



HAL
open science

Pouvoir, vérité, critique

Thomas Jesuha

► **To cite this version:**

| Thomas Jesuha. Pouvoir, vérité, critique. Philosophie. 2009. dumas-00610902

HAL Id: dumas-00610902

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00610902>

Submitted on 25 Jul 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License



Thomas JESUHA

Pouvoir, vérité, critique

Mémoire de Master 1 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie

sous la direction de M. Denis PERRIN

Année universitaire 2008-2009

Sommaire

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| PARTIE 1 POUVOIR | 7 |
| 1) LE POUVOIR N’A PAS DE NATURE, MAIS UN FONCTIONNEMENT..... | 9 |
| <i>a)-Première difficulté à éviter : laisser « échapper un ensemble de réalités fort complexes », et en particulier ce qui caractérise le pouvoir comme un type de relations entre individus ou entre groupes.</i> | 9 |
| <i>b)-Deuxième difficulté à éviter : conduire la dimension critique de l’analyse à manquer son objet.....</i> | 12 |
| 2) LE POUVOIR FONCTIONNE AVEC LE SAVOIR. | 13 |
| PARTIE 2 VÉRITÉ | 16 |
| 1) LA PROBLÉMATISATION DE LA VÉRITÉ COMME ÉLÉMENT HISTORIQUE. L’ARCHÉOLOGIE : VÉRITÉ ET POUVOIR. | 20 |
| <i>a) Comment joue la valeur historique de la vérité par rapport au pouvoir.....</i> | 21 |
| <i>b) Comment la vérité doit être pensée comme enjeu de relations.....</i> | 22 |
| 2) LA GÉNÉALOGIE COMME INTERROGATION DU PRÉSENT : VÉRITÉ ET CRITIQUE. | 23 |
| <i>a) Déchiffrement généalogique : le passé comme « provenance ».....</i> | 24 |
| <i>b) Kant et les Lumières : la généalogie conduit à l’autonomie.</i> | 27 |
| PARTIE 3 CRITIQUE | 29 |
| 1) LE RÔLE DES CRITÈRES ANALYTIQUES DU VRAI..... | 32 |
| <i>a) Dépendance de la vérité.....</i> | 34 |
| <i>b) La réflexion sur la critique n’est pas une épistémologie.....</i> | 35 |
| 2) LE STATUT DE LA VÉRITÉ : PRATIQUE DE LA PARRËSIA..... | 37 |
| <i>a) La parrësia comme activité : le risque de la vérité.....</i> | 39 |
| <i>b) La parrësia comme engagement : le courage de la vérité.....</i> | 39 |

Introduction

Il peut sembler trivial de s'interroger sur les rapports du pouvoir et de la vérité : d'emblée, émerge l'idée bien connue selon laquelle le pouvoir utilise la vérité à ses propres fins, bien souvent la falsifie, du moins la considère comme pouvant menacer ses intérêts. Dans ce contexte, il devient alors nécessaire de rétablir la vérité en critiquant le pouvoir sur ses mensonges. Messagère de la vérité, la critique s'attèle à prouver qu'elle dit bien le vrai et que le pouvoir transgresse des règles épistémiques qui jouent manifestement contre lui. Dire la vérité, c'est alors montrer que ce qui passe pour vrai ne l'est pas et donc que le retour à la vérité constitue un cheminement vers une connaissance. Pourtant, critiquer ne revient pas exclusivement à promouvoir le vrai contre le faux, la justesse face à l'erreur, une analyse correcte en lieu et place d'un jugement falsifié ou défaillant. Certes, le versant analytique d'une critique prend plus ou moins d'importance selon la nature de l'espace où se confrontent les discours : par exemple, l'échange scientifique et littéraire est essentiellement fondé sur une valorisation de l'aspect éristique du débat critique, soucieux de régler la discussion sur un ensemble admis de critères épistémiques. Mais la question du pouvoir entraîne inévitablement la réflexion sur la vérité et la critique vers des formes spécifiquement morales et politique du dire-vrai qui sont irréductibles aux discours normalisés d'élucidation analytique du vrai. De ce point de vue, c'est sur la critique comme discours engagé dans un rapport conflictuel concret qu'il importe de se pencher. Cependant, il serait déjà tentant de rebondir sur un glissement en apparence trop facile et d'objecter que tout discours critique est sous-tendu, comme son moteur, par une visée bien réelle d'une vérité qui prétend être plus qu'une idéologie ou un discours partial. Même dans un contexte politique de

rappports de pouvoir, critiquer doit bien signifier, quelque part entre la visée intentionnelle du locuteur et l'élaboration effective de sa critique, agir sur (et au moyen de) la valeur objective de la vérité, en tant qu'elle est valable pour tous et dépasse les termes du conflit. Mais ce serait mal saisir le niveau où s'établit le problème qui relie pouvoir, vérité et critique. En effet, il n'est pas préjudiciable à la présente réflexion d'accorder que de façon peut-être nécessaire, il y a toujours une visée et un travail analytique minimaux à l'œuvre dans le processus qui conduit un individu à formuler une critique à l'encontre d'un pouvoir. C'est un fait que, pour des raisons sans doute à la fois logiques et psychologiques (voire sociales pour certains), il y a bien une histoire des conceptions de la vérité, mais pas du concept de vérité lui-même. La vérité, comme pur objectif d'adéquation du langage au réel, semble invariable. Mais il importe ici de montrer comment le discours critique mobilise une toute autre dimension du rapport à la vérité que son aspect analytique et éristique, afin de mettre en lumière le fait que dire le vrai ne revient pas seulement à répandre une connaissance. Ultimement, il s'agit de trouver un moyen de comprendre la façon dont s'établit un rapport entre la pratique de la politique et l'engagement public pour la vérité. L'espace politique apparaît en effet, à première vue, comme le lieu privilégié où peut s'exprimer l'engagement d'une parole vraie rendue courageuse par son opposition à un pouvoir. La parole courageuse qui ose se mettre en danger en disant la vérité présente donc cet aspect spécifiquement moral et politique de la critique, qui est ce qui l'identifie comme critique et rend secondaire sa dimension analytique.

Les trois parties de cette réflexion s'organisent ainsi de façon à faire apparaître la conception de la critique comme étant issue de la réflexion foucauldienne sur le pouvoir et la vérité. Tout d'abord, il s'agira de montrer en quoi sa redéfinition du pouvoir permet à Foucault d'en comprendre les effets sur la société en termes de production de normes qui relaient des formes de

contrôle. En ce sens, pouvoir et savoir apparaissent indissociablement liés, amenant l'idée que la vérité se trouve être l'enjeu de relations de pouvoir.

En effet, la seconde partie s'attache à montrer comment, à travers l'archéologie et la généalogie, d'une part Foucault replace la vérité dans la succession historique de systèmes hétérogènes de validation du vrai et du faux, et d'autre part comprend à l'aide de Kant que réfléchir sur les conditions de la vérité (formelles pour le penseur allemand, historiques et matérielles pour le penseur français) est un moyen pour le sujet de s'émanciper de l'assujettissement par le pouvoir.

La critique peut enfin apparaître comme un processus doublement associé au pouvoir et à la vérité, en tant que formuler une critique constitue une façon de se rapporter à la vérité qui recouvre un type spécifique de relation de pouvoir. C'est alors que l'aspect moral de la critique peut pleinement se faire jour, dans la mesure où le locuteur critique prend un risque en s'engageant à dire la vérité et se lie à lui-même à travers la conscience de son acte et de son courage.

Il s'agira ensuite, dans la poursuite ultérieure de ce travail, de chercher à voir en quoi l'évolution des régimes politiques occidentaux vers des formes représentatives semble avoir neutralisé le risque de la vérité et désamorcé, en le normalisant, le discours critique.

Partie 1
POUVOIR

La réévaluation foucauldienne de la notion de pouvoir a ouvert tout un champ d'analyse qui a pu déconnecter la compréhension de ce qu'est le pouvoir du paradigme juridico-institutionnel qui le réduisait, depuis l'époque moderne au moins, d'une part à un bien que l'on *possède* et que les sujets transmettent au souverain par un acte fondamental, et d'autre part à un « fait brut, une donnée institutionnelle¹ », d'où l'analyse partirait comme d'un point d'ancrage pour penser les relations de pouvoir. Le pouvoir serait quelque chose que l'on possède (hérité de la nature par les sujets, ou de Dieu par le roi) et dont la forme par excellence résiderait dans la structure politique de l'Etat souverain. Il serait localisable, à travers l'appareil d'Etat, dans tout un ensemble de lieux qui concentrent son exercice et délimitent son espace propre (le palais royal, le palais de justice, la Bastille, etc.), ainsi que dans la personne du souverain. Pour analyser le pouvoir de cette manière, deux modèles s'imposent : juridique (« qu'est-ce qui légitime le pouvoir ? ») et institutionnel (« qu'est-ce que l'Etat ?²»). Mais la conception d'un pouvoir localisé et massif trouve aussi écho, par exemple, dans l'idée marxienne d'oppression de classe, qui relie domination bourgeoise et asservissement prolétarien à travers l'institution de la production capitaliste.

