sujet dans le but de purger sa méthode des vestiges de l'*épistémè* moderne et faire apparaître l'aspect radicalement discontinu des événements historiques.

⁷⁰ Luca Paltrinieri. « Les Aventures Du Transcendantal : Kant, Husserl, Foucault ». *Lumières*, 16 «Foucault Lecteur De Kant : Le Champ Anthropologique», P.U. Bordeaux, 2ème Semestre 2010, p. 11-32, 2010.

⁷¹ Emmanuel Kant. *Critique de la raison pure*. p. 110

1.2. Une histoire sans objet

L'Histoire de la Folie s'inscrit indéniablement sous le signe d'une forme spécifique de réalisme ontologique au regard duquel la «folie», entendue comme objet extérieur au discours, possède une existence indépendante. Foucault lui attribue une positivité que le discours psychiatrique aurait aliénée, l'extrayant de son état sauvage pour l'emprisonner dans la pathologie, lui infligeant alors «comme une confiscation» de son être⁷². Certes fugitive et rétive devant l'instance du langage scientifique, la folie n'en était pas moins, pour Foucault, un phénomène sur lequel le discours avait prise, venant par-là sceller la possibilité d'une certaine «expérience» classique de la folie⁷³. L'être humain, dans sa folie silencieuse, demeurait le «sujet anonyme» dont la psychiatrie aurait tissé l'expérience, et l'objet dont, en retour, ce corps de science aurait tiré son unité. Or, c'est sur le ton du repentir que Foucault, à la fin de l'introduction de *L'archéologie du savoir* voudra corriger ses erreurs passées en éliminant cette notion d'«expérience» — encore trop ancrée dans la phénoménologie du XXème siècle⁷⁴. Nous savons à présent pour quelle raison proprement épistémologique Foucault refuse de lier l'unité des discours à des phénomènes anthropologiques comme la «folie» et la «sexualité». Cela le contraindrait à faire valoir le positif au niveau du transcendantal, et *a fortiori*, le conduirait à fournir une lecture historique de ces phénomènes faussement unitaire. L'enjeu de la seconde partie de *L'archéologie du savoir* sera donc de définir la fonction que ces deux termes occupent dans l'immanence même de la pratique discursive sans qu'il soit nécessaire de les rapporter à quelconques formes de réalité extérieure. L'une des questions majeures qui fera l'objet du chapitre intitulé «les formations discursives» est de savoir comment rendre adéquatement compte de l'unité des discours — en l'occurrence des discours psychiatrique — devant l'impossibilité de les ramener à «l'être même de la folie, à son contenu secret, à sa vérité muette et renfermée sur soi»⁷⁵. En sus des analyses développées dans *Les mots et les*

⁷² Michel Foucault. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris. Gallimard. 1972. p. 208

⁷³ *Ibid.*, p. 633

⁷⁴ Pour une étude approfondie de la notion d'«expérience» dans l'œuvre de Michel Foucault et de son rapport à la phénoménologie, voir : Luca Paltrinieri. *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris. Publication de la Sorbonne. 2012

⁷⁵ *Ibid.*, p. 48

choses, qui sont implicitement à l'œuvre dans cette section, deux raisons motivent Foucault à refuser le transcendantal :

1. La maladie mentale est objet constitué. Elle résulte du jeu de tous les «énoncés qui la nommaient, la découpaient, la décrivaient, racontaient ses développements, indiquaient ses diverses corrélations, la jugeaient, et éventuellement lui prêtaient la parole en articulant, en son nom, des discours qui devaient passer pour être les siens»⁷⁶.

2. Les énoncés du discours psychiatrique ne se rapportent pas à un seul objet comme à un horizon unique. Ils se rapportent plutôt à des objets multiples dont les identités plurielles ne peuvent être légitimement ramenées sous la coupe d'une seule⁷⁷.

À dire vrai, la première raison n'en est pas une. Elle se présente plutôt comme une affirmation de la thèse opposée à l'hypothèse réaliste, sans qu'aucun argument ne soit mobilisé au passage pour lui offrir justification. Foucault ne fait ici que présenter, sur le mode de la conclusion, la thèse méthodologique dont le projet d'ensemble de *L'archéologie du savoir* devra assurer la validité. La seconde raison fait jouer — à bon droit cette fois-ci — la complexité et la diversité des phénomènes historiques contre tout réductionnisme unitaire en montrant que l'objet «folie» — si tant est qu'il existe — se présente dans l'analyse historique sur un mode totalement éclaté. Ce qui ressort de l'analyse, c'est la différence irréductible de ses occurrences, «leur non-identité à travers le temps, la rupture qui se produit en eux, la discontinuité interne qui suspend leur permanence»⁷⁸. L'hétérogénéité manifeste des objets, leur *différence*, fait donc échec au dévoilement spontané de l'unité des discours. Et si le savoir psychiatrique doit pouvoir conserver une identité, il devra rendre compte de cette absence d'homogénéité. Foucault veut montrer que c'est précisément la loi de cette absence d'ordre apparent, c'est-à-dire la raison d'être de cette dispersion, qui constitue l'unité de ce discours⁷⁹. S'inspirant largement de la méthode structurale, il fera pivoter l'analyse des contenus vers l'analyse

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 50

⁷⁹ *Ibid.*, p. 64

des relations systémiques entre ces mêmes contenus : ce ne sont plus les objets en eux-mêmes dont il faudra rendre compte, mais des règles qui structurent leur mise en forme dans le discours⁸⁰. Seule cette voie permettra une réduction analytique de l'hétérogénéité des objets à une unité discursive.

Deux postulats sont ici présents. D'une part, le discours est, dans son organisation la plus fondamentale, une pratique. Il n'a rien d'un lieu où les objets de savoir viendraient se fixer, comme au centre du grand tableau de la représentation classique.

«L'objet n'attend pas dans les limbes l'ordre qui va le libérer et lui permettre de s'incarner dans une visible et bavarde objectivité ; il ne se préexiste pas à lui-même, retenu par quelque obstacle aux bords premiers de la lumière.»⁸¹

Les objets sont produits dans l'élément du discours suivant un nombre précis d'opérations sémiotiques. Ils sont le résultat toujours actuel d'une mise en forme, c'est-à-dire d'un *acte* de formation. Bien plus qu'une *praxis*, le discours est donc une *poièsis*. D'autres part, les pratiques discursives sont foncièrement ordonnées. Les discours sont régis par un ensemble stable de règles dont l'application est systématique et observable. Par conséquent, pour rendre compte de l'unité des discours, Foucault présuppose que le mouvement même de la dissémination de leurs objets est effectivement soumis à l'action d'un système cohérent de règles strictes qui rend possible — voire nécessaire — la coexistence des différences respectives de chacun d'eux en une spatialité et une temporalité discursive commune. Avant d'être le résultat d'un certain rapport entre le savoir et la folie humaine, la folie est soumise à un ensemble cohérent de «règles de formation», c'est-à-dire de «conditions d'existence (mais aussi de coexistence, de maintien, de modification et de disparition)»⁸² auxquelles sont soumis les objets. Regardons de plus près cette opération conceptuelle en suivant son élaboration dans le chapitre suivant de *L'archéologie du savoir*.

⁸⁰ *Ibid.* p. 68

⁸¹ *Ibid.* p. 65

⁸² *Ibid.* p. 57

Trois opérations théoriques permettent, en première et en dernière instance, de circonscrire le régime d'existence et de coexistence des objets⁸³. Tout d'abord, repérer les surfaces premières de leur émergence. Ces «surfaces» sont déterminées par l'interaction entre milieux sociaux et pratiques discursives qui, de par leur mode de liaison, permettent à des objets spécifiques d'acquérir un statut dans le savoir⁸⁴. L'institution de la famille du XIX^{ème} siècle, l'organisation du travail sous la révolution industrielle, l'insistance des communautés religieuses, ainsi que l'apparition de la «sexualité» et d'une nouvelle forme de «pénalité» avec l'évolution de la morale et du droit bourgeois sont autant de composantes sur la base desquelles les objets de la psychopathologie, comme nouvelle forme d'exclusion, ont pu émerger⁸⁵. Il faut ensuite décrire les instances de délimitation des objets. La médecine du XIX^{ème} siècle, comme ensemble divers de pratiques, est devenue l'«instance majeure» chargée de nommer la folie, c'est-à-dire de déterminer l'étendue des formes visibles de l'aliénation⁸⁶. Et finalement, il faut analyser les grilles de spécification des objets. Il s'agit ici, dit Foucault, de faire apparaître les

«systèmes selon lesquels on sépare, on oppose, on apparente, on regroupe, on classe, on dérive, les unes les autres les différentes folies comme objets du discours psychiatrique.»⁸⁷

Lorsqu'elles sont maintenues isolées, ces trois opérations sont insuffisantes. Elles doivent, pour rendre compte avec exhaustivité de l'émergence des objets, être mises en conjonction les unes avec les autres. La raison en est que les objets n'apparaissent jamais tout d'un coup dans le discours.

«Si dans notre société, à une époque déterminée, le délinquant a été psychologisé, si la conduite transgressive a pu donner lieu à toute une série d'objets de savoir c'est que, *dans le discours psychiatrique* fut mis en œuvre un ensemble de rapports déterminés»⁸⁸

⁸³ *Ibid.* p. 60-62

⁸⁴ *Ibid.*, p. 60

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 61

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 63

Outre une contestation d'un réalisme naïf selon lequel l'objet «folie» serait apparu dans le discours sous l'effet de l'observation de comportements pathologiques, il se joue ici un affront à l'égard d'une certaine orthodoxie marxiste, que Foucault taxera de «mollesse» plusieurs années plus tard⁸⁹. Contrairement à ce que promet la notion d'«idéologie», les objets du savoir ne peuvent trouver ni leur origine directe ni leur principe d'explication génétique dans les rapports sociaux — comme ceux propres à la société bourgeoise du XIX^e siècle — avec lesquels ils ont coexisté⁹⁰. Les conditions pour qu'un nouvel objet de connaissance apparaissent demeurent nécessairement liées à la configuration des règles discursives du champ dans lequel celui-ci émerge. Foucault en appelle toutefois à la nécessité d'une analyse transversale qui aurait pour fonction d'examiner les liens triadiques entre les relations premières — c'est-à-dire celles qui ont directement lieu entre les institutions sociales — les contenus discursifs qui prennent pour objet ces institutions, et les relations discursives en elles-mêmes⁹¹.

Si comme Foucault le prétend, les objets du discours ne peuvent être réduits à l'expression des normes sociales qui lui sont extérieures, ils ne peuvent pas non plus être ramenés exclusivement aux règles de formation dont ils sont issus. En effet, si les conditions de possibilité de l'émergence des objets sont les règles qui président à leur formation, et que ces objets sont par ailleurs réductibles à ces règles elles-mêmes, on se retrouve alors en proie au cercle épistémologique de la modernité. Si les règles sont les conditions d'existence d'elles-mêmes, il y a redoublement du positif sur le plan fondamental, et substitution indéfinie du constituant par le constitué⁹². Elles ne peuvent, pour cette raison, être immanentes à l'objet.

⁸⁹ Foucault s'assure avec soin de dissocier le travail de Marx lui-même de certaines formes de marxisme empêtrées dans l'académisme et encore trop attachées à une vision étroite de l'histoire. Au rang des accusés, on retrouve notamment Étienne Balibar. Voir : Michel Foucault. «De l'archéologie à la dynastie» in *Dits et Écrits I*. Paris. Gallimard. 2001. p. 1276

⁹⁰ La question de l'idéologie fera l'objet d'une section à part entière dans notre second chapitre.

⁹¹ «Le problème est de faire apparaître la spécificité de [ces dernières relations] et leur jeu avec les deux autres.» : Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 66

⁹² Pour une étude approfondie de ce paradoxe dont, pour beaucoup, Foucault ne sera jamais capable de se défaire entièrement, voir : H. Dreyfus ; P. Rabinow. *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Paris. Edition Gallimard. 1984. p. 122

« [Les règles] ne relient pas entre eux les concepts ou les mots ; elles n'établissent pas entre les phrases ou les propositions une architecture déductive ou rhétorique »⁹³

Toute cette sphère du discours demeure, en d'autres termes, sous la coupe fondamentale des règles discursives, sans qu'elle leur soit en même temps pleinement réductible. Foucault ne peut cependant situer ces règles en dehors du discours sans quoi il se retrouverait, comme les tenants du marxisme, à faire du discours le lieu d'*expression* de facteurs sociaux qui lui sont extérieurs, et donc, à diluer sa spécificité. Par conséquent, il réserve au système de règles une position *liminaire*.

«Ces relations caractérisent non pas la langue qu'utilise le discours, non pas les circonstances dans lesquelles il se déploie, mais le discours lui-même en tant que pratique»⁹⁴

Ni extérieures ni intérieures au langage, ces règles semblent néanmoins en constituer le principe d'intelligibilité. Entre la transcendance et l'immanence du discours, il y aurait un lieu intermédiaire qui détermine ce qui, dans l'immanence même du discours, peut valoir comme transcendance, et par conséquent, se substituer à cette dernière comme principe d'explication de l'émergence discursive des objets. Cette thèse est, comme on peut le voir, en parfaite continuité avec le statut fondamental qu'accordaient *Les mots et les choses* au niveau ontologique de l'*épistémè* en tant que «mode d'être préalable et indivis entre le sujet qui connaît et l'objet de la connaissance»⁹⁵. Foucault nous rappelle qu'il n'est question, aux limites du discours, ni des mots ni des choses, mais du sol originaire des pratiques à partir desquelles il est possible de tenir un discours sur un objet, de l'inscrire dans un domaine, de le comparer à d'autres objets, etc. À la fin du chapitre, Foucault prendra soin d'élargir son propos en rappelant une dernière fois l'intention méthodologique qui supporte son travail depuis le tout début.

«Ce dont il s'agit ce n'est pas de neutraliser le discours, d'en faire le signe d'autre chose et d'en traverser l'épaisseur pour rejoindre ce qui demeure silencieusement en deçà de lui, c'est au contraire le maintenir

⁹³ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 67

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 258

dans sa consistance, de le faire surgir dans la complexité qui lui est propre. En un mot, on veut, bel et bien, se passer des choses. Les ‘dé-présentifier’»⁹⁶

Se méfier d’un réalisme simpliste qui voudrait accorder aux choses en soi une pleine transparence dans le discours, une immédiate plénitude, est une attitude qui se passe de justification. Très peu ignorent que le «discours n’est pas une mince surface de contact, ou d’affrontement, entre une réalité et une langue, l’intrication d’un lexique et d’une expérience», mais que son épaisseur historique et rituelle comporte un ensemble de normes auxquelles tout locuteur doit se soumettre pour générer un discours intelligible et reconnu, normes qui ne suivent pas docilement la nervure de l’Être⁹⁷. Comme nous l’avons vu, si les choses devaient apparaître comme fondation unique de leur propre présentation dans le discours, il y aurait inévitablement un redoublement de l’empirique dans le transcendantal. L’idée défendue ici par Foucault est en outre bien plus radicale et controversée que ne le serait une simple posture antifondationnaliste. Il est, selon lui, possible de rendre exhaustivement compte de l’émergence, de la transformation et de la disparition de tout objet dans le discours, en évacuant rigoureusement son extériorité référentielle.

«Le discours est séparé de ce dont il parle par le seul fait qu’il est lui-même une chose, comme ce dont il parle. L’identité du statut de chose implique la rupture du rapport signifiant»⁹⁸

Pour établir les conditions de possibilité d’une telle analyse, Foucault doit impérativement refuser à cette extériorité toute forme de relation positive – qu’elle soit causale ou autre – avec les événements discursifs, sans quoi ces derniers ne sauraient être entièrement intelligibles par eux-mêmes. La possibilité de la réalisation de son enquête s’en trouverait irrémédiablement affectée. Même s’il n’accorde aucune effectivité aux référents, il n’exclut toutefois pas «d’entrée de jeu l’effort pour désensabler et libérer du texte ces expériences prédiscursives»⁹⁹. Foucault envisage donc l’existence de ces expériences, mais leur retire immédiatement la possibilité d’entretenir une relation

⁹⁶ Michel Foucault. *L’archéologie du savoir*. p. 69

⁹⁷ *Ibid.* p. 70-71

⁹⁸ *Ibid.* p. 62

⁹⁹ *Ibid.* p. 69

significative avec la genèse des objets langagiers. Le discours peut-il véritablement conserver un lien avec les phénomènes prédiscursifs ou extradiscursifs, sans que ce lien joue un rôle dans le mode d'émergence des objets dans le discours ?

Tout se passe comme si Foucault enfermait ici son lecteur dans un faux dilemme. Si nous acceptons l'idée d'une interaction possible entre les phénomènes discursifs et les objets réels sur lesquels ils ont la prétention de porter, nous sommes alors contraints d'admettre un externalisme sémantique naïvement réaliste. Et si nous refusons l'une ou l'autre de ces postures, il nous faut renoncer complètement à l'idée qu'une telle interaction puisse être pertinente pour l'analyse du discours. Le pari foucauldien repose donc sur le postulat selon lequel, même si le discours est en définitive le lieu de phénoménalisation des objets sur lequel il porte, cette dimension n'est d'aucune utilité pour saisir le mode d'être du discours. Comme sur un carrousel, les contours visibles du monde ne se dessinent que sous la froide dictature d'un réseau métallique qui force le regard sur l'objet, et l'objet sur le regard : à la fois «distribution originaire du visible et de l'invisible» et «partage de ce qui s'énonce et de ce qui est tu»¹⁰⁰. «Dé-présentifier les choses»¹⁰¹ est certes une injonction méthodologique, mais peut-être avant tout, l'expression d'un scepticisme radical au regard de la portée ontologique du discours, scepticisme qui est ici déjà bien plus que prudence, mais affirmation d'un réel «suspçon»¹⁰². Définir les objets du discours

«sans référence au fond des choses, mais en les rapportant à l'ensemble des règles qui permettent de les former comme objet d'un discours et constituent ainsi leurs conditions d'apparition historique»¹⁰³

Voilà comment Foucault prépare la première étape de son esquive face à l'objectivité spectrale des figures anthropologiques de la modernité. Voyons maintenant quelle voie il empruntera pour reconfigurer la question du sujet.

¹⁰⁰ Michel Foucault. « *Naissance de la clinique* ». Paris. PUF. 1963. p. 8

¹⁰¹ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 69

¹⁰² Paul Ricoeur. « *Démystification de l'accusation* », in *Démythisation et morale*, 1966. pp. 51-53

¹⁰³ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 69

1.3. Une histoire sans sujet

«‘Sujet’, ‘objet’, ‘attribut’, ce sont des distinctions factices que l’on applique comme des grilles sur tous les objets apparents. L’erreur d’observation est de croire que c’est moi qui ‘fais’ ceci, qui ‘souffre’ cela, qui ‘ai’ ceci, qui ‘possède’ telle qualité»¹⁰⁴

De la même manière que l’*Histoire de la folie* demeure attachée à l’animalité primitive d’une «folie» à jamais exclue de l’ordre du langage, elle attribue également aux développements du discours psychiatrique l’unité d’une forme homogène de rationalité¹⁰⁵. La construction du «fou» durant la modernité s’inscrivait, pour Foucault, dans le mouvement d’autoconstitution de la conscience moderne comme instance de scientificité. La «folie», en tant que marque d’altérité et de différence, se donnait ainsi sous l’angle d’un pôle négatif nécessaire à la circonscription historique de l’identité positive de la rationalité moderne¹⁰⁶. Au regard de ce que nous savons à présent de l’archéologie, ce processus ne pouvait pas pour Foucault être saisi comme accomplissement de la vérité originare de la folie. Les termes de cette transformation historique suivaient plutôt le mouvement dialectique de la constitution de l’expérience de la rationalité moderne comme envers immédiat de l’expérience de la folie :

«Une conscience critique de la folie, qui la reconnaît et la désigne sur le fond de raisonnable, de réfléchi, de moralement sage ; conscience qui s’engage toute entière dans son jugement, avant même l’élaboration de ses concepts ; conscience qui ne définit pas, qui dénonce. La folie y est éprouvée sur le mode d’une opposition immédiatement ressentie ; elle éclate dans sa visible aberration, montrant d’abondance et par une pléthore de preuves ‘qu’elle a la tête vide et sens dessus dessous’. À ce point encore initial, la conscience de la folie est certaine d’elle-même, c’est-à-dire de n’être point folle.»¹⁰⁷

Ce traitement analytique des discours psychiatriques est, comme Derrida aura tôt fait de le remarquer, empreint d’une «dimension hégélienne» que Foucault voudra, dans ses

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche. *La Volonté de Puissance I*. Paris. Gallimard. 1995. p. 149

¹⁰⁵ Michel Foucault. *L’archéologie du savoir*. p. 28

¹⁰⁶ Michel Foucault. *Histoire de la Folie à l’Âge Classique*. p. 216

¹⁰⁷ *Ibid.*

œuvres subséquentes, entièrement réprimer¹⁰⁸. Plus encore, Foucault voudra faire échec à toute possibilité de poser un sujet historique — ou naturel — à titre de figure identique regroupant, sous l'unité synthétique d'une expérience de soi, la discontinuité des plans du discours et leurs transformations historiques¹⁰⁹. Il réservera la totalité du chapitre intitulé «la formation des modalités énonciatives» au traitement de cette question. Si *Les mots et les choses* avait laissé une place tout à fait centrale à la critique de la fonction du sujet dans l'épistémè moderne, elle n'est en revanche abordée que très brièvement dans ce chapitre. C'est pourquoi ce passage de *L'archéologie du savoir* doit être à notre avis abordé au regard de cette première critique.

Comme nous le savons, toute la modernité est demeurée enfermée dans le paradoxe épistémologique selon lequel le fondement de la finitude humaine devait d'abord se donner dans la positivité des savoirs empiriques de la biologie, de l'économie politique et de la grammaire. Et cette même finitude était chargée, en retour, d'assurer la fondation de ces savoirs. Trois projets philosophiques plongeront leur racine dans ce sol incertain : la critique kantienne, le positivisme et la pensée dialectique¹¹⁰. Si le statut du projet kantien demeure ambigu dans *Les mots et les choses*, il en va tout autrement de ses deux homologues dont l'existence théorique est restée, pour Foucault, tout entière soumise au redoublement de l'empirique dans le transcendantal¹¹¹. Ils voudront tour à tour faire jaillir le fond identique et fixe d'un sujet transcendantal du domaine d'empiricité dont chacun s'occupe. Et pour l'un comme l'autre, c'est par l'accomplissement du rapport entre la vérité et l'histoire de leur discours qu'un tel projet arrivera à terme. Plus précisément, pour la pensée dialectique, c'est sur la scène du développement historique, social et économique des relations empiriques entre les individus, que le transcendantal doit émerger. Or, comme nous le savons, le récit de cette histoire ne peut acquérir un fondement que s'il se dessine sous la figure d'un progrès constant¹¹². La vérité du discours qui retrace l'histoire des connaissances ne saurait donc tirer sa validité de l'objet dont elle décrit la genèse, dans la

¹⁰⁸ Jacques Derrida. *L'écriture et la différence*. Paris. Seuil. 1967. p. 59

¹⁰⁹ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 78

¹¹⁰ Michel Foucault. *Les mots et les choses*. p. 258. Il est important de noter que, au-delà de la pensée dialectique, tout l'idéalisme allemand semble, pour Foucault, affecté par ce paradoxe.

¹¹¹ *Ibid.* p. 330

¹¹² *Ibid.* p. 331

mesure où il la précède logiquement et temporellement¹¹³. Ce discours doit plutôt se présenter sous la bannière de l'aboutissement anticipé d'une vérité dont on ne peut décrire la formation historique qu'en la mettant en œuvre, comme par avance, dans le discours chargé de restituer son avènement empirique. L'histoire de la connaissance est, en ce sens, toujours histoire du retour du sujet transcendantal sur soi, ressaisissement qui est simultanément fondation de ces connaissances et aboutissement de cette histoire¹¹⁴. En un mot, tout déroulement historique est à chaque fois dévoilement du sujet de l'histoire.

«En ce pli, la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale.»¹¹⁵

Précisément parce que l'être humain est un doublet empirico-transcendantal, il «est aussi le lieu de la méconnaissance» de soi¹¹⁶. Bien qu'il ait pu être compris par les modernes comme *cogito*, ce n'est à vrai dire que dans la «montée désordonnée» des contenus empiriques que cet être pensant peut véritablement leur apparaître. L'identité de la pensée se trouve à jamais prise dans l'épaisseur historique de formes de vie, de modes déterminés de travail et d'un langage qui la précède et l'excède, et qui, par conséquent, l'écarte de soi. La pensée se trouve initialement aliénée dans l'élément de l'impensé. Si elle doit se reconquérir, ce doit être par «la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas»¹¹⁷. De l'idéalisme allemand jusqu'à la phénoménologie française, il s'agira donc de penser l'impensé :

«[Réfléchir] dans la forme du Pour-soi les contenus de l'En-soi, de désaliéner l'homme en le réconciliant avec sa propre essence, d'explicitier l'horizon qui donne aux expériences leur arrière-fond d'évidence

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.* p. 332

¹¹⁵ *Ibid.* p. 352

¹¹⁶ *Ibid.* p. 333

¹¹⁷ *Ibid.* p. 334

immédiate et désarmée, de lever de voile de l'inconscient, de s'absorber dans son silence ou de tendre l'oreille vers son murmure indéfini.»¹¹⁸

Et ce mouvement de ressaisissement ne peut qu'être celui d'une histoire dont la pensée sera le seul et unique sujet. C'est en ce sens que Hegel s'autorise, à la toute fin de la *Phénoménologie de l'esprit*, s'exprimer en ces termes :

«[L]'histoire est le devenir qui sait et se fait savoir en s'intermédiaire— l'esprit aliéné au temps ; mais cette aliénation est tout aussi bien réalisation d'elle-même ; le négatif est le négatif de lui-même»¹¹⁹

Pour penser l'articulation entre histoire et connaissance, les seules ressources discursives ouvertes aux modernes demeureraient, pour Foucault, sous le joug du piège conceptuel qu'est le sujet transcendantal¹²⁰. L'histoire de la connaissance ne pouvait être que l'ample expression de la figure de l'être humain¹²¹.

