



HAL
open science

De l'écriture à la vie : généalogie politique du style et de l'êthos foucauldien

Kim Sicard

► **To cite this version:**

Kim Sicard. De l'écriture à la vie : généalogie politique du style et de l'êthos foucauldien. Philosophie. 2013. dumas-00954309

HAL Id: dumas-00954309

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00954309>

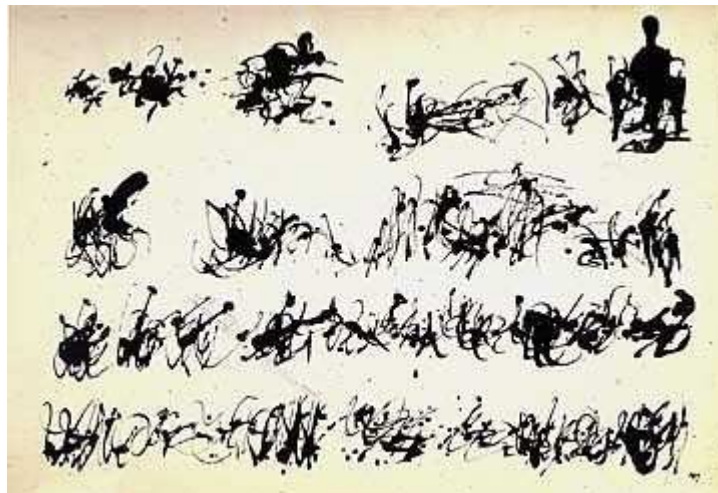
Submitted on 1 Mar 2014

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.

Kim SICARD

De l'écriture à la vie
Généalogie politique du style et de l'êthos foucaldien



Les dessins Mescaliniens d'Henri Michaux -Moïcani-L'Odéonie

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »
Histoire de la philosophie et philosophies du langage
Parcours Recherche

sous la direction de M. Thierry MÉNISSIER

Année universitaire 2012-2013



Kim SICARD

De l'écriture à la vie
Généalogie politique du style et de l'êthos foucaldien

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Histoire de la philosophie et philosophies du langage

Parcours Recherche

sous la direction de M. Thierry MÉNISSIER

Année universitaire 2012-2013

Remerciements

Je remercie tout d'abord mon directeur de mémoire, Thierry Ménissier, et son art précieux de la conduite et de l'encouragement qui depuis plusieurs années m'aide à progresser dans mon apprentissage philosophique.

Et pour leurs précieux soutiens :

À mes ami(e)s, leurs engagements et leur goût pour l'aventure de la vie.

À mes parents, qui m'ont raconté l'histoire d'Ascèse et d'Allégresse marchant main dans la main.

« *Qui, ayant suivi mes signes sera induit par mon exemple, à en faire lui même selon son être et ses besoins, ira ou je me trompe fort, à une fête, à un débrayage non encore connu, à une désincrustation, à une vie nouvelle ouverte, à une écriture inespérée, soulageante, où il pourra enfin s'exprimer loin des mots, des mots, des mots des autres*¹. »

« *Peut-être que pour nous, la question se pose autrement [...] La pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre, et la théorie, un relais d'une pratique à une autre [...] : un système de relais dans un ensemble, dans une multiplicité de pièces à la fois théoriques et pratiques. [...] Qui parle et qui agit ? C'est toujours une multiplicité, même dans la personne qui parle et qui agit. Nous sommes tous des groupuscules*². »

« *Faire des choses les plus quotidiennes l'objet d'une action politique, c'est en cela que consiste la politique aujourd'hui*³. »

¹Henry MICHAUX, *Mouvements*, Paris, Gallimard, 1951.

²Gilles DELEUZE dialoguant avec Michel Foucault dans « Les intellectuels et le pouvoir », in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 2001, tome I (édition établie sous la direction de F. Ewald et D. Defert, avec la collaboration de J. Lagrange), 1972, texte n° 106, p. 1175.

³« Prisons et révoltes dans les prisons », in *Dits et Écrits (DE)*, II, *op. cit.*, 1973, texte n° 125, p. 1296.