Opérer une telle concentration du pouvoir dans les formes classiques de l'assujettissement légitime (les institutions politiques) conduit à manquer le caractère protéiforme du pouvoir et la nature des prises réelles qu'il a dans la société : « Les relations de pouvoir s'enracinent dans l'ensemble du réseau social.³ »

Prendre en compte le caractère dispersé et multiforme du pouvoir doit donc permettre à la réflexion foucauldienne de saisir les rapports qu'il entretient avec le savoir et donc avec les formes de subjectivation (manières dont le

¹Foucault, M., « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits*, vol.II, Paris, Gallimard, 2001, p.1059

² *Ibid.*, p.1042

³ *Ibid.*, p.1059

sujet se rapporte aux prescriptions morales qui s'imposent à lui) appliquées aux individus. En ce sens, il s'agit ici d'examiner la façon dont cette imbrication du pouvoir et du savoir est dénoncée par une critique, et dès lors de voir quel est le rapport de cette critique à la vérité (qu'elle prend pour objet de critique et de recherche) et au pouvoir (qu'elle dénonce dans son usage du savoir, tout en usant à son tour et à sa manière d'un savoir « alternatif »).

Chercher à voir comment le pouvoir se lie au savoir en vue d'examiner la nature de l'activité critique implique alors de se pencher sur plusieurs points.

1) Le pouvoir n'a pas de nature, mais un fonctionnement.

Se demander : « qu'est-ce que le pouvoir ? » reviendrait à chercher quelque chose qui « existerait avec son origine, d'une part, sa nature, de l'autre, ses manifestations, enfin⁴ ». Cela reviendrait à penser le pouvoir à travers la grille d'une métaphysique ou d'une ontologie, et donc à supposer que le pouvoir désigne une réalité substantielle, assignable à un terme comme son contenu unique.

Ce qui poserait plusieurs problèmes, auxquels l'analyse foucauldienne oppose ses propres solutions :

a)-Première difficulté à éviter : laisser « échapper un ensemble de réalités fort complexes », et en particulier ce qui caractérise le pouvoir comme un type de relations entre individus ou entre groupes.

Faire du pouvoir une essence, ou le diviser en catégories transcendantales (comme Foucault le dénonce chez Habermas), et surtout situer sa source dans une instance fondamentale telle que la légitimité institutionnelle confine

⁴ *Ibid.* p.1051

d'emblée l'analyse à une vision en même temps restreinte et totalisante des multiples phénomènes de pouvoir.

En effet, concevoir le pouvoir sur le modèle du consensus (« renonciation à une liberté, transfert de droit, pouvoir de tous et de chacun délégué à quelques uns⁵ ») proposé par les théories du contrat conditionne une approche massive et dichotomique du pouvoir, détenu par ceux qui l'exercent légitimement, subi par ceux qui ont volontairement renoncé à leurs droits. Le pouvoir serait alors *distribué* dans la société avec une concentration plus ou moins forte selon des degrés définis par le droit, avec un maximum chez le souverain et un minimum dans le corps gouverné.

Or le pouvoir doit bien plutôt être pensé comme une *relation*, et plus précisément « une action sur l'action, sur des actions éventuelles ou actuelles, futures ou présentes⁶ ». Dès lors, « se donner pour objet d'analyse *des relations de pouvoir*, et non un pouvoir.⁷ », cela signifie refuser à la fois le modèle classique juridico-institutionnel en quête du pouvoir *légitime*, et à l'inverse l'idée que le pouvoir est essentiellement *violence*, c'est-à-dire une force hégémonique qui écrase toute résistance et « referme toutes les possibilités⁸ » de lui échapper. Ainsi, à l'écart de toute explication par le consentement ou par son antithèse, la violence, l'analyse foucauldienne ouvre le pouvoir sur un espace qui est *en même temps condition de son exercice et source de sa contestation*. En effet, la violence concentre une force active face à un adversaire exclusivement *passif*, tandis qu'un rapport de pouvoir accepté exclut du même coup l'idée de résistance. Dans l'un ou l'autre cas, soit le pouvoir rencontre une opposition qu'il faut briser entièrement, soit se trouve accompagné d'une docilité consentie. Or Foucault énonce deux conditions qui

⁵ *Ibid.* p.1055

⁶ *Ibid.*,p.1055

⁷ *Ibid.*,p.1055

⁸ *Ibid.* p.1055

définissent une relation de pouvoir : « (1) que l' "autre" (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action ; (2) et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles⁹ ». Autrement dit, il n'y a pas de pouvoir sans résistance de la part d'un vis-à-vis qui est reconnu comme susceptible d'agir en retour. Dès lors, le pouvoir est défini comme « un ensemble d'actions sur des actions possibles¹⁰ », c'est-à-dire « qu'il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants.¹¹ ». Le pouvoir agence et structure, donc limite et oriente l'espace d'action possible dans lequel des individus détermineront leur conduite. En ce sens, il aménage des *probabilités* en agissant sur ce qui peut ouvrir ou fermer des possibilités d'action offertes au comportement des individus. On comprend dès lors que ni le modèle du consensus (légitimité juridique) ni celui de la pure coercition (domination absolue et nécessaire d'une force sur l'autre) ne sont pertinents pour comprendre la spécificité des rapports de pouvoir. Ceux-ci ne sont pas plus une violence de l'un sur l'autre qu'une forme de domination émanant d'un consentement, car « le pouvoir ne s'exerce que sur des "sujets libres", et en tant qu'ils sont "libres"¹² ». Ainsi, se demander quelle est la nature du pouvoir détournerait l'analyse de *l'exercice* du pouvoir vers son mode de *manifestation*. Or le fonctionnement du pouvoir ne peut être déduit d'aucune essence préexistante, et il s'agit dès lors de poser « la petite question toute plate et empirique : "comment ça se passe ?"¹³ », la

⁹ *Ibid.*, p.1055

¹⁰ *Ibid.*, p.1055

¹¹ *Ibid.*, p.1055

¹² *Ibid.*, p.1056

¹³ *Ibid.*, p.1052

seule qui soit à même de « tenter une investigation critique dans la thématique du pouvoir¹⁴ ».

b)-Deuxième difficulté à éviter : conduire la dimension critique de l'analyse à manquer son objet.

Partir en quête du pouvoir au moyen d'une analyse ontologique ou métaphysique reviendrait ainsi à négliger les mécanismes, techniques et procédures matériels, tous les indices et les marques des *micro-pouvoirs* à l'oeuvre dans le corps social. Dès lors, refuser un modèle d'analyse dont le point d'ancrage surplomberait la société comme une essence ou encore comme une institution, c'est en même temps refuser de perdre la possibilité de faire une analyse critique du pouvoir. L'analyse du *fonctionnement* du pouvoir doit se faire le relais d'une critique des procédures et des techniques par lesquelles il s'insère toujours plus profondément, à travers le réseau social, vers les individus. Placer l'analyse à un niveau « supérieur », institutionnel (bien qu'elle puisse répondre à la question « Comment ? », l'institution reste un élément globalisant, et secondaire) ou métaphysique, ne lui donnerait pas les moyens d'opérer une critique de son objet. En effet, interroger l'origine ou la nature du pouvoir n'autoriserait qu'une critique abstraite, dans la mesure où elle serait aveugle au fonctionnement matériel, infinitésimal, diffus et discret du pouvoir dans la société. Il n'est en réalité pas possible de dire ce qu'est *le* pouvoir, dont on peut soupçonner à bon droit que *cela* n'existe pas. En revanche, se demander *comment* cela fonctionne permet de saisir quels sont les *moyens* par lesquels -et les espaces *où*- le pouvoir *s'exerce* ; et dès lors de quelle manière il est possible de formuler une réponse critique à ces mêmes mécanismes de pouvoir.

À l'interrogation sur le « comment » du pouvoir correspond donc non

¹⁴ *Ibid.*, p.1052

seulement un souci *épistémologique* de pertinence, à savoir éviter une métaphysique essentialiste et aveugle aux rapports effectifs de pouvoir, mais également une inquiétude *critique* pour laquelle il importe d'établir une *cartographie* stratégique du réel en vue d'appuyer le « travail indéfini de la liberté ¹⁵ » contre les formes d'assujettissement. Chercher à voir comment le pouvoir fonctionne, c'est donc à la fois une entreprise théorique de recherche intellectuelle, et une voie critique de résistance. Mais plus encore, tout travail sur les structures historiques du pouvoir est destiné à nous renseigner sur l'état du présent afin que l'on puisse s'y orienter de façon autonome. Ce dernier point fera l'objet d'un développement dans la partie consacrée à la question de la vérité.

2) Le pouvoir fonctionne avec le savoir.