Nietzsche se présente, pour *Les mots et les choses*, comme celui qui a su vaincre la tentation anthropologique - ou plutôt la détruire - en détournant la réflexion historique du socle de cette figure. «Erreurs monstrueuses» que d'avoir tenu la connaissance pour «une faculté de la conscience», d'avoir considéré que «tout progrès consiste en un progrès vers» celle-ci, et d'avoir ainsi soumis le hasard de l'histoire au «reflet de l'esprit» dira Nietzsche¹²². Pour le philosophe allemand, il faut impérativement reconduire l'activité de connaissance, et par conséquent son histoire propre, non pas à l'action exclusive d'une rationalité, mais à des facteurs premiers qui lui sont irrémédiablement exogènes : conflictualité pulsionnelle et luttes sociales¹²³. Nietzsche fait donc apparaître la «Raison» non plus comme «fragment du monde métaphysique lui-même»¹²⁴ incarné dans le devenir historique, mais comme un phénomène complexe et secondaire dont l'apparition est fondamentalement dépendante d'un jeu de forces au regard duquel elle n'est que surface

¹¹⁸ *Ibid.* p. 338

¹¹⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *La phénoménologie de l'esprit*. Paris. Garnier-Flammarion. 2012. p. 650

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Friedrich Nietzsche. *La Volonté de Puissance I.* § 87

¹²³ *Ibid.* § 173

¹²⁴ *Ibid.* § 97

apparente, et non moteur interne. Suivant cela, la connaissance ne peut dès lors être reconduite à la trame logique d'un enchaînement rationnel de contenus de pensée. Après Nietzsche, rien ne sert de penser qu'«à la surface de notre conscience apparaissent une succession de pensées qui donnent à croire que chacune est la cause de celle qui la suit»¹²⁵. En réalité, dit-il, «nous ne voyons pas la lutte qui se livre sous cette surface»¹²⁶. Là où pour la pensée moderne, l'Autre de l'être humain devait devenir le Même, Nietzsche montrera que l'identité première de l'être humain n'a jamais été et ne sera jamais qu'une illusion. «L'homme, pluralité de volontés de puissance» conclue-t-il¹²⁷. Si le discours est le prolongement synthétique d'une pluralité de luttes entamées en deçà de l'action de la conscience, il ne peut d'emblée être ce par quoi les subjectivités s'énoncent en leur vérité :

«Au point où commence notre ignorance et au-delà duquel nous ne voyons plus, nous plaçons un mot : par exemple le mot 'moi', le mot 'faire', le mot 'souffrir' ; — ce sont peut-être les lignes d'horizon de notre connaissance, mais ce ne sont pas des 'vérités'.»¹²⁸

Il est, pour cette raison, vain et incorrect de chercher à rendre compte du discours en l'abordant sous l'angle de l'expression extérieure de la conscience. Il s'agit plutôt de savoir dans et à partir de quelles dispositions agonistiques celui-ci a vu le jour et continue de fonctionner. La question à partir de laquelle le langage doit être interrogé n'est plus «Que révèle le discours sur son locuteur ?», mais plutôt, «Qui peut légitimement tenir ce discours et le faire valoir comme sa propre vérité ?». Résumant l'inflexion que fera subir Nietzsche au rapport entre le sujet et le discours, Foucault dira que «c'est en celui qui *tient* le discours et plus profondément *détient* la parole que le langage tout entier se rassemble»¹²⁹. Suivant le sillage de cette critique, *L'archéologie du savoir* fera de cette déconstruction du sujet de la connaissance le ferment de l'élaboration théorique des formations discursives. C'est au courant du chapitre sur «la formation des modalités énonciatives» que Foucault accomplira cette opération théorique.

¹²⁵ *Ibid.* § 91

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.* § 191

¹²⁸ *Ibid.* § 105

¹²⁹ Michel Foucault. *Les mots et les choses*. p. 316

L'un des problèmes majeurs qui se posent dans ce chapitre est de savoir comment, en l'absence de sujet unique et universel auquel ramener la diversité des énonciations qui composent la psychopathologie, il est néanmoins possible d'assurer l'unité de ce discours¹³⁰. Trois nouveaux opérateurs analytiques permettent à Foucault de substituer la fonction transcendentale du sujet dans l'analyse du discours. L'idée centrale est que, par-delà la discontinuité des modes d'énonciations qui composent le savoir psychiatrique, ce discours impose *de facto*, à tous les individus qui veulent s'en faire les sujets, un ensemble déterminé de «plans» à partir desquels celui-ci peut être produit et reproduit. Pour Foucault, c'est de l'homogénéité des relations entre ces différents plans qu'émane l'unité de ce discours¹³¹.

Tout d'abord, il s'agit pour l'archéologue de circonscrire le statut qui doit être attribué au sujet pour que son discours puisse être légitimement reçu dans l'espace social comme discours psychiatrique¹³². Ainsi, seul un nombre spécifique de sujets pourront, de par leur conformité à certains critères socialement reconnus, faire agir la parole médicale et produire les effets qui lui sont normalement accordés. Autrement dit, en deçà et au-delà de l'individu s'imposent des «critères de compétences et de savoir ; des institutions, des systèmes, des normes pédagogiques ; des conditions légales» auxquels il doit se soumettre pour mettre en œuvre et faire fonctionner cette pratique discursive¹³³.

Dans un second temps, il faut cibler les «emplacements institutionnels» desquels a émergé ce discours, et dont son existence dépend encore¹³⁴. Le discours ne reçoit sa valeur et son efficace sociale que lorsqu'il est pratiqué dans les lieux déterminés qui ont été désignés au préalable comme points de son application. L'«hôpital», la «pratique privée», le «laboratoire» et la «bibliothèque» ont formé le réseau topologique qui, au XIX^{ème} siècle, a permis aux discours psychiatriques d'émerger, de s'appliquer, de se transformer et de se raffiner¹³⁵. Ces lieux, avec leur normativité propre, sont ceux que le médecin doit

¹³⁰ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 72

¹³¹ *Ibid.* p. 77

¹³² *Ibid.* p. 73

¹³³ *Ibid.* p. 72

¹³⁴ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 74

¹³⁵ *Ibid.* p. 74

habiter s'il veut être considéré comme tel, c'est-à-dire s'il veut se faire acteur du discours médical¹³⁶.

Il incombe enfin à l'archéologue d'identifier les rapports stricts et déterminés que le sujet peut et doit entretenir avec les objets discursifs pour mettre véritablement en acte la parole psychiatrique. Foucault fait remarquer que le sujet ne peut se faire «sujet interrogeant» que selon l'emploi déterminé d'une certaine grille d'analyse, et ne peut se faire «sujet percevant» qu'en respectant une certaine distance et en faisant usage d'instruments particuliers pour observer son objet¹³⁷. Celui-ci ne peut donc entrer en relation avec son objet selon le libre jeu de sa conscience et de sa perception. Il ne peut adopter, au regard de son objet de connaissance, qu'une posture limitée. Pour Foucault, ces trois facteurs renferment la preuve que l'ensemble des plans qui forment les conditions spécifiques que le sujet de la connaissance doit satisfaire pour tenir un discours ne peut, à aucun moment, être dérivé du sujet de connaissance lui-même¹³⁸.

Si cette thèse s'oppose sans l'ombre d'un doute au kantisme, au positivisme, à la phénoménologie husserlienne ainsi qu'aux tenants de l'idéalisme allemand, elle prend également le contre-pied du marxisme qui, comme Foucault, entend réintroduire la constitution même de la subjectivité dans la *praxis* sociale et le devenir historique¹³⁹. Pour Foucault, Marx conçoit les transformations que subit le discours comme la «genèse empirique» de mentalités, c'est-à-dire de représentations dans lesquelles s'exprimeraient les intérêts de la classe dominante¹⁴⁰. Or, bien que les sujets soient ici ramenés à leur position sociale spécifique et aux conditions matérielles auxquelles leur action se trouve soumise, le discours demeure néanmoins pour eux comme une surface d'expression¹⁴¹. Les intérêts liés à la constitution sociale de leur subjectivité sont, pour cette tradition marxiste,

¹³⁶ En 1966, Foucault projetera une science qui prendrait pour objet ces espaces qui, sous couvert de neutralité, invisibilisent le caractère exclusif et contraignant des normes sociales dont leur existence est porteuse et qu'ils font agir sur les individus qui s'y trouvent cloîtrés. Ces lieux sont, en ce sens, «destinés en quelque sorte à les effacer, à les neutraliser ou à les purifier. Ce sont des contre-espaces.» : Michel Foucault. «Des espaces autres». *Dits et Écrits II*. Paris. Gallimard. 2001.

¹³⁷ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir* p. 74-75

¹³⁸ *Ibid.* p. 78

¹³⁹ Karl Marx. Friedrich Engels. *L'idéologie allemande*. Paris. Éditions sociales. 1976. p. 111

¹⁴⁰ *Ibid.* p. 77

¹⁴¹ Nous reviendrons sur ce point lors du chapitre 2.

littéralement *transposés* dans l'instance du discours. Même si c'est la conscience bourgeoise, et non une rationalité pure, qui se présente comme principe moteur du discours, il n'en demeure pas moins que, pour Foucault, cette théorie enjambe la matérialité du discours pour lui substituer l'action souveraine de sujets historiques¹⁴². En somme, l'espace discursif ne doit être conçu, pour celui-ci, ni comme transposition ni comme expression d'une signification qui lui serait extérieure. Il n'est pas le lieu de manifestation de l'intériorité du sujet, mais «un espace d'extériorité» où «peuvent se déterminer la dispersion du sujet et de sa discontinuité avec lui-même»¹⁴³.

Le statut, l'emplacement et la position des sujets forment ensemble les conditions sociales qui, indépendamment de l'agentivité de ces sujets, s'imposent entre ceux-ci et le discours. Tout comme les règles qui président à la formation des objets, celles-ci sont constitutives des formations discursives en elles-mêmes. En d'autres mots, elles trouvent leur origine dans l'immanence même du discours, et non dans une forme de rationalité qui le précéderait¹⁴⁴. Encore une fois, Foucault réserve à ces règles une place *liminaire*. Elles ne sont, par rapport au discours, ni extérieures ni intérieures, mais bordent ses limites. Sans se substituer parfaitement au sujet du discours — sans quoi ce dernier serait à la fois constituant et constitué — elles régissent néanmoins le mode sur lequel les sujets peuvent employer ce dernier et manipuler ses objets. En somme, c'est à la discursivité seule, dont l'organisation profonde échappe à toute forme de rationalité transcendante, que Foucault demandera de rendre compte de la connaissance.

Il est évident qu'il n'est plus possible aujourd'hui de ressaisir, comme l'ont fait Hegel et tant d'autres, l'histoire de la connaissance comme forme unique de «la manifestation déroulée d'un sujet qui pense et qui connaît»¹⁴⁵. Foucault le montre à merveille : les facteurs multiples qui enserrent les conditions d'existence du discours sont trop nombreux et trop hétéroclites pour être ramassés sous l'unité d'un sujet uniforme. Cependant, évacuer

¹⁴² *Ibid.* p. 77

¹⁴³ *Ibid.* p. 78

¹⁴⁴ «On n'a pas voulu [...] rapporter à un acte fondateur, ou à une conscience constituante l'horizon général de rationalité sur lequel se sont détachées peu à peu les sciences exactes, le resserrement de ses méthodes d'observation, la difficile expulsion des images ou des fantasmes qui l'habitent, la purification de son système de raisonnement» : *Ibid.* p. 77

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 78

tous «les modes d'enchaînements logiques», «les types de raisonnement et d'induction», «les formes d'analyse et de synthèse qui ont pu être mis en œuvre dans le discours» pour rendre compte des transformations discursives profondes apparaît comme une entreprise à haut risque¹⁴⁶. Si Foucault ne nie pas l'existence de ces phénomènes, il leur retire néanmoins toute puissance explicative quant au développement historique des discours. Toutes ces opérations sont, pour Foucault, secondaires — voire pelliculaires — relativement à l'*a priori* historique sur lequel elles table. Le pari foucauldien — qui apparaît ici dans son ambition immodérée — consiste donc à restituer une histoire de la connaissance sans, à un moment ou à un autre, prendre pour objet l'action d'une forme de rationalité, aussi minimale soit-elle. Bien plus, il s'agit pour lui de retracer l'émergence historique de ces formes de rationalité sans s'appuyer sur l'une ou l'autre d'entre elles, c'est-à-dire en se situant constamment en amont¹⁴⁷. Toutes les notions de «préjugés», de «conclusion logique», de «contradiction», d'«erreurs», de «sens», et d'autres encore, dans la mesure où elles font toutes appel à une opération ou à un contenu rationnel, seront entièrement évacuées de l'analyse archéologique pour ne laisser place qu'à l'épaisseur pratique du discours¹⁴⁸. Encore une fois, Foucault confronte ici son lecteur à un étrange dilemme. Si nous acceptons la possibilité d'une activité constituante du sujet par rapport au discours, nous sommes contraints d'admettre une forme radicale de fondationnalisme de nature phénoménologique ou hégélienne. Mais si nous refusons l'une ou l'autre de ces positions fondationnalistes, nous sommes dans l'obligation d'évacuer de l'analyse toute action constituante du sujet. Il semble que, pour Foucault, rien ne sert d'envisager une troisième voie qui admettrait que le discours puisse être traversé par une forme de rationalité sans que son développement historique soit, par ailleurs, entièrement déterminé par celle-ci.

Voilà comment Foucault prépare le second pas de son esquisse devant les figures anthropologiques de la modernité. Maintenant que nous savons à la fois en quoi consiste le problème de l'«anthropologisation du transcendantal», mais également comment

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 76

¹⁴⁷ C'est sur les difficultés inhérentes à l'enquête qui consiste à écrire une histoire de la rationalité sans s'appuyer sur celle-ci que Derrida, Habermas et plusieurs autres voudront confronter la pensée foucauldienne.

¹⁴⁸ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 77

Foucault entend l'éviter, nous pouvons à présent brosser un portrait général de sa posture théorique.

1.4. Le résidu

Pour dépasser la configuration épistémologique viciée de la modernité, il s'agit donc pour Foucault de trouver un espace de phénomènes langagiers à la fois premier et imperméable aux objets transcendants du discours, à la rationalité des sujets ainsi qu'à leur fonction constituante. C'est à l'espace «énonciatif» qui, à titre de fond résiduel du langage, échappe à toute relation mettant en jeu un signifié, un référent ou une signification, qu'il revient de fournir une histoire des discours débarrassée de tout fond anthropologique.

«Il s'agit de suspendre, dans l'examen du langage, non seulement le point de vue du signifié, mais celui du signifiant, pour faire apparaître, ici et là, en rapport avec des domaines d'objets et des sujets possibles, en rapport avec d'autres formulations et des réutilisations éventuelles, *du langage*»¹⁴⁹

Mais en quel sens faut-il entendre cet acte de suspension ? Quelle est, plus précisément, sa véritable fonction ?

Le déploiement méthodologique de l'archéologie suit le schéma général d'une «mise entre parenthèses»¹⁵⁰, c'est-à-dire de ce que la phénoménologie husserlienne nomme *epochè*¹⁵¹. Ni méthode ni technique, celle-ci devait être, pour Husserl, le geste fondamental de la philosophie, l'acte par lequel la vérité était appelée à se dévoiler¹⁵². Tout l'enjeu du projet phénoménologique était de mettre «hors circuit» la croyance en l'existence du monde à l'œuvre dans l'attitude naturelle¹⁵³. Nous sommes d'abord et avant tout animé par une «foi perceptive», dit Merleau-Ponty, qui nous engage toujours déjà à admettre la présence pleine et indubitable des étants et du monde qui en forme l'horizon¹⁵⁴. À cette évidence première, Husserl ne veut pas opposer une thèse sceptique qui aurait pour

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 154

¹⁵⁰ En voici ceux et celles qui ont relevé ce parallèle : Nathalie Depraz. « De Husserl à Foucault : la restitution pratique de la phénoménologie », *Les Études philosophiques*, vol. 106, no. 3, 2013, pp. 333-344. Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. et Luca Paltrinieri. *L'expérience du concept*.

¹⁵¹ En considérant les fins qui sont les nôtres, nous en sommes restés à la formulation que Husserl offre de l'*epochè* dans « Les idées directrices pour une phénoménologie » aux paragraphes §30-32.

¹⁵² Edmund Husserl. *Les idées directrices pour une phénoménologie*. Paris. Gallimard. 1950. p. 94

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Maurice Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible*. Paris. Gallimard. 1964. p.17 : «Nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons; des formules de ce genre expriment une fois qui est commune à l'homme naturel et au philosophe».

fonction de remettre en question sa validité, comme le doute cartésien aura voulu le faire¹⁵⁵. Il veut «mettre entre parenthèses» toute *prise de position* relativement à la certitude ou à l'incertitude de l'existence du monde. Il y arrive en neutralisant tout jugement qui entendrait ébranler ou fonder l'une ou l'autre de ces thèses¹⁵⁶. La phénoménologie ne part donc ni d'une négation ni d'une affirmation du monde, mais d'une rigoureuse mise en suspens de celui-ci. Ce «monde n'a pas plus pour nous de valeur» dira Husserl¹⁵⁷.

L'acte de suspension que met en œuvre Foucault occupe, pour sa part, deux fonctions intrinsèquement liées dans l'élaboration de sa méthode. Premièrement, une fonction descriptive. *L'archéologie du savoir* suit la courbe d'une réduction progressive au terme de laquelle le langage, successivement dépouillé des figures anthropologiques qui voilaient sa réalité spécifique, doit apparaître. Au bout de cette lente décantation, il doit ainsi se donner dans sa forme la plus distincte : la formation discursive. Suspension de tout objet transcendant au discours et suspension de la fonction transcendantale du sujet constitue la double mise entre parenthèses qui laissera surgir, sous le regard de l'analyste, les règles qui, en deçà de ces deux figures, déterminent en sous-main leur existence dans le discours. Ensuite, suspension de la phrase et de son sens comme éléments d'application de ces règles. Suspension de la proposition et de sa valeur de vérité comme atomes du discours. Finalement, suspension de l'acte illocutoire et de son locuteur réel comme lieu d'action de ces règles. Telle est la triple suspension qui donne à voir le niveau énonciatif dans sa nudité, c'est-à-dire dans son mode d'existence propre. En somme, cette mise entre parenthèses progressive montre que l'ensemble des opérateurs analytiques qui avaient été utilisés avant Foucault pour saisir la spécificité du discours s'étaient montrés incapables, d'une façon ou d'une autre, de mettre en lumière son mode d'être. L'intention derrière cette opération méthodologique est donc d'ouvrir la voie à la possibilité d'une description de

¹⁵⁵ Edmund Husserl. *Les idées directrices pour une phénoménologie*. p. 102

¹⁵⁶ *Ibid.* p.100

¹⁵⁷ *Ibid.* p.103. L'idée centrale qui sous-tend son projet est que, par cette «altération radicale» de l'attitude naturelle, il serait possible de dévoiler ce qui s'y trouvait en permanence occulté : la conscience et son action constituante. La réduction phénoménologique, comprise comme neutralisation de l'ensemble des jugements ontologiques et de leur valeur de vérité, devait donc se donner comme libération du champ transcendantal et fondation possible pour la science. « Notre ambition est précisément, dit Husserl, de découvrir un nouveau domaine scientifique, dont l'accès nous soit acquis par la méthode même de mise entre parenthèses » (*Ibid.* p.102). Nul besoin de mentionner que cette définition ne peut être utilisée telle quelle pour décrire la méthode archéologique. Il semble néanmoins intéressant de mettre en dialogue certaines de ses caractéristiques avec ce que nous savons à présent du projet foucauldien et de la réduction qu'il entend opérer.

l'espace réel du discours. Tout comme Husserl, Foucault ne prend pas d'entrée de jeu position par rapport à la validité ou à l'invalidité de chacun des éléments qu'il suspend. Tout ce qu'il met en relief, c'est leur *décalage* par rapport au niveau énonciatif. Et l'existence de chacun des niveaux qu'il suspend demeure, malgré ce décalage, toujours possible – et même nécessaire. Par exemple, bien que Foucault s'arroge le droit de produire une histoire de la folie en ne prenant pour objet, à aucun moment, la «folie» comme référent, il n'écarte pas d'emblée la possibilité d'en faire une histoire en la prenant comme référent ultime. En somme, comme dans le cas de la phénoménologie husserlienne, la réduction foucauldienne procède à la mise entre parenthèses de tout jugement quant à la portée ontologique des entités qu'elle suspend. Toutes deux n'entendent par là qu'ouvrir un champ nouveau de description.

Cet acte de suspension occupe également une fonction de régression logique. L'idée centrale qui anime le projet de Foucault est que cette réduction permet de retrouver le niveau «principliel», c'est-à-dire l'*a priori* à partir duquel l'ensemble des éléments que l'on aura réduits ont pu, de manière secondaire, s'établir¹⁵⁸. Il est important de noter que le lien logique entre ces différentes strates archéologiques n'a rien d'un rapport de déduction ou d'implication. Ce qu'il faut retenir, c'est plutôt que l'apparition et les modes d'être des objets ou des sujets dans le discours sont, pour Foucault, sous la dépendance de la configuration des règles discursives qui régissent la dispersion des énoncés dans ce même discours. Ainsi donc, les règles ont, au regard de ces deux éléments, une préséance dans la mesure où elles établissent les conditions de possibilité de leur émergence dans l'ordre du discours ainsi que leur condition de coexistence. La mise entre parenthèses progressive d'entités supérieures, comme l'objet «folie», à titre de principe d'explication des phénomènes discursifs, aura permis à Foucault de retrouver pas à pas le niveau inférieur qui, parce qu'il détermine «les conditions de réalité des énoncés», détermine au premier chef tout ce qui pourra apparaître au niveau supérieur¹⁵⁹. En somme, cette suspension se présente comme une mise au jour des facteurs premiers qui permettent d'éclairer les événements discursifs secondaires.

¹⁵⁸ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 176

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 167

On peut voir dans cette opération théorique les linéaments d'un «redoublement du positif dans le fondamental», c'est-à-dire d'une mise en valeur de la positivité observée des règles discursives comme fondation du discours lui-même¹⁶⁰. Cela marquerait l'appartenance encore patente de Foucault à la modernité ainsi qu'à ses doubles épistémologiques. Si un tel rapprochement peut être fait, il faut néanmoins se rappeler que l'entreprise foucauldienne ne se veut nullement fondatrice. Le discours ne *fonde* pas la connaissance comme devait le faire la finitude humaine dans l'*épistémè* moderne. Bien que les formes de connaissances possibles dépendent radicalement de la configuration du discours, celles-ci n'y trouvent toutefois pas leur fondement, c'est-à-dire leurs conditions de légitimité. C'est pour cette raison que l'archéologie n'entend pas faire l'histoire des «conditions de validité pour des jugements», mais l'histoire des conditions d'existence des énoncés. Cette première enquête, en tant qu'elle fait appel au rapport entre des propositions et leur valeur de vérité, n'a qu'un statut secondaire. En effet, «il faut savoir à quoi se rapporte l'énoncé, quel est son espace de corrélation, pour pouvoir dire si une proposition a, ou non, un référent.»¹⁶¹ nous dit Foucault. L'une est donc logiquement antérieure à l'autre. De la même manière, l'*epochè* husserlienne accordait au plan de la description phénoménologique un statut premier. Elle se donnait en effet pour tâche ultime de réanimer le résidu primaire de l'expérience vécue, soit l'essence de la conscience transcendantale, au principe de laquelle la constitution des objets intentionnels devait être impérativement ramenés¹⁶². La conscience, de par sa primauté, était ainsi pour Husserl «l'être dont tout être tire son être»¹⁶³. Si l'idée de fonder la totalité du vécu sur l'action d'une conscience constituante est radicalement inconciliable avec le projet foucauldien, il n'en demeure pas moins que l'acte de suspension, pour Foucault comme pour Husserl, se présente comme une plongée verticale dans les strates de la constitution des savoirs humains. Et pour chacun d'eux, cette large opération doit dégager la couche première de laquelle toutes les autres strates tirent leur possibilité d'existence : l'*a priori*. Il est très important de noter que cette réduction se présente, pour Foucault, comme une réduction partielle et analytique. Elle doit être partielle

¹⁶⁰ Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 114 et *Michel Foucault, un parcours philosophique*. p. 122

¹⁶¹ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 124

¹⁶² Edmund Husserl. *Les idées directrices pour une phénoménologie*. p. 105

¹⁶³ Renaud Barbaras. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Vrin. 2015. p. 124

dans la mesure où les différents niveaux archéologiques ne sont pas superposables. À aucun moment, la configuration de l'un d'eux ne peut être entièrement déduite d'une strate inférieure comme s'il recevait l'ensemble de ses déterminations de la constitution du niveau qui lui est sous-jacent. Il faut se rappeler que, pour Foucault, les règles discursives ne sont pas elles-mêmes constitutives des objets dont elles régissent l'existence dans le discours. Le niveau énonciatif se présente donc comme ce qui détermine la condition de possibilité de l'occurrence des objets dans le savoir, sans être en même temps la seule et unique loi à laquelle la constitution historique de ceux-ci est soumise. C'est en ce sens que Foucault dira que ce niveau ne peut

«rendre compte des *a priori* formels ; mais il permet de comprendre comment les *a priori* formels peuvent avoir dans l'histoire des points d'accrochage, des lieux d'insertion, d'irruption, d'émergence, des domaines ou des occasions de mise en œuvre»¹⁶⁴

Et c'est précisément parce que cette réduction doit demeurer partielle qu'elle ne peut qu'être analytique. Si tant est que les *a priori* formels conservent une large indépendance ontologique au regard du niveau énonciatif, la réduction que suppose le regard transversal qu'entend poser Foucault sur ces différents niveaux possède bien plus une portée explicative qu'une portée effective. Ces rapports demeurent certes bien réels, mais la suspension qui permet de les apercevoir n'a de validité que sur le plan théorique. Pour cette raison, la «mise entre parenthèses» des entités comme la «folie» n'a pas pour fonction de nier leur existence où de les réduire en totalité à un niveau discursif inférieur, mais de récuser leur pertinence théorique par rapport à un certain plan d'analyse, en l'occurrence celui de l'*a priori* où se donnent à voir les formations discursives. À cette étape de la réduction, l'analyse archéologique de la connaissance et l'analyse épistémologique – analyse qui se donne, entre autres, pour tâche d'établir les conditions de validité de la connaissance – sont pleinement compatibles.