Sommaire

<u>INTRODUCTION</u>	<u>6</u>
<u>La « subjectivité » au cœur des débats éthique et politique contemporains.....</u>	<u>11</u>
<u>Peut-on penser une éthique et une politique non-normative?.....</u>	<u>19</u>
<u>Manières de lire Foucault, style d'existence?.....</u>	<u>27</u>
<u>CHAPITRE I – CONFIGURATIONS D'UNE PENSÉE EN DEVENIR.....</u>	<u>37</u>
<u>Configuration 1 : Les « philosophies du Sujet ».....</u>	<u>39</u>
<u>Configuration 2 : Foucault, lecteur de Nietzsche et Heidegger.....</u>	<u>45</u>
<u>Configuration 3 : La « mort de l'homme » ou comment sortir du langage métaphysique ?.....</u>	<u>53</u>
<u>CHAPITRE II – ÉCRIRE POUR DISPARAÎTRE</u>	<u>65</u>
<u>Le « rêve de mort » dans la poésie.....</u>	<u>69</u>
<u>Les « expériences-limites » exploratrices de métamorphoses.....</u>	<u>74</u>
<u>Jeux de langage ou la recherche d'un style de pensée.....</u>	<u>81</u>
<u>Les fictions pour « disparaître » et reconfigurer le « partage du sensible »</u>	<u>97</u>
<u>CHAPITRE III – L'AGIR POLITIQUE DU DIAGNOSTIC</u>	<u>105</u>
<u>La généalogie des multiplicités émergentes.....</u>	<u>108</u>
<u>L'ontologie historique ou la codétermination des pouvoirs et des savoirs.....</u>	<u>118</u>
<u>Résister avec l'ontologie critique de l'actualité.....</u>	<u>127</u>
<u>CHAPITRE IV – S'EXERCER À PENSER ET VIVRE AUTREMENT.....</u>	<u>137</u>
<u>Une éthique de la curiosité et de la transformation</u>	<u>140</u>
<u>Souci de soi et style d'existence.....</u>	<u>151</u>
<u>CONCLUSION.....</u>	<u>164</u>
<u>BIBLIOGRAPHIE.....</u>	<u>166</u>

Introduction

Quelle subjectivité pour quelle éthique et politique chez Michel Foucault ?

On a nécessairement la philosophie de sa personne – à supposer qu'on en soit une⁴.

Je crois qu'il vaut mieux essayer de concevoir que, au fond, quelqu'un qui est écrivain ne fait pas seulement son œuvre dans ses livres, dans ce qu'il publie, et que son œuvre principale, c'est finalement *lui-même écrivant ses livres*. Et c'est *le rapport de lui à ses livres, de sa vie à ses livres* qui est le point central, le foyer de son activité et de son œuvre. La vie privée d'individu, ses choix sexuels et son œuvre sont liés entre eux, non pas parce que l'œuvre traduit la vie sexuelle, mais parce qu'elle comprend aussi bien le texte. L'œuvre est plus que l'œuvre : *le sujet qui écrit fait partie de l'œuvre*⁵

Quelles raisons peuvent motiver l'entreprise d'une énième étude sur Michel Foucault et comment le lire aujourd'hui ? Pourquoi encore écrire sur Foucault ? Ce genre de questions que l'on se pose souvent lorsque l'on est déjà engagé dans l'aventure, est peut-être le signe de notre embarras face à un effet de mode. Mais surtout, devant la richesse des travaux effectués, que pourrions-nous dire qui n'a pas déjà été dit ? « On a l'habitude disait Foucault dans sa leçon inaugurale au collège de France, de voir dans la fécondité d'un auteur, dans la multiplicité des commentaires [...] comme autant de ressources infinies pour la création des discours. Peut-être, mais ce ne sont pas moins des principes de contrainte ; et il est probable qu'on ne peut pas rendre compte de leur rôle positif et

⁴Friedrich NIETZSCHE, *Le gai savoir* (1882), trad. fr. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1950, p. 9.

⁵« Archéologie d'une passion », (entretien avec C. Ruas, 15 septembre 1983), in *DE II, op. cit.*, 1984, n° 343, p. 1426.

multiplicateur, si on ne prend pas en compte leur fonction restrictive et contraignante⁶. » Notre recherche est, de fait, balisée par un ensemble de discours de et sur Foucault, qui tendent à limiter les contours de ce que l'on veut dire. Des ouvrages maintenant classiques comme ceux de Hubert Dreyfus et Paul Rabinow⁷, de Gilles Deleuze⁸, et plus récemment ceux de Matthieu Potte-Bonneville⁹ et de Judith Revel¹⁰, ont su retracer avec une grande clarté le parcours et le panthéon philosophique foucauldien, mettant en relief ses influences et son projet dans ses principales ruptures et continuités¹¹. Par ailleurs, de nombreux ouvrages collectifs ou personnels ont exploré et étudient encore souvent tel livre de Foucault en particulier¹², ou telles orientations philosophiques de son œuvre, comme la littérature et les arts¹³, la folie¹⁴, la médecine¹⁵, la psychanalyse¹⁶, l'épistémologie¹⁷, la philosophie antique¹⁸. Sans compter toutes les influences importantes et complexes de E. Kant, G. W. F. Hegel, K. Marx, F. Nietzsche, M. Heidegger, la première « théorie critique » de l'École de Francfort, et même L. Wittgenstein, les proximités et les divergences éventuelles avec certains philosophes contemporains de son vivant comme G. Canguilhem, G. Dumézil, R. Barthes, J. Lacan, J. Derrida, G. Deleuze, L. Althusser, J. Habermas¹⁹ et bien d'autres. D'une manière différente, les biographes se sont également

⁶*L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 (leçon inaugurale prononcée au collège de France le 2 décembre 1970), p. 38. Nous soulignons.

⁷Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism to Hermeneutics*, Brighton, Sussex, The Harvester Press Limited, University of Chicago Press, 1983, trad. fr., *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984.