Il est dès lors possible de préciser en quoi l'analyse du pouvoir comme quelque chose qui s'exerce et qui a un fonctionnement, contre la conception d'une réalité métaphysique, distribuée à partir d'un point fondamental : la souveraineté, conduit à établir une étroite corrélation entre pouvoir et savoir. Métaphysique, le modèle juridique du pouvoir postule *a priori* les termes entre lesquels s'établit la relation de pouvoir, le *souverain* et les *sujets*. En ce sens, la relation de pouvoir se trouve d'emblée comprise à partir d'éléments qui dépendent en réalité de la relation elle-même, en ceci que c'est elle qui les constitue : il n'y a pas un souverain et des sujets qui se constituent en vue d'instituer une relation légitime de domination. La relation de pouvoir ne découle pas d'un acte primitif qui manifeste la décision des sujets de se donner un souverain. Ce n'est donc pas l'accord mutuel d'un souverain institué et du nouveau corps des sujets qui créent la relation de pouvoir entre les deux termes, mais au contraire, c'est un agencement antérieur des rapports

¹⁵ Foucault, M., « Qu'est-ce que les Lumières ? », *Dits et écrits*, vol.II, Paris, Gallimard, 2001, p.1393

de pouvoir qui crée des sujets. Le sujet n'inaugure pas, par son libre consentement, une relation de pouvoir, mais il est à l'inverse l'aboutissement d'un processus de *subjectivation*. Il est toujours produit par un ensemble de moyens qui le constituent à partir de rapports entre des techniques et des savoirs, par exemple le sujet de la morale sexuelle. Dès lors, il apparaît clairement qu'il n'est pas une origine mais un résultat ; d'où la nécessité d'aborder le pouvoir non pas comme un commencement localisable, mais bien plutôt comme un ensemble d'actions qui, surtout depuis le XVI^e siècle, interagissent avec des formes de savoir dans la production du sujet. Contre toute métaphysique, Foucault entreprend alors une *microphysique* du pouvoir, laquelle dégage dans l'exercice effectif du pouvoir le rôle essentiel joué par des processus de subjectivation (production du sujet) qui s'appuient sur des savoirs appliqués aux individus.

Étudier le fonctionnement du pouvoir implique donc d'analyser le rapport entre des champs de savoirs et des techniques matérielles, autrement dit entre ce qui produit et isole certaines formes de subjectivité (sujet parlant, travaillant, vivant, ou encore le fou, le malade, le criminel) et ce qui met en œuvre ce partage à travers des structures et des procédures concrètes.

Il s'agit donc de comprendre que si le pouvoir désigne une certaine façon d'agir en vue de modifier le champ d'action d'autres individus, et que les techniques de pouvoir se sont progressivement associées à des formes de savoir, la question de la critique doit être étroitement affiliée à celle du savoir non pas en tant qu'il se rapporte à une règle épistémique, mais bien plutôt parce qu'il conduit à appliquer aux individus des normes qui relaient des formes de contrôle.

L'usage du savoir par le pouvoir amène nécessairement la critique à aborder la question de la vérité comme un problème stratégique, et son propre effort comme une lutte.

Avant d'y parvenir, il s'agit d'examiner en détail en quoi la vérité est justiciable d'une analyse historico-politique afin de comprendre si et comment la critique peut s'écarter en ce sens d'une démarche simplement analytique. Si pouvoir et savoir sont étroitement associés, le problème de la vérité devient aussitôt, dans cette perspective, celui de son enchaînement à des rapports de domination déchiffrables dans la succession historique de structures et de systèmes par lesquels elle est *produite*. L'étape suivante de ce travail doit donc chercher à voir comment :

- 1) les rapports du pouvoir et de la vérité trouvent dans l'histoire une grille d'intelligibilité qui fait apparaître leur lien étroit.
- 2) un rapport critique peut alors émerger à partir d'une double inscription de la vérité dans le temps : comme objet d'une généalogie historique et donc comme élément de compréhension de ce qu'est le présent.

Partie 2
VÉRITÉ

Le problème de la vérité est soulevé par le constat que la connaissance ou le savoir n'est pas un discours adossé aux choses dans une relation stable d'adéquation. En ce sens, ce qu'on nomme « la vérité » recouvre tout un champ qui en grande partie n'est pas justiciable d'une approche purement analytique, c'est-à-dire axée sur la définition logique ou linguistique des critères du vrai. Autrement dit, la tradition analytique n'épuise pas le champ sémantique de « la vérité ». Elle laisse de côté tout l'espace complexe et mouvant où la vérité perd la simplicité relative d'une fonction langagière pour intégrer à sa signification tout le réseau éthique, symbolique, stratégique et politique qui rentre dans la compréhension de ce que *peut* être la vérité. En ce sens, c'est la *possibilité* de la vérité, bien plus que ses critères rigoureux, que Foucault entreprend de penser en dégageant les contraintes et les enjeux qui s'établissent autour d'elle : « La vérité, ce n'est pas la découverte de l'inconnu, elle est lutte, stratégie, conquête, victoire. La vérité scientifique elle-même n'est qu'un fruit tardif d'un partage plus obscur et plus fondamental : celui de la vérité elle-même ¹⁶ ». Dès lors, il ne s'agit pas de chercher à *définir* la vérité mais de *retracer l'histoire* des systèmes de partage du vrai et du faux. Par là, le faux acquiert une importance tout aussi considérable que le vrai, puisqu'il ne sera plus tellement la non-satisfaction de critères procéduraux, structuraux, linguistiques ou logiques, mais désignera toute une région d'exclusion où l'homme discrimine un certain savoir à un certain moment de l'histoire. Ainsi, Foucault repère avec la fin des Présocratiques une problématisation de la vérité qui prend deux directions distinctes : l'analytique de la vérité, qui concerne « le fait d'établir correctement si une affirmation est vraie ou pas ¹⁷. », et la vérité comme *activité*, qui pose la question de l'importance pour l'individu et la société du

¹⁶ GRADEV, V., Foucault et les jeux de vérité, in BROSSAT, A., *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, p. 123

¹⁷ FIMIANI, M., *Foucault et Kant, Critique, Clinique, Ethique*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.47

fait de dire la vérité, de la position de celui qui le doit, et de savoir pourquoi la vérité doit être dite. « La vérité » est pour la recherche foucauldienne un objet qui doit être investi en rapport à tout l'ensemble des *procédures matérielles* et des *pratiques* qui l'inscrivent dans la société et lui confèrent une *efficience*, c'est-à-dire des effets de pouvoir. L'approche foucauldienne se doit alors d'être naïve et d'ignorer toute définition *in abstracto* de la vérité, si son objet est de dégager la constitution à travers le temps des systèmes successifs et hétérogènes de partage du vrai et du faux. « La vérité », ce ne peut être alors qu'une forme linguistique *vide*, un « universel » dont l'histoire matérielle (celle des techniques et des pratiques qui l'associent au pouvoir) doit être dégagée sans ne lui présupposer aucun contenu.

La filiation nietzschéenne de Foucault peut être, à partir de là, pleinement comprise. Nous pouvons ainsi nous reporter à l'article de Hans Sluga publié dans *The Cambridge Companion to Foucault*, qui s'attache en partie à dégager l'héritage nietzschéen à l'oeuvre dans les écrits de Foucault.

Il dénombre, au fil d'une histoire relativement complexe de l'influence du penseur allemand, quatre thématiques qui jalonnent le parcours foucauldien, et que l'on peut exposer comme suit :

1) L'idée que le sujet est en constante mutation, et peut se trouver amené à faire l'« expérience limite » de lui-même en se dépassant. Cet aspect, à ce titre, fait converger l'influence de Georges Bataille et de Maurice Blanchot.

2) L'historicité du sujet. Foucault reprend ici à son compte une « histoire de la raison et du savoir libérée de la supposition phénoménologique d'un sujet fondateur et transhistorique.¹⁸ » ; une démarche qu'il estime n'avoir pas encore atteinte dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique* où il perçoit l'admission d'un sujet de l'histoire général et anonyme.

¹⁸ SLUGA, H., « Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche », in GUTTING, G., *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.224

3) Puis, il s'intéresse au Nietzsche généalogiste : volonté de puissance, valeur des valeurs, création des valeurs (*Surveiller et punir, La volonté de savoir*).

4) Production de soi, esthétique de l'existence, comment en faire une œuvre d'art, techniques du soi... Après la destruction du sujet (1), penser sa production esthétique.

Cependant, ce sont la seconde et la troisième voie qui concernent en propre le présent travail, en ceci que la conception foucauldienne du *pouvoir*, de la *vérité* et de la *critique* puise chez Nietzsche dans une pensée de l'historicité de la raison selon laquelle toute prétention à la vérité exprime une volonté de puissance en conflit avec d'autres valeurs.

Il est en ce sens possible de rapporter l'aspect nietzschéen de Foucault à la concrétisation d'un projet théorique précédemment formulé par le penseur allemand : une histoire généalogique, non plus centrée sur la morale et son émergence, mais vouée à dégager « des moments historiques spécifiques » afin de « montrer comment ils ont formé notre regard sur nous-mêmes¹⁹».