Or, comme Foucault le fait remarquer à nouveau – et c'est le point sur lequel nous aimerions insister – «cet *a priori* n'échappe pas à l'historicité : il ne constitue pas, au-

¹⁶⁴ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 176

dessus des évènements, et dans un ciel qui ne bougerait pas, une structure intemporelle»¹⁶⁵. Il est lui-même soumis au mouvement de la transformation dans la mesure où les règles qui le composent se modifient au fil même de leur application, et parfois, «en certains seuils décisifs»¹⁶⁶. Ce sont donc les règles qui se règlent, et qui par-là, règlent leur propre transformation. Or, cela pose un problème patent. «Il y a, de fait, aucune règle qui puisse régler sa propre applicabilité», c'est à-dire qu'un «discours régit par des règles ne peut régler de lui-même le contexte dans lequel il s'enclasse»¹⁶⁷ comme le soulignera Habermas. Et comme nous le savons, le déploiement de cette histoire ne peut, à aucun de ses moments, être compris comme un développement rationnel et continu. Foucault pose donc au principe de l'histoire des discours un régime de règles qui, comme toutes pratiques humaines soumises à la contingence et au hasard, ne s'ancre à aucun moment dans l'identité d'une forme fixe, mais ne s'incarne que dans la différence du temps. En faisant émerger l'espace discursif dans sa posture principielle, cette réduction prétend donc ultimement retrouver la temporalité authentique du discours et de son histoire. Si les conditions de possibilité de l'apparition des objets et des sujets du savoir sont elles-mêmes soumises à l'empire d'un devenir hors de toute identité, comment pourrait-il en être autrement de l'ensemble des niveaux discursifs supérieurs et des éléments qui y font surface ? Il résumera ainsi le diagnostic que sa réduction oblige à poser :

«[Nous] sommes différence, [...] notre raison c'est la différence des discours, notre histoire la différence des temps, notre moi la différence des masques.»¹⁶⁸

Brisant ici toute attache à l'*épistémè* moderne, Foucault se refusera à vouloir ressaisir une identité qui traverserait cette différence. Cette troisième caractéristique marque peut-être le plus clairement l'incompatibilité entre la démarche de Foucault et celle de Husserl. En effet, l'*a priori* de Foucault est, jusqu'à la moelle, succession de différences empiriques. Il est donc de part en part historique. Or, pour Husserl, l'*a priori* n'est pas lui-même pétri

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 175

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 175. D'où l'idée quelque peu absurde de règles autorégulatrices dont l'impossibilité théorique sera abondamment soulignée par Dreyfus et Rabinow. Voir : *Michel Foucault, un parcours philosophique*. p. 122

¹⁶⁷ Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris. Gallimard. 1988. p. 317

¹⁶⁸ *Ibid.* p. 180

d'histoire. C'est, au contraire, la structure aprioritique de la conscience qui est appelée à fonder la possibilité de l'historicité¹⁶⁹.

On retrouve ici la tension fondamentale qui travaille – à notre avis – le cœur même de la position théorique de Foucault. D'un côté, la réduction qu'il opère entend laisser intacts et indubitables les niveaux discursifs de second ordre. Seule semble lui importer la possibilité de produire une histoire des discours qui ne prendrait pour unique objet d'analyse que le niveau le plus fondamental, soit celui des formations discursives. C'est en ce sens que, malgré la place centrale qu'il accorde à l'*a priori* historique, il ne cesse de faire usage de la notion d'*a priori* formel, et cherche à penser la spécificité de leur relation à l'extérieur de toute réduction réelle. C'est également pourquoi il insiste à plusieurs reprises sur le fait que sa réduction n'est que partielle et analytique, et que l'ensemble des niveaux jouit malgré celle-ci d'une indépendance considérable :

«L'analyse énonciative ne prescrit pas aux analyses linguistiques ou logiques la limite à partir de laquelle elles devraient renoncer et reconnaître leur impuissance ; elle ne marque pas la ligne qui clôt leur domaine ; elle se déplace dans une autre direction, qui les croise.»¹⁷⁰

La «mise entre parenthèses» de l'adoption d'une perspective axiologique à propos de l'histoire des sciences, c'est-à-dire d'une histoire des connaissances qui prendrait position par rapport à leurs conditions de validité et de légitimité, est ici tout à fait respectée par Foucault. Mais d'un autre côté, il s'autorise à étendre les déterminations qu'il attribue à son objet d'analyse privilégié, et notamment son historicité radicale, sa contingence essentielle et son irréductible émiettement, à la totalité des autres niveaux. C'est en ce sens qu'il dira de la «Raison» – entité qu'il avait supposément suspendue puisqu'il ne pouvait l'admettre sur le plan des formations discursives – qu'elle ne peut être considérée, après l'analyse archéologique, que comme «la différence des discours». Bien plus qu'objet d'une neutralisation, toute rationalité se trouve ici entièrement invalidée – voire *réellement* réduite à son rapport aux strates inférieures, c'est-à-dire à un «effet de discours». On voit

¹⁶⁹ Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 111

¹⁷⁰ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 156

que la compatibilité entre l'analyse archéologique et l'analyse épistémologique est alors largement remise en cause. Il est clair qu'ici, le projet archéologique transgresse la simple sphère de la description en cherchant à invalider la portée ontologique des entités qu'elle n'a réduites que sur le plan analytique. C'est en ce sens que Foucault accorde à son travail la vertu curative de nous déprendre de nous-mêmes, c'est-à-dire de dissiper cette

«identité temporelle où nous aimions nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire ; [de briser] le fil des téléologies transcendantales ; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme et sa subjectivité, [faire] éclater l'autre, et le dehors.»¹⁷¹

Sous prétexte que l'histoire des discours ne peut se présenter comme le déroulement unitaire d'une subjectivité transcendantale sans faire violence au matériau historique et sombrer dans un dédale épistémologique, Foucault menace ici la légitimité de toute forme de discours en mettant à mal la possibilité, pour toute connaissance, d'entretenir un rapport légitime à un objet réel, et cela, peu importe le type de rapport ou de critère de validité envisagé.

Voici comment Foucault semble nous présenter le problème : si l'histoire n'est pas pure intériorité, elle doit être pure extériorité, et si l'être humain ne peut y occuper une place centrale, il ne peut y occuper de place tout court. La réduction foucauldienne entend donc ici signer l'impossibilité radicale de poser, *quel que soit le niveau*, un objet, un sujet, un concept ou un thème qui permettraient à l'être humain de se reconnaître en une identité générale – ne serait-ce qu'imparfaitement ou partiellement – pouvant être donnée dans le savoir. Or, est-il légitime de poser la souveraineté de la différence sur la base du constat de la non-identité ? Rien n'est moins sûr¹⁷². Il est tout à fait concevable de poser l'histoire

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 180

¹⁷² Il existe en effet une multitude de penseur.es dont l'appareil conceptuel permet d'intégrer l'idée du «non-identique» à la possibilité d'une connaissance générale de l'humain. C'est notamment le cas de Adorno et de Horkheimer. En s'opposant à la possibilité du sujet transcendantal, Horkheimer dit qu'est inadéquate « cette façon de voir qui méconnaît aussi bien la transformation du sujet connaissant et de ses objets que la tension insurmontable entre le concept et la réalité objective. [...] Dans la mesure où la dialectique est délivrée de son lien avec l'extravagant concept d'une pensée isolée, [...] posant sa détermination à partir d'elle-même [...], [elle] devient un élément lui-même temporel, intégré au destin de l'homme. La dialectique ouverte ne perd cependant pas pour autant le sceau de vérité. [...] [La] certitude et la confirmation de sa propre conviction n'exigent pas cette représentation qu'ici et maintenant, le concept et l'objet soient devenus une seule et même chose et que la pensée puisse se reposer. [...] Le renversement des catégories provient du fait que la relation entre le concept et la réalité est atteinte et modifiée dans son ensemble comme dans ses éléments, par les

comme transcendantal, comme le fait Foucault, sans par ailleurs retirer à l'activité théorique la possibilité – voire la nécessité – de fournir une représentation adéquate de la réalité sociale. C'est là que l'archéologue nous apparaît victime d'une forme de «pensée identifiante» qui le conduit à voir dans l'impossibilité de fonder le savoir dans un sujet transhistorique une preuve suffisante du fait que l'histoire n'est que pure différence. Tout se passe comme si, pour Foucault, le savoir était en lui-même porteur d'une exigence de totalité qui, parce qu'elle peut être déconstruite, autorise la mise à mal de la possibilité de la connaissance en général. Or, comme le formule Adorno,

«[le] différencié apparaît comme divergeant, dissonant, négatif tant que la conscience est forcée de par sa formation propre d'insister sur l'unité : tant qu'elle mesure ce qui ne lui est pas identique à son exigence de totalité»¹⁷³

Cette opposition apparente entre totalité et impossibilité nous semble œuvre d'entendement. Ce n'est que parce que Foucault assimile la continuité historique des discours à une pensée nécessairement totalisante, qu'il s'autorise à réduire toute forme de continuité. Ainsi, Foucault met certes en évidence la contradiction entre les prétentions de la connaissance et ses limites historiques, c'est-à-dire sa «non-identité» avec elle-même, mais il ne fournit aucun moyen de dépasser légitimement cette contradiction. Bien plus, il nous semble qu'il demeure lui-même enfermé dans cette opposition abstraite. Cela demeure néanmoins à démontrer.

Récapitulons. Tout d'abord, l'analyse archéologique prétend produire une histoire des discours en excluant tout jugement normatif portant sur la valeur de vérité des connaissances qu'elle prend pour objet, et prétend que l'*a priori* historique dont elle

forces, les tâches et les transformations historiques. [...] Ce n'est pas l'histoire qui, d'elle-même corrige et détermine la vérité de sorte que le sujet connaissant, une fois conscient que sa vérité différenciée [...] n'est pas la vérité totale, n'aurait plus qu'à contempler; mais la vérité est poussée plus loin dans la mesure où les hommes qui la possèdent, la défendent inébranlablement, l'appliquent, l'imposent, agissent conformément à elle et en font une force contre la résistance de tous les points de vue attardés, limités et unilatéraux. » : Max Horkheimer. *Sur le problème de la vérité*. Paris. Payot. 1978. p.186-188. On voit ici qu'une historicisation du problème de la connaissance couplée d'une position anti-objectiviste ne donne pas nécessairement des raisons de conclure à l'impossibilité de la connaissance, mais appelle à une *réforme* de la conception moderne de la connaissance et de la vérité. Tout se passe comme si Foucault, partageant cette posture, ne voyait cependant pas d'alternative autre qu'une pensée de la différence.

¹⁷³Theodor W. Adorno. *Dialectique négative*. Paris. Petite Bibliothèque Payot. 2003. p.14

s'occupe ne peut rendre entièrement compte des autres phénomènes épistémologiques dont il est, par ailleurs, la condition de possibilité. L'entreprise foucauldienne demeure, à cet égard, rigoureusement descriptive. En second lieu, elle prétend mettre à mal la possibilité pour l'être humain de produire un savoir dans lequel il serait à la fois un sujet et un objet valide et légitime. La portée ontologique des sciences humaines, et *a fortiori* de toute forme de philosophie¹⁷⁴, se trouve par-là balayée du revers de la main. Seule demeure, pour Foucault, l'intériorité close du discours dont tout objet et tout sujet ne sauraient qu'être un effet de surface passager et instable. Si la validité épistémologique du discours de connaissance demeurerait mise en suspend dans le premier cas, elle se trouve à présent totalement remise en question par cette thèse radicalement constructiviste. Foucault franchit alors la simple sphère descriptive pour entrer dans celle – pourtant rejetée maintes fois par celui-ci – des considérations normatives. Cette oscillation entre l'adoption d'une perspective spécifique et partielle à propos des conditions de possibilité de la connaissance et l'adhésion manifeste à un constructivisme radical est, dans l'œuvre de Foucault, constante. Or, comment rendre compte de ce glissement, ou plutôt, de cette tension qui frôle l'incohérence ? Contrairement à celle de Husserl¹⁷⁵, l'*epochè* foucauldienne ne procède pas d'une véritable suspension de jugement à propos des entités qu'elle neutralise, mais d'un franc scepticisme envers leur prétention à valoir comme facteurs épistémologiques significatifs. Pour cette même raison, peut-être est-il possible de considérer son constructivisme, non pas comme une thèse ontologique, mais comme l'expression plus éclatante de ce même scepticisme, mais dissimulée sous la jupe d'un nominalisme méthodologique ? Autrement dit, il semble possible de réduire l'ambiguïté qui traverse le travail de Foucault en considérant les deux pôles de cette tension comme l'incarnation différenciée d'une même posture théorique.

¹⁷⁴ Nietzsche demeure un cas spécifique. De plus, Foucault n'est conciliable qu'avec une période restreinte de la pensée nietzschéenne. Pour une étude approfondie qui soulève les points d'incompatibilité entre Foucault et Nietzsche, voir : *Nietzsche contre Foucault : Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*.

¹⁷⁵ Husserl dira : « je ne nie donc pas ce « monde », comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas son existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère l'*epochè* « phénoménologique » qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle » (Edmund Husserl. *Les idées directrices pour une phénoménologie*. p.102)

1.5. Le nominalisme foucauldien

Tâche difficile – voire impossible – que de traiter adéquatement ce thème sans faire intervenir les textes tardifs de Foucault. Or nous sommes jusqu’ici demeurés dans l’enceinte limitée de ce que les commentateurs et commentatrices nomment un peu schématiquement sa période archéologique. Pour la grande majorité, les textes de la maturité présupposent deux inflexions majeures que Foucault fera subir successivement à sa pensée, marquant le passage de l’archéologie à la généalogie dans un premier temps, et le passage de la généalogie à l’étude des «techniques de soi» dans un second temps. Sans prétendre que certaines des thèses défendues dans ces textes s’inscrivent dans le parfait prolongement de celles que nous venons d’évaluer, on peut toutefois observer un *leitmotiv* qui traverse ces trois périodes. C’est, à notre avis, dans une certaine attitude théorique au regard des «universaux» que l’on peut retrouver ce thème récurrent. Et nous pensons que retracer celui-ci nous permettra de prendre la mesure du nominalisme de Foucault et de déterminer par là si cette posture n’a qu’une fonction méthodologique. Si tel est le cas, nous pourrions affirmer que la tension observée plus haut peut être résolue sans problème. Pour mener notre enquête, nous avons choisi d’aborder un des cours donnés par Foucault au courant de l’année 1978-79 intitulé *Naissance de la biopolitique*.

Foucault y cherche tout d’abord à marquer la distance entre son approche et celle – entendue ici dans son sens très général – de l’historicisme. Il décrit cette dernière comme une entreprise qui, partant d’universaux comme la «folie», chercherait à montrer comment chaque époque les aurait modifiés, infléchis et retravaillés. Par-là, l’historicisme entend ultimement évaluer les rapports entre la singularité des occurrences historiques de ces objets, et leur valeur idéale et universelle. En d’autres mots, l’historiciste propose de soumettre ces abstractions à l’évaluation en les confrontant à la diversité des cas particuliers qu’elles prétendent subsumer, ou comme le dit Foucault, «en les passant à la râpe de l’histoire»¹⁷⁶. C’est donc à toute entreprise qui entendrait opérer une forme de *réductionnisme historique* des universaux que Foucault s’oppose ici. Plus précisément, il critique le réflexe théorique qui consiste à présupposer l’existence d’universaux dans un

¹⁷⁶Michel Foucault. « *Naissance de la biopolitique* ». Cours au Collège de France. 1978-79. Paris. Gallimard, Seuil. p. 5

premier temps, et dans un second temps, à s'enquérir de l'histoire comme du lieu de leur validation ou de leur invalidation. La singularité de l'histoire est, dans ce cas, invoquée non pas en et pour elle-même, mais comme terme d'un rapport de correspondance possible pour des universaux. La description historique se trouve, en ce sens, instrumentalisée à des fins normatives et conceptuelles : les universaux apparaissent comme la «grille d'intelligibilité» des pratiques concrètes¹⁷⁷. Cette entreprise procède d'une forme de scepticisme envers la valeur universelle des catégories historiques générales. Et, faisant valoir la singularité irréductible du divers historique, elle se montre favorable à une forme de nominalisme. Elle ne saurait toutefois être assimilée à la posture théorique de Foucault. À dire vrai, il prétend suivre le procédé inverse.

«Je pars de la décision à la fois *théorique* et *méthodologique* qui consiste à dire : supposons que les universaux n'existent pas, et je pose à ce moment-là la question à l'histoire et aux historiens : comment pouvez-vous écrire l'histoire si vous n'admettez pas a priori que quelque chose comme l'État, la société, le souverain, les sujets existent ?»¹⁷⁸

«Supposons», dit-il. On retrouve ici la première réduction dont nous avons fait l'analyse plus haut. Tout l'enjeu est, comme nous l'avons vu, de *mettre de côté* les universaux à titre d'opérateurs épistémologiques pertinents. L'archéologie ne prétend donc pas opérer une réduction réelle des abstractions, mais comme une franche mise entre parenthèses de leur hégémonie sur le discours. L'idée est que, pour Foucault, seule cette suspension permet de retrouver la singularité des pratiques concrètes qui sont, sous l'entreprise de l'historicisme, tapis derrière leur rapport aux universaux. On voit ici se déployer une inclination nominaliste selon laquelle ne pourra être admis dans l'analyse que la singularité des pratiques historiques. Cependant, on voit bien que ce nominalisme ne revêt jusqu'ici qu'une fonction méthodologique. En effet, Foucault n'exclut pas que cette singularité puisse être finalement traversée par une certaine forme de généralité irréductible à un jeu de langage. Il prétend plutôt que cette singularité ne pourra être aperçue en elle-même qu'une fois que l'appareil théorique de l'historien sera purifié de certains «universaux»

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 4

¹⁷⁸ *Ibid.*

trop rapidement admis. Il s'agit donc de «partir de ces pratiques concrètes et passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques»¹⁷⁹.

«Ma façon de procéder est en ce moment de type régressif, dirais-je ; j'essaie d'assumer un détachement de plus en plus grand pour définir les conditions et les transformations historiques de notre connaissance. J'essaie d'historiciser au maximum pour laisser le moins de place possible au transcendantal. Je ne peux pas éliminer la possibilité de me trouver, un jour, face à un résidu non négligeable qui sera le transcendantal.»¹⁸⁰

Considérant cela, il est difficile de saisir ce que Veyne entend lorsqu'il prétend que, pour Foucault, «il existe un monde, mais il est sans visage»¹⁸¹. Cette attribution d'une posture néokantienne à la position de Foucault semble risquée. Si l'on s'en tient strictement à ses propos, sa méthode n'a pas pour ambition de réduire la connaissance des objets mondains à l'action des règles qui constituent l'*a priori* historique du savoir. À première vue, son entreprise ne s'appuie pas sur un nominalisme radical selon lequel l'acte de connaître, compris comme acte régulé par des constructions humaines, serait par-là coupé des objets réels dont elle prétend établir la connaissance, comme l'affirme Veyne¹⁸². Son nominalisme possède plutôt une fonction *heuristique* qui lui permet de décrire les discours, non pas en référence à un objet ou à un sujet transcendant, mais uniquement sur la base des pratiques singulières qui le constituent. On peut concevoir le projet foucauldien, non comme une tentative de mettre à mal la possibilité de la connaissance sous le couvert d'un constructivisme débridé, mais comme un effort pour ouvrir un nouveau champ de description du discours. Il appelle simplement à la modération toute tentative de traiter le discours comme «pure transparence, jeu du génie et de la liberté»¹⁸³.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 5

¹⁸⁰ Michel Foucault. « Les problèmes de la culture » in *Dits et Écrits I*. Gallimard. 2001. p. 1237

¹⁸¹ Paul Veyne (2008). *Michel Foucault, sa pensée sa personne*. Paris, Albin-Michel. pp. 229

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 285

Toute cette interprétation de la posture théorique de Foucault se fonde sur l'idée selon laquelle «le réel dont il est question dans le discours ne peut pas à *lui seul* rendre compte de l'existence du discours qui parle de lui»¹⁸⁴. Le discours est, pour Foucault, déterminé par une multiplicité de facteurs que la réalité représentée ne peut, à elle seule, entièrement recouvrir. Il possède, pour cette raison, une pluralité de dimensions qui se croisent tout en coexistant. L'analyse de la connaissance doit donc pouvoir laisser place à une pluralité de démarches qui, tant qu'elles n'adhèrent ni à un pur réalisme ni à un pur constructivisme, peuvent être légitimes et conciliables.

«Faire surgir la dimension du savoir comme dimension spécifique, ce n'est pas récuser les diverses analyses de la science, c'est déployer, le plus largement possible, l'espace où elles peuvent se loger»¹⁸⁵

On comprend donc pourquoi, pour accéder à la part du discours non déterminée par le transcendantal, il fallait d'abord pour Foucault supposer l'inexistence de celui-ci sur le plan méthodologique. De cette façon, il pouvait évacuer les autres dimensions de l'analyse et isoler le niveau énonciatif. C'est en ce sens que le nominalisme et le scepticisme foucauldien se montrent, contrairement à l'historicisme, tout à fait compatibles avec une analyse épistémologique des discours, c'est-à-dire avec toute enquête qui entendrait établir les conditions de légitimité de la connaissance¹⁸⁶. Lorsque Foucault prétend que la «Raison», c'est la «différence des discours», il ne faut donc pas croire qu'il y a là réduction nominaliste de la rationalité. Il faut plutôt entendre que la «Raison», c'est «la différence des discours», mais c'est aussi *autre chose* que Foucault ne prétend pas réduire, ni même aborder. En somme, Foucault ne fait que souligner qu'au niveau spécifique des pratiques discursives, cette abstraction ne trouve aucun corrélat. La «Raison», comprise comme sujet uniforme, ne peut donc être considérée comme instance fondatrice des conditions

¹⁸⁴ Michel Foucault. « Subjectivité et Vérité ». p. 237. Nous soulignons.

¹⁸⁵ Michel Foucault. « Sur l'Archéologie des Sciences : Réponse au cercle épistémologique ». *Dits et Écrits 1*. Paris. Gallimard. 2001. p. 753

¹⁸⁶ Foucault occupe ainsi une position médiane entre ce qu'il nomme l'« extrapolation épistémologique » du rapport entre histoire et science, et l'« extrapolation génétique ». La première propose une lecture proprement téléologique de l'histoire de la connaissance. Et la seconde, une lecture dans laquelle cette même histoire se trouve entièrement déterminée par des facteurs historiques extérieurs au champ du savoir. Foucault voit dans l'une et l'autre de ces extrapolations une forme de réductionnisme simpliste. Il en appelle autrement à la possibilité d'une pluralité d'analyse. Il considérera toute description qui ne prétend pas – comme prétend le faire l'archéologie – découvrir « les conditions d'existence de quelque chose comme un discours scientifique » comme étant tout à fait légitime. Voir : Michel Foucault. « Sur l'Archéologie des Sciences : Réponse au cercle épistémologique ». p.754-755

d'existence historique des énoncés scientifiques. Foucault n'évacue cependant pas la possibilité, pour la rationalité, d'exercer une fonction essentielle à un autre niveau de la constitution des sciences, notamment au niveau *doxologique*¹⁸⁷. Dans la mesure où le nominalisme radical de Foucault est, suivant cette perspective, renvoyé à un postulat de méthode, la tension que nous avons relevée plus haut se voit ici dissoute. Ce que l'archéologie met à mal, ce n'est pas la possibilité de la connaissance en général, mais le règne de la souveraine alliance du transcendantal et de la connaissance sur l'histoire¹⁸⁸. S'il est vrai que l'histoire des sciences ne peut être réellement saisie qu'à travers la dimension du savoir, c'est-à-dire par l'étude des conditions historiques d'existence des énoncés, la possibilité de la connaissance ne peut, en retour, être pleinement évaluée à partir de cette simple dimension.

Cette interprétation de la posture théorique de Foucault a montré que, s'il y a bel et bien une tension au sein du projet archéologique, elle peut être résolue. Foucault ne peut être, au regard de notre analyse, considéré comme un constructiviste radical. Il s'agissait simplement de ne pas confondre ses postulats méthodologiques avec des thèses ontologiques. On pourrait ainsi croire que Foucault a su éviter la menace du transcendantal sans remettre en cause la possibilité de la connaissance, et donc, la possibilité même de son discours. En somme, il faut en conclure que l'archéologie a su s'immobiliser au bon endroit, fournissant une méthode valide tout en échappant aux problèmes épistémologiques de la modernité.