⁸Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986. Notons également le bel ouvrage de Maurice Blanchot, *Foucault, tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986.

⁹Matthieu POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.

¹⁰Voir son ouvrage le plus récent, Judith REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Milles et une nuits, 2010 et son utile *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.

¹¹Voir également les ouvrages synthétiques de Frédéric GROS, *Michel Foucault*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996 ; Jean-François BERT, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, Éditions La Découverte, 2011. Voir aussi le livre plus conséquent par la taille de Naïma RIAHI, *Michel Foucault. Subjectivité, Pouvoir, Éthique*, Paris, L'Harmattan, 2011.

¹²Par exemple, Phillipe SABOT, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.

¹³Voir notamment les articles précurseurs de Pierre Macherey et de J. Revel, et aussi l'ouvrage collectif dirigé par Phillipe ARTIÈRES, *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Actes de colloque de Cerisy- juin 2001, Paris, Kimé, 2004.

¹⁴*Penser la folie : Essais sur Michel Foucault*, IXème colloque de la société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, Paris, Galilée, 1992 ; Frédéric GROS, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.

¹⁵Ph. ARTIÈRES (dir.), *Michel Foucault et la médecine : lectures et usages*, Paris, Kimé, 2001.

¹⁶Voir notamment : Jaques-Alain MILLER, « Michel Foucault et la psychanalyse », in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989 ; les numéros 4 et 5 de la revue *Incidence*, « Foucault et la psychanalyse » (Paris, Le Félin, ?) ; Joël Birman, *Foucault et la psychanalyse*, Paris, Parangon, 2007 ; et Jean ALLOUCH, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel?* Réponse à Michel Foucault, Paris, EPEL, 2007.

¹⁷Voir notamment certaines interventions de Ian HACKING, ainsi que le récent ouvrage de Luca PALTRIENI, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire* (Paris, Publication de la Sorbonne, 2012) sont particulièrement éclairant à cet égard.

¹⁸Frédéric GROS et Carlos LÉVY (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.

¹⁹Nous reviendrons tout au long de l'étude sur certains articles et ouvrages de référence concernant le rapport spécifique de Foucault à chacun de ces auteurs.

mis à décrypter la vie même du philosophe et se sont affrontés sur la meilleure façon d'en rendre compte²⁰. La question biographique s'est faite d'autant plus cruciale que s'est développé par ailleurs un certain type de pratique que l'on pourrait nommer le « pamphlet anti-Foucault », mêlant souvent aux critiques portant sur le « relativisme » supposé de l'œuvre, des accusations touchant au « nihilisme » qui marquerait sa vie²¹. De surcroît, il est à noter enfin une série d'ouvrages « critiques » importants qui, depuis la fin des années 1990, sont souvent venus éclairer avec pertinence la pensée de Foucault. Dans *Le style du philosophe*, essai particulièrement important pour l'étude qui va suivre, Francesco Paolo Adorno nous éclaire les textes de Foucault sous un autre jour en insistant sur la mise en œuvre par ce dernier, d'une « pragmatique de la vérité » se déployant dans un style d'écriture et de pensée en mouvement²². Béatrice Han dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault* insiste pour sa part sur certaines sources heideggeriennes impensées chez Foucault, opérant une critique de son concept d'« ontologie historique »²³ à son sens problématique. Stéphane Le Grand revient quant à lui avec une grande précision sur la conception matérialiste et politique des *Normes chez Foucault*, qui ne sont jamais pour lui une nouvelle forme d'avatar « transcendantal », mais bien plutôt le déploiement matériel de codes de normativité se superposant et s'enchevêtrant, pour venir former des « configurations mobiles » toujours susceptibles de transformations²⁴. Yoshiyuki Sato replace, pour sa part, la pensée foucauldienne du pouvoir au sein du paradigme « post-structuraliste » des années 1970, fortement influencé par la psychanalyse, et souligne que c'est par le prisme d'une « singularisation » des individus que viennent s'opérer les résistances possibles aux effets de pouvoir²⁵. Enfin, dans des perspectives très proches de celle qui sera la nôtre, Nicolas-Alexandre Dupont, dans *L'impatience de la liberté*, parvient

²⁰La plus rigoureuse et intéressante est celle de Didier ERIBON Didier, *Michel Foucault* (1989), Paris, Édition revue et enrichie, « Champs biographie », Flammarion, 2011. Dans un autre ouvrage, *Michel Foucault et ses contemporains* (Paris, Fayard, 1994), ce dernier s'est fait très critique contre la biographie effectuée par James MILLER, *The Passion of Michel Foucault* (New York, Simon & Shuster, 1993, trad. fr. H. Leroy, *La passion Foucault*, Paris, Librairie Plon, 1995) qui, bien que contestable et irritante dans sa tendance à vouloir trouver la « vérité cachée » de la vie de Foucault, a le mérite d'avancer certaines thèses intéressantes, bien que parfois grossières, sur l'importance cruciale de Friedrich Nietzsche dans la pensée de Foucault. Voir également la biographie « officielle » de David Macey, *Michel Foucault*, trad. fr. P. -E. Dauzat, Paris, Gallimard, 1994.