À travers ce dernier aspect, Foucault intègre à l'héritage nietzschéen de la généalogie le souci kantien exprimé dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* d'une ontologie de l'actualité. Kant, selon Foucault, « semble avoir fondé les deux traditions, les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne²⁰ »

Premièrement, « cette tradition de la philosophie critique qui pose la question des conditions sous lesquelles une connaissance vraie est possible²¹ », dont la pensée analytique anglo-saxonne est l'héritière. Et une seconde tradition critique, esquissée dans les textes kantien sur les Lumières et la Révolution, qui est celle « qui pose la question : qu'est-ce que c'est que l'actualité ? Quel

¹⁹ *Ibid.*, p.230

²⁰ Foucault, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard, 2008, p.21

²¹ *Ibid.*, p.22

est le champ actuel de nos expériences ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? Il ne s'agit pas là d'une analytique de la vérité, il s'agirait de ce que l'on pourrait appeler une ontologie du présent²²». En se rattachant explicitement à ce second mouvement critique, Foucault reprend donc à son compte un mode d'interrogation du réel soucieux non pas des conditions épistémiques du vrai en général, mais de la structuration concrète de nos champs d'expériences actuels.

On comprend ainsi comment d'une part la démarche nietzschéenne fournit à Foucault un moyen d'aborder l'histoire comme point de départ et terrain d'analyse pour, d'autre part, un travail proprement kantien de déchiffrement du présent comme événement singulier dont il faut opérer la critique.

Dès lors, il s'agit de répartir la réflexion sur la vérité autour des points suivants :

1) La problématisation de la vérité comme élément historique.

L'archéologie : vérité et pouvoir.

En dégageant la question de la vérité d'une approche purement analytique qui viserait à corriger le langage en vue de produire des énoncés vrais (une logique de la vérité), Foucault établit d'étroits rapports entre l'idée que la production d'un certain savoir engendre des effets de pouvoir et le questionnement de la vérité comme dégagement de *régimes de véridiction*, à savoir les *procédures et techniques*, variables dans l'histoire, à partir desquelles on construit des énoncés vrais dans une société.

²² *Ibid.*, p.22

a) *Comment joue la valeur historique de la vérité par rapport au pouvoir.*

Il s'agit de voir en quoi la traçabilité des formes de la vérité à travers des structures discursives et matérielles, disciplines, institutions, discours, fait intervenir l'élément du pouvoir comme ce qui dote le savoir d'effets concrets sur les individus et sur la société, en le qualifiant de vrai, d'incertain, de probable.

Cela revient à déterminer comment, à une époque donnée, *l'observable* empirique devient *acceptable* historique. Par observable empirique, il faut comprendre l'ensemble des données qui sont disponibles à une époque et qui ne sont pas encore qualifiées ou disqualifiées par un partage entre savoir et fausseté. Ce passage de l'observable à l'acceptable désigne alors un processus particulier de légitimation d'un savoir et l'exclusion d'un autre champ de données qui ne produira pas *d'effet de connaissance*, c'est-à-dire n'aura pas l'effet de contrainte que ce qui est qualifié de vrai exerce en tant que discipline, institution, savoir légitime. Autrement dit, de quelle façon le savoir, pour fonctionner comme tel, doit se conformer à un ensemble de contraintes et de règles tout en engendrant des effets de coercition « propres à ce qui est catégorisé comme scientifique, seulement rationnel ou de l'ordre de l'opinion²³ » et de quelle façon le pouvoir « pour fonctionner, doit se déployer selon des procédures, des instruments, des moyens et des objectifs qui peuvent être validés dans des systèmes plus ou moins cohérents de savoir²⁴ »
Finalement, il s'agit de voir en quoi l'histoire permet de faire le lien entre *connaissance et relations de pouvoir*.

²³ ROUILLOT, N., *La méthode Foucault, archéologie, généalogie et stratégie. Pour une enquête des processus d'évènementialisation*, 2008. (consulté le 3 mars 2009)

<<http://www.lescontemporaines.fr/spip.php?article24>>

²⁴ *Ibid.*

À ce titre, l'archéologie vise à mettre en lumière des pratiques discursives, c'est-à-dire des corps de règles anonymes qui « gouvernent notre manière de percevoir, juger, imaginer, et agir.²⁵ ». Ces règles rendent intelligibles des actions en vertu de leur double caractère « judiciaire » et « véridicatif », c'est-à-dire que d'une part ces « pratiques établissent et appliquent des normes, des contrôles et des exclusions », et de l'autre « rendent possibles des discours vrais ou faux²⁶ ». Ainsi, la pratique de la punition légale, par exemple, rend compte de l'interaction entre la mise en œuvre de codes qui régulent des conduites (comment discipliner un détenu), et la production de discours vrais qui légitiment ces pratiques.

b) Comment la vérité doit être pensée comme enjeu de relations.

Montrer que la vérité est justiciable d'une analyse archéologique permet alors de l'aborder à travers le prisme du pouvoir analysé comme ensemble de *relations* spécifiques. Il s'agit en ce sens de rapporter le vrai au réseau discursif où la connaissance engendre et s'appuie sur des rapports de pouvoir définis comme « actions sur des actions possibles », en vue de comprendre l'usage critique de la vérité comme modalité spécifique de relation de pouvoir.

Néanmoins il ne s'agit pas tellement, ici, de chercher à voir comment fonctionne la réflexion foucauldienne à l'intérieur de sa démarche et de ses thèmes propres, que de mettre en évidence, à partir de cette réflexion, une certaine relation entre le pouvoir et la vérité. Autrement dit, non pas regarder quelles sont les connexions internes à l'œuvre de Foucault entre ses différentes composantes, théoriques, critiques, et méthodologiques, mais chercher à saisir comment les rapports mis en lumière du savoir et du pouvoir

²⁵ FLYNN, Th., « Foucault's Mapping of History », in GUTTING, G., *Op.cit.*, p31

²⁶ *Ibid.*, p.31

permettent de comprendre la vérité comme ce qui constitue et engendre un certain type de relations de pouvoir entre individus ou groupes d'individus. Il devient alors possible de lier l'analyse de la vérité comme source de relations de pouvoir à la conception d'un certain usage de la vérité comme manière spécifique d'entrer en relation avec d'autres individus. En ce sens, l'analyse foucauldienne du pouvoir et du savoir permet d'envisager la critique dans sa dimension « aléthurgique », c'est-à-dire en ce qui concerne « l'acte de vérité, la vérité comme acte d'un locuteur, de celui qui parle²⁷ ». Si pouvoir et savoir sont dans un rapport étroit d'appui mutuel, l'usage de la vérité peut-être analysé comme une manière spécifique de structurer le champ d'action possible des autres ; par conséquent comme un type spécifique de rapport de pouvoir. L'exemple de la parrêsia, analysé par Foucault dans ses derniers cours au Collège de France, permettra de comprendre précisément, dans la section « Critique », comment la question du pouvoir acquiert une grande pertinence lorsqu'il s'agit de penser la vérité dans la dimension stratégique de la lutte et du risque.

2) La généalogie comme interrogation du présent : vérité et critique.

Si l'archéologie œuvre au repérage des formations et des pratiques discursives dans l'histoire, conduisant un travail d'archivage, la généalogie, renouant avec les textes nietzschéens, retrace la provenance des pratiques comme série d'évènements, c'est à dire « description des commencements et des suites²⁸ ». Ainsi, les textes de *Surveiller et punir* et de *La Volonté de savoir* étudient la généalogie des procédures de punition et des pratiques de la sexualité, portant davantage sur le contrôle et la discipline des corps, tandis

²⁷ FIMIANI, M., *Foucault et Kant, Critique, Clinique, Ethique*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.48

²⁸ FOUCAULT, M., « Sur les façons d'écrire l'histoire », in *Dits et écrits*, VOLI Paris, Gallimard, 2001, p.623

que des cours comme « *Il faut défendre la société* » ou encore *Naissance de la biopolitique* font la genèse des discours sur la guerre des races et du libéralisme comme art de gouverner.

Précisant sa démarche, Foucault distingue deux axes opposés qui définissent deux façons d'aborder l'histoire des discours savants : l'histoire des sciences et la généalogie des savoirs. L'histoire des sciences « se situe essentiellement sur un axe qui est, en gros, l'axe connaissance-vérité, ou, en tous cas, l'axe qui va de la structure de la connaissance à l'exigence de la vérité²⁹ », tandis que la généalogie des savoirs « se situe sur un axe qui est autre, l'axe discours-pouvoir ou, si vous voulez, l'axe pratique discursive-affrontement de pouvoir³⁰ ». Or, si à première vue c'est à Nietzsche qu'il faut essentiellement faire appel pour comprendre l'importance de la généalogie dans l'oeuvre foucauldienne, retracer à travers l'histoire le développement chaotique et discontinu des systèmes de pensée s'apparente davantage, dans sa fin, à un travail kantien d'élucidation du présent qu'à une recherche générale sur l'origine de la morale. Il s'agit donc de distinguer ce qui relève d'une démarche proprement nietzschéenne et qui s'exprime à travers une histoire de la formation discontinue de certaines pratiques et certains savoirs, et l'aboutissement d'un travail de compréhension du présent à partir de ce qui le rend possible, qui s'inscrit dans une tradition critique initiée dans l'opuscule du penseur de Königsberg, *Qu'est ce que les Lumières ?*

a) Déchiffrement généalogique : le passé comme « provenance ».

« La généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies

²⁹ FOUCAULT, M., « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard, 1997, p.159

³⁰ *Ibid.*, p.159

tautologies. Elle s'oppose à la recherche de l'"origine"³¹».