¹⁸⁷Le niveau doxologique doit être ici entendu comme l'espace où se jouent «le jeu des opinions ou des options théoriques qui se font jour dans une science et à propos d'une science». Pour Foucault, «on doit pouvoir définir, pour une époque ou un domaine déterminé, quels sont les principes de choix, de quelle manière (par quelle rhétorique ou quelle dialectique) ils sont manifestés, cachés ou justifié.» : « Sur l'Archéologie des Sciences : Réponse au cercle épistémologique ». *Op. cit.*, p. 755

¹⁸⁸ «Ce que l'archéologie du savoir met hors circuit, ce n'est donc pas la possibilité des descriptions diverses auxquelles peut donner lieu le discours scientifique ; c'est le thème général de la « connaissance ». La connaissance, c'est la continuité de la continuité de la science et de l'expérience, leur indissociable enchevêtrement, leur réversibilité indéfinie ; c'est le jeu de formes qui anticipent sur tous les contenus dans la mesure où déjà elles les rendent possibles ; c'est un champ de contenus originaires qui esquissent silencieusement les formes à travers lesquelles on pourra les lire ; c'est l'étrange instauration du formel dans un ordre successif qui est celui des genèses psychologiques ou historiques ; mais c'est l'ordonnement de l'empirique par une forme qui lui impose sa téléologie. La connaissance confie à l'expérience la charge de rendre compte de l'existence effective de la science ; et elle confie à la scientificité la charge de rendre compte de l'émergence historique des formes et du système auxquels elle obéit. Le thème de la connaissance équivaut à une dénégation du savoir.» (*Ibid.*, p. 758)

Il convient néanmoins de souligner que toute entreprise qui entendrait justifier l'impossibilité d'établir une conception valide de la nature humaine en faisant usage des travaux de Foucault tombe nécessairement dans l'erreur. En effet, comme nous l'avons vu, on ne trouve dans son travail aucune véritable *raison* de renoncer à une telle entreprise. La nature humaine est simplement, à titre de transcendantal, mise de côté par Foucault. Le chapitre qui suit sera réservé à l'analyse du projet généalogique. Ce moment du cheminement de la pensée foucauldienne est précisément celui où le thème du constructivisme est abordé le plus directement. Dans la mesure où notre objectif est de chercher à savoir si le constructivisme foucauldien est univoque et cohérent, nous devons nous y pencher. Tout l'enjeu sera donc, pour nous, d'évaluer si la généalogie est également traversée par cette tension que nous avons soulevée plus haut. Si tel est le cas, il faudra déterminer si elle arrive à la contenir tout aussi habilement que l'archéologie a su le faire. Et si cette tension ne se manifeste pas, il nous faudra montrer quelle inflexion Foucault dut faire subir à sa pensée pour l'évacuer.

Chapitre 2. La généalogie : une histoire de la vérité ?

Les portes d'entrée qui mènent au cœur de la généalogie sont multiples. Si cette méthode se présente comme un remaniement critique de l'archéologie, toutes deux participent à n'en pas douter d'un esprit commun. La généalogie se donne comme le point d'aboutissement de la croisade entamée par Foucault dans les années 60 contre les discours continuistes. Elle est, au même titre que l'archéologie, une tentative de retrouver la «singularité des événements hors de toute finalité monotone»¹⁸⁹. Elle prétend, revendiquant par-là pleinement son ancrage nietzschéen, ouvrir la voie à une pratique historique sensible au hasard, à la contingence et au caractère profondément discontinu de l'événement historique. On retrouve ici la posture résolument nominaliste de l'archéologue dont nous avons fait la description plus haut. Si ce trait demeure en trame de fond, on remarque toutefois une nette modification de la cible de Foucault. Bien plus qu'une simple modification, c'est en fait une véritable refonte que Foucault fera subir à son cadre d'analyse. Comme nous l'avons vu, la période archéologique est traversée par l'ambition d'élaborer une méthode capable d'isoler pleinement le champ discursif. La conviction première de Foucault est que ce champ jouit d'une rigoureuse indépendance par rapport à l'ensemble des facteurs sociaux et cognitifs avec lesquels il entre par ailleurs en interaction. Les conditions extra-discursives bordent ainsi le discours sans l'infléchir.¹⁹⁰ La période généalogique accordera pour sa part une importance marquée à la dimension sociale du savoir. Les formations discursives seront réintroduites sur le plan de la *praxis* sociale, et les relations riches et complexes que ces deux sphères entretiennent deviendront l'objet d'analyse privilégié de Foucault. C'est là qu'il importera une notion nouvelle qu'il insérera au cœur même de son appareil méthodologique : la notion de pouvoir¹⁹¹. C'est à travers le prisme de ce concept que la généalogie opérera, au même moment, une refonte de la notion de savoir. L'objectif de ce chapitre est de prendre la mesure de cette nouvelle inflexion.

¹⁸⁹ Michel Foucault. « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». *Dits et Écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p.1004

¹⁹⁰ Quantité de facteurs - autre que cette difficulté - permettent d'expliquer les raisons profondes pour lesquelles Foucault voudra réformer son approche du champ discursif. Les identifier ne nous intéresse cependant pas. Seul nous importe de savoir si la nouvelle conception du savoir que fournira Foucault se soustrait à la tension que nous avons relevée plus tôt

¹⁹¹ À propos du problème de l'autorégulation de la sphère discursive, Habermas dira que « Foucault se soustrait à cette difficulté en abandonnant l'autonomie des formes de savoir au profit de leur fondation dans les technologies de pouvoir et en subordonnant l'archéologie du savoir à une généalogie mettant au jour la formation du savoir à partir des pratiques de pouvoir. » : Jürgen Habermas. *Les discours philosophique de la modernité*. p.318

Pour cela, il nous faut d'abord dresser un portrait général de l'éclairage inédit que donnera Foucault au problème du pouvoir et du rôle central qu'il lui accordera au sein de ses analyses historiques.

2.1. Conception nouvelle d'un pouvoir nouveau

S'il est vrai que l'*Histoire de la folie* laisse déjà largement présager du destin que réservera la pensée foucauldienne à la notion de pouvoir, il faudra attendre *Surveiller et Punir* pour assister officiellement à son entrée en scène. À compter de 1975, elle fait l'objet d'un travail thématique constant et répété. Jusqu'au second tome de l'*Histoire de la sexualité*, elle subira une distillation continue. L'entrevue intitulée *Le sujet et le pouvoir* - offerte à Hubert Dreyfus et Paul Rabinow en 1982 - se présente comme l'étape ultime de ce lent processus. Nous proposons d'exposer le concept de pouvoir qui en a résulté. Nous ferons intervenir au besoin des bribes de *La volonté de savoir* ainsi que certains cours offerts par Foucault au Collège de France dans la seconde moitié des années 70¹⁹².

Foucault conçoit la refonte qu'il propose de la notion de pouvoir comme une réponse aux insuffisances analytiques inhérentes à la théorie juridico-politique du pouvoir¹⁹³. Selon celle-ci, le pouvoir est un droit acquis de disposer de la personne d'autrui. On est détenteur du pouvoir comme d'une capacité de contraindre autrui à une volonté qui lui est étrangère. Qu'il soit acquis sous la forme d'un contrat ou d'une cession de droit illégitime, le pouvoir est chaque fois une aptitude que possèdent les uns – aptitude qui est aliénable et transférable – à agir pour le compte d'autrui¹⁹⁴. La critique de Foucault s'inscrit en faux contre deux présupposés reconduits par cette conception. En premier lieu, elle remet en question l'idée selon laquelle le pouvoir est une *chose* que l'on possède à la manière d'un bien ou d'une capacité. Sa critique s'attaque ensuite à l'idée selon laquelle le pouvoir agit suivant une logique de *répression*. Si Foucault voit s'imposer la nécessité de remanier cette notion c'est également que le fonctionnement réel du pouvoir a subi, au cours du passage à la modernité, une modification considérable. La contribution de Foucault n'est donc pas à comprendre comme une réfutation du modèle juridico-politique du pouvoir, mais plutôt comme une démonstration de son incapacité à saisir le fonctionnement d'une nouvelle

¹⁹² Notamment : Michel Foucault. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. 1976. Paris. Gallimard-Seuil. 1997. et Michel Foucault. *Sécurité, territoire et population*. Cours au Collège de France. 1977-78. Paris. Gallimard-Seuil. 2004

¹⁹³ Michel Foucault. *Il faut défendre la société*. p. 13-15

¹⁹⁴ *Ibid.* p. 14

forme de pouvoir : le pouvoir disciplinaire. Avant d'entrer dans le détail de sa critique, il convient de soulever un point primordial.

Foucault n'entend pas développer une nouvelle théorie du pouvoir. À ses yeux, rien ne sert de chercher un ensemble cohérent de propositions et de concepts qui nous permettraient de circonscrire ce phénomène dans ce qu'il a de plus spécifique¹⁹⁵. Son ambition est – plus modestement – de déployer une «analytique du pouvoir», c'est-à-dire «une investigation critique dans la thématique du pouvoir»¹⁹⁶. Il s'agit d'offrir une description fine de la *manière* dont le pouvoir, pour une société donnée, fonctionne. Foucault ne s'intéresse donc qu'au «comment» du pouvoir, à sa mise en acte concrète dans la réalité sociale¹⁹⁷. Prendre position par rapport à ce qu'est en lui-même le phénomène du pouvoir – en amont de toute analyse – serait, pour Foucault, se laisser prendre au jeu de l'historiciste. Pour vaincre cette menace, il optera sans surprise pour une posture nominaliste.

«Il faut sans doute être nominaliste – le pouvoir : le pouvoir ce n'est pas une institution et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés ; c'est le nom que l'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée.»¹⁹⁸

Le scepticisme de Foucault envers les universaux est ici pleinement évident :

«Éliminer la question du quoi et du pourquoi c'est introduire le soupçon que le pouvoir n'existe pas, c'est se demander en tout cas quel contenu assignable on peut viser lorsqu'on fait usage de ce terme.»¹⁹⁹

Dubitatif quant à la possibilité d'en extraire un concept général, Foucault endosse donc une position fonctionnaliste selon laquelle, indépendamment de ce que le pouvoir est essentiellement, il occupe une fonction précise et ses effets sont observables. C'est fort de

¹⁹⁵ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. Paris. Gallimard. 1975. p. 113

¹⁹⁶ Michel Foucault. « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et Écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p. 1052

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 1051

¹⁹⁸ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 123

¹⁹⁹ *Ibid.*

cette conviction et de sa la fertilité théorique – illustrées de manière éclatante dans *Surveiller et punir* et *La Volonté de savoir* – que Foucault formule une double critique à l'endroit de la conception «traditionnelle» du pouvoir.

Concevoir le pouvoir comme une capacité que détiendraient les individus d'imposer leur volonté, c'est pour Foucault concevoir le pouvoir comme une stricte potentialité²⁰⁰. Il est vrai que l'être humain possède le potentiel de s'arroger, de transformer, de consommer ou de détruire en pure perte les objets naturels²⁰¹. Il en est virtuellement et actuellement capable. Le pouvoir ne désigne cependant pas pour Foucault ce que l'être humain peut ou ne peut pas accomplir²⁰². Il n'est jamais seulement l'actualisation unilatérale d'un potentiel d'action détenu par une seule personne. Il est plutôt le résultat complexe et instable d'une certaine *relation* entre des individus occupant des postures distinctes mais corrélatives²⁰³. Il n'est donc pas substantiellement contenu en l'individu, comme le serait une capacité, mais s'institue toujours au sein d'un contexte social. Par conséquent, rien ne sert de parler, pour Foucault, du «Pouvoir» en général. C'est à chaque fois de «relations de pouvoir» dont il est question, c'est-à-dire de modes déterminés d'interactions possibles entre plusieurs acteurs²⁰⁴. Puisque les relations de pouvoir sont toujours le résultat du concours d'une multiplicité d'actions, le pouvoir ne se *détient* pas : il s'exerce²⁰⁵. Il ne précède pas l'institution d'une relation. Il est l'actualisation même de cette relation, le jeu toujours variable de sa dynamique propre. Est-ce à dire que, dès lors qu'il y a relation sociale, il y a pouvoir ? Peu s'en faut. Le pouvoir, nous dit Foucault, est «un ensemble d'actions sur des actions possibles»²⁰⁶. Il n'y a, autrement dit, de pouvoir que lorsqu'une relation sociale adopte une configuration telle que le champ d'action d'un ou de plusieurs acteurs impliqués s'en trouve modifié.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 1052

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.* p. 1056

²⁰⁵ *Ibid.* p. 1052

²⁰⁶ *Ibid.* p. 1056. Il faut noter que, tout en refusant de prendre position par rapport à «ce qu'est» le pouvoir, il en fournit par ailleurs une définition.

«Il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement des sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou limite, il contraint ou empêche absolument.»²⁰⁷

Cela nous amène à la seconde objection que Foucault oppose à la théorie juridico-politique du pouvoir. Comme nous l'avons vu, le pouvoir est pour les tenants de cette approche une force de coercition. Or pour Foucault, une relation de pouvoir n'est jamais une relation de soumission, qu'elle soit volontaire ou involontaire²⁰⁸. Elle ne peut avoir lieu, dit-il, qu'entre deux sujets fondamentalement libres²⁰⁹. Les acteurs qui y sont impliqués doivent irréductiblement jouir d'une multitude de possibilités d'action. La résistance au pouvoir est, pour cette raison, toujours possible. Lorsque la possibilité d'action de l'un d'eux s'en trouve complètement anéantie, il y a alors servage²¹⁰. Contrairement au servage, la relation de pouvoir est, pour Foucault, une relation d'affrontement en *acte*²¹¹. Elle n'est jamais domination. Elle est lutte constante.

«Le pouvoir s'exerce toujours sur des sujets libres – sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place. Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir ; l'esclavage n'en est pas.»²¹²

Les individus impliqués dans cette relation ne sont donc ni maîtres ni esclaves. Ils sont des acteurs dont la position, selon la configuration de la relation, recèle une valeur stratégique spécifique. Si, pour Foucault, le pouvoir n'est pas soumission, c'est donc qu'il ne contraint pas l'individu à agir de telle ou telle manière, mais induit plutôt une réorganisation de son champ d'action²¹³.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.* p. 1056

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.* p. 1061

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.* p. 1056

C'est également pour cela que l'action du pouvoir n'agit pas par l'interdiction, mais par production. Il n'est pas foncièrement répressif au sens où il tendrait à inhiber et réprimer les possibilités essentielles de l'agir humain²¹⁴. Deux raisons conduisent Foucault à adopter un tel point de vue. L'une des intentions fondamentales qui traversent *La volonté de savoir* est de formuler une critique de l'idée – défendue entre autres par Reich²¹⁵ – selon laquelle l'émergence des sociétés industrielles et de la morale bourgeoise auraient, tout au long du 19^{ième} siècle, «inauguré sur le sexe un âge de répression accrue»²¹⁶. Or à ses yeux, la culture bourgeoise a, au contraire, participé à la prolifération des discours entourant la sexualité²¹⁷. Non pas inhibition de la sexualité, mais production et enrichissement du désir par l'action concertée d'un réseau de nouvelles formes de discours. L'idée centrale est que, si la sexualité fut effectivement le lieu d'application d'un nombre important de relations de pouvoir, ce n'est pas en tant qu'objet de répression, mais dans l'exacte mesure où elle s'est vue accorder une place tout à fait centrale et inédite dans la constitution du sujet moderne²¹⁸. Cette inépuisable production des discours sur la sexualité aurait contribué, selon Foucault, à aménager de nouveaux champs d'action pour les subjectivités, produisant *de facto* de nouveaux rapports de pouvoir. C'est en ce sens que, pour Foucault, le pouvoir fonctionne aujourd'hui grâce à des techniques – des «disciplines»²¹⁹ – dont l'objectif premier est de produire et d'introduire de nouvelles normes de conduite dans la constitution même des individus :

«Le nouveau pouvoir ne fonctionne pas au droit, mais à la technique, pas à la loi, mais à la normalisation, pas au châtement, mais au contrôle.»²²⁰

²¹⁴ Michel Foucault. *Il faut défendre la société*. p. 15

²¹⁵ Wilhelm Reich. *The Sexual Revolution: Toward a Self-governing Character Structure*. Orgone Institute Press, 1962. 273 pp.

²¹⁶ Michel Foucault. *La volonté de savoir*., p. 67

²¹⁷ *Ibid.* p. 45

²¹⁸ *Ibid.* p. 60

²¹⁹ Michel Foucault (1975). *Surveiller et punir*. Paris. Gallimard. 1975. p. 357

²²⁰ *Ibid.* p. 120

L'autre raison qui pousse Foucault à adopter un tel point de vue repose sur le fait que son cadre analytique ne peut en aucun cas s'appuyer sur une conception fixe de l'être humain. Or, la notion même de «répression» suppose qu'une contrainte illégitime ait été imposée à une part essentielle de l'humain – en l'occurrence ici son désir. Elle suppose donc l'existence d'un fond anthropologique permettant de juger de la valeur des normes qui s'appliquent à l'action humaine, chose à laquelle s'opposait déjà toute l'entreprise archéologique²²¹. Cette considération nous permet d'introduire l'un des éléments qui vaudra à l'analytique foucauldienne du pouvoir d'incessantes contestations²²². Comme pour l'archéologie, l'ambition fondamentale de la généalogie est d'abord et avant tout descriptive. À ce titre, elle est et demeure une méthode d'analyse historique. Si l'archéologue suspend, pour cette raison, son jugement quant au potentiel de validité des savoirs qu'il prend pour objet, le généalogiste n'entend, pour sa part, fournir aucun critère permettant de discriminer les formes légitimes et illégitimes de pouvoir²²³. Même si la teneur critique des analyses foucauliennes est évidente, les raisons pour lesquelles Foucault critique certaines relations de pouvoir ne sont presque jamais explicitées²²⁴. L'idée selon laquelle le pouvoir n'est qu'une action sur l'action d'autrui est en effet suffisamment neutre et générale pour produire une description du fonctionnement du pouvoir qui n'implique pas en même temps de jugement de valeur. Il déploie à cet effet tout un langage militaire (dispositifs, tactiques, régimes, etc.), qui lui permettra d'éviter de prendre position pour l'un ou l'autre des pôles des relations de pouvoir dont il fait la description²²⁵. Un dernier

²²¹ S'adressant à Chomsky, Foucault dit : «Vous avez saisi à quel point il est difficile de définir la nature humaine. N'est-ce pas là qu'est le risque de nous induire en erreur ? Mao Tsé-Toung parlait de la nature humaine bourgeoise et de la nature humaine prolétarienne, et il considérait que ce n'était pas la même chose. » : Michel Foucault. «De la nature humaine : justice contre-pouvoir», in *Dits et écrits I*. Gallimard. p. 1366

²²² Habermas, Honneth, Walzer, Fraser, et d'autres encore, formuleront cette critique.

²²³ Michel Foucault. «*L'Intellectuel et les Pouvoirs*», *Dits et Écrits II*. Paris. Gallimard 2001. p. 1566

²²⁴ C'est en ce sens que, à la toute fin de *Surveiller et punir*, Foucault affirme : « Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de relations de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs d'« incarcération » multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille ». Or, Foucault ne se prononce jamais sur les *raisons* pour lesquelles une telle bataille devrait avoir lieu. Le véritable geste politique ne pose pas, pour lui, en réaction *contre* une forme de pouvoir et *pour* un idéal de justice. Il est purement créatif, et ne peut se faire qu'au nom de la transgression elle-même. Il dira sur un ton quelque peu tragique que la première et dernière impulsion de la lutte, c'est l'expérience de l'intolérable : Michel Foucault. « Je perçois l'intolérable », *Dits et Écrits I*. Paris. Gallimard. 2001. p. 1071

²²⁵ Walzer arguera que Foucault « agite les barreaux d'acier de la cage. Mais n'a ni plan ni projet pour faire de cette cage quelque chose qui ressemblerait plus à un foyer » (Michael Walzer. *La critique sociale au XXIème. Solitude et solidarité*, Paris. Éditions Métailié, 1996, p. 224.) À ce sujet, voir également : Nancy Fraser. *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions* in *Praxis International*, issue 3. 1981. p. 272-287.

point doit être souligné avant d'offrir une vue synoptique de sa posture théorique : l'immanence des relations de pouvoir²²⁶.

L'institution de toute forme spécifique de relation sociale, qu'elle relève de la production, de l'échange, de la communication, du politique, du loisir, ou autre, peut potentiellement devenir un dispositif de pouvoir, c'est-à-dire une médiation entre les sujets, eux-mêmes et les autres, qui transforme simultanément leur possibilité d'action²²⁷. La relation de pouvoir n'est donc pas transcendante par rapport aux autres sphères d'interactions sociales. Elle caractérise plutôt une forme déterminée que toute interaction entre sujets peut adopter à un moment ou à un autre si elle met en jeu leurs actions passées, présentes ou futures²²⁸. Lorsqu'ils sont en fonction, les mécanismes de pouvoir sont, par conséquent, intrinsèquement contenus dans la sphère d'interaction dans laquelle ils se reproduisent²²⁹. C'est en ce sens que le pouvoir, pour Foucault, ne précède pas ses manifestations particulières, mais s'y réduit. Le pouvoir ne procède donc pas par instrumentalisation du lien social en vue de sa propre reproduction²³⁰. Ce sont plutôt ces liens qui, dès lors qu'ils engendrent une transformation des possibilités d'action des sujets, deviennent *eux-mêmes* relations de pouvoir. Cette inflexion fait ainsi rupture avec l'idée d'un pouvoir qui s'exercerait à partir d'un foyer central et qui, suivant une trajectoire verticale, appliquerait de l'extérieur une force de contrainte sur un individu ou un groupe. Foucault promeut au contraire une conception *horizontale* du pouvoir. Les rapports de force lui apparaissent comme de larges réseaux qui se propagent dans et à travers les interactions directes et proximales entre les gestes, les regards et les paroles de tout un chacun dans l'expérience quotidienne qu'ils font du monde et des autres²³¹. Foucault résumera ainsi sa position :

«Les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard
d'autres types de rapports (processus économique, rapports de

²²⁶ Michel Foucault. *Sécurité, territoire et population*. p. 3

²²⁷ C'est ce que Revel nomme « opérateurs matériels » de pouvoir : Judith Revel. *Le vocabulaire de Foucault*. Ellipses. 2009. p. 39

²²⁸ Michel Foucault. « Le sujet et le pouvoir ». p. 1057

²²⁹ Michel Foucault. *Sécurité, territoire et population*. p. 3

²³⁰ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 130

²³¹ Michel Foucault. « Le sujet et le pouvoir ». p. 1059

connaissance, relations sexuelles), mais [...] elles leur sont immanentes, elles sont les effets immédiats des partages, inégalités, déséquilibres qui s'y produisent, et elles sont réciproquement les conditions internes de ces différenciations. Les relations de pouvoir ne sont ni en position de superstructures, avec un simple rôle de prohibition ou de reconduction, elles ont, là où elles jouent, un rôle directement producteur.»²³²

On aperçoit à présent les contours de l'appareil conceptuel que construira Foucault pour mener à bien son analytique du pouvoir. Toute relation sociale, en tant qu'elle est une puissance transformatrice pour des sujets, est donc susceptible de prendre la forme d'une relation de pouvoir. «Si le pouvoir est partout, ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout» dira Foucault²³³. Tout se passe comme si le social était, aux yeux de Foucault, foncièrement agonistique. «Vivre en société, c'est, de toute façon, vivre de manière qu'il soit possible d'agir sur l'action d'autrui» ajoutera-t-il, corroborant cette thèse²³⁴. Cette conception générale du pouvoir permettra à Foucault d'explorer une quantité monumentale de phénomènes nouveaux qui, sous l'égide de la théorie juridico-politique du pouvoir, échappaient au regard de la critique (sexualité, prison, hôpital, etc.)²³⁵. Ce sera notamment le cas de la sphère du discours. Dans la mesure où le savoir est, dans sa fonction sociale, l'une des médiations à travers lesquelles les individus se rapportent aux autres et à eux-mêmes, il peut être à bon droit conçu par le généalogiste comme un terrain fertile pour l'émergence et l'institution de nouvelles techniques de pouvoir²³⁶. Mais comment Foucault conciliera-t-il l'origine structuraliste de la conception du savoir sur laquelle repose l'archéologie et la dimension foncièrement politique du discours mise de l'avant par la généalogie ?

²³² Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 123

²³³ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 122

²³⁴ Michel Foucault. « Le sujet et le pouvoir ». p. 1058

²³⁵ Cette conception du social sera critiquée notamment par Habermas et Honneth. Ceux-ci prétendent qu'en ne mettant de l'avant que l'aspect conflictuel des rapports sociaux, Foucault se trouve dans l'incapacité de saisir les phénomènes de coopérations sociales. Voir : Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité*. p. 325 et Axel Honneth (2017). *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*. Trad. Dautrey et Voirol. Paris, La découverte. pp. 384.

²³⁶ «Le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer »: Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 8

2.2. Le pouvoir-savoir

«Je suppose que dans toute société, la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.»²³⁷

Toute la méthode archéologique prend appui sur le présupposé selon lequel l'ensemble de la production discursive d'une période donnée est irréductiblement régi par un corps de règles. Conformément à cette idée, les objets du discours, les types d'énonciations, les concepts et les stratégies discursives ne peuvent recevoir d'existence dans le discours que s'ils obéissent à ces règles. De plus, ces dernières agissent dans l'économie même du discours, formant les conditions historiques d'existence sur lesquelles repose ultimement la sphère du savoir. En d'autres mots, le savoir est pour l'archéologue rigoureusement clos sur lui-même. Or, tout l'enjeu de la généalogie sera de montrer que ces règles ne sont pas pleinement autonomes, mais qu'elles sont à chaque fois orientées et transformées par une force historique qui n'est pas elle-même discursive : une volonté²³⁸. Les formations discursives ne sont dès lors plus imperméables aux relations de pouvoir qui traversent la société, mais participent à leur institution et leur reconduction. La fonction qu'attribuait Foucault à l'*a priori* historique durant la période archéologique sera donc conservée, mais le contenu effectif de cet *a priori* sera enrichi d'une pluralité de facteurs nouveaux. Foucault pense ici prendre le contre-pied de l'une des tendances les plus marquées de la philosophie occidentale, soit celle qui consiste à délier savoir et pouvoir. Dans ses *Leçons sur la volonté de savoir*, il entend montrer que le geste inaugural qui conduisit Platon à chasser les sophistes de la cité aurait enfermé la pensée occidentale dans une conception

²³⁷ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p.10

²³⁸ Plus précisément, c'est ici de la «Volonté de savoir» dont il est question. Il est intéressant de noter que cette volonté s'apparente fortement à une forme synthétique qui traverserait l'histoire. Foucault risque ici d'introduire l'identité d'un sujet qui, par-delà les transformations historiques, demeurerait – en tout cas formellement – le même : alliance nécessaire entre le pouvoir et le savoir. Cela conduirait étonnamment Foucault à admettre l'existence d'un transcendantal.

tronquée du savoir²³⁹. C'est cependant à Aristote que Foucault attribuera le tort d'avoir donné à cette conception sa formulation définitive²⁴⁰.