²¹Voir Jean BAUDRILLARD, *Oublier Foucault*, Auvers-sur-Oise, Galilée, 1977, et pour une critique radicale plus récente, livre de Jean-Marc MANDOSIO, *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010. Pour une critique « rationaliste » et « libérale », voir José-Guilherme MERQUIOR, *Foucault*, Londres, Fontana Paperbacks, 1985, trad. fr. M. Azuelos, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986, et Luc FERRY et Alain RENAULT, *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

²²Francesco PAOLO ADORNO, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996.

²³Béatrice HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998.

²⁴Stéphane LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007

²⁵Yoshiyuki SATO, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007.

à rendre compte de la pratique philosophique nietzschéenne de Foucault, dans ses dimensions à la fois éthiques et politiques²⁶, et Jean-François Favreau replace l'expérience littéraire cruciale de ses premières années, au cœur de l'ensemble de son travail et de sa vie philosophique²⁷. Ce sont ces études, qui ont insisté pêle-mêle sur l'importance de la littérature, du langage et de l'histoire, sur la question ontologique et son matérialisme, et finalement, qui ont bien su rendre compte de la diversité des questionnements éthiques et politiques de Foucault sur la subjectivité, qui nous serviront de véritables point d'appui durant cette recherche. Celle-ci reflétera le questionnement *politique* et *éthique* sur le temps présent, à la fois douloureux et exaltant, d'un parmi celles et ceux qui se demandent encore comment agir sur et dans ces mondes. Si ces définitions seront susceptibles d'être amendées au cours de cette étude, nous entendons pour le moment par « éthique », de manière assez large, une pratique et une réflexion morale d'une ou plusieurs personnes sur leurs actions et fins individuelles, les réalités et les règles selon lesquelles elles se déploient et leurs effets sur elles-mêmes et sur les autres. Par « politique », nous renvoyons temporairement ici aux pratiques et aux réflexions à la fois « critiques » et « normative-prescriptives », qui travaillent sur les réalités et les règles régulant la vie en commun d'un ensemble d'individus. La différence qui apparaît entre ces deux définitions préliminaires, c'est l'insistance mise pour la première sur la conduite et les fins individuelles, et la focale pointée pour la seconde, sur les conduites et fins collectives. C'est à notre sens entre ces deux manières de voir, d'agir et de penser, dans cette tension entre une recherche de liberté individuelle et une réflexion sur certaines formes de vie collective, que se nouent peut-être à la fois certaines limites et aussi tout l'intérêt qu'il y a encore à lire Foucault aujourd'hui. Comme le laisse entendre Mariapaola Fimiani dans une belle formule concluant son ouvrage, la lecture de Foucault est peut-être un moyen privilégié pour « rouvrir la complexité de la scène contemporaine à la réarticulation entre *singularisation* et *vie politique*²⁸. »

Un début d'éclaircissement du rapport de Foucault à l'éthique et la politique nous a semblé résider dans sa manière de penser le *sujet* et les modalités de ses processus

²⁶Nicolas-Alexandre DUPONT, *L'impatience de la liberté. Éthique et politique chez Michel Foucault*, Paris, Kimé, 2010.

²⁷Jean-François FAVREAU, *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*, Lyon, ENS Édition, 2012.

²⁸Mariapaola FIMIANI, *Érotique et Rhétorique: Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. N. Le Lirzin, Paris, L'Harmattan, 2009, 164. Nous soulignons.

constitutifs, dans une série de *rapports* spécifiques aux *mondes*, aux *autres* et à *soi*, dont le philosophe tendrait à faire à la fois et de manière problématique, l'expérience et le décryptage. Une des questions que nous pose encore aujourd'hui Foucault, c'est en effet celle du rôle que peut jouer la philosophie en tant qu'*activité* (d'écriture, de prise de parole, ...), dans la manière dont nous pensons, agissons et nous transformons individuellement et collectivement. Il existe de multiples façons de définir la tâche philosophique, de nombreux chemins invitant l'apprenti-philosophe à se trouver ou se perdre. Chaque philosophie en train de se faire a toujours promu, en arrière-fond de ses recherches – logiques, phénoménologiques, psychologiques, historiques, etc. –, une certaine *manière d'être* en tant que philosopant, donnant parfois l'envie aux nouveaux venus de suivre l'une des voies tracées, ou d'en inventer de nouvelles. Tout en gardant le cap fixé par la recherche conceptuelle et le souci de *comprendre*, c'est peut-être d'abord ce questionnement toujours relancé dans l'histoire sur les manières d'être « *sujet-philosophe* », qui nous intéressera dans l'étude du parcours philosophique de Foucault. Parcours tortueux dont la variété des chemins empruntés en fait à la fois la richesse et la difficulté de lecture. En effet, comment rendre compte au mieux d'un parcours marqué par une série de retournement théoriques, méthodologiques, et stylistiques oscillant entre souci de scientificité et littérature, histoire et philosophie²⁹? Une des difficultés rencontrées par les commentateurs a bien été de rendre raison de chacune des prétendues ruptures foucauldienne, et de déterminer la *cohérence* ou non d'un parcours non-linéaire précisément parce que sous-tendu par une critique de cette linéarité et de l'unité qu'on assigne habituellement à l'identité. Suivant en cela les remarques de J. Revel, souligner le caractère « discontinu » du parcours de Foucault peut s'avérer bien plus riche que le simple problème de sa cohérence interne³⁰. L'enjeu est bien plutôt, nous dit-elle, d' « essayer