Rejeter une forme d'histoire adossée à la volonté métaphysique de trouver une identité première derrière la disparité des choses, c'est en même temps plaider pour une démarche qui rende compte « des forces qui sont en jeu dans l'histoire » et qui « n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte³²». En ce sens émerge un aspect essentiel de l'objet d'une histoire centrée sur la succession des échanges de force et des rapports aléatoires, à savoir l'*événement* : « Le monde tel que nous le connaissons n'est pas cette figure [...] où tous les évènements se sont effacés pour que s'accusent peu à peu les traits essentiels, le sens final, la valeur première et dernière ; c'est au contraire une myriade d'évènements enchevêtrés³³ ». L'événement apparaît en quelque sorte comme l'élément dont l'histoire doit retracer les associations, les ruptures, les luttes. Or l'histoire métahistorique, ainsi que Foucault qualifie la recherche de l'identité derrière la disparité, a pour point focal *l'origine*. *Continuité* et *origine* trouvent alors une opposition terme à terme dans l'objection par la généalogie de l'*événement* et de la *provenance*. Tandis que la recherche de l'origine aborde l'histoire comme une trame à démêler, le souci de la provenance emploie la généalogie à repérer « les accidents, les infimes déviations - ou au contraire les retournements complets -, les fautes d'appréciation, les mauvais calculs qui ont donné naissance à ce qui existe et vaut pour nous³⁴». Il faut comprendre, en ceci, que le rapport à la vérité qui s'instaure à travers la démarche généalogique se dégage d'emblée de toute tentative de ramener le divers à l'unique, le dispersé à l'identité, c'est-à-dire de faire de l'histoire

³¹ FOUCAULT, M., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », dans *Dits et écrits*, vol.I, Paris, Gallimard, 2001, p.1004-1005

³² *Ibid.*, p.1016

³³ *Ibid.*, p.1016

³⁴ *Ibid.*, p.1008

l'expression obscure d'une vérité plus profonde ou plus ancienne : « Cette histoire de la production de la vérité n'analyse pas les conditions –formelles ou transcendantales- de l'existence des énoncés vrais. C'est une histoire des apparitions concrètes des jeux de vérité, des formes différentes du parler vrai, des véridictions ³⁵». C'est en inversant le rapport entre l'histoire et la vérité que l'on peut mieux saisir l'objectif foucauldien : la vérité n'est pas tellement à rechercher comme le *permanent* derrière ou dessus du *variable*, mais au contraire comme le variable qui *passé pour permanent*. Dès lors, les formes historiques dans lesquelles s'exprime la production de la vérité ne sont plus subordonnées à la vérité elle-même comme à leur visée commune, mais deviennent autant de séquences hétérogènes qui engendrent des conditions et des règles chaque fois spécifiques de partage d'un vrai et d'un faux. L'événement, c'est donc cette unité historique qui enveloppe une configuration particulière de ce partage épistémique, tandis que la provenance indique comment une forme de véridiction a pu évoluer jusqu'à nous et imprégner encore nos valeurs comme nos pratiques.

Le nietzschéisme de Foucault s'exprime donc dans sa vision chaotique et discontinue de l'histoire, à partir de laquelle il est possible de penser « la vérité » comme la configuration formelle d'un régime épistémique chaque fois différent avec les époques. En ce sens, la démarche généalogique permet de retracer l'évolution de ces processus de validation d'un vrai et d'un faux, mais plus encore de comprendre comment certains d'entre eux constituent encore nos propres valeurs et pratiques. La saisie de ce dernier aspect impose alors de se tourner vers la lecture que fait Foucault des écrits de Kant sur les Lumières et sur la question du présent dont il faut dégager les conditions.

³⁵GRADEV, V., « Foucault et les jeux de vérité », in BROSSAT, A., *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, PUN, 1994, p. 94

b) Kant et les Lumières : la généalogie conduit à l'autonomie.

La généalogie foucauldienne a mis en évidence l'importance de *l'événement* dans la compréhension de l'histoire comme succession accidentée et discontinue de séquences historiques, caractérisées comme autant de systèmes épistémiques différents. Il s'agit dès lors de voir en quoi la fragilisation de l'histoire, d'une ligne progressive à un ensemble de fragments, rend possible la critique du présent déchu dans la contingence. Autrement dit, le passé peut et doit nous informer sur l'état du présent en vue d'être à même de le transformer : *l'évènementialisation*, c'est le fait de comprendre que les singularités historiques (dispositifs de savoir et de pouvoir) ne se maintiennent qu'à partir de certaines conditions d'acceptabilité qui, associées à des dispositifs d'assujettissement, trahissent leur fragilité d'événements. La réalité n'est plus soutenue par le haut ; autrement dit le savoir ne peut plus être compris comme étant limité en fonction de sa plus ou moins grande adéquation à une vérité existante, mais tout au contraire par ses conditions historiques de légitimation et ses formes matérielles d'application. Dès lors, et il devient capital de le remarquer, toute analytique de la vérité sera subordonnée à une détermination préalable des effets coercitifs du savoir. Il est alors possible de comprendre en quoi Foucault renverse le processus kantien qui fait de l'analyse des limites transcendantales de la connaissance la condition de l'autonomisation du sujet. Pour Kant, le *Sapere aude* n'était possible qu'à la condition de savoir d'abord dans quelles limites formelles il est possible d'utiliser notre entendement. Au contraire, Foucault repense l'impératif d'émancipation non plus comme dépendant d'un avertissement des limites formelles qui contraignent l'organe de la connaissance, mais bien plutôt en tant que l'attitude préalablement nécessaire consistant à refuser certaines formes effectives d'assujettissement. Ce n'est pas le fait de connaître quel est l'accès formel légitime au savoir qui est en mesure de nous

rendre aptes à lutter contre l'état de minorité en prenant la décision de penser par nous-même, c'est à l'inverse un positionnement d'emblée stratégique de refus « de n'être pas gouverné » qui engage le sujet dans un rapport de lutte contre tout savoir assujettissant. Autrement dit, il n'est possible de mener un déchiffrement actif et bien orienté des formes coercitives du savoir qu'à partir d'une décision préalable de refus d'être gouverné. La question de l'usage correct de la raison est ainsi clairement placée sous la dépendance d'un *engagement* premier de la volonté du sujet en faveur de son autonomie.

Le renversement, opéré par Foucault, du cheminement qui relie autonomie du sujet et analytique de la vérité est ici fondamental pour comprendre en quoi la critique est d'abord une opération concrète et stratégique avant d'être une réflexion sur les critères analytiques du vrai. Le rapport de Foucault à Kant constitue donc un pivot vers la compréhension de la critique comme étant essentiellement rapportée au pouvoir et à la subjectivité plutôt que directement connectée à une réflexion sur la vérité elle-même. Le pouvoir a été compris comme un ensemble d'actions sur des actions possibles, c'est-à-dire une manière de structurer (limiter et orienter) le champ d'action possible d'autres individus, et la vérité comme élément pris dans un réseau de pouvoir et produit par des systèmes de véridiction historiquement variables ; la réflexion doit alors se pencher sur la critique *en tant qu'elle constitue une manière de se rapporter à la vérité qui est de façon spécifique une relation de pouvoir*.

Il s'agira dès à présent de voir comment s'articulent ces deux dimensions de la spécificité de la critique que sont l'attitude morale du sujet qui se place dans un rapport stratégique et le processus épistémique de l'analyse de la vérité qui est en jeu.

Partie 3
CRITIQUE

Pour Foucault, et en un sens premier et délibérément restreint, la critique désigne l'opposition d'un savoir à un autre savoir qui s'est constitué en un champ théorico-pratique dominant. La critique intègre donc d'emblée l'idée d'un conflit : critiquer n'est pas tellement substituer une vérité plus vraie à une vérité qui n'en était pas une, d'après une opération intellectuelle de maîtrise de certains critères. En ceci, la critique se dégage déjà de tout rapport au vrai comme à un ensemble de conditions formelles qu'il s'agirait de satisfaire, et donc d'un rapport au vrai comme à une *situation de satisfaction épistémique* (une situation où les conditions qui définissent les énoncés vrais sont remplies). Faire une *généalogie* historique de la vérité implique en effet, pour la critique, d'être autre chose que le signalement d'un écart entre ce qui passe pour vrai et la situation paradigmatique où les conditions du vrai sont réellement satisfaites. Cela implique à l'inverse de montrer que ce qui prétend épuiser le champ du vrai tire toujours sa légitimité de dispositifs contingents, et non d'une adéquation à la forme logique de la vérité, en ceci que ce qui passe pour vrai n'est pas mesurable à l'aune d'une réduction formelle de la vérité. La critique n'examine pas un rapport de convenance entre un ensemble défini de critères (conditions formelles du vrai) et une situation épistémique réelle (ce qui passe pour vrai) ; elle ne mesure pas les unes aux autres conditions idéales et conditions réalisées. Bien plutôt, elle part des conditions réelles pour constater, et non déduire, qu'il n'est plus *possible* de penser à l'intérieur du champ épistémique dominant et qu'il est impératif d'aménager les conditions d'une pensée *différente*.