«[Le] savoir et le désir ne sont pas en deux lieux différents, détenus par deux sujets ou deux pouvoirs, mais que celui qui désire savoir est déjà celui qui le possède ou qui est capable de le posséder ; et c'est sans violence, sans appropriation, et sans lutte, sans commerce non plus, mais par la simple actualisation de sa nature, que celui qui le désire finira bien par savoir.»²⁴¹

L'accession à la connaissance et le désir de connaître seraient donc tous deux naturellement motivés par la connaissance elle-même et la vérité qu'elle renferme²⁴². Le désir est, en ce sens, toujours déjà *protoconnaissance*. Pour Foucault, le mouvement fondamental qui a conduit la pensée occidentale jusqu'à lui consiste donc à inscrire «le savoir dans une sorte de sphère idéale, de sorte qu'il n'est jamais atteint par les péripéties historiques du pouvoir»²⁴³. Reprenant ici une image chère à Nietzsche, Foucault ne voit là qu'une *mascarade*. Il souligne que tout «cela, c'est la fable que l'occident se raconte pour masquer sa soif, son appétit gigantesque de pouvoir à travers le savoir»²⁴⁴. Pour la généalogie, le discours est, dans son existence même, toujours inclus dans un rapport dynamique à son extériorité²⁴⁵. Dans la mesure où le fonctionnement social du discours contribue à la régulation des comportements humains – comme il en va par exemple des discours psychiatriques ou pédagogiques – Foucault est en mesure d'y appliquer sa notion de pouvoir²⁴⁶. Il peut dès lors réfléchir la discursivité, non plus seulement comme système

²³⁹ Michel Foucault. *Leçons sur la volonté de savoir*. Cours au Collège de France. 1970-71. Paris. Gallimard-Seuil. 1997. p.17. Il faut souligner que ces passages rappellent la thèse heideggérienne selon laquelle la « question du sens d'être [...] est tombée dans l'oubli » puisque « l'ontologie grecque et son histoire qui, à travers diverses filiations et déviations, détermine aujourd'hui encore la conceptualité de la philosophie [...] et que l'ontologie ainsi née bute sur la tradition qui la fait sombrer dans l'évidence et la ravale au rang d'un matériau qui n'attendrait plus que d'être retravaillé. » Heidegger, Martin. *Être et temps*. Édition hors-commerce. Trad. Emmanuel Martineau. 1985. p. 14

²⁴⁰ *Ibid.* p. 122

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.* p. 18

²⁴³ Foucault, Michel. « De l'archéologie à la dynastie » in *Dits et écrits I*. Gallimard. 2001. p. 1282

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 11

²⁴⁶ Nous explorerons plus en détail les rapports intimes entre la production de connaissance, le pouvoir et les modes de subjectivation lorsque nous aborderons la relation qu'entretiennent les processus d'objectivation et d'assujettissement. Voir la section intitulée « Le *nexus* pouvoir-savoir » p. 71

de relations internes, mais comme source de relations de pouvoir : dispositif de transformation des possibilités d'action des sujets qui l'emploient, ou sur lesquels il est employé. Avec la généalogie, c'est donc toute la dimension conflictuelle du savoir qui se trouve réanimée au cœur d'une conception nouvelle de l'*a priori* historique²⁴⁷. Foucault fera alors du rapport d'interdépendance entre les règles intradiscursives et le fonctionnement effectif des relations de pouvoir son objet de prédilection. C'est ce rapport qu'il désignera du nom de «pouvoir-savoir»²⁴⁸. Dans notre premier chapitre, nous avons vu que l'une des raisons pour lesquelles Foucault tenait si ardemment à conserver l'autonomie radicale du savoir est qu'il voulait se prémunir contre un piège dans lequel trop de marxistes étaient – à son avis – tombés²⁴⁹. En cherchant à inférer les formes spécifiques du discours à partir de leurs conditions sociales extérieures, ceux-ci minimisaient à tort le rôle des règles discursives dans la production du savoir. Or, si Foucault admet la possibilité d'un rapport de dépendance matérielle entre le pouvoir et le savoir, c'est-à-dire d'une *hétéronomie* du discours, en quoi sa posture se distingue-t-elle de celle de Marx ?

²⁴⁷ À propos du prolongement du criticisme kantien dans la période généalogique de la pensée foucauldienne voir : Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 121-131

²⁴⁸ Michel Foucault. «Pouvoir et savoir » in *Dits et écrits II*. Gallimard. 2001. p. 404

²⁴⁹ Voir notre premier chapitre.

Foucault et l'idéologie

«La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose, du même coup, des moyens de production intellectuelle, si bien que, l'un dans l'autre, les pensées de ceux à qui sont refusés les moyens de production intellectuelle sont soumises du même coup à cette classe dominante. Les pensées dominantes ne sont pas autre chose que l'expression idéale des rapports matériels dominants saisis sous forme d'idées, donc l'expression des rapports qui font d'une classe la classe dominante ; autrement dit, ce sont les idées de sa domination.»²⁵⁰

L'une des grandes nouveautés introduites par la pensée marxienne est une conception matérialiste et pratique de l'idéalité²⁵¹. En renversant la primauté traditionnellement accordée à l'activité de la conscience par l'hégélianisme, Marx entend réintroduire la sphère de la théorie et des représentations conscientes dans un rapport dialectique avec les conditions objectives et matérielles qui constituent la totalité sociale dont ces représentations font toujours déjà partie²⁵². On a souvent vu dans la théorie marxienne de l'idéologie une forme barbare de réductionnisme suivant lequel l'ensemble des productions théoriques d'une société pouvait être *déduit* de sa base matérielle. Or, il n'en est rien. Le rapport entre l'idéalité et la matérialité ne suit pas, chez Marx, la logique d'une causalité unidirectionnelle. Il suit un mouvement dialectique dans lequel la conscience et les pratiques humaines matérielles sont en relation de dépendance mutuelle ou d'*intrication*.

«La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle»²⁵³

Pour cette raison, la valeur des représentations est suspendue à la *fonction* qu'elles occupent dans la reproduction des modes de production. Par ailleurs, si l'idéologie est une

²⁵⁰ Karl Marx. *L'idéologie allemande*. p. 111

²⁵¹ Franck Fischbach. « L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires » » in *Actuel Marx*, vol. 43, no. 1, 2008, p. 1

²⁵² «On part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience uniquement comme *leur* conscience, comme la conscience de ces individus ayant une activité pratique» : Karl Marx. *L'idéologie allemande*. p.78

²⁵³ *Ibid.*, p. 77

représentation inversée du monde, elle n'en constitue pas pour autant une mauvaise description. À ce sujet, Marx dira des catégories de l'économie bourgeoise que

«ce sont des formes de pensée qui ont une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production social historiquement déterminé qu'est la production marchande. »²⁵⁴

L'idéologie n'est donc pas une représentation impropre de la réalité. Elle est en vérité prise dans un rapport avec un monde matériel qui est lui-même contradictoire et inversé. En d'autres mots, elle n'est pas une représentation inadéquate de la société, elle est la représentation *immédiatement* générée par une totalité sociale inadéquate²⁵⁵. Une représentation est ainsi idéologique en tant qu'elle se trouve dans l'impossibilité de porter au jour les contradictions réelles dont elle est *en elle-même* vectrice. Elle demeure, en ce sens, aveugle à son origine²⁵⁶. Pour cette raison, le propre de l'idéologie est d'offrir un cadre conceptuel dont les prétentions sont universelles, mais dont la fonction spécifique est de recouvrir d'un voile de naturalité la forme déterminée des modes de production dont elle est l'émanation²⁵⁷. Foucault considère que cette conception est irréconciliable avec sa notion de «pouvoir-savoir» pour deux raisons.

Bien que l'intention de Marx eût été de fournir une genèse empirique et pratique des contenus de la représentation, Foucault prétend que le cadre conceptuel marxiste demeure attachée à un dualisme entre d'un côté, la pratique, et de l'autre, la théorie²⁵⁸. S'il est vrai que Marx ne conçoit pas ces deux éléments comme deux niveaux de réalité rigoureusement distincts, il n'en demeure pas moins que l'activité théorique demeure attachée à l'idéalité, idéalité dont la fonction est de fournir une représentation adéquate des contradictions inhérentes aux conditions matérielles, et ultimement, de participer à sa transformation qualitative²⁵⁹. Les rapports entre le pouvoir et le savoir s'articulent donc, pour Marx, entre

²⁵⁴ Karl Marx. *Le capital. Livre 1.* p. 87

²⁵⁵ Isabelle Garo. *L'idéologie, ou la pensée embarquée.* Paris. La fabrique. 2009. p. 56

²⁵⁶ *Ibid.* p. 22

²⁵⁷ Karl Marx. *L'idéologie allemande.* p. 114

²⁵⁸ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir.* p. 77

²⁵⁹ Karl Marx. *L'idéologie allemande.* p. 77

les contradictions matérielles inhérentes aux rapports sociaux et les représentations générées par ce conflit²⁶⁰. Comme nous le savons, pour Foucault, l'activité théorique n'est pas d'abord et avant tout un acte de représentation²⁶¹. Elle est, dans ses déterminations les plus profondes, une pratique soumise à un ensemble de règles qui, en deçà des représentations conscientes, limite les possibilités d'opérations conceptuelles disponibles. Par conséquent, s'il doit y avoir un rapport entre le pouvoir et le savoir pour Foucault, la conscience ne peut être le terme premier à partir duquel ce rapport est établi²⁶². S'il doit y avoir un point de contact entre le pouvoir et le savoir, c'est à même l'organisation des règles discursives qu'il faudra le trouver. Or, le rapport entre ces deux éléments n'est pas, pour Foucault, une relation entre des phénomènes matériels et des formes théoriques spécifiques, mais un rapport entre deux sphères pratiques, soit celle des pratiques sociales extra-discursives et celle des pratiques discursives²⁶³. Les contenus de conscience se trouvent sous la dépendance de règles qui, en elles-mêmes, n'ont pas de propriétés idéelles, et donc ne peuvent être le *reflet* ou l'*expression* des pratiques avec lesquelles elles entrent en relation, comme le voudrait l'idée marxienne d'idéologie²⁶⁴. Au rapport de médiation que Marx entrevoyait entre la conscience et son environnement social se trouve donc ajoutée une nouvelle couche de médiation qui brise la continuité du premier rapport, et fait prévaloir l'*a priori* historique sur toute forme de représentation.

«Ce n'est pas simplement au niveau de la conscience, des représentations et dans ce qu'on croit savoir, mais au niveau de ce qui rend possible un savoir que se fait l'investissement politique.»²⁶⁵

Pour cette même raison, Foucault refuse l'idée selon laquelle les répercussions du rapport entre pouvoir et savoir puissent se traduire en un rapport d'inadéquation entre le sujet de

²⁶⁰ Karl Marx. *L'idéologie allemande*. p. 78

²⁶¹ Michel Foucault. *Gouvernement de soi et des autres I*. 1982-83. Paris. Gallimard-Seuil. p. 4

²⁶² Nous savons bien que, pour Marx, la conscience n'est pas non plus le pôle premier des relations de pouvoir. Penser cela serait mal saisir son matérialisme. Cependant, Marx cherche néanmoins à réfléchir les rapports entre les contradictions matérielles et les contenus de représentations que celles-ci génèrent. Or, par contraste, tout l'enjeu de la généalogie est d'opérer un déplacement analytique par rapport à cette conception.

²⁶³ Analyser le fonctionnement idéologique d'une science, c'est «la reprendre comme pratique parmi d'autres pratiques» : Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 252

²⁶⁴ Michel Foucault. «La vérité et les formes juridiques». p. 1406

²⁶⁵ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 218

la connaissance et l'objet dont il prend connaissance²⁶⁶. On a vu que le concept marxien d'idéologie ne réfère pas véritablement à une simple vision faussée de la réalité sociale, mais plutôt au rapport d'interdépendance entre une représentation tronquée et une réalité elle-même tronquée. Il n'en demeure pas moins que l'idéologie est en position d'ignorance par rapport à son ancrage social, et qu'elle est, en ce sens, une représentation inadéquate des contradictions qui la traversent. Or, pour Foucault, cette conception impose l'introduction d'un sujet de connaissance identique à lui-même qui, selon les représentations qu'il véhicule, peut entretenir un rapport valide ou invalide à son objet de connaissance²⁶⁷. Or rien de tel, pour Foucault, qu'un sujet pur, doué d'un ensemble de facultés fixes qui traverseraient l'histoire à la manière d'un objet transcendant, et qui fournirait par-là un socle universel au processus de formation de la connaissance.

«Mon but serait de montrer comment les pratiques sociales peuvent en venir à engendrer des domaines de savoir qui non seulement font apparaître de nouveaux objets, de nouveaux concepts, de nouvelles techniques, mais aussi font apparaître des formes totalement nouvelles de sujets et de sujets de connaissance.»²⁶⁸

Il est cependant utile de rappeler que le traitement que fait Foucault du discours le conduit à adopter une posture agnostique quant à la valeur de vérité des corps de science qu'il prend pour objet²⁶⁹. Bien que Foucault cherche à montrer que la forme qu'a pris historiquement le sujet de la connaissance est tout à fait variable, il ne possède pas les moyens conceptuels lui permettant de remettre en question la possibilité, pour ce même sujet, de détenir une représentation valide de son objet de connaissance. On ne peut donc considérer que Foucault réfute la notion marxienne d'idéologie. Il opère par rapport à celle-

²⁶⁶ Michel Foucault. «La vérité et les formes juridiques». p. 1406

²⁶⁷ Selon Foucault, pour «une certaine conception du marxisme qui s'est imposée à l'Université, il y a toujours au fondement de l'analyse, l'idée que les rapports de forces, les conditions économiques, les relations sociales sont sonnées préalablement aux individus, mais en même temps s'imposent à un sujet de connaissance qui demeure identique ». Dans ces analyses, «l'idéologie est une espèce d'élément négatif à travers lequel se traduit le fait que la relation du sujet avec la vérité, ou simplement la relation de connaissance, est troublée, obscurcie, voilée par les conditions d'existence, par les relations sociales ou par les formes politiques qui s'imposent de l'extérieur au sujet de la connaissance» (Michel Foucault. «La vérité et les formes juridiques». p. 1420). Il est étrange de lire cela dans la mesure où, dans *L'idéologie allemande*, on peut lire que la «conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être conscient des hommes est leur processus de vie réelle» (Karl Marx. *L'idéologie allemande*. p. 78). L'idée d'un sujet de connaissance identique à soi semble bien plutôt être un thème hégélien que marxien.

²⁶⁸ Michel Foucault. «La vérité et les formes juridiques». p. 1407

²⁶⁹ Voir la section du premier chapitre intitulée «époque ?».

ci un *déplacement* analytique dans l'étude des relations entre le pouvoir et le savoir. Pour cette raison, l'objectif de son cadre d'analyse n'est pas d'évaluer si l'implication de certaines formes de savoir au sein de dynamiques de pouvoir aurait pour effet d'en affecter la validité épistémologique²⁷⁰. À vrai dire – et c'est là toute l'originalité de sa pensée – Foucault entend montrer que le «fonctionnement idéologique» d'une science n'affecte en aucun cas son niveau de scientificité²⁷¹. Le degré de rigueur d'une science ne garantit en rien que sa fonction sociale soit exempte de tout lien avec des relations pouvoir. «L'idéologie n'est pas exclusive de la scientificité» dira en ce sens Foucault²⁷². Formuler une critique des sciences sans s'attaquer à leur valeur objective est une entreprise dont on trouve déjà les linéaments dans l'œuvre de Canguilhem²⁷³. Celle-ci permet à Foucault d'étendre sa critique du pouvoir jusqu'au domaine médical et psychiatrique, sciences humaines dont la rigueur se trouvait garantie par leur rapport aux sciences naturelles. Encore une fois, l'idée est que, dans la mesure où les relations de pouvoir ne s'établissent qu'au niveau des conditions d'existence des énoncés dans le savoir, et que ces conditions occupent un niveau primaire par rapport la cohérence logique de ce même savoir, Foucault peut faire une analyse du premier niveau tout en évacuant les questions qui ont trait au second²⁷⁴. De plus, pour Marx, l'idéologie a pour fonction essentielle de permettre la reproduction des modes de production. Elle génère ainsi un cadre de légitimité, c'est-à-dire un ensemble de croyances à prétention universelle offrant au capital une «fondation rationnelle»²⁷⁵. Elle érige l'«intérêt particulier» d'une seule classe en «intérêt général» s'appliquant prétendument à l'ensemble des individus impliqués dans les rapports sociaux capitalistes²⁷⁶. Or pour Foucault, le rôle du savoir n'est pas d'abord et avant tout d'offrir

²⁷⁰ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 251

²⁷¹ *Ibid.* p. 250. Il faut noter que ce terme revêt, dans l'économie interne de la pensée foucauldienne, une signification tout à fait ambiguë. Si la notion d'«idéologie» semble ici avoir un rôle positif, elle sera, durant toute la période généalogique, dévalorisée. Comme nous le verrons, il lui opposera sa notion de pouvoir-savoir.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Luca Paltrinieri. *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. p. 26

²⁷⁴ Il est intéressant de noter que, malgré l'extrême raffinement de ses commentaires, Béatrice Han semble être demeurée aveugle à cette composante de la pensée foucauldienne. «Mais Foucault, dit-elle, en comprenant la vérité comme pouvoir propre [aux discours vrais], indique au contraire l'impossibilité de penser les critères de «scientificité» des discours (qui permettent d'être acceptés comme vrais) indépendamment de leur fonction politique» : Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 225

²⁷⁵ Isabelle Garo. *L'idéologie, ou la pensée embarquée*. p. 22

²⁷⁶ Karl Marx. *L'idéologie allemande*. p. 114

au pouvoir une base rationnelle permettant à celui-ci d'atteindre sa fin en toute légitimité. Si le savoir peut bel et bien occuper cette fonction, ce n'est, comme l'indique Foucault, qu'en second lieu²⁷⁷. De même que la constitution profonde des formations discursives échappait à l'action de la conscience, elle échappe ici à l'empreinte de toute forme de rationalité. Dans la mesure où elle n'est pas structurée à la manière d'un enchaînement de raisons ou de croyances, elle ne peut d'emblée jouer le rôle de «rationalisation» ou de «légitimation»²⁷⁸. Les croyances et les raisons n'émergent et ne peuvent émerger que dans un second temps, c'est-à-dire en aval de l'application du système de règles sur lequel repose en premier lieu le savoir²⁷⁹. Nous sommes maintenant en mesure de fournir une définition positive du concept foucauldien de «pouvoir-savoir».

²⁷⁷ « Le problème n'est donc pas seulement de déterminer comment le pouvoir se subordonne le savoir et le fait survivre à ses fins, lui imposant des critères et des limitations idéologiques. » dira Foucault : Michel Foucault. « Théories et institutions pénales » in *Dits et écrits I*. Paris. Gallimard. 2001. p. 1257

²⁷⁸ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 180

²⁷⁹ Michel Foucault. « Sur l'Archéologie des Sciences : Réponse au cercle épistémologique ». p. 755

Le *nexus* pouvoir-savoir

Comme nous l'avons vu, le projet archéologique repose sur le postulat selon lequel les objets du savoir sont *produits* par les opérations sémiotiques qui régissent la constitution du discours. L'objet ne «préexiste pas à lui-même», mais résulte, dans son être même, d'un acte de formation déterminé par des normes, qui elles ne s'appuient sur aucune base objective autre que la seule sphère du discours²⁸⁰. Les conditions de possibilité de l'émergence d'un objet dans la connaissance, ainsi que sa forme spécifique, ne sont ainsi déterminées que par les règles intra-discursives. S'il est vrai que la généalogie a fait rupture avec l'idée d'une pleine et entière autonomie du discours, l'aspect *productif* de ce dernier sera toutefois entièrement conservé – voire radicalisé. Pour cela, Foucault introduit, au sein des facteurs à l'œuvre dans l'acte de constitution de l'objet, l'action des relations de pouvoir. Il accordera ainsi au pouvoir la capacité de produire de nouveaux objets dans le discours. «Le pouvoir produit ; il produit du réel, il produit des domaines d'objets» dira-t-il²⁸¹. Il faut remarquer que Foucault retire au discours la place centrale qu'il lui accordait pour y faire trôner le pouvoir comme véritable agent producteur d'objectivité.

«Si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, dira Foucault, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont *institué* comme objet possible»²⁸²

L'intimité des rapports entre les relations de pouvoir et certaines sciences est si profonde que les techniques et procédures qui organisent l'articulation profonde de ces sciences trouvent véritablement leur condition de possibilité en ces rapports. Le déploiement même de ces sciences est, d'une certaine façon, une mise en œuvre de ces relations de pouvoir. Tout l'enjeu de *Surveiller et punir* est par ailleurs de montrer que les sciences humaines, et plus précisément l'«individu moderne» en tant qu'objet de savoir, trouvent leur condition de possibilité dans l'émergence et la dissémination du pouvoir disciplinaire tout au long de

²⁸⁰ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 65

²⁸¹ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 236. Les prétentions fondamentalement constructivistes de la pensée foucauldienne sont ici patentes.

²⁸² Michel Foucault. *La volonté de savoir*. 130. Nous soulignons.

la modernité²⁸³. La fonction de ce pouvoir était d'accélérer «la productivité des corps», c'est-à-dire de mettre sur pied une «politique du corps, une certaine manière de rendre docile et utile l'accumulation des hommes»²⁸⁴. Les sciences humaines ont ainsi été, pour Foucault, l'un des éléments constitutifs d'une forme de normalisation sociale faisant appel à «une microphysique du pouvoir» dont le rôle fut d'assurer «l'intégration d'une dimension temporelle, unitaire, continue, cumulative dans l'exercice des contrôles et la pratique des dominations»²⁸⁵.

Il faut cependant se rappeler que le pouvoir n'est pas substantiellement indépendant des relations à travers lesquelles il se reproduit²⁸⁶. Il y est pleinement immergé. Ainsi, le pouvoir disciplinaire n'a rien d'une puissance extérieure aux sciences humaines qui, depuis sa position d'extériorité, mènerait une tentative d'*instrumentalisation* de ces sciences au service de ses propres fins²⁸⁷. Les disciplines sont *essentiellement* dépendantes des formes de savoir auxquelles elles sont attachées dans la mesure où c'est précisément dans et à travers celles-ci qu'elles exercent leur action spécifique sur le comportement humain²⁸⁸. Non seulement les relations de pouvoir apparaissent-elles comme la condition de possibilité de l'existence de certaines sciences et de leurs objets, mais la réciproque est tout aussi vraie : «il s'agit de faire de la prison un lieu de constitution d'un savoir qui doit servir de principe régulateur pour l'exercice de la pratique pénitentiaire»²⁸⁹. Les sciences humaines ont été, en ce sens, la condition de possibilité de l'existence du pouvoir disciplinaire. Le pouvoir et le savoir sont, pour cette raison, profondément interdépendants, c'est-à-dire que l'existence de l'un est irréductiblement suspendue à l'existence de l'autre. C'est pour cette raison que Dreyfus et Rabinow diront que les deux termes de cette relation

²⁸³ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 357

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.* p. 188

²⁸⁶ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 123

²⁸⁷ C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Foucault ne reprendra pas à son compte la notion de «raison instrumentale» développée par Adorno et Horkheimer : Michel Foucault. «Structuralisme et post structuralisme», *Dits et Écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p. 1250

²⁸⁸ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 36

²⁸⁹ *Ibid.* p. 291

entretiennent un rapport de « fécondation-réciproque » dans lequel l'un est à l'origine du surgissement et de la reproduction de l'autre²⁹⁰. Foucault résumera ainsi sa position :

«Si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible, et en retour, si le pouvoir a pu la prendre pour cible, c'est parce que des techniques de savoir, des procédures de discours ont été capables de l'investir.»²⁹¹

Pour mieux comprendre le phénomène du pouvoir-savoir, il convient de se pencher sur le rapport entre l'objectivation et l'assujettissement qui, pour la généalogie, se donne comme l'expression moderne paradigmatique de ce phénomène. L'objectivation désigne le processus par lequel un sujet est *capté* dans le savoir²⁹². Elle réfère au mécanisme à travers lequel une science produit ainsi un nouvel objet théorique dont la fonction est d'établir, dans la sphère du discours, une connaissance à propos d'un phénomène réel²⁹³. La procédure épistémologique de l'examen « capte les individus dans un mécanisme d'objectivation »²⁹⁴ au sens où elle se présente comme la technique par laquelle il est possible de construire une connaissance portant sur l'individu, ou plutôt, de construire l'individu dans le savoir. Or, comme nous le savons, « les objets conceptuels sont les corrélats discursifs des points d'application matériels du pouvoir disciplinaire »²⁹⁵. Le processus d'objectivation est, pour cela, toujours inclus dans un rapport d'interdépendance avec des formes d'assujettissement spécifiques qu'il contribue à établir. Pour Foucault, les relations de pouvoir s'instituent toujours dans et à travers l'établissement d'un certain rapport de connaissance entre le sujet et lui-même, rapport qui se sédimente par l'interaction entre certains savoirs et certaines techniques de pouvoir²⁹⁶. À ce sujet, Foucault montrera que la sexualité a été l'un des grands dispositifs au sein duquel le rapport entre le pouvoir et le savoir s'est institué en occident, imposant au sujet occidental de

²⁹⁰ Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault, un parcours philosophique*. p. 169

²⁹¹ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 130

²⁹² Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 220

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 195

²⁹⁶ Michel Foucault. « *Subjectivité et Vérité* ». *Dits et Écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p. 1032.

construire son identité en son sein²⁹⁷. C'est, pour Foucault, par l'attribution d'une certaine identité, c'est-à-dire d'un certain rapport à soi, que l'ensemble des normes inhérentes aux sociétés disciplinaires a pu investir les corps des individus et s'y matérialiser²⁹⁸. Ce type de pouvoir suppose donc un mécanisme d'introjection par lequel les normes de comportement nécessaires au dressage des corps agissent à même l'individu, c'est-à-dire dans le mode spécifique selon lequel il se rapporte à lui-même. D'un même geste, ces relations de pouvoir transforment dès lors l'individu en sujet aux deux sens du terme : «sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience et la connaissance de soi»²⁹⁹. L'objectivation joue un rôle vital dans ce processus dans la mesure où la connaissance à laquelle celle-ci donne lieu est la matière même à partir de laquelle l'individu se construira comme objet pour lui-même³⁰⁰. Ainsi, l'objectivation peut être considérée comme la médiation idéale par laquelle les normes pourront pénétrer dans l'organisation profonde du sujet. Le mécanisme d'assujettissement se nourrit donc de l'objectivation en lui fournissant la forme symbolique à travers laquelle le sujet forgera un certain rapport à lui-même. Et c'est au fil de ce processus qu'il sera amené à intérioriser les normes du pouvoir disciplinaire³⁰¹ : «[l'] assujettissement réel naît mécaniquement d'une relation fictive »³⁰². C'est ce qu'on observe lorsqu'au XVIIIème siècle, l'émergence du «sexe» comme objet de discours se jumelle à un impératif qui «impose à chacun de faire de sa sexualité un discours permanent» et qui «dans l'ordre de l'économie, de la pédagogie, de la médecine, de la justice, incitent, extraient, aménagent, institutionnalisent le discours du sexe»³⁰³, impératif qui donnera finalement prise au biopouvoir³⁰⁴. À l'inverse, le processus d'objectivation s'alimente largement de la soumission des sujets à propos desquels il contribue à générer, en retour, un contenu théorique. Les

²⁹⁷ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 95

²⁹⁸ Michel Foucault. « Le Sujet et Le pouvoir », p. 1046

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 38 : L'«âme est l'élément où s'articulent les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un savoir, l'engrenage par lequel les formes de relations de pouvoir donnent lieu à un savoir possible».