²⁹Parmi les nombreux essais de périodisation du parcours foucauldien, l'un des premiers fut celui proposé dans la préface de Hubert Dreyfus et Paul rabinow (*Michel Foucault. Un parcours philosophique, op. cit.*) En suivant leur modèle et comme approche première approche, nous pouvons dégager avec Judith Revel cinq périodes : « [a] un Foucault d'avant Foucault, celui de l'*Introduction* à Biswanger et de *Maladie mentale et personnalité*, dans les années 1950, dont l'horizon est encore essentiellement phénoménologique ; [b] puis un Foucault définitivement émancipé de sa formation initiale [...] qui écrit l'*Histoire de la folie* en 1961 [...] ; [c] un Foucault des années 1960, qui publie ses premiers grands livres, lance les notions d'archéologie, d'*épistémè*, d'ordre discursif [...] ; [d] un Foucault des années 1970, militant et engagé [qui] déborde l'analyse des discours pour s'intéresser aux pratiques et aux stratégies [de pouvoir], passe de l'archéologie à la généalogie, [...] et travaille essentiellement à une analytique du pouvoir ; [e] enfin un Foucault des années 1980, fondamentalement intéressé par les processus de subjectivation et par la redéfinition éthique », (J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu, op. cit.*, p. 31-32)

³⁰Un des signes de cette contradiction apparente, ce sont les multiples « étiquettes » que l'on a posé successivement et parfois même simultanément sur Foucault, comme le rappelle J. Revel, *La pensée du discontinu, op. cit.*, p. 13 : « structuraliste et relativiste, antimarxiste et néomarxiste, libéral et postmoderne, positiviste et déconstructionniste », que l'on a pu considérer comme autant de conceptions contradictoires à propos de la « liberté du sujet ». En bon « nietzschéen », Foucault avait plutôt tendance à se réjouir de « la

d'identifier chez Foucault tout à la fois un *projet philosophique* profond traversant l'œuvre dans son entier et un *type de progression spécifique* – et c'est à ces deux aspects que nous donnerions le nom de *discontinuité* »³¹. Souscrire à une telle lecture ne vise pas à redonner à Foucault un crédit philosophique en restituant une cohérence cachée, ni d'en présenter « une lecture unificatrice » en se faisant « plus foucauldien encore que Foucault³² ». L'enjeu n'est pas non plus de défendre un auteur, de le décrier, ou de découvrir des vérités encore non-dévoilées sur son œuvre ou sa personne, mais de tenter de nous rapprocher au plus près de ce qu'ont été un projet, une démarche et un *style* philosophiques aux répercussions éthiques et politiques potentiellement fructueuses pour comprendre et agir sur notre monde, percevoir les failles susceptibles d'introduire des *différences* dans notre *actualité*. Au fond, peu nous importe *qui* était Foucault si sa lecture trace, dans la distance qui nous en sépare, les lignes d'un « devenir-révolutionnaire ».

La « subjectivité » au cœur des débats éthique et politique contemporains

Je voudrais dire d'abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n'a pas été d'analyser les phénomènes de pouvoir, ni de jeter les bases d'une telle analyse. J'ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture.[...] Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches³³.

La liberté est toujours le remords, la mauvaise conscience du déterminisme, et le déterminisme est toujours plus ou moins le scrupule de l'indéterminisme³⁴.

diversité des jugements et des classifications dont [il était] l'objet » dans la mesure où il n'aimait ni qu'on l'identifie, ni s'« identifier » lui-même. Cf. « Polemics, Politics and Problematizations » (entretien avec Paul Rabinow), in P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, *op. cit.*, trad. fr. « Polémique, politique et problématisations », in *DE*, II, *op. cit.*, p. 1413.

³¹J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 19. C'est nous qui soulignons les deux premières occurrences.

³²N. RIAHI, *Michel Foucault. Subjectivité, Pouvoir, Éthique*, *op. cit.*, p. 11. Que peut bien vouloir dire d'ailleurs cette expression ?

³³« The Subject and Power » (« Le sujet et le pouvoir » ; 1982), in H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, *op. cit.*, p. 297-298.

³⁴Vladimir JANKÉLÉVITCH « La liberté », Conférence inédite, Revue *Cités*, Hors série, 2010, p. 25.