La critique n'est donc pas motivée par l'inadéquation de la réalité à un modèle, mais par la présence de contraintes épistémiques qui ont des effets coercitifs et assujettissants. Ainsi, elle s'élève moins contre un *défaut mesurable* de la pensée, que contre ses *effets matériels*.

Dès lors, le souci de la vérité et de ses critères est étroitement subordonné au souci de l'emprise qu'exerce le pouvoir sur les conditions de productions de

la vérité. « La critique, écrit Foucault, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses effets de vérité ³⁶ ». Ce qui rend la critique urgente, ce n'est donc pas la nécessité de corriger un usage défectueux du langage en rapport à une norme formelle de la vérité, mais la pression qu'exerce une situation où les conditions de production du vrai sont traversées par des relations de pouvoir, entraînant des formes de normativité et des techniques d'assujettissement qui doivent être contestées. On comprend ici qu'il ne s'agit pas de comprendre la critique comme l'activité scientifique (voire scolastique, comme aurait dit Bourdieu³⁷) d'échanges savants qui s'exerce dans certains cadres et canaux privilégiés du savoir. Au contraire, la relation de la vérité et du pouvoir ne peut se nouer que dans une *pratique* de la critique qui se déploie dans un contexte de lutte concrète.

En ceci, bien que la vérité soit toujours l'objet de la préoccupation critique, ce n'est pas en tant qu'objet d'analyse, mais, primitivement, comme enjeu d'un conflit qui interroge les rapports du pouvoir (la façon dont nous sommes gouvernés) et du savoir (la *rationalisation* des techniques de pouvoir et leur *légitimation* comme une forme de *vérité*). Toutefois, ignorer le problème des critères du vrai au profit exclusif de celui des luttes dans lesquelles s'engage la critique ne conduirait-il pas à jeter sur elle un regard purement politique et moral ? Un tel point de vue semblerait n'être que partiel. Car si la vérité est traitée en fonction d'un contexte de relations de pouvoir, ces mêmes relations peuvent-elles prétendre épuiser l'objet qu'elles contraignent ? Poser la question des critères analytiques du vrai dans le cadre de la réflexion foucauldienne sur la critique implique alors de se pencher sur deux éléments :

³⁶ FOUCAULT, M., *Qu'est-ce que la critique ? (critique et Auklärung)*, Bulletin de la société française de philosophie, vol.84, n°2, 1978

³⁷ BOURDIEU, P., *Méditation pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997

1) le *rôle* qu'ils jouent face à la dimension contextuelle et stratégique (comment fonctionnent les critères du vrai au cours du *processus* critique ? Quels sont leur rôle et leur importance ?).

2) le *statut* de la vérité *en tant qu'elle est l'objet d'un souci critique* (qu'est-ce qui est visé à travers la critique ? Une entité métaphysique, logique, ou bien plutôt un ensemble d'affirmations ordonnées à certaines fins, morales, sociales, politiques ?)

Il s'agira ici de trouver, avec la notion de Parrêsia, le modèle même de l'attitude critique en tant qu'elle désigne un engagement radical du sujet (au péril de sa vie) pour ce qu'il croit être vrai : en ceci, il semble que l'on sera alors en mesure de comprendre que si pour Foucault le problème de la critique ne se pose pas en termes d'une analytique, c'est qu'elle se joue avant tout dans l'espace moral et stratégique où l'individu est prêt à « dire vrai » sans se soucier de la validité ultime de la vérité dont il se charge. En ceci, c'est la vérité comme *valeur* qu'il s'agira d'associer à la pratique de la critique.

L'étude de la vision foucauldienne de la critique permettra alors de justifier en partie la centralité du pouvoir dans son approche de la vérité, en ce sens que si la critique se situe à la charnière des « lois de l'être-vrai et des lois de l'assentiment³⁸ », elle rend visible lequel de l'analytique ou du rapport de pouvoir prime pour la compréhension de ce qu'elle désigne.

1) Le rôle des critères analytiques du vrai.

Nous nous trouvons ici face à un domaine de réflexion que Foucault a très peu thématiqué, manquement qui a d'ailleurs soulevé de nombreuses critiques ;

³⁸ BOUVERESSE, J., « L'objectivité, la connaissance et le pouvoir », in ERIBON, D., *L'infréquentable Michel Foucault, Nouveaux de la pensée critique*, Paris, EPEL, 2001, p.142

pour la plupart, au nom de la nécessité de reconnaître à la vérité une réalité extra-historique, c'est-à-dire logique, ou plus largement épistémique, en ce sens qu'il n'est pas possible de réduire la vérité à un ensemble de procédures propres à un certain domaine d'objets et susceptibles de varier au gré des rapports de force. Comme le dit J.J. Rosat, « la *neutralisation des savoirs quant à la vérité* écrase la distinction entre croyance et connaissance³⁹ ». Il est alors reproché à Foucault de dissoudre complètement la vérité dans le jeu contingent et infini des systèmes de règles et de procédures qui partagent le vrai et le faux, sans qu'aucun d'entre eux ne s'approche plus correctement de la réalité elle-même. Plus précisément, pour ses contradicteurs, la perte de toute notion de vérité objective non seulement rend incompréhensible « ce que Foucault appelle une "politique de la vérité"⁴⁰ », du fait d'une confusion des *lois* du vrai avec les *procédures* au moyen desquelles une connaissance est rendue acceptable et légitime, mais plus encore se heurte à un grand nombre d'insuffisances, notamment lorsqu'il s'agit de confronter la grille foucauldienne au processus de connaissance à l'œuvre dans les sciences dures. Boghossian⁴¹ note que si les partisans d'un constructivisme de la connaissance, dont Foucault est par certains aspects un représentant, se gardent la plupart du temps d'étendre leur position aux sciences de la nature, c'est qu'ils reconnaissent implicitement l'existence d'une vérité objective qui peut être approchée avec une plus grande adéquation à mesure que la connaissance *progress*e. Face aux critiques de ce type, Foucault se contente souvent de répondre que « Tous ceux qui disent que < pour lui > la vérité n'existe pas sont des esprits simplistes⁴² », en ceci que son travail consiste à

³⁹ ROSAT, J.J., Annexe III, in BOGHOSSIAN, P., *La peur du savoir*, Marseille, Agone, 2009, p.174

⁴⁰ BOUVRESSE, J., *Op.cit.* p.141

⁴¹ BOGHOSSIAN, P., *Op.cit.*

⁴² FOUCAULT, M. « Le souci de la vérité » in *Dits et écrits*, Vol II, Paris, Gallimard, 2001, p.1488

faire « l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité⁴³ ». Cependant, Foucault ne se penche jamais sur l'analyse proprement dite du rapport entre ce qui passe pour vrai et ce qui est vrai, puisqu'il ne s'intéresse pas au rapport qui lie l'énoncé et la réalité, mais au fonctionnement, interne à un *réseau discursif*, de règles qui partagent un vrai et un faux sans se soucier de leur être-vrai comme le dit Bouveresse. Le problème de savoir comment le positionnement critique fait jouer les critères proprement analytiques du vrai, c'est-à-dire leur valeur épistémique en tant qu'ils visent à affirmer une connaissance *plus vraie*, revient ici encore à mettre au second plan la *vérité effective* de l'énoncé au profit de la *véracité* de celui qui parle. Il est alors nécessaire d'utiliser la distinction frégéenne élevée par Bouveresse contre Foucault afin de comprendre à quel niveau opère la critique.

a) Dépendance de la vérité.

Il apparaît tout d'abord que les critères du vrai sont invoqués selon *l'usage* que la critique peut en faire. Il ne s'agit pas d'examiner les conditions formelles du vrai en vue de produire des énoncés conformes à une norme épistémique, mais il apparaît clairement que le souci de la vérité est subordonné à des fins extérieures. Le traitement de la vérité se greffe dès lors sur les objectifs politiques et stratégiques que poursuit la critique : autrement dit, les critères du vrai seront ceux qu'exige la défense d'une certaine fin (la défense des intérêts de la société, d'un groupe, etc. Il sera objecté ici que les sciences de la nature n'ont d'autre fin que la connaissance elle-même, et qu'il n'est pas possible, par conséquent, de retrancher une fois encore la question des critères analytiques du vrai derrière des préoccupations stratégiques et politiques. Or nous avons déjà dit que le positionnement de Foucault au sujet de l'objectivité des vérités scientifiques est non seulement ambigu, mais plus

⁴³ *Ibid.*, p. 1488

encore déconnecté de la réflexion sur la critique telle qu'elle est ici développée, en ceci qu'il ne s'agit pas de se pencher sur l'activité scientifique de formation du savoir à travers l'échange littéraire et le débat d'idées, mais sur la prise de parole en faveur de la vérité, dans un contexte stratégique qui mobilise le courage de celui qui s'affronte à un pouvoir dominant.

b) La réflexion sur la critique n'est pas une épistémologie.