³⁰¹ *Ibid.* p. 325 : «C'est la même machinerie de pouvoir qui y prend corps réel et forme symbolique».

³⁰² *Ibid.* p. 237. Il faut noter que la notion de « relation fictive » véhicule de lourds présupposés constructivistes. Il semble que Foucault ne justifie cependant pas en quoi ces relations sont fictives et non effectivement réelles. Il faut se rappeler que, pour Foucault, le «pouvoir produit du réel» : *Ibid.* p. 236

³⁰³ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 46

³⁰⁴ *Ibid.* p. 189

«techniques assujettissantes [...] font de chaque individu assujetti un objet d'observation»³⁰⁵. L'idée est que le maintien du sujet dans une posture de soumission offre au regard théorique une prise inédite. Les conditions mêmes qui encadrent l'action du sujet apparaissent donc comme conditions de possibilité de son objectivation, objectivation qui, en retour, fournira un appareil théorique capable de renforcer cette situation d'assujettissement³⁰⁶. On voit donc que, pour Foucault, les procédures et techniques qui produisent l'objet dans le savoir partagent une origine commune avec des formes d'assujettissement. Il est à considérer que, très souvent, Foucault semble accorder une préséance au pouvoir par rapport au savoir en ce qui a trait à la genèse des mutations discursives. «Ce sont essentiellement les relations de pouvoir qui ont constitué ce *théâtre* où la rationalité occidentale et les règles de la vérité ont joué» dira-t-il³⁰⁷. Cela dit, la prison constitue un exemple merveilleux de relation d'interdépendance entre le pouvoir et le savoir.

« Il s'agit de toute façon de faire de la prison un lieu de constitution d'un savoir qui doit servir de principe régulateur pour l'exercice de la pratique pénitentiaire. »³⁰⁸

Le lien de «fécondation-réciproque» entre le pouvoir et le savoir est ici patent. Le panoptisme apparaît, pour Foucault, comme le dispositif qui a fourni le cadre le plus fertile à cette relation d'enrichissement mutuel entre les sciences humaines et le déploiement des disciplines³⁰⁹. Bien plus, elle en fut le berceau.

«L'hôpital d'abord, puis l'école, plus tard encore l'atelier n'ont pas été simplement « mis en ordre » par les disciplines ; ils sont devenus, grâce à elles, des appareils tels que tout mécanisme d'objectivation peut y valoir comme instrument d'assujettissement, et toute croissance de pouvoir y donne lieu à des connaissances possibles ; c'est à partir de ces liens, propres

³⁰⁵ Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 194

³⁰⁶ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 121

³⁰⁷ Michel Foucault. «La scène de la philosophie» in *Dits et écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p.584. (Nous soulignons). Han émet également des réserves quant à la véritable réciprocité de la relation entre le pouvoir et le savoir. Tout se passe comme si Foucault posait parfois l'antériorité du pouvoir sur le pouvoir. Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 190

³⁰⁸ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 291

³⁰⁹ *Ibid.* p. 239

aux systèmes technologiques, qu'ont pu se former dans l'élément disciplinaire de la médecine clinique, la psychiatrie, la psychologie de l'enfant, la psychopédagogie, la rationalisation du travail. Double processus donc : déblocage épistémologique à partir d'un raffinement des relations de pouvoir ; multiplication des effets de pouvoir grâce à la formation et au cumul de connaissances nouvelles.»³¹⁰

En se fondant sur cette nouvelle conception du savoir, Foucault réussit à concilier le concept archéologique de discours et la dimension constitutivement polémique du savoir mise de l'avant par la généalogie. C'est finalement au cœur du *nexus* entre le pouvoir et le savoir, c'est-à-dire au point de recoupement dynamique entre objectivation et assujettissement, que Foucault situera les conditions d'existence du discours. Avant de broser un portrait général de la posture théorique à présent adoptée par Foucault, il nous faut souligner l'introduction d'une nouvelle notion : la vérité. Si celle-ci avait été globalement évacuée de l'analyse archéologique du savoir, le généalogiste intégrera massivement les concepts de «politique de la vérité», de «régime de vérité», de «jeux de vérité», de «volonté de vérité» à son cadre analytique. Voyons en quel sens le terme de «vérité» est ici employé.

³¹⁰ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 261

2.3. Vérité ou « vérité »

Dès *L'ordre du discours*, l'opposition entre le vrai et le faux apparaît, pour Foucault, comme un véritable système d'exclusion :

«Si on se place à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable ni violent, mais si on se place sur une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, notre volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion qu'on voit se dessiner.»³¹¹

Deux choses sont à noter. Premièrement, Foucault distingue deux niveaux d'analyses. Le premier adopte une position *internaliste* selon laquelle le partage épistémologique entre le vrai et le faux est pleinement déterminé par l'organisation interne des discours. Celui-ci serait ainsi attaché aux règles qui régissent l'attribution de la valeur des énoncés et leur distribution dans l'économie intérieure des formations discursives. Le second adopte une posture *externaliste* selon laquelle le partage entre le vrai et le faux se trouve sous la dépendance de formes de pouvoir exogènes à la sphère discursive. Or c'est précisément tout l'enjeu de la généalogie que de mettre en lumière les rapports d'interdépendance complexes que l'organisation interne des discours et les relations de pouvoir entretiennent. Si c'est bien l'orientation déterminée que donne le pouvoir au savoir que Foucault nomme «volonté de savoir», c'est la manière dont le partage entre le vrai et le faux sera inclus dans cette première volonté qu'il nomme «volonté de vérité»³¹². Autrement dit, cette dernière réfère au phénomène par lequel les procédures et les techniques utilisées à même une science pour déterminer la vérité peuvent nouer des rapports avec le pouvoir. Cette volonté s'appuie en outre sur tout un support institutionnel.

«Elle est renforcée et reconduite par tout une épaisseur de pratiques comme la pédagogie, bien sûr, comme le système des livres, de l'édition,

³¹¹ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 16

³¹² *Ibid.* p. 18

des bibliothèques, comme les sociétés savantes autrefois, les laboratoires aujourd'hui.»³¹³

Foucault fait en somme remarquer qu'en regardant la totalité sociale au centre de laquelle s'est mis en place un certain partage entre le vrai et le faux, on se rend rapidement compte que les moyens par lesquels il est possible de produire des discours considérés comme «vrais» sont étroitement liés à un ensemble de dispositifs de pouvoir. Or, tout comme l'objectivation fournissait une prise possible pour l'assujettissement, Foucault dira que de la «vérité» qu'elle possède des «effets de pouvoir», c'est-à-dire qu'elle renforce les relations de pouvoir dans lesquelles elle est initialement impliquée³¹⁴. «La vérité n'est pas hors pouvoir ni sans pouvoir»³¹⁵ affirme en ce sens Foucault. C'est en quelque sorte l'efficace concrète et matérielle de certains partages entre vrai et faux qu'il voudra mettre en lumière. Un peu schématiquement, on peut dire que l'idée qui sera au centre de tout le traitement que la généalogie réservera à la notion de vérité est que «la vérité n'est pas de l'ordre de ce qui est, mais de ce qui arrive»³¹⁶: elle est «de ce monde»³¹⁷. Elle est le résultat jamais définitif et à jamais variable du processus par lequel les modes de production du discours génèrent des énoncés pouvant être inclus dans le partage du vrai et du faux. Voyons de plus près de quoi il retourne.

Si le terme de «discipline» désigne, pour la généalogie, une forme spécifique de pouvoir, *L'ordre du discours* donne à cette notion une signification qui rappelle celle que l'archéologue accordait aux formations discursives.

«Une discipline se définit par un domaine d'objets, un ensemble de méthode, un corpus de propositions considérées comme vraies, un jeu de règles et de définition et des instruments.»³¹⁸

³¹³ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 19

³¹⁴ Michel Foucault. « La fonction politique de l'intellectuel » in *Dits et écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p. 112

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ Michel Foucault. «La maison des fous » in *Dits et écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p. 1562

³¹⁷ Michel Foucault. «La fonction politique de l'intellectuel». p. 112

³¹⁸ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 32

On comprend donc que «discipline» réfère ici à «ce qui est requis pour la construction d'énoncés», et donc, à l'ensemble des règles et des dispositifs qui déterminent les conditions d'existence d'un discours³¹⁹. Suivant le même principe selon lequel les objets sont produits dans le discours, l'attribution d'une valeur de vérité à certains énoncés suit, pour Foucault, une procédure réglée par l'organisation même des formations discursives. Il cherche ici à montrer qu'une «discipline» n'est ni l'ensemble des propositions vraies pouvant être formulées au sujet d'un phénomène ni «ce qui peut être accepté en vertu d'un principe de cohérence et de systémativité», mais l'ensemble des conditions auxquelles doit se soumettre un énoncé pour être «acceptable»³²⁰. C'est en cela que Han dira de la généalogie qu'elle est une investigation à propos des «conditions d'acceptabilité» des énoncés dans le champ du savoir³²¹. Ce n'est que moyennant sa conformité à ces conditions que l'énoncé pourra être considéré comme étant «dans le vrai», c'est-à-dire susceptible de se voir attribuer une valeur de vérité³²². Bien plus, Foucault considère l'erreur comme un élément inhérent au système des disciplines en tant que celle-ci fournit la composante négative nécessaire à la réalisation effective du partage entre le vrai le faux³²³. Foucault entend par-là établir que «la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur servie»³²⁴, mais que l'une et l'autre appartiennent au même système de règles. Il existe donc une telle chose qu'une «erreur disciplinée» pour Foucault³²⁵. Pour qu'un énoncé soit acceptable – et donc potentiellement identifié comme vrai – celui-ci doit avant tout se soumettre à une pléthore de normes qui, pour Foucault, constituent le socle fondamental des formations discursives. En d'autres mots, pour qu'un énoncé soit identifié comme «vrai» dans la distribution interne du discours, il doit être d'abord «discipliné». Les «vérités» dont s'occupe Foucault sont en ce sens toujours des «vérités disciplinées». De plus, l'erreur joue elle-même un rôle positif à l'intérieur de ces systèmes discursifs. Elle

³¹⁹ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 32

³²⁰ *Ibid.* p. 33

³²¹ Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 168

³²² Il s'agit ici d'un détournement de l'usage que Canguilhem fait de cette notion : Étienne Balibar. «Science et vérité dans la philosophie de George Canguilhem», *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Actes du Colloque des 6-7-8 décembre 1990, 1993, Paris, Albin Michel. p. 64

³²³ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 32

³²⁴ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 81

³²⁵ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 34

fait elle-même partie des disciplines. Une erreur est pour cela toujours une «erreur disciplinée»³²⁶. Les énoncés qui, pour une époque donnée, ne satisfont pas les conditions d'acceptabilité des formations discursives sont, pour Foucault, des «monstres»³²⁷. Ce sont des propositions dont l'intelligibilité est entièrement recouverte par l'incommensurabilité entre leur organisation discursive propre et le champ du savoir dans lequel elles prétendent s'inscrire. À ce sujet, Foucault montrera que s'il fallut attendre le début du 20^{ème} siècle pour que les lois de Mendel soient largement acceptées et intégrées dans la botanique et la biologie, c'est qu'il «parlait d'objets, mettait en œuvre des méthodes, se plaçait sur un horizon théorique qui étaient étrangers à la biologie de son époque»³²⁸. Les travaux de Mendel étaient, en ce sens bien précis, *monstrueux*. Foucault ajoute qu'ils étaient néanmoins des monstres vrais³²⁹. Or, si les monstres sont précisément ceux qui échappent à la discipline, et que le partage vrai-faux ne peut s'effectuer qu'à l'intérieur de celle-ci, comment est-il possible d'attribuer une valeur de vérité à un monstre ? Pour bien comprendre ce passage, il faut à nouveau distinguer entre ce qui relève des conditions d'acceptabilité et ce qui relève de la prédication du vrai. Tout porte à croire que le travail Foucault n'a toujours traité que des conditions d'acceptabilité.

La vérité est – en un certain sens – chose produite. Et comme toute chose produite, elle dépend de modes de production. L'aveu, l'enquête et l'examen sont trois exemples de techniques ou de procédures qui auront eu, dans l'histoire occidentale, pour fonction de produire tour à tour la vérité de l'être humain et de sa sexualité³³⁰. Foucault ne s'intéresse pas à la validité épistémologique de chacune de ces techniques, mais observe plutôt la fonction qu'elles ont occupé dans le développement de certaines formes de pouvoir. Lorsqu'il mobilise la notion de «vérité», c'est à «l'ensemble des procédures qui permettent à chaque instant et à chacun de prononcer des énoncés qui seront considérés comme vrais» qu'il réfère³³¹.

³²⁶ *Ibid.* p. 34

³²⁷ *Ibid.* p. 37

³²⁸ *Ibid.* p. 36

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ Michel Foucault. « La vérité et les formes juridiques ». p. 1438-91

³³¹ Michel Foucault. « Pouvoir et savoir » in *Dits et écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p. 407

«Ce qui est en question c'est ce qui régit les énoncés et la manière dont ils se régissent les uns les autres pour constituer un ensemble de propositions acceptables et susceptibles d'être vérifiées ou infirmées par des procédures scientifiques.»³³²

Voilà précisément ce que Foucault nomme «régime de véridiction» entendu comme régime de *production* de la vérité³³³. Et l'idée centrale de la généalogie est que ces processus de véridiction sont, au même titre que le processus d'objectivation, attachés à des relations de pouvoir de telle sorte qu'ils produisent eux-mêmes des effets de pouvoir³³⁴. Toute relation de pouvoir est intimement liée à des «jeux de vérité», et tout «jeu de vérité» produit en retour des effets de pouvoir. Pour Foucault, dans toute société donnée réside une certaine «politique de la vérité» où une pluralité de normes encadre toujours déjà

«le type de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais, les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux ; les techniques et les procédures qui sont valorisés pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire qui fonctionne comme vrai.»³³⁵

Les discours considérés comme vrais font l'objet d'une constante production, diffusion et consommation médiatisées par un ensemble d'appareils économiques, politiques et éducatifs qui en déterminent la fonction sociale. Les sociétés industrielles du 18^{ième} siècle ont ainsi eu besoin d'un certain mode de production de la vérité au sein duquel la «sexualité» devait devenir le noyau l'identité des sujets, «le fragment de nuit que chacun porte en soi»³³⁶. Et c'est ce schéma qui, pour Foucault, encadrera les «exigences fonctionnelles» de la production bilatérale de la vérité et de l'assujettissement des individus à celle-ci³³⁷. Maintenant que tous les éléments qui marquent la spécificité de la généalogie

³³² Michel Foucault. « Entretien avec Foucault » (1977) in *Dits et écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p. 143

³³³ Michel Foucault. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978-79. Paris. Gallimard-Seuil. 2004. p. 37

³³⁴ Michel Foucault. « Entretien avec Foucault ». (1977). p. 112

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 93

³³⁷ *Ibid.*, p. 92

ont été présentés, il nous reste à déterminer si la tension qui traversait la période archéologique a survécu à cette première inflexion du projet foucaldien.

2.4. Le fonctionnalisme foucauldien

Comme nous l'avons vu en début de parcours, toute l'entreprise archéologique demeurait sous le signe d'une «mise entre parenthèses» du rapport de signification entre le discours et son référent. L'*époque* avait pour fonction de dépouiller le champ du savoir des reliques modernes de la figure du transcendantal. Il s'agissait par-là de mettre au jour les règles qui, en deçà du rapport entre le langage et le monde, régissent la production des énoncés et orientent les possibilités historiques de la pensée. Notre enquête sur le nominalisme foucauldien nous a montré que cette «mise entre parenthèses» des entités comme la «folie» n'avait pas pour fonction de nier leur existence ou de les réduire en totalité à la sphère close du savoir, mais de récuser leur pertinence théorique par rapport à un certain plan d'analyse, en l'occurrence celui de l'*a priori* où se donnent à voir les formations discursives. Nous avons cependant vu que Foucault suggérait parfois à son lecteur qu'une réduction de la réalité du référent à la seule et unique mécanique interne du discours était une véritable possibilité théorique. Il semblait par-là adhérer à une forme radicale de constructivisme selon laquelle il revenait exclusivement au discours d'engendrer son propre référent. Nous avons toutefois soutenu que le nominalisme foucauldien n'avait qu'une valeur méthodologique. La thèse de l'absence de référent était, pour Foucault, une manière d'accéder à la part fondamentale du discours qui demeurait insoumise au rapport dialectique entre la connaissance et son objet réel. Nous avons, à ce sujet, souligné que Foucault insiste à plusieurs reprises sur la possibilité de concilier son enquête avec un travail d'analyse qui entendrait établir les conditions de légitimité de la connaissance. Malgré l'attitude sceptique avec laquelle Foucault entrevoit celle-ci, elle ne serait – à en croire à son propre discours – nullement remise en question par l'archéologie. La généalogie partage à bien des égards la même posture méthodologique.

Le généalogiste propose une analytique du pouvoir qui demeure agnostique quant à la possibilité d'enfermer les propriétés immanentes du pouvoir dans le savoir. On retrouve ici l'intention d'esquiver le problème des universaux.

« Il faut sans doute être nominaliste – le pouvoir : le pouvoir ce n'est pas une institution et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés ; c'est le nom que l'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. »³³⁸

Foucault substitue à toute considération portant sur la nature du pouvoir un questionnement touchant à son fonctionnement. S'il est légitime de se questionner sur la possibilité d'identifier le fonctionnement du pouvoir sans en avoir déterminé la nature, Foucault n'y voit cependant aucun problème. Conformément à sa posture sceptique, introduire le soupçon suivant lequel «le pouvoir n'existe [peut-être] pas» est, sur le plan de l'analyse, une attitude légitime et fertile en tant qu'elle permet d'écarter les universaux potentiellement invalides, et donne accès à la réalité singulière des pratiques historiques³³⁹. Ce n'est que dans un second temps qu'il est possible pour l'analyste de faire valoir ces pratiques comme instanciations concrètes du pouvoir. On peut donc dire que, indépendamment de toute considération ontologique à propos du pouvoir, l'analytique foucauldienne table sur l'hypothèse fonctionnaliste selon laquelle la seule certitude que nous possédons au sujet de ce phénomène est qu'il se manifeste. La généalogie propose une autre «mise entre parenthèses» suivant laquelle la question de la légitimité du pouvoir se trouve entièrement suspendue. Seule demeure la notion de «relation de pouvoir» selon laquelle tout phénomène qui induit une transformation dans le champ de possibilité qui structure l'action d'un sujet relève du pouvoir³⁴⁰. Foucault met ainsi de l'avant une notion de pouvoir qui est rigoureusement coextensive au fait social, entendu comme phénomène en vertu duquel les individus règlent leur comportement sur celui des autres³⁴¹. Et il s'abstiendra de fournir un critère permettant de discriminer le pouvoir légitime du pouvoir illégitime. «Les gens sont assez grands pour choisir eux-mêmes pour qui ils votent»³⁴² souligne Foucault. On observe en somme une double mise entre parenthèses qui porte d'un côté sur l'essence même du pouvoir, et de l'autre, sur sa valeur normative. L'*époque* servira

³³⁸ Michel Foucault. *La volonté de savoir*. p. 123.

³³⁹ Michel Foucault. « Le sujet et le pouvoir ». p. 1051

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 1056

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² Michel Foucault. «L'intellectuel et les Pouvoirs». p. 1566

à étayer la posture fonctionnaliste que Foucault adoptera tout au long de la période généalogique.

En ce qui a trait à la notion de savoir, on peut dire que la position de la généalogie est largement similaire à celle que l'archéologie défendait. Comme nous l'avions supposé lors du premier chapitre, si l'on se fie aux contenus des cours que Foucault donnera tout au long de sa carrière, on peut observer l'affirmation continue d'un nominalisme méthodologique suivant lequel la question des propriétés ontologiques des objets et des sujets desquels Foucault tentera de fournir une généalogie sera rigoureusement évacuée de l'analyse. Même si Foucault demeurera fidèle à cette méthode, il fera néanmoins subir à son analyse du discours nombre de modifications. Dans la mesure où le point focal de la généalogie est dès lors le rapport d'entrelacement entre les règles intradiscursives et les relations de pouvoir, ce ne sont plus les discours en eux-mêmes dont Foucault fera l'analyse, mais leur fonction sociale. On retrouve ici l'inflexion fonctionnaliste observée plus haut. La tâche que se donne la généalogie est de montrer en quel sens l'organisation profonde des discours participe à l'instauration et à la reconduction de dispositifs de normalisation des comportements humains. Et il convient de se rappeler que le fonctionnement idéologique d'un discours et sa scientificité sont, pour Foucault, deux éléments mutuellement exclusifs.

« S'attaquer au fonctionnement idéologique d'une science pour la faire apparaître où pour la modifier, ce n'est pas mettre au jour les présupposés philosophiques qui peuvent l'habiter ; ce n'est pas revenir aux fondements qui l'ont rendue possible et qui la légitiment. »³⁴³

L'origine commune que partagent certaines formes de pouvoir et certaines sciences, ainsi que les effets de pouvoir qui leurs sont accordés, n'ont strictement aucun ascendant sur leur degré de rationalité. Si la généalogie veut réellement proposer une critique du fonctionnement du savoir, elle ne pourra ainsi le faire qu'en évacuant – comme le faisait l'archéologie – la question de la validité épistémologique de ces discours puisque leur fonction en est rigoureusement indépendante. Et c'est précisément cela qui distingue l'approche foucauldienne de la notion marxienne d'idéologie. Il est toutefois vrai qu'à la

³⁴³ Michel Foucault. *L'archéologie du savoir*. p. 252

lecture de *Surveiller et punir* et de *La volonté de savoir*, on est immédiatement tenté de conclure à l'invalidité des sciences qui ont concouru à l'établissement des formes de pouvoir dont Foucault fait la généalogie. Aucune analyse ne fournit en revanche de critère permettant d'évaluer la rationalité, la cohérence ou la valeur de vérité de ces sciences. Si l'indignation devant ces formes de savoir est bien légitime, elle ne l'est que lorsqu'elle porte sur la fonction qu'ont occupée ces discours, et les effets de pouvoir qui leur ont été conférés. Dans la mesure où ces analyses laissent parfaitement ouverte la question de la validité de ces sciences, nous sommes autorisés à penser que la généalogie – tout comme l'archéologie – se montre tout à fait compatible avec une enquête qui entendrait répondre à cette question.

Il convient finalement de souligner que l'usage que Foucault fait de la notion de «vérité» demeure largement conforme à sa posture fonctionnaliste. La généalogie ne se concentre que sur étude des «régimes véridictionnels», étude qui porte non pas sur «une certaine loi de la vérité», mais sur «l'ensemble des règles qui permettent, à propos d'un discours donné, de fixer les énoncés qui peuvent y être caractérisés comme vrais ou faux»³⁴⁴. Elle porte ainsi sur la manière dont, indépendamment de leur valeur réelle, la production d'énoncés pouvant être «considérés comme vrais»³⁴⁵ ainsi que les procédures par lesquelles leur véracité est établie sont toutes deux largement dépendantes de la fonction sociale et politique des discours. Cette thèse sera entérinée par la distinction que Foucault fera entre la sphère des «conditions d'acceptabilité» et la sphère de la «prédication du vrai», n'inscrivant ses travaux que dans l'horizon fermée de la première. Et puisque la question de la valeur épistémologique du discours n'a fait l'objet d'aucune réfutation, mais d'une simple suspension de jugement, Foucault ne possède pas les moyens conceptuels de se prononcer sur ce qui relève de la seconde sphère. Au demeurant, étant donné qu'il conserve une posture agnostique en ce qui a trait aux critères de légitimité du pouvoir, même la valeur normative de la fonction de ces discours ne peut – si on ne s'en remet qu'à la pensée foucauldienne – être déterminée³⁴⁶. Lorsqu'il fait intervenir la question de la vérité, ce n'est

³⁴⁴ Michel Foucault. *Naissance de la biopolitique*. p. 36

³⁴⁵ Michel Foucault. «Pouvoir et savoir». p. 407

³⁴⁶ Il est intéressant de noter que la tension observée entre la « mise entre parenthèses » du référent discursif et le constructivisme radical parfois suggéré par Foucault est également manifeste dans son traitement analytique de la notion

donc qu'à des fins descriptives, jamais normatives. On est par là forcé de croire que l'usage fonctionnaliste que Foucault fait de la notion de «vérité» ne procède pas, contrairement à ce que nous voudrions d'ordinaire penser, d'une *réelle* déconstruction de la question de la vérité telle qu'elle a été posée sous des angles différents par la philosophie occidentale. La possibilité d'une vérité qui échappe à l'emprise des régimes de vérité sera constamment réaffirmée par Foucault ; il «se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage»³⁴⁷.