Suivant la lecture rétrospective que Foucault faisait lui-même à la fin de sa vie, de nombreux commentateurs³⁵ ont souligné combien la problématique de la subjectivité avait habité tout son parcours philosophique. Cependant, dans la mesure où Foucault a fait varier ses points de vue sur cette notion, on a pu le placer théoriquement aux deux extrémités de ce que Vincent Descombes³⁶ a nommé un peu ironiquement la « Querelle » d'un « sujet » qui, au XX^e siècle et encore aujourd'hui, est tiraillée entre *nécessité* et *liberté*. En fonction de certaines configurations traversant la pensée française de son époque, on considère généralement Foucault comme un penseur *critique d'un « sujet » autonome et abstrait*, essentiellement soucieux de penser la subjectivité comme une « construction » inscrite au sein d'un ensemble de déterminations (discursives, cognitives, économiques, sociales et politiques), décrites grâce aux méthodes archéologiques et généalogiques. De la sorte, Foucault est avant tout identifié comme l'un de ceux ayant montré comment l'agencement des discours de savoirs et des rapports de pouvoirs inscrits dans l'histoire, constituait les conditions indépassables dans lesquelles les individus pensaient et agissaient. Il a pour ainsi dire pris au sérieux les critiques psychanalytiques, linguistiques, logiques et historiques, formulées au XX^e siècle à l'égard du « Sujet métaphysique » et ses attributs auxquels il était traditionnellement associé (transparence et souveraineté)³⁷. Il est aujourd'hui « utilisé » par conséquent comme l'un des fers de lance de ce que Axel Honneth nomme l'attitude « post-structuraliste » contemporaine, caractérisée par une radicalisation des tendances au « décentrement du sujet³⁸ », qui dit en substance que pour bien penser la subjectivité il faut la penser dans ses régimes de *nécessité*.

Cependant, comme l'a bien montré Sato³⁹, le paradigme « post-structuraliste » implique également de chercher des nouveaux modes de résistance possible au sein même des déterminations identifiées. C'est pourquoi Foucault a maintenu dans le même temps une volonté « d'affirmer d'emblée la liberté ineffaçable de l'homme y compris dans les mécanismes d'assujettissement et d'aliénation qui constituent les dispositifs de pouvoir⁴⁰ ».

³⁵F. GROS, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Seuil/Gallimard, mars 2001, p. 494 ; Judith REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit. ; N. RIAHI, *Michel Foucault. Subjectivité, Pouvoir, Éthique*, op. cit.

³⁶Vincent DESCOMBES, *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004, p. 10.

³⁷Nous reviendrons en détails sur ces configurations de savoirs dans lesquelles Foucault a construit sa pensée philosophique au premier chapitre de cette étude.

³⁸Axel HONNETH, « L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique moderne du sujet pour la philosophie morale », in M. JOUAN (dir.), *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Paris, Vrin, 2008, p. 353.

³⁹Y. SATO, *Pouvoir et résistance*, op. cit.

⁴⁰« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », Entretien avec J. Becker, R. Fernet-Bétancourt et A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984, Concordia, Revista Internacional de Filosofia, n°6, juillet-décembre 1984, p. 99-116, in, *DE*, II, op. cit. texte n° 356.

Ce deuxième pan de la recherche foucauldienne, qu'on oppose souvent au « Foucault critique », on le nomme parfois le « *Foucault éthique* ». Celui-ci, à partir de ses deux derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité* et ses cours sur le *souci de soi* antique, aurait eu pour projet de chercher au sein-même des rapports de pouvoir, certaines « pratiques de libération »⁴¹ par lesquelles les « sujets » retrouveraient un pouvoir relatif d'action sur eux-mêmes, donc un certain degré d'autonomie au sein des déterminations. Pour s'en réjouir ou le déplorer, certains ont alors pu considérer que Foucault ne faisait ici que remodeler à nouveaux frais « l'idéal classique » d'autonomie individuelle en fonction de certains résultats obtenus par la critique, tout en renonçant finalement à cette dernière pour reconstituer un « sujet » capable à nouveau d'agir sur lui-même de manière un peu mystérieuse⁴² : après son rejet virulent de la conception répressive du « pouvoir » incarnée dans *La Volonté de savoir* et pour la sexualité par le « freudo-marxisme »⁴³, Foucault se serait rangé du côté des penseurs libéraux pour qui la liberté est essentiellement une affaire individuelle, qui n'a pas à en passer par un affrontement avec certains pouvoirs existants.

Les différentes *critiques* qui ont pu être formulées contre Foucault peuvent sembler dans une première approche hétérogènes, dans la mesure où elles s'attaquent soit à son versant « critique » du « Sujet », soit à son versant « éthique » redonnant de manière apparemment contradictoire, une place à certaines formes de liberté des « sujets ». En réalité, la plupart des critiques ont une forme d'homogénéité dans la mesure où elles ont pour point commun de souligner le rapport étroit entre les limites critiques, éthiques et politiques de la conception foucauldienne *anti-normative* de la subjectivité, fondée sur une critique des anthropologies essentialistes qui prétendent définir ce que serait une « nature humaine ». En effet, marqué en cela par Nietzsche et Heidegger, le principal écueil des

⁴¹« Une esthétique de l'existence » (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI, in *Dits et Ecrits*, tome II, Paris, Gallimard, 1994 (éd. établie sous la direction de F. Ewald et D. Defert, avec la collaboration de J. Lagrange), texte n° 357, p. 1552.