« Dire le vrai », c'est rassembler un ensemble d'affirmations qui doivent avoir un certain effet de pouvoir, c'est-à-dire contrer un usage normatif de la vérité par le pouvoir. Les critères du vrai seront alors essentiellement négatifs (au sens d'oppositifs), c'est-à-dire consisteront à réfuter la légitimité des techniques assujettissantes que le pouvoir lie à un certain savoir. Il s'agit alors de la critique sous la forme de la « limitation nécessaire⁴⁴ », qui s'applique à « débusquer ce qui est arbitraire dans ce qui nous est donné comme nécessaire, ce qui est singulier sous le masque de l'universel⁴⁵ ». Dire le vrai, c'est essentiellement dénoncer un certain *usage* illégitime du vrai, et la critique doit prendre alors la forme épistémique propre à la région de savoir où joue le pouvoir.

Il y a donc bien dans l'activité critique la recherche d'une vérité « plus vraie », c'est-à-dire une réelle prétention épistémique qui dénonce une vérité établie comme étant illégitime précisément parce qu'elle n'est pas vraie « analytiquement » parlant, et qu'elle entraîne en surcroît des effets coercitifs. À ce titre, il semble que poser la question suivante puisse fournir une indication pertinente sur l'importance de la dimension épistémique dans le rapport critique à la vérité : si une vérité se maintient dans une position dominante, est-ce en vertu de causes purement contextuelles et contingentes

⁴⁴ FOUCAULT, M., *Qu'est ce que les Lumières ?* in Dits et écrits, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1393

⁴⁵ HAUSER, Ph., « Foucault et la critique », in Brossat, A., *Op. cit.*, p. 121

(comme un certain rapport de pouvoir), ou bien parce que sa portée explicative entraîne rationnellement l'adhésion ? Il semblerait que Foucault tende à opter pour la première solution. Cependant, il ne s'agit pas ici de s'en tenir à ce que celui-ci a pu penser ou tendre à croire, mais d'examiner également, pour eux-mêmes, certains points qui peuvent susciter la réflexion. Ainsi, et probablement à l'encontre de Foucault, il apparaît plus pertinent d'accorder que la domination d'une vérité (ou d'un ensemble de savoirs reçus comme des *connaissances* réelles) ne tient pas uniquement à la pression d'un pouvoir ou à la présence d'une structuration discursive inconsciente qui faussent le partage ordinaire (épistémique) du vrai et du faux.

Pour autant, il ne suit pas que l'activité critique soit d'abord un processus intellectuel d'affinage analytique, attelé à l'élaboration d'une connaissance. En effet, le type de rapport qu'elle entretient avec la vérité est précisément celui où se produit une rupture dans l'adhésion qui existait en sa faveur. Et dès lors, que l'on souscrive à une conception réaliste de la vérité et sa relation au sujet connaissant comme un rapport exclusivement rationnel, ou bien à plus forte raison en tant que modalité contingente de nos intérêts ou de nos systèmes discursifs, la critique accompagne dans tous les cas une situation conflictuelle, qu'on l'interprète comme une crise du savoir et d'autant plus comme une crise du pouvoir. Ainsi, située à la charnière du savoir et du pouvoir, la critique ne peut être comprise si l'on fait abstraction de l'un ou de l'autre. Or si l'analytique de la vérité ne peut pas à elle seule rendre compte de ce qu'elle implique, l'analyse des rapports de pouvoir approche déjà de plus près une explication satisfaisante du caractère spécifique de la critique, en tant qu'elle désigne finalement *un certain rapport à la vérité comme « dire-vrai » qui engage le courage d'un individu au sein d'un contexte conflictuel*. Ceci étant admis, il n'est pas requis de développer une réflexion élaborée sur le rapport entre analytique du vrai et contexte stratégique en général, parce qu'il n'existe pas de critique en général, mais toujours

appliquée à des savoirs particuliers. Il revient donc à une épistémologie régionale de déterminer dans chaque cas la façon dont une critique peut et doit être faite au regard du contexte en place et des outils analytiques dont on dispose. Pour la présente réflexion, il suffit de montrer que la critique prise dans sa pratique individuelle, en tant qu'elle demande du courage de la part de celui qui parle, relève prioritairement d'une attitude morale qui s'affronte à un savoir dominant soutenu par un certain pouvoir, laissant la question des critères du vrai à l'épistémologie.

La réflexion doit à présent se pencher sur le *statut* de la vérité qui résulte de son approche morale, en tant que valeur assumée par un acte de parole courageux.

2) Le statut de la vérité : pratique de la *parrêsia*.

On pourrait ici objecter qu'il fallait d'abord que Foucault ait défini un certain statut à la vérité pour ensuite pouvoir expliquer la façon dont elle fonctionne dans l'économie des rapports de pouvoir, et donc pour l'activité critique. Ce second point aurait donc sa place au début de la réflexion sur la vérité tandis que le premier deviendrait secondaire puisque déduit comme une conséquence de l'idée centrale sur la nature de la vérité. Pourtant, il importe de parcourir la réflexion foucauldienne en comprenant d'abord l'articulation des lois du vrai avec le contexte de pouvoir dans lequel s'engage la critique, avant de voir en quoi elle aborde la vérité sous un angle spécifique.

Ceci permet dès lors de comprendre quel est le *statut* de la vérité au sein de l'entreprise critique. Il peut sembler exclu que la vérité visée par la critique soit de nature *métaphysique*, c'est-à-dire une réalité indépendante de la pensée et du discours (platonisme, christianisme), de nature *langagière*, c'est-à-dire appartenant à une proposition, ou de nature *logique*, c'est-à-dire une valeur

formelle attribuée par des règles à une formule symbolique. En effet, nous avons précisé (cf. *infra*, Partie 3,) qu'il ne s'agissait pas d'aborder la critique sous son aspect littéraire ou éristique, mais sous l'angle de l'engagement moral et stratégique qui implique le courage de la parole, ce qui donnerait des raisons de penser que le type de vérité qui est visé est toujours politique, économique, social, autrement dit soumis aux enjeux de nature contemporaine. Cependant, l'idée que la critique fait un *usage* de la vérité montre qu'il est pourtant possible d'invoquer une vérité métaphysique afin d'opérer une critique concrète : il suffit de penser à Platon et à sa critique de la sophistique au nom des Idées, ou à un penseur chrétien condamnant l'incroyance, vices, institutions, au nom de la vérité de sa religion. Il ne s'agit donc pas de dire que la critique statue de façon prédicative sur la nature de la vérité : elle l'aborde sur le mode du *voir comme*, en ce sens qu'elle en fait une valeur pour laquelle il faut s'engager, peu importe sa nature métaphysique, bien qu'en fonction des époques différents types de savoirs portent la charge politique et morale qui requiert ce « courage de la parole » définissant la *parrêsia*.

Dès lors, « la question n'est pas tant de déterminer *ce qui* est vrai que ce que cela signifie, pour nous-mêmes et pour les sociétés où nous vivons, de *dire* que cela est vrai ; il s'agit, en d'autres termes, de préciser les risques, les conséquences, en un mot les « coûts » inhérents à cette position⁴⁶. ».

C'est ici qu'il importe de recentrer le problème de la critique autour de la vérité *comme valeur* : lorsqu'elle vise à « dire la vérité », la critique devient une attitude morale.

⁴⁶ Rajchman, J., *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan, et la question de l'éthique*, traduit de l'américain par Oristelle Bonis, Paris, PUF, 1994, p.163

a) La parrêsia comme activité : le risque de la vérité.

La *parrêsia*, après une certaine manière de parler, et après une manière de dire vrai, c'est « une manière de dire vrai qui est telle que l'on ouvre pour soi-même un risque par le fait même que l'on dit vrai⁴⁷ ». En ce troisième sens défini par Foucault, la *parrêsia* désigne l'énonciation d'une vérité qui ici, par l'enjeu politique dont elle est investie, entraîne le sujet qui l'assume à prendre un risque, jusqu'à engager sa propre vie. À ce niveau, c'est le pôle "matériel" de la *parrêsia* qui est mis en évidence : le risque pris par le parrêsiaste réside dans le contexte présent au sein duquel il se positionne, à travers l'énonciation d'une vérité pour laquelle il ne doit ordinairement pas y avoir de place. Le risque de la vérité tient donc aux conditions actuelles qui partagent ce qui est tenu pour vrai mais ne l'est pas vraiment et ce qui est réellement vrai et qui doit être énoncé à l'encontre d'un pouvoir trompeur ou tyrannique. Ce premier moment recouvre l'aspect énonciatif en ce qu'il y a confrontation d'une vérité délibérément occultée avec un pouvoir qui a établi une forme usurpée de vérité, en un acte de parole public et direct. Pour qu'il y ait *parrêsia*, il faut que dire la vérité mette en péril celui qui prend en charge de l'opposer à un pouvoir, dont l'intérêt est de la maintenir aussi bien cachée à tous que non dicible publiquement.

Mais la *parrêsia* désigne aussi, et surtout, pour Foucault, le courage d'un sujet qui librement se lie à une vérité et à l'acte de l'énoncer au vu et au su du pouvoir qu'elle contredit.

b) La parrêsia comme engagement : le courage de la vérité.