Tout porte à conclure que l'enquête foucauldienne demeurera jusqu'à son terme attachée à l'analyse des conditions d'acceptabilité, ou des *conditions discursives* d'attribution de la vérité³⁴⁸. Foucault ne niera toutefois pas que la question de la vérité, ou de la prédication du vrai, puisse être légitimement abordée sous un autre angle que celui de la description fonctionnaliste du discours³⁴⁹. Il échappe par-là à toute accusation de relativisme. Même si Foucault voulait réduire entièrement la vérité à un phénomène strictement interne au pouvoir-savoir et à son histoire, il ne le pourrait pas. Tout son appareil conceptuel suppose une mise entre parenthèses de la valeur de vérité des connaissances dont il fait la généalogie, mise entre parenthèses qui n'est justifiée qu'au regard d'arguments méthodologiques. Toutes ses conclusions ne seront donc valides pour autant qu'elles respectent le cadre de cette mise entre parenthèses³⁵⁰. C'est pourquoi la généalogie ne se

de pouvoir. Dans l'un de ses cours intitulé *Sécurité, territoire et population*, Foucault dira – dépassant par-là largement le cadre méthodologique de son analytique du pouvoir – que le « discours impératif qui, dans l'ordre de la théorie, consiste à dire « aimez ceci, détestez cela, ceci est bien, cela est mal, soyez pour ceci, méfiez-vous de cela », tout cela me paraît ne pas être autre chose, actuellement en tout cas, qu'un discours esthétique et *qui ne peut trouver son fondement que dans des choix d'ordre esthétique.*» (p.5). Cette affirmation qui entend sceller l'impossibilité d'assurer les fondements d'une théorie politique transformatrice est, au regard de la méthode foucauldienne, tout à fait injustifiée. Si son concept de pouvoir ne renferme aucune prétention normative, c'est précisément parce que le nominalisme *méthodologique* de Foucault l'a conduit à évacuer cette dimension du pouvoir, et non parce qu'il serait parvenu à la réfuter par des arguments rationnels. Il faut admettre que l'expression d'un scepticisme ne peut se faire valoir, sous aucun prétexte, comme argument philosophique.

³⁴⁷ Michel Foucault. *L'ordre du discours*. p. 37

³⁴⁸ *Ibid.* p. 44

³⁴⁹ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France. 1980-81. Paris. Gallimard-Seuil. 2014. p. 224

³⁵⁰ Il faut tout de suite souligner que cette limitation méthodologique est, à bien des endroits, transgressée par Foucault. Dans le premier tome de *Histoire de la sexualité*, Foucault tente de montrer comment les technologies de la vérité de la psychanalyse, en prétendant révéler l'intimité des individus, l'ont effectivement produite. Habermas dira à cet égard qu'«une fois de plus, des arguments fonctionnalistes sont supposés fonder ce qu'ils ne peuvent pas fonder – à savoir que les technologies de pouvoir constituent des domaines scientifiques d'objets et, par là même, prédéterminent les critères de validité en fonction desquels ce que délivrera le discours sera vrai ou faux. : Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité*. p. 325

situe pas sur «l'axe connaissance-vérité», mais sur «l'axe pratique discursive-affrontement de pouvoir»³⁵¹. Et pour cette raison, le problème des rapports potentiels entre ces deux axes demeure, dans l'économie de la pensée foucauldienne, irrésolu. C'est là que, comme le montre Han, toute assimilation de l'usage foucauldien de la notion de vérité à celle des pragmatistes rencontre une aporie³⁵². Contrairement à ces derniers, le premier laisse la question de la définition de la vérité entièrement ouverte.

« La thèse la plus profonde de Foucault n'est pas que toute vérité est par définition assujettissante, mais plutôt – ce qui est plus subtil – que l'assujettissement est la modalité la plus récente du rapport coextensif de la vérité et le pouvoir déjà défini par le régime, ce qui laisse entrevoir la possibilité d'autres définitions et ouvre la possibilité d'une critique »³⁵³

L'utilité n'est pas, en elle-même, un critère de validité, mais celui à travers lequel la fonction sociale de la vérité est, depuis la modernité, déterminée selon Foucault³⁵⁴. Lorsqu'il prétend que «la vérité a elle-même a une histoire»³⁵⁵, il faut comprendre :

«[II] existe dans la société – ou du moins dans nos sociétés – plusieurs [...] lieux où la vérité se forme, où un certain nombre de règles de jeu sont définies – règles de jeu d'après lesquelles on voit naître certaines formes de subjectivité, certains objets, certains types de savoir.»³⁵⁶

Et, pour Foucault, il est possible de faire une histoire de ces règles. S'il est vrai de dire qu'il adopte une posture sceptique – comme nous l'avons suggéré lors du premier chapitre – il est erroné d'en conclure qu'il souscrit au relativisme compte tenu du fait qu'il ne se prononce à aucun moment sur la validité épistémologique des connaissances qu'il prend pour objet.

³⁵¹ Michel Foucault. *Il faut défendre la société*. p. 159

³⁵² C'est notamment le cas des rapports entre Foucault et l'épistémologie de William James. Voir : Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 211.

³⁵³ Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 215

³⁵⁴ Il faut néanmoins observer le fait que Foucault considère la relation pouvoir-savoir comme un « invariant structurel », et donc comme une condition *sine qua non* du rapport à la vérité (Michel Foucault. « Entretien sur la prison » in *Dits et écrits*. Paris. Gallimard. 2001. p.1620). On peut penser que, si Foucault avait consenti à mettre sur pieds une définition de la vérité, cette structure en aurait fait nécessairement partie. À propos des ambiguïtés attachées au statut de cet invariant, voir : Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 235.

³⁵⁵ Michel Foucault. «La vérité et les formes juridiques». p. 1407

³⁵⁶ *Ibid.* p. 1409

« Je pense que ce qui a une importance politique actuelle, c'est de bien déterminer quel est le régime de véridiction qui est instauré à un moment donné et qui est précisément celui à partir duquel vous pouvez maintenant reconnaître, par exemple, que les médecins du 19^{ième} siècle ont dit sur le sexe tant de bêtises. Se rappeler que les médecins du 19^{ième} siècle ont dit beaucoup de bêtises sur le sexe, ça n'a politiquement aucune importance. Seule a une importance la détermination du régime de véridiction qui leur a permis de dire comme vraies et d'affirmer comme vraies un certain nombre de choses dont il se trouve d'ailleurs que l'on sait maintenant qu'elles ne l'étaient peut-être pas tellement. Voilà le point, précisément, où l'analyse peut avoir une portée politique. Ce n'est pas l'histoire du vrai, ce n'est pas l'histoire du faux, c'est l'histoire de la véridiction qui a politiquement son importance. »³⁵⁷

Certes, on peut douter du fait que la question de la valeur de vérité des sciences qui occupent une fonction sociale essentielle soit dénuée d'importance politique. Cependant, cette présentation de la pensée foucauldienne nous montre que la résolution de la tension que nous avons identifiée au cœur de l'archéologie demeure valide et applicable dans le cas de la généalogie. On remarque que le fonctionnalisme du généalogiste – tout comme le nominalisme de l'archéologue – est une posture méthodologique, et non une thèse ontologique³⁵⁸. On trouve au centre des deux méthodes une suspension du jugement en ce qui concerne la valeur de vérité des discours qu'ils prennent pour objet. Force est d'admettre que Foucault n'est donc véritablement ni un constructiviste ni un relativiste. Dans le but de valider cette hypothèse, nous aimerions la confronter – pour une dernière fois – avec certains passages dans lesquels Foucault esquisse les bases philosophiques censées clarifier et étayer son projet d'une histoire de la vérité.

³⁵⁷ Michel Foucault. *Naissance de la biopolitique*. p. 38

³⁵⁸ Béatrice Han. *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. p. 203

2.5. Une histoire de la vérité ?

Toute l'œuvre de Foucault est empreinte d'un dialogue constant avec la tradition philosophique. Ce dialogue ne s'est cependant que rarement déroulé dans l'enceinte même de la philosophie. Plutôt que de se *confronter* directement aux problèmes philosophiques, tels que le pouvoir, la connaissance, la sexualité, le crime, l'État, etc., Foucault a toujours prétendu opérer un *déplacement* par rapport à ceux-ci. Il est d'ailleurs reconnu pour avoir déjoué les bornes trop rigides des disciplines traditionnelles. On lui attribue, de ce fait, le mérite d'avoir ouvert la voie à une forme très riche d'analyse interdisciplinaire. Pour cette raison, si les *implications* philosophiques de son travail sont manifestes, Foucault ne s'est risqué à les développer sur le plan strictement philosophique que sur une base ponctuelle – très souvent à titre de remarques marginales. Les moments où Foucault se laisse prendre au jeu de la philosophie sont donc d'une extrême rareté. On retrouve – à notre avis – l'expression la plus brute des fondements philosophiques de son travail dans l'un de ses cours dispensés au Collège de France intitulé *Subjectivité et Vérité*³⁵⁹. En guise d'ultime analyse, c'est à l'étude des passages qui renferment, selon nous, la pierre de touche de la pensée foucauldienne que nous aimerions procéder.

³⁵⁹ Michel Foucault. *Subjectivité et Vérité*. Cours au Collège de France. 1980-81. Paris. Gallimard-Seuil. 2014. p. 335

Réalisme et constructivisme

Le premier principe que Foucault expose est le suivant : «le réel dont il est question dans le discours ne peut pas à *lui seul* rendre compte de l'existence du discours qui parle de lui»³⁶⁰. L'idée est ici qu'on ne peut rendre compte de l'existence des discours – de leur émergence et de leur développement historique – en considérant *exclusivement* leur rapport à la réalité dont ils prétendent fournir une connaissance³⁶¹. Ce principe innerve la totalité de la pensée foucauldienne. C'est ce qui a conduit Foucault, dès ses premiers travaux, à rejeter la figure du transcendantal sous prétexte qu'elle éludait la réalité propre du discours, c'est-à-dire son irréductible matérialité³⁶². Il avait permis à Foucault de montrer que le discours était en fait soumis à un ensemble de règles historiques, qui elles, n'étaient attachées ni à un objet ni à un sujet transcendant. Et c'est ce principe qui assure le fond théorique sur lequel repose son histoire de la vérité.

«Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances ; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensée.»³⁶³

Nous avons aussi vu que cette prise de distance par rapport au thème du transcendantal ne procédait pas d'une démonstration de l'impossibilité de son existence, mais d'une mise en suspens des rapports potentiels que celui-ci pourrait entretenir avec le discours.

³⁶⁰ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p.223. Nous soulignons.

³⁶¹ *Ibid.* p.225

³⁶² La «matérialité» du discours réfère au fait que, avant d'être un mode de connaissance, il est un ensemble de pratiques concrètes. Comme nous le savons, il s'en prendra d'abord à l'idée husserlienne d'un « sujet fondateur » dont le rôle serait « d'animer directement les formes vides de la langue », et qui, « traversant l'épaisseur ou l'inertie des choses vides, ressaisit, dans l'intuition, le sens qui s'y trouve déposé »³⁶². Il balayera aussi d'un revers de main le thème merleau-pontien de « l'expérience originaire » dont la fonction était d'ancrer la réalité du discours dans une « complicité première avec le monde » de sorte que les « choses murmurent déjà un sens que notre langage » n'aurait plus qu'à « faire lever »³⁶². Finalement, il s'attaquera au thème hégélien de « l'universelle médiation » qui consiste à « retrouver partout le mouvement du logos qui élève les singularités jusqu'au concept et qui permet à la conscience immédiate de déployer finalement toute la rationalité du monde »³⁶².

³⁶³ Michel Foucault. *Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris. Gallimard. 1984. p. 13

«Il faut s'arrêter, il faut buter sur ce réel du discours *en levant* le postulat selon lequel la fonction du discours est de représenter le réel »³⁶⁴

Rien ne sert de réfuter cette thèse, il faut tout simplement l'écartier. L'analyse de ce principe nous a permis de montrer que Foucault échappe par-là à toute accusation de constructivisme et de relativisme. Il admet, en effet, que le discours est *minimalement* en rapport avec la réalité sur laquelle il porte. Dans *Subjectivité et Vérité*, cette lecture de la position théorique de Foucault est corroborée par une pluralité de passages. À ce sujet, il dira que «tout ce qui, du réel, passe hors du jeu du vrai et du faux, le peu de *vérité vraie et définitive et acquise une fois pour toutes* est produite par ce jeu du vrai et du faux»³⁶⁵. Ainsi pose-t-il que la valeur de vérité du discours peut être en dernière instance déterminée, en dépit du fait que les règles qui régissent les «jeux de vérité» semblent tout à fait indépendantes de la réalité. Il dira également que «c'est parce que le ciel est bleu qu'il est vrai de dire : le ciel est bleu»³⁶⁶. On constate que, suivant cette lecture, la conjonction d'un réalisme ontologique et d'un constructivisme méthodologique au sein d'un seul cadre théorique est tout à fait possible. Il convient cependant de souligner que ce réalisme ontologique, bien qu'il occupe une position marginale dans son œuvre, n'est jamais argumenté ni justifié³⁶⁷. S'il est surprenant de voir Foucault adopter une théorie correspondantiste de la vérité, il est d'autant plus surprenant de constater qu'elle n'est nullement argumentée. Il brise ainsi le mur de son agnosticisme méthodologique pour défendre une thèse qui est par ailleurs hautement contestable aux regards d'arguments que l'on peut puiser à même son œuvre. C'est de surcroît ce qu'il fera lui-même au courant du même texte, donnant un sens nouveau à la célèbre phrase «Foucault contre lui-même»³⁶⁸.

³⁶⁴ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 237

³⁶⁵ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 238

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 224. Contrairement à ce que défend Bouveresse, Foucault ne contrevient pas à l'idée défendue par Aristote selon laquelle «ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu l'es, nous sommes dans la vérité». Voir : Jacques Bouveresse. *Nietzsche contre Foucault : Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. p. 44

³⁶⁷ C'est à chaque fois la *fonction* des sciences qui est abordée : Michel Foucault. « *Entretien avec Michel Foucault* ». *Dits et Écrits II*. Paris. Gallimard. 2001. p. 89

³⁶⁸ «Foucault contre lui-même » réfère au titre du fameux documentaire de François Caillat qui regroupe, entre autres, Didier Eribon, Arlette Farge, Leo Bersani et Georges Didi-Huberman.

Il reviendra en effet à la charge en affirmant

«[que l'on] peut demander compte [aux discours] de leur rapport au réel : manifestent-ils bien le réel en sa vérité ? Mais il faut bien se rendre compte que cela consistera en fait à les soumettre aux critères et aux jeux de véridiction »³⁶⁹

Dans la mesure où toute évaluation de la connaissance ne peut qu'être opérée dans et à travers ces «jeux de véridiction», comment pourrait-on en sortir pour attester de la correspondance entre les énoncés qui y sont impliqués et les phénomènes sur lesquels ils portent ? Il semble que Foucault suggère ici qu'une telle opération, qui impliquerait la possibilité de s'extraire du discours et des règles qui lui sont inhérentes, est rigoureusement impossible. L'idée que Foucault puisse, de manière cohérente, défendre une position réaliste semble alors radicalement remise en question.

La seule manière de résoudre la tension entre ces deux thèses opposées serait, pour Foucault, d'admettre que la correspondance entre les discours et leurs objets puisse être établie par les règles discursives elles-mêmes. Cela le contraindrait cependant à admettre que l'organisation immanente du discours entretient un rapport d'isomorphie avec la réalité, rapport tel que le discours puisse en quelque sorte se mouler, par automouvement, à son objet propre³⁷⁰. Selon cette hypothèse, la «vérité-assertabilité» correspondrait parfaitement à la «vérité-adéquation». Cela suppose cependant l'introduction, dans les dynamiques mêmes de la transformation du discours, d'une rationalité immanente qui conduirait celui-ci, par un acte constant d'autocorrection, à raffiner progressivement ses «jeux de véridiction» de sorte que, en fin de parcours, ils se superposent à la réalité. Ce point d'aboutissement marquerait le parfait chevauchement de la sphère immanente du discours avec la transcendance des objets sur lesquels il porte³⁷¹. Or, nous le savons bien,

³⁶⁹ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 239

³⁷⁰ Cette conception n'est pas sans rappeler la dialectique hégélienne.

³⁷¹ Il est à noter que cette solution ne suppose pas que la réalité à laquelle fait face le discours soit inerte. Il est tout à fait concevable que celle-ci suive un mouvement historique constant, mouvement qui, par ailleurs, peut très bien être altéré par l'existence du discours lui-même. Cela implique simplement que le discours ne peut se porter en adéquation, une fois pour toute, à cette réalité. Il doit opérer sur soi un travail d'autocorrection constant capable de suivre au pas la réalité historique dont il fait lui-même partie. Voir : *Raison et révolution*. Marcuse, Herbert. Paris, Les éditions de minuit. p. 318

Foucault refuse catégoriquement l'idée selon laquelle le discours puisse être traversé d'une forme de rationalité qui en organiserait le contenu. Et ce principe sera une fois de plus affirmé dans le texte qui nous occupe.

«Ce qui permet au réel d'exister, ce qui permet au réel de tenir, ce qui permet aux pratiques humaines de se maintenir dans leur 'économie propre', c'est précisément le fait qu'elles ne sont pas rationnelles.»³⁷²

Une telle posture est également intenable pour Foucault dans la mesure où, comme Habermas le souligne, «les structures mêmes qui rendent possible la vérité ne peuvent, quant à elles, être vraies ou fausses»³⁷³. De plus, cette solution tomberait de plain-pied dans ce que Foucault appelle «l'illusion formalisatrice» selon laquelle

«les lois de constructions [logiques] et [sémantiques] [d'un discours scientifique] sont en même temps et de plein droit des conditions d'existence ; que les concepts et les propositions valables ne sont rien de plus que la mise en forme d'une expérience sauvage»³⁷⁴

Force est d'en conclure que, si on retrouve effectivement chez Foucault une forme de réalisme ontologique, il nous est tout à fait permis d'en remettre en question la légitimité dans la mesure où il peut être réfuté à partir de thèses elles-mêmes foucauldienne. Cela semble être confirmé dans la suite du texte par plusieurs affirmations.

«L'existence d'un discours vrai, d'un discours véridique, d'un discours à fonction de véridiction, l'existence d'un tel discours n'est jamais impliquée par la réalité des choses dont il parle. *Il n'y a pas d'appartenance ontologique fondamentale entre la réalité d'un discours, son existence même de discours qui prétend au vrai, et puis le réel dont il parle.*»³⁷⁵

Il est difficile de comprendre adéquatement ce dont il est ici question. La première raison en est que le concept d'«appartenance ontologique fondamentale», qui semble dans

³⁷² Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 247

³⁷³ Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité*. p. 293

³⁷⁴ Michel Foucault. « Sur l'Archéologie des Sciences : Réponse au cercle épistémologique ». p. 756

³⁷⁵ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 224

ce texte jouer un rôle tout à fait central, n'est nulle part défini. L'ambiguïté de ce terme est si grande que toute interprétation précipitée paraît risquée³⁷⁶. Concentrons-nous plutôt sur la première phrase. Ce que Foucault souligne – et il le soulignera tout au long de son cours – est que l'*existence* du discours n'est pas liée, en tant que phénomène historique, à la réalité sur laquelle il porte. L'idée est ici que l'émergence, le développement et la fonction historique des règles qui ont permis l'apparition des objets dans le discours n'entretiennent aucune relation avec les objets réels dont elles forment ultimement la représentation. On voit tout de suite que Foucault opère un léger déplacement par rapport à la première thèse selon laquelle «le réel dont il est question dans le discours ne peut pas *à lui seul* rendre compte de l'existence du discours qui parle de lui»³⁷⁷. Si, dans le premier cas, Foucault accordait un rôle effectif à la réalité dans l'existence des discours, il le lui retire totalement dans le second cas. «Le réel ne contient pas en lui-même la raison d'être du discours»³⁷⁸ ajoutera-t-il. Tout se passe comme si Foucault n'avait retenu qu'un seul aspect de la position kantienne selon laquelle «les conditions de l'expérience, et les conditions de l'objet de l'expérience sont totalement hétérogènes», éliminant ainsi toute possibilité d'enquête au sujet des conditions de validité de l'expérience, enquête qui formait l'objectif même de la critique de la raison pure³⁷⁹. On voit dès lors se profiler le constructivisme radical qui est si souvent attribué à Foucault.

Il faut d'abord souligner que le glissement que nous venons d'observer – ou plutôt le *saut* – est, à s'en tenir aux postulats méthodologiques de l'entreprise foucauldienne, entièrement injustifié. «Je pars de la *décision* à la fois *théorique* et *méthodologique* qui consiste à dire : supposons que les universaux n'existent pas»³⁸⁰ disait-il. Or, Foucault opère ici un déplacement impardonnable par rapport à son cadre d'analyse initiale. Partant de la décision de mettre de côté le rapport entre les discours et la réalité, il conclut à *l'inexistence effective* de ce rapport. On observe donc, dans l'espace même de ce court

³⁷⁶ En effet, nous pourrions très bien considérer que la relation entre le pouvoir et le savoir est marquée d'une « appartenance ontologique » en tant que l'existence de chacun est sous la dépendance réelle de l'autre. Nous serions alors surpris de voir Foucault nier une telle chose dans cet extrait.

³⁷⁷ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 223

³⁷⁸ *Ibid*, p. 224.

³⁷⁹ Michel Foucault. « La vérité et les formes juridiques ». p. 1414

³⁸⁰ Michel Foucault. «*Naissance de la biopolitique*». p. 5

texte, la transformation d'une thèse méthodologique dont la raison d'être était strictement *heuristique* en une thèse ontologique forte et radicale³⁸¹. Il est intéressant d'observer que Foucault est si peu soucieux d'assurer la légitimité de cette transformation qu'il se montre capable d'opérer ce glissement dans l'espace d'une seule phrase. C'est ce qui se produit lorsqu'il lance à la volée que le jeu du vrai et du faux «n'ouvre *pas* ou *peu* l'accès au réel»³⁸². Entre «peu» et «pas» se trouve un monde de différence qui ne peut être sérieusement évacué avec une telle désinvolture. S'il est vrai que, pour Foucault, l'existence des discours n'est jamais en contact avec le réel, et que par conséquent, tout objet y est entièrement construit, il faut également admettre que cette thèse ne trouve aucune justification – autre qu'un artifice de méthode – dans son corpus. Ainsi donc, toute tentative de faire de Foucault un constructiviste radical, qu'elle soit justifiée ou non au regard des *prétentions* de l'auteur, tourne à vide lorsqu'on se penche sur les *justifications* qu'il invoque pour légitimer ses prétentions. Or, est-il possible de faire une lecture de l'idée selon laquelle «l'existence d'un discours vrai [...] n'est jamais impliquée par la réalité des choses dont il parle»³⁸³ qui ne ferait pas de Foucault un pur constructiviste ? Car, tout aussi contradictoire que cela puisse paraître, il faut néanmoins se rappeler que Foucault nous dit dans le même texte – utilisant une expression des plus éloquentes – que le discours produit bel et bien des «vérité vraies»³⁸⁴. Nous pensons qu'une dernière voie s'ouvre à Foucault pour résoudre cette contradiction, et que c'est cette voie qu'il semble avoir empruntée.

³⁸¹ « Il ne suffit pas d'éliminer les catégories de signification, de validité et de valeur sur le plan métathéorique, il faut aussi l'éliminer sur le plan empirique »³⁸¹ dira Habermas : Jürgen Habermas. *Le discours philosophique de la modernité*. p. 340

³⁸² Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 239

³⁸³ *Ibid.*, p. 247

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 238

Une heureuse coïncidence

Ce qu'il faut comprendre lorsque Foucault nous dit que l'existence des discours est rigoureusement indépendante des phénomènes réels sur lesquels ils portent, c'est que la «réalité de la chose vraie n'est jamais la raison du fait que la vérité de cette chose est dite à l'intérieur du discours»³⁸⁵. S'il faut admettre que les «jeux de vérités» produisent des connaissances valides, le chemin par lequel la transformation des discours en vient à s'arrêter sur ces connaissances est, en revanche, indépendant de la réalité. «Ce sont essentiellement les relations de pouvoir qui ont constitué ce *théâtre* où la rationalité occidentale et les règles de la vérité ont joué»³⁸⁶ affirme Foucault. Ce n'est donc pas l'adéquation des discours au monde qui constitue la raison pour laquelle les connaissances *existent*. En revanche, c'est grâce à ce rapport d'adéquation que ces connaissances peuvent être jugées, dans certains cas, *valides*. C'est en ce sens que Foucault prétend que

«jamais le fait que le ciel est bleu ne pourra rendre compte du fait que je dis que le ciel est bleu», mais que par ailleurs, «c'est parce que le ciel est bleu qu'il est vrai de dire : le ciel est bleu»³⁸⁷

Plusieurs remarques s'imposent ici. Tout se passe comme si Foucault plaçait – une fois de plus – son lecteur devant une fausse alternative. D'un côté, il suggère que si nous admettons dans une moindre mesure – comme il l'a lui-même fait à maintes reprises – que la réalité contient *minimalement* la raison d'être des discours qui portent sur elle, nous tombons *ipso facto* dans le piège de «l'esquive logiciste»³⁸⁸. Celui-ci consiste à «faire jouer le critère de véridiction comme explication d'existence»³⁸⁹. On comprend que ce piège est, pour Foucault, l'une des figures de la menace du transcendantal. Elle consiste, en effet, à éluder la réalité du discours en lui substituant la réalité qui le transcende. Comme nous le savons, pour Foucault, admettre une telle chose revient nécessairement à admettre que les transformations discursives ont suivi, suivent et suivront à jamais la nervure de l'Être de

³⁸⁵ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 240

³⁸⁶ Michel Foucault. « La scène de la philosophie ». p. 584

³⁸⁷ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 224

³⁸⁸ *Ibid.* p. 239

³⁸⁹ *Ibid.*

sorte que, comme il le dit si bien, «la réalité contienne en elle-même la raison d'être des discours qui portent sur elle»³⁹⁰. Toute l'histoire de la connaissance ne serait ainsi que l'histoire d'un dévoilement nécessaire et progressif de la vérité du monde. Si cette idée recèle effectivement quelques résonances hégéliennes, elle ne peut être confondue avec celle-ci sans tomber dans la caricature. Par ailleurs, il est intéressant de souligner que, pour Foucault, si la question de l'être humain est devenue soudainement si centrale dans la modernité, c'est précisément parce que le développement des sociétés industrielles et l'accumulation des individus nécessitèrent l'émergence d'une connaissance capable de répondre aux problèmes que cette *réalité matérielle et objective* posait aux sociétés occidentales³⁹¹. Les sciences humaines se développèrent précisément parce que la *réalité* de l'être humain, dans ce contexte précis, faisait problème³⁹². Considérant cela, il est difficile de ne pas admettre que la réalité – entendu ici comme ensemble de corps socialisé - contient en elle-même la raison d'être des discours qui portent sur elle. Pour résoudre cette contradiction, il faudrait tout d'abord savoir – et c'est là à notre avis ce qui forme le nœud du problème – ce que désigne Foucault lorsqu'il emploie le terme de «réalité». Mais notre enquête a montré que tous les propos de Foucault à ce sujet ne peuvent être compris qu'à partir de leur visée heuristique.

Si nous refusons cette première avenue, Foucault semble vouloir nous contraindre à admettre l'idée selon laquelle, *à aucun moment*, l'établissement d'une connaissance valide – telle qu'il en admet tout de go la possibilité – n'a eu un effet sur le développement historique des discours. Or, s'il est vrai que les «jeux de vérités» permettent d'établir des «vérités vraies», et que tout énoncé, dans l'économie interne des discours, participe à l'organisation et à la réorganisation de cette même économie, comment admettre que ces «vérités vraies» n'aient aucun impact sur la transformation des discours ? Cela est d'autant plus improbable si on se rappelle que les effets liés aux énoncés considérés comme «vrais» sont, particulièrement dans nos sociétés, plus importants que tout autre énoncé et que dans

³⁹⁰ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 224

³⁹¹ Michel Foucault. *Surveiller et punir*. p. 357

³⁹² *Ibid.* p.166

toute autre société³⁹³. Comment comprendre alors le fait que, pour Foucault, l'attribution d'une valeur de vérité aux connaissances – entendue dans ce cas comme «prédication du vrai» – soit *rigoureusement* sans effet sur le développement des discours ? Foucault répondrait sans doute que ce n'est précisément pas la vérité profonde de certaines connaissances qui leur confère une telle effectivité sociale, mais simplement le fait qu'elles soient «tenues pour vraies». Cette réponse serait tout à fait satisfaisante si Foucault n'admettait pas, comme il l'a fait à maintes reprises, l'existence de «vérité vraie», c'est-à-dire de vérités qui semblent dotées d'une valeur supérieure à celles qui sont simplement «tenues» pour vrais.

La question se pose donc à nouveau. Si ni la confrontation du savoir et de la réalité, ni la capacité du savoir à s'autocorriger suivant l'action immanente d'une certaine rationalité ne peuvent être admises, comment se fait-il que des connaissances «vraies» aient pu émerger dans le savoir ? Une seule option demeure : la coïncidence. En effet, si aucun de ces deux critères ne peut expliquer ni *comment* ni *pourquoi* le langage détient la capacité, à certains moments, d'entretenir un rapport d'adéquation au réel - si partiel et fragile soit-il - seule la contingence historique peut être invoquée.

«Le jeu de vérité est toujours, par rapport au domaine où il s'exerce, un événement historique singulier, *un événement à la limite improbable* par rapport à ce dont il parle»³⁹⁴

S'il y a des connaissances vraies, c'est donc par pure contingence. Or, le type de contingence qui est ici en question n'est pas à prendre au sens ordinaire du terme. Bien plus que de désigner ce qui «pourrait être autrement», la contingence réfère ici à l'œuvre du hasard, à un concours de circonstances à la fois inattendu et inexplicable. Or, que la contingence ait une place au cœur de notre conception de l'histoire des sciences, cela ne fait aucun doute. Foucault démontre avec brio que les transformations discursives ne peuvent être ressaisies comme si elles pivotaient à chaque instant autour du fil immobile de la nécessité. Cependant, il nous semble hautement douteux que seul le hasard puisse

³⁹³ Michel Foucault. « Entretien avec Foucault ». p. 143

³⁹⁴ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*. p. 224

rendre compte du fait que ces transformations, à certain moment, butent sur le réel, entendu comme ce qui ne peut être réduit aux productions du «pouvoir-savoir». Car, en effet, si Foucault n'admet pas que l'existence historique des discours puisse être mue par la réalité dont ils parlent, ou par la rationalité des sujets qui l'animent, mais affirme en même temps la possibilité de la connaissance, la rencontre du discours et de la réalité ne peut être qu'une heureuse coïncidence, le fruit inespéré du hasard. Telle une roue de la Fortune, les formations discursives et les relations de pouvoir pivotent sur elles-mêmes. Et lorsque la chance leur sourit enfin, elles s'arrêtent sur la réalité. Pour Foucault, il semble que la vérité-correspondance soit donc, en même temps et peut-être avant tout, une vérité-coïncidence. Voilà la seule voie que Foucault aurait pu emprunté pour résoudre la tension entre son constructivisme et son réalisme.

Inutile de dire qu'une telle conception ne peut être sérieusement admise. Elle suppose une harmonie préétablie en vertu de laquelle, par un étrange principe métaphysique, l'organisation interne du discours s'alignerait entièrement sur l'Être qui le transcende sans jamais s'en trouver affecté d'une quelconque façon. Or, la justification philosophique d'une telle harmonie est rigoureusement absente des analyses de Foucault. Si l'on ne peut nier l'existence de la coïncidence dans la sphère du savoir, elle ne peut réellement servir de concept central pour une théorie de la connaissance.

Conclusion

Nous savons que Foucault n'a jamais défendu – et n'aurait jamais défendu – une telle théorie de la vérité. Bien plus, nous savons qu'il n'a en fait jamais voulu proposer de théorie épistémologique, quelle qu'elle soit. Rappelons-nous ce que répondait Foucault lorsqu'on l'interrogeait à ce sujet :

«Mon problème n'est pas de savoir si les discours scientifiques sont vrais ou pas, s'ils ont rapport à une objectivité ou non, s'il faut les considérer comme simplement cohérents ou seulement commodes, s'ils sont l'expression d'une réalité extérieure...»³⁹⁵

À la limite, il faut bien avouer qu'il est injuste de faire de Foucault un philosophe. Il a après tout toujours refusé cette étiquette³⁹⁶. Cependant – et c'est là le point de départ de notre démarche – ses analyses recèlent une teneur philosophique indéniable. À dire vrai, elles *reposent* sur un ensemble de thèses qui, elles, peuvent et doivent faire l'objet d'un travail proprement philosophique. Nous sommes partis d'une constatation fort simple : l'étrange posture de la pensée foucauldienne au sein des travaux des théoricien.nes de la gauche. Il s'agissait, pour nous, d'identifier les causes de cette ambivalence. Notre intention était de montrer que c'est l'ambiguïté même de son propos qui en est à l'origine. Pour cela, nous avons cru bon de mettre à l'épreuve la cohérence de l'une des thèses épistémologiques qui sous-tend son travail : le constructivisme. Or, si Foucault souscrit à n'en pas douter à cette appellation, sa posture s'est révélée bien plus instable et complexe qu'il n'y paraissait au premier regard. Bien plus, il nous a semblé qu'elle était travaillée par une profonde tension. D'une part, Foucault défend une forme de constructivisme modéré qui laisse intacte la possibilité, pour le discours, d'établir des connaissances. D'autre part, il semble défendre un constructivisme radical – ou un idéalisme linguistique – selon lequel le discours se voit retirer la possibilité d'entretenir une quelconque relation effective avec la réalité sur laquelle il porte.

³⁹⁵ La nuit rêvée de ... / émission de France Culture, produite par Philippe Garbit.

³⁹⁶ *Ibid.*

Pour explorer cette tension, nous avons d'abord voulu ressaisir le projet archéologique en le confrontant à un objet qu'il avait lui-même repris pour lui faire subir une importante mutation : le transcendantal. Tout le défi de Foucault était d'élaborer une méthode permettant de saisir les conditions d'existence du discours, tout en évacuant – à titre de fondement – les figures modernes du transcendantal. Sans cela, elle se trouverait soumise au redoublement du positif sur le fondamental, problème qui aurait affecté l'ensemble des entreprises philosophiques de la modernité. C'est précisément la raison pour laquelle Foucault voudra délier les conditions de possibilité et les conditions de légitimité de la connaissance en laissant de côté les secondes. Selon lui, celles-ci font nécessairement intervenir une conception de la subjectivité au regard de laquelle le fondement de la norme de validité de la connaissance peut être établie. Foucault rejettera donc en bloc à la fois l'idée de nature humaine ainsi que toutes considérations portant sur la légitimité des discours qu'il prend pour objet. C'est là qu'il posera comme principe moteur des transformations discursives un ensemble de règles à la fois anonymes et historiques qui s'ordonnent silencieusement en de larges réseaux recouvrant l'ensemble des savoirs d'une époque. Ces systèmes de relations forment ce que Foucault nomme l'« *a priori* historique ». Elles sont les conditions historiques premières qui norment la production des discours de cette époque. Nous avons vu que la conception du savoir que défendra alors l'entreprise archéologique fait fond sur une forme radicale de nominalisme qui, pris en lui-même, rend strictement impossible la connaissance. Nous avons cependant été forcé de constater que, à bien y regarder, cette posture n'avait en fait qu'une fonction méthodologique au sein de la pensée foucauldienne. Elle devait permettre à Foucault d'ouvrir un nouveau champ de description tout à fait compatible avec une analyse épistémologique des discours. Le réalisme ontologique, dont il s'était toujours refusé d'invalider la possibilité, demeurait alors tout à fait conciliable avec son cadre d'analyse. La tension que nous avons identifiée au départ se trouvait par-là entièrement résolue, et la cohérence des fondements épistémologiques de sa pensée demeurait par conséquent indemne.

Le second temps de notre analyse avait pour mandat de chercher à savoir si la tension de laquelle nous étions partis traversait aussi le projet généalogique. Pour cela, nous avons abordé cette seconde mouture de l'entreprise foucauldienne par le prisme de la notion de

pouvoir. Tout l'enjeu était, pour nous, de déterminer précisément quelle conception du savoir devait ressortir de cette inflexion nouvelle. L'analyse du concept de « pouvoir-savoir », ainsi que des usages multiples que fait le généalogiste de la notion de vérité, nous a montré que son nouveau cadre conceptuel demeure largement tributaire d'une posture fonctionnaliste. Et, comme nous l'avons vu, ce fonctionnalisme n'a pour la généalogie – tout comme le nominalisme de l'archéologue – qu'un statut méthodologique. Il n'est pas, comme nous serions tenté de le penser, une thèse ontologique qui voudrait réduire le savoir et les régimes de vérité à leur stricte fonction sociale. Il laisse par-là pleine et entière la possibilité d'établir les conditions de validité de la connaissance. Une fois de plus, l'apparente tension entre le constructivisme foucauldien et la possibilité d'un réalisme ontologique se trouvait dissoute.

Nous avons cru bon de consacrer le dernier temps de notre réflexion à l'étude d'un texte qui nous semblait renfermer l'exposition la plus franche des fondements philosophiques de la pensée foucauldienne : *Subjectivité et vérité*³⁹⁷. Nous avons pu constater qu'on y trouvait défendus à la fois le constructivisme modéré qui a permis à Foucault d'éviter la tension qui nous intéresse, mais également le constructivisme radical auquel il nous semblait parfois adhérer. En mettant de côté l'ensemble des contradictions inhérentes à ce texte, il nous a été possible d'identifier les deux thèses philosophiques qui paraissaient en ressortir avec le plus d'évidence. Pour Foucault, l'adéquation des discours à la réalité est bel et bien la raison pour laquelle certaines connaissances peuvent être jugées *valides*. Cette adéquation n'est toutefois pas la raison pour laquelle ces connaissances *existent*³⁹⁸. Leur existence est, pour sa part, exclusivement suspendue aux règles discursives et aux relations de pouvoir qui en constituent les conditions de possibilité historiques. Nous nous sommes alors posé la question de savoir si ces deux thèses – qui ensemble représentent la seule avenue permettant à Foucault d'échapper à l'idéalisme linguistique tout en conservant son constructivisme – pouvaient être véritablement conciliées. Or, il est apparu que l'unique scénario philosophique nous permettant de rendre compte de la possibilité de leur conjonction au sein d'une conception générale de la connaissance conduit nécessairement

³⁹⁷ Michel Foucault. *Subjectivité et vérité*.

³⁹⁸ Il est important de souligner à nouveau que ni l'une ni l'autre de ces thèses n'est justifiée par Foucault.

à adopter une théorie de la vérité visiblement intenable. Notre réflexion a ainsi suivi la forme générale d'un raisonnement par l'absurde. Et le fait que les thèses épistémologiques de Foucault ne peuvent être admises telles quelles sans entraîner un sérieux contresens est, pour nous, le signe indéniable de leur incomplétude respective – voire de leur incohérence. Certes, ces implications philosophiques ne préoccupaient pas Foucault, et on ne peut lui en tenir rigueur. Là n'était pas l'objet de son travail. Pour notre part, on ne peut que regretter qu'il se soit fait si peu philosophe. Car lorsque les thèses fondamentales qui supportent son travail sont amenées à leur ultime conséquence, elles semblent ne se montrer conciliables qu'au prix de l'absurde. Or cette absurdité a été soulevée par plusieurs auparavant, mais très rarement en tant que telle, c'est-à-dire comme un non-sens. C'est le cas notamment de Judith Revel qui, *par ses mots*, a su recouvrir d'un voile littéraire l'extravagante conception foucauldienne de la vérité :

«Dans l'expérimentation de ces différents «jeux d'histoire», il y a aussi les anachronismes, les digressions, les excursions, les promenades. S'y joue en effet quelque chose comme un pliage de l'histoire sur elle-même : rien ne lui est étranger, tout y est plongé et produit, et pourtant, sa propre fécondité engendre ce qui, en ne venant que d'elle, ne peut dès lors s'y réduire.»³⁹⁹

Tout le problème est en même temps contenu et voilé dans ces quelques lignes. Si la vérité peut effectivement poindre dans l'histoire, au moins trois questions s'imposent. 1. Suivant quelle norme l'histoire des discours a-t-elle pu se régler sur le réel si, comme le dit Foucault, son existence est rigoureusement indépendante de celui-ci ? 2. S'il faut accepter cette séparation radicale de l'existence des discours et de la réalité, mais tout de même accorder à ceux-ci la possibilité d'établir des vérités, comment ces vérités pourraient-elles n'avoir sérieusement aucune influence sur le cours des transformations discursives ? En d'autres mots, si l'histoire a pu donner naissance au Vrai, comment ne peut-elle s'en être trouvée affectée en retour ? 3. Et plus fondamentalement encore, pouvons-nous même admettre le concept de Vérité ? Si les transformations de l'histoire relèvent d'«un pliage de l'histoire sur elle-même», et que toute chose lui est pour cette raison pleinement

³⁹⁹ Judith Revel (2015). *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris. Vrin. p.109

immanente, comment ces transformations ont-elles pu donner naissance à un phénomène transcendant comme celui de la vérité, si naissance il a effectivement eu ? Autrement dit, comment penser la transcendance à partir de notre irréductible inscription dans l'immanence de l'histoire ? Comme nous l'avons vu, Foucault n'a jamais abordé de front ces problèmes philosophiques, mais s'est toujours contenté de les mettre de côté. C'est la cohérence même de sa position qui s'en est trouvée ébranlée. Même si nous ne pouvons répondre nous-mêmes à ces questions, nous pensons avoir montré que les fondements philosophiques du constructivisme foucauldien sont en fait si incertains qu'ils ne peuvent – en eux-mêmes – servir de sol commun à partir duquel un véritable dialogue pourrait naître. Il nous semble que toute prise de position par rapport à la pensée foucauldienne doit tout d'abord reconnaître l'importante faille que nous avons mise au jour. Peut-être n'est-ce qu'en revisitant la contribution intellectuelle du travail de Foucault, à lumière de ses limites, qu'il sera alors possible de prendre la mesure de l'importance réelle de la pensée foucauldienne pour la gauche, tout en échappant à la polémique qu'elle engendre ? Notre souhait est que la lectrice ou le lecteur voit dans la réflexion qui s'achève ici un point de départ possible pour une telle entreprise.

Bibliographie

Monographies

ADORNO, Theodor W. (2003). *Dialectique négative*. (Traduit par le groupe de traduction du Collège de philosophie). Paris, Petite Bibliothèque Payot. pp.530

BARBARAS, Renaud (2015). *Introduction à la philosophie de Husserl*. Paris, Vrin. pp.237

BEAUDRILLARD, Jean (1977). *Oublier Foucault*. Paris, Édition Galilée. pp.88

BOGHOSSIAN, Paul (2006). *La peur du savoir*. Marseille, Agone. pp.193

BOLTANSKY, Luce. CHIAPELLO, Ève (2011). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard. pp.971

BOUVERESSE, Jacques (2016). *Nietzsche contre Foucault : Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille, Agone. pp.145

COLLECTIF. Sous la direction de ZAMORA, Daniel (2014). *Critiquer Foucault : les années 80 et la tentation néolibérale*. Bruxelles, Aden. pp.468

COLLECTIF (1989). *Michel Foucault philosophe*. Paris, Seuil. pp. 406

COLLECTIF (2016). *Michel Foucault: a research companion*. New York, Palgrave McMillan. pp.510

DERRIDA, Jacques (1967). *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil. pp. 436

DREYFUS, Hubert. RABINOW, Paul (1984). *Michel Foucault, un parcours philosophique*. Paris, Edition Gallimard. pp.366

FOUCAULT, Michel (1963). « *Naissance de la clinique* ». Paris, PUF. pp.287

FOUCAULT, Michel (1972). *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Gallimard. pp.688

FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard. pp.398

FOUCAULT, Michel (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard. 1969. pp.288

FOUCAULT, Michel (1970). *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard. pp. 82

FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard. pp.360

FOUCAULT, Michel (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard. pp.211

FOUCAULT, Michel (1984). *L'Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs*. Paris, Gallimard. pp.287

FOUCAULT, Michel (1984). *L'Histoire de la Sexualité III. Le souci de soi*. Paris, Gallimard. pp.286

FOUCAULT, Michel (2018). *L'Histoire de la Sexualité IV. Les aveux de la chair*. Paris, Gallimard. pp.427

FOUCAULT, Michel (2011). « *Leçon sur la volonté de savoir* ». Cours au Collège de France. 1970-71. Paris, Gallimard-Seuil. pp.318

FOUCAULT, Michel (2013). « *La société punitive* ». Cours au Collège de France. 1973-73. Paris, Gallimard-Seuil. pp.349

FOUCAULT, Michel (1999). « *Les anormaux* ». Cours au Collège de France. 1974-75. Paris, Gallimard-Seuil. pp.349

FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France. 1976. Paris, Gallimard-Seuil. pp.283.

FOUCAULT, Michel (2004). *Sécurité, territoire et population*. Cours au Collège de France. 1977-78. Paris, Gallimard-Seuil. pp.435

FOUCAULT, Michel (2004). *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978-79. Paris, Gallimard-Seuil. pp.354

FOUCAULT, Michel (2014). *Subjectivité et vérité*. 1980-81. Paris, Gallimard-Seuil. pp.335

FOUCAULT, Michel (2008). *Gouvernement de soi et des autres I*. 1982-83. Paris, Gallimard-Seuil. pp.400

FOUCAULT, Michel (2009). *Gouvernement de soi et des autres II. Le courage de la vérité*. 1984. Paris, Gallimard-Seuil. pp.334

FOUCAULT, Michel (2005). *Dits et Écrits I (1954-1975)*. Paris, Gallimard (Quarto). pp.1708 p.

FOUCAULT, Michel (2005). *Dits et Écrits II (1976-1988)*. Paris, Gallimard (Quarto). pp.1736

GARO, Isabelle (2009). *L'idéologie, ou la pensée embarquée*. Paris, La fabrique. pp.184

GARCIA, Renaud (2015). *Le désert de la critique*. Paris, Édition L'échappée. pp.219

GUTTING, G (2005). *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge, Cambridge University Press.

HABERMAS, Jürgen (1988). *Le discours philosophique de la modernité*. (Trad. Bouchindhomme et Rochlitz). Paris, Gallimard. 1988. pp.484

HALPERIN, David (2000). *Saint-Foucault*. (Trad. Éribon). Paris, Edition EPEL. pp.160

HAN, Béatrice (1998). *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble. Millon. pp.325.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2012). *La phénoménologie de l'esprit*. (Trad. Lefebvre). Paris, Garnier-Flammarion. pp.685

HONNETH Axel (2017). *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'École de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*. (Trad. Dautrey et Voirol). Paris, La découverte. pp.384

HORKEIMER, Max (1978). *Théorie critique*. (Traduit par le groupe de traduction du Collège de philosophie). Paris, Payot. pp.368

HUSSERL, Edmund (1950). *Les idées directrices pour une phénoménologie*. (Gérard Granel). Paris, Gallimard. pp.539

KANT, Emmanuel (2006). *Critique de la raison pure*. (Trad. Renaut). Paris, Garnier-Flammarion. pp.749

MANDOSIO, Jean-Marc (2010). *Longévité d'une imposture, Michel Foucault*. Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances. pp.120

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich Engels (1976). *L'idéologie allemande*. (Trad. Gilbert Badia). Paris, Éditions sociales. pp.269

MARX, Karl (1993). *Le Capital*. (Édition établie par Jean-Pierre Lefebvre). Livre I. Paris, PUF. pp.940

MAY, Todd (1993). *Between genealogy and epistemology*. Pennsylvanie, The Pennsylvania State University Press. pp. 127

MERLEAU-PONTY, Maurice (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard. pp.359

NIETZSCHE, Friedrich (1995). *La volonté de puissance I*. (Trad. Geneviève Blanquis). Paris, Gallimard. pp.462

NIETZSCHE, Friedrich (2002). *La généalogie de la morale*. (Trad. Traduit par É. Blondel, O. Hansen-Løve, T. Leydenbach & P. Pénisson) Paris, GF-Flammarion. pp.260

NIETZSCHE, Friedrich (2000). *Par-delà le bien et le mal*. (Trad. Patrick Wotling). Paris, GF-Flammarion. pp.400

NIETZSCHE, Friedrich (2007). *Le gai savoir*. (Trad. Patrick Wotling). Paris, GF-Flammarion. pp.448

PALTRINIERI, Luca (2012). *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris, Publication de la Sorbonne. pp.298

PLATON (1999). *Alcibiade*. (Trad. Pradeau). Paris, Garnier-Flammarion. pp.243

PRADO. C.G. (2000). *Starting with Foucault. An introduction to Genealogy*. Colorado, West View Press. pp.194

REVEL, Judith (2015). *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris, Vrin. pp.226

REVEL, Judith (2009). *Le vocabulaire de Foucault*. Paris, Ellipses. pp.113

REVEL, Judith (2010). *Michel Foucault. Une pensée du discontinu*. Paris, Mille et une nuits. pp.334

REICH, Wilhem (1962). *The Sexual Revolution: Toward a Self-governing Character Structure*. New York, Orgone Institute Press. pp.273

SABOT, Philippe (2006). *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*. Paris, Puf. pp.219

VEYNE, Paul (2008). *Michel Foucault, sa pensée sa personne*. Paris, Albin-Michel. pp.224

Articles

BALIBAR, Etienne (1993). « Science et vérité dans la philosophie de George Canguilhem », *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Actes du Colloque des 6-7-8 décembre. Paris, Albin Michel.

DEPRAZ, Nathalie (2013). « De Husserl à Foucault : la restitution pratique de la phénoménologie », *Les Études philosophiques*, vol. 106, no. 3, pp. 333-344.

FISCHBACH, Franck (2008). « L'idéologie chez Marx : de la « vie étriquée » aux représentations « imaginaires » ». *Actuel Marx*, vol. 43, no. 1, p. 1

FRASER, Nancy (1981). « Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions ». *Praxis International*, issue 3. p.272-287

HACKING, Ian. (1979). « Michel Foucault's Immature Science ». *Noûs*, 13(1), 39-51

HACKING, Ian. (1990). « Two Kinds of "New Historicism" for Philosophers ». *New Literary History*, 21(2), 343-364.

MACDONALD, B. (2002). « Marx, Foucault, Genealogy ». *Polity*, 34(3), 259-284.

PALTRINIERI, Luca. « Les Aventures Du Transcendantal : Kant, Husserl, Foucault ». *Lumières*, 16 « Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique », P.U. Bordeaux, 2ème semestre 2010, pp. 11-32

RICOEUR, Paul (1966). « *Démystification de l'accusation* », in *Démythisation et morale*. Paris, Édition Montaigne. pp. 51-53

RORTY, Richard. (1981). NINETEENTH-CENTURY IDEALISM AND TWENTIETH-CENTURY TEXTUALISM. *The Monist*, 64(2), 155-174.

SARTRE, Jean-Paul. « Jean-Paul Sartre répond » in *L'Arc*, n° 30, *Sartre aujourd'hui*, Aix-en-Provence, L'Arc.