⁴²C'est par exemple le reproche que formule Béatrice Han à Foucault dans *L'ontologie manquée*, *op. cit.* « Introduction ». Pour une bonne présentation et critique de cette interprétation, J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, « Poscriptum sur certaines lectures foucauliennes actuelles », p. 309-325.

⁴³L'expression « freudo-marxisme » regroupe un ensemble hétérogène d'auteurs du XX^e siècle qui, dans une perspective révolutionnaire, tentèrent d'associer les analyses marxistes sur la société capitaliste à la compréhension psychanalytique du psychisme et de la sexualité. Selon Pierre Billouet (*Foucault*, Paris, Belle-Lettres, 1999, p. 207) Foucault fut séduit au début des années 1970 par des auteurs comme Wilhelm Reich et Herbert Marcuse. Cependant, en 1972 et suite à la parution de *L'Anti-Oedipe* (Paris, Minuit, 1972), il écrivait déjà à Gilles Deleuze : « Il faut se débarrasser du freudo-marxisme » et de son hypothèse d'un pouvoir répressif du sexe (« Chronologie » in *DE*, I, *op. cit.*, p. 55). Il mit à exécution ce programme dans *La volonté de savoir* (Paris Gallimard, 1976, « L'hypothèse répressive », p. 23-67) en cherchant à décrire plutôt la dimension productive et incitative de pouvoirs générateurs de discours de vérité sur le sexe.

« anthropologies modernes » depuis Kant, serait pour Foucault qu'elles sous-tendent à la fois un « rationalisme » et un « moralisme » prétendument universels (l'humanisme), construits autour d'un appareil théorique *normatif* visant indûment à guider les conduites et les actions individuelles et collectives.

Pour moi, ce qui doit être produit ce n'est pas l'homme lui-même tel que la nature l'a dessiné ou tel que son essence le prescrit [...] mais nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera [...] c'est tout aussi bien la destruction de ce que nous sommes, la création d'une chose totalement autre [...] une totale innovation⁴⁴.

Dans le contexte des années 1980, au moment même où Foucault développe ses réflexions sur le « souci de soi », est mis sur le devant de la scène la deuxième génération de la « théorie critique » incarnée par la *Théorie de l'agir communicationnel* de Habermas, qui remet radicalement en cause cette méfiance plus générale de la pensée critique de l'après-guerre envers la « Raison », pour développer une conception de l'éthique et de la politique radicalement opposée à l'« anti-humanisme » qui serait l'apanage de la pensée française incarnée entre autres par Foucault⁴⁵. Ce que lui reproche notamment Habermas, c'est que sa méfiance envers les « anthropologies » et la « Raison » le mènerait inévitablement à ne retenir aucun « principe normatif » et aucune base rationnelle commune pour une discussion. Dans ce sillage, beaucoup de « libéraux » ont interprété le projet foucauldien et son refus d'affirmer des valeurs prescriptives, comme une forme de « relativisme » et de « nihilisme » caractéristique du courant « post-moderne »⁴⁶. A cette « accusation » est souvent associée une dénonciation de l'individualisme a-moral du « dernier Foucault » auquel mènerait logiquement son « relativisme », comme le résume bien Habermas en

⁴⁴« Conversazione con Michel Foucault », (« Entretien avec Michel Foucault », avec D. Trombadorie, Paris, fin 1978, *Il Contributo*, n° 1, 1980, in DE, II, p. 893. Sur les influences respectives de Nietzsche et Heidegger dans la critique foucauldienne de l'anthropologie humaniste, voir notre premier chapitre.

⁴⁵Voir Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, trad. fr. J.-M. Ferry, vol. 1, et L. Schlegel, vol. 2, Paris, Fayard, 1987 et pour une critique de Foucault, *Le Discours philosophique sur la modernité : douze conférences*, trad. fr. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988, p. 281-347. Pour saisir le difficile dialogue entre Foucault et Habermas, voir Yves CUSSET et Stéphane HABER (dir.), *Habermas et Foucault*, Paris, CNRS, Paris, février 2006, et également le récit que fait James MILLER (*The Passion of Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 388-394) de leur rencontre lors d'une conférence de ce dernier au Collège de France le 6 mars 1983. Cependant, un peu différemment de ce que sous-entend Miller, c'est à notre sens moins sur la confiance accordée à la raison humaine, ceci notamment par rapport à l'interprétation du nazisme que les deux philosophes semblent principalement s'opposer, que sur la manière de considérer le langage, comme « système » rationnel et « idéal communicationnel » chez Habermas (*praxis*), et comme d'abord et avant tout « agonistique des énoncés » chez Foucault (*poiésis*). Nous reviendrons sur ce point au Chapitre 4 (Deuxième partie).

⁴⁶Voir une des premières critiques de Foucault allant dans ce sens avec José-Guilherme, MERQUIOR, *Foucault*, Londres, Fontana Paperbacks, 1985, trad. fr. M. Azuelos, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986. Merquior a été fortement influencé par Ernest Gellner, sociologue-philosophe rationaliste, anti-hegellien et anti-nietzschéen.

soulignant le « destin ironique » de « l'historiographie généalogique » qui à trop « suivre le mouvement d'une dissolution historique du sujet » finit par tomber dans « un subjectivisme irrémédiable⁴⁷ ». En effet, il pourrait sembler que la critique foucauldienne d'un « Sujet de raison » souverain et transparent à lui-même, impliquant le rejet de tout discours se prononçant sur certaines valeurs communes, le conduirait au final et paradoxalement, à penser l'éthique et la politique seulement à partir des individus et leurs « techniques de subjectivation ». C'est par exemple la critique que formule le fer de lance du courant « communautarien⁴⁸ » Charles Taylor, à l'égard d'une certaine pensée néo-nietzschéenne française incarnée par Foucault qui, en prétendant « discréditer toute notion du *bien* », finit « par célébrer en lieu et place [...] le potentiel de liberté et de pouvoir du moi » et se résumer à une « autocélebration subjectiviste » d'un « pouvoir créateur » qui « s'épuise invariablement elle-même [...] au point d'occulter ce qui possède une valeur spirituelle dans tout ce mouvement de la culture contemporaine⁴⁹. »

Sur un autre positionnement du spectre idéologique on assiste, depuis une vingtaine d'années, au développement d'une nouvelle critique du « capitalisme » et de ses évolutions, menée notamment dans *Le Nouvel esprit du capitalisme* par les sociologues Luc Boltansky et Ève Chiapello, qui montrent comment l'indétermination revendiquée des demandes d'émancipation des années 1960-1970, exigeant une forme d'« affranchissement par rapport à toute forme de nécessité [sociales et corporelles]⁵⁰ », se moule bien dans l'exigence de mobilité et d'autonomie caractéristique de l'économie de marché. Ces « demandes d'autonomie et d'autoréalisation » déliées et déterritorialisées correspondent aux aspirations d'un certain mode de vie « artiste » du milieu parisien de la seconde moitié du

⁴⁷J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité, op. cit.*, « Aporie d'une théorie du pouvoir », p. 327.

⁴⁸Pour les « communautariens », dans la mesure où le groupe préexiste toujours à l'individu, il s'agit de penser et défendre une politique multiculturelle reconnaissant et intégrant la différence et la diversité des valeurs propres à chaque culture d'appartenance, une politique fondée sur la diversité concrète du « bien » plutôt que sur l'idéal libéral abstrait de « justice » (cf. John RAWLS, *Théorie de la justice* [1971], Paris, Seuil, 1987).

⁴⁹Charles TAYLOR, *Sources of the self*, Harvard University Press, 1998, trad. fr. Ch. Mélançon, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998, p. 608-611. Taylor associe en partie Foucault et Derrida sous ce néo-nietzschéisme « anti-moderne » et « anti-humaniste » qu'il faudrait rapprocher selon lui du « futurisme » et du « surréalisme » de la première moitié du XXe siècle (Cf. *infra*, la critique de Luc Boltansky et Eve Chiapello) : « Une philosophie qui prétend nier la subjectivité, la maîtrise de soi, la plénitude de la présence, et qui considère que la pensée est perpétuellement dispersée et « différée » dans un champs de substitution infinies, exalte également la liberté indéfinie du jeu, et se présente comme une doctrine de libération. L'engloutissement et l'extrême subjectivisme s'associent dans un concept de libre jeu. », in *Les Sources du moi, op. cit.*, « Épiphanies de la modernité », note de bas de page n° 90, p. 702.

⁵⁰Luc BOLTANSKY et Eve CHIAPELLO, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 522.

XIX^e siècle, qui faisait « de l'incertitude un style de vie et une valeur : celle de pouvoir disposer de plusieurs vies et, corrélativement, d'une pluralité d'identités⁵¹ ». L'éthique de soi du « dernier Foucault », qui fait de l'attitude baudelairienne envers la modernité et de la stylisation de l'existence *dandy*, au moins un modèle de « résistance » intéressant, ne serait alors ici que la dernière manifestation philosophique d'un « individualisme » se lovant finalement avec facilité dans l'air d'un temps « libéral » pour lequel toute pensée du commun et toute affirmation des besoins élémentaires de l'Homme est forcément « totalitaire ». C'est l'avis par exemple de Jean-Marc Mandosio pour qui le « constructionnisme radical » de Foucault le mènerait inévitablement à une forme de « relativisme » prônant « la plasticité indéfinie de la subjectivité humaine⁵² », le rapprochant en cela de la culture « cyborg⁵³ » soi-disant prônée par G. Deleuze et Felix Guattari dans *L'Anti-Oedipe*. De surcroît, le retour depuis quelques années dans les milieux militants d'extrême