Au delà de la nécessité matérielle qu'il y ait un risque à dire la vérité, la *parrêsia* recouvre plus profondément « ce par quoi le sujet se lie lui-même à

⁴⁷ FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres*, Seuil/Gallimard, 2008, p.63

l'énoncé, à l'énonciation et aux conséquences de cet énoncé et de cette énonciation⁴⁸ ». Foucault pointe en quelque sorte l'aspect subjectif de l'acte parrêsiastique en ce sens que l'acte de dire le vrai en tant qu'il comporte un danger interroge « le s'obliger à la vérité, », le fait que « cette obligation [...] est en même temps l'exercice de la liberté, et l'exercice dangereux de la liberté⁴⁹ ». La dimension morale de la critique comme nous permet de la comprendre l'analyse de la *parrêsia* apparaît alors pleinement : c'est dans la libre prise de danger en vue de dire le vrai que le sujet se lie à la vérité et que se noue le pacte parrêsiastique, en tant que « l'événement même de l'énonciation peut affecter l'être de l'énonciateur », c'est-à-dire « qu'en produisant l'événement de l'énoncé, le sujet modifie, ou affirme, ou en tous cas détermine et précise quel est son mode d'être en tant qu'il parle⁵⁰ ». La critique s'exprime donc à travers l'acte courageux d'un sujet qui se constitue et se reconnaît comme celui qui dit le vrai : en ce sens, il est possible de saisir en quoi le véritable acte critique ne peut qu'être associé à un contexte de pouvoir et de rapports moraux, puisqu'à la prise de parole pour énoncer la vérité répond nécessairement une mise en danger ou tout du moins une prise de risque pour le locuteur. Il n'est possible de saisir le sens de la position critique qu'en tant qu'elle engage un locuteur dans un rapport de pouvoir et que la vérité devient l'enjeu d'une prise de risque de sa part. En retour, l'aspect moral émerge du fait, pour le sujet parrêsiaste, de se lier à ce qu'il dit et en tant qu'il le dit, c'est-à-dire de se reconnaître comme engagé, à un certain prix, à dire la vérité.

⁴⁸ *Ibid.*, p.65

⁴⁹ *Ibid.*, p.64

⁵⁰ *Ibid.*, p.66

CONCLUSION ET PROLONGEMENTS

La question du courage de la vérité a donc pu être dégagée comme ce qui constitue la problématique essentielle de la critique, dans la mesure où le discours critique ne peut se concevoir en dehors d'un contexte de rapports de pouvoir qui sollicite automatiquement le courage moral d'un sujet prêt à risquer jusqu'à sa vie pour énoncer la vérité. En ce sens, l'activité politique apparaît bien constituer le type de rapport de pouvoir qui est le plus à même d'en appeler au courage individuel lorsqu'il s'agit de dire le vrai, en ce que l'importance de la vérité acquiert une dimension publique et donc, symétriquement, réclame en retour d'autant plus de courage de la part du locuteur critique. Le franc-parler, lorsqu'il est synonyme de courage, est une vertu spécifiquement politique. M. Potte-Bonneville, dans un article, résume la position des grecs à ce sujet et indique que « Foucault montre comment l'égalité de droit ou l'accès à la citoyenneté ne valent pour les Grecs que dans le jeu précaire où certains, au sens propre, « se risquent » à parler, nouent un pacte de sincérité avec leur propre dire et mettent leur subjectivité en danger en ouvrant la bouche⁵¹.» La parrêsia apparaît ainsi, selon les athéniens, comme une pratique indissociable du jeu démocratique et nécessaire à son bon fonctionnement. Cependant, « reste que la parrêsia est irréductible aux conditions juridiques et institutionnelles de la démocratie, pas plus qu'elle ne fait signe vers une quelconque essence du politique, en amont des pratiques : elle consiste au contraire en une certaine manière de se conduire politiquement⁵²». Pourtant, c'est précisément ici qu'il nous semble que se noue un rapport essentiel entre les « conditions juridiques et

⁵¹ POTTE-BONNEVILLE, M. *Le gouvernement de soi et des autres*, 2008. (consulté le 5 juin 2009)
<<http://bellaciao.org/fr/spip.php?article61387>>

⁵² *Ibid.*

institutionnelles » du politique et la façon « de se conduire politiquement ». Il s'agirait, précisément, d'examiner en quoi le passage aux régimes représentatifs fondés sur le consentement de la majorité a pu modifier en profondeur la façon dont on dit le vrai. Si le courage politique est sollicité lorsqu'il y a un enjeu de pouvoir autour de la vérité, il se peut alors que la professionnalisation de la fonction politique, symétrique à l'élection de représentants qui se présentent de plus en plus comme des experts et prétendent répondre aux attentes d'une majorité qui les a élus, aie supprimé les conditions au sein desquelles dire le vrai puisse requérir un véritable courage. Si, comme le dit B.Manin, l'épreuve de la discussion est devenu, à partir de l'époque moderne, le principe légitimant de la décision politique, il importe de se demander si l'aspect éristique et consensuel de la confrontation des opinions n'a pas pris le pas sur celui du courage et du risque qui s'exerce lorsque la vérité (signalant ce qui est bien pour tous) n'est pas acceptée par le pouvoir. La recherche du consensus, à travers une discussion argumentée et rationnelle circonscrite dans l'espace de la représentation, serait à regarder comme une raison possible de la perte du courage politique souvent déplorée, aujourd'hui, par les penseurs et les observateurs politiques.

BIBLIOGRAPHIE

1-SOURCES PRIMAIRES.

FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1961

FOUCAULT, M. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966

FOUCAULT, M. *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975

FOUCAULT, M. *Maladie mentale et psychologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1954

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, vol. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, vol. 2 : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité, vol. 3 : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, vol. 1 : 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, vol. 2 : 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001

FOUCAULT, M. *Le pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France, 1973-74*, Paris, Gallimard, 2003

FOUCAULT, M. « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France, 1975-76, Paris, Gallimard, 1997

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France, 1978-79*, Paris, Gallimard, 2004

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France, 1982-83*, Paris, Gallimard, 2008

2 -RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.

BROSSAT, A. (dir.), *Michel Foucault, les jeux de la vérité et du pouvoir*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1994

GRANJON, M.-C., (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, KARTHALA, 2005

GROS, F. *Foucault : Le Courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002

Gutting, G. (dir.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005

MEYET, S., *et al.*, *Travailler avec Foucault. Retours sur le politique*, Paris, L'Harmattan, 2005

RAJCHMAN, J., *Erotique de la vérité. Foucault, Lacan, et la question de l'éthique*, traduit de l'américain par Oristelle Bonis, Paris, PUF, 1994

3-SITES WEB.

<<http://bellacio.org/fr/spip.php?article61387>>

<<http://www.lescontemporaines.fr/spip.php?article24>>

Résumé

Les thèmes du pouvoir et de la vérité sont au cœur de l'œuvre foucauldienne. Avec celui du sujet, ils traversent sa réflexion comme les lignes qui guident l'analyse de l'évolution des sociétés occidentales depuis le XVIII^e siècle. Plus précisément, Foucault souligne l'importance grandissante qu'ont prises des technologies de pouvoir qui s'appuient sur des savoirs qu'elles produisent au sujet des individus. En ce sens, depuis la fin de l'âge classique, pouvoir et vérité (ou savoir) s'associent selon des formes qui assurent au pouvoir une prise de plus en plus grande sur ceux qu'il gouverne. Dès lors, c'est en analysant les configurations historiques de savoir-pouvoir qu'une réflexion critique peut parvenir à éclairer des formes contemporaines de domination et de contrôle. Pouvoir, vérité et critique s'articulent ainsi de façon à montrer comment une certaine conception du pouvoir, multiforme et disséminé dans toutes les couches de la société, et de la vérité, ramenée à des systèmes historiques de validation du savoir, conditionne la possibilité de la critique en tant qu'elle est toujours confrontée à des savoirs qui sont des enjeux de pouvoir. Si le pouvoir s'incarne dans une mise en discipline des individus qui s'associe à des savoirs porteurs de normes, la critique qu'on lui oppose recouvre alors une analyse concrète des conditions dans lesquelles il joue avec des formes de vérité. L'enjeu de la réflexion consiste alors à examiner la validité des prémisses de l'analyse foucauldienne, à savoir les notions de pouvoir et de vérité, qu'elle élabore et reprend à son compte, et enfin la légitimité philosophique et critique à laquelle elle prétend.

Summary

Power and truth are central to Foucault's work, and go through his reflexion as some of the main themes that guide the analysis of western societies's evolution since the eighteenth century. More precisely, Foucault underlines the expanding of power technologie that draw on knowledge they produce about individuals. In this way, since the end of the classical age, power and truth (or knowledge) associate through forms that allow power to exercise more and more control over those who are governed. From this, the main way a critical reflexion would succeed in enlightning the contemporary forms of domination would be analysing historical configurations of power and knowledge. Power, truth and critics articulate in such a way to show how a particular conception of power, multifaced and scattered through all society's levels, and of truth, reduced to historical systemes of rules validating knowledge, is conditionning the possibility to criticize them. As this conception is always confronted with knowledges that implies power stakes. If power materializes into a disciplinary control combined with knowledges conveying norms, the critics one puts forward against it implies a concrete analysis of the conditions in which it plays with truth. The reflexion's stake thus consists in examining the validity of the premises from which Foucault develops his analysis, namely the notions of power and truth, and finally the philosophical and critical legitimacy it claims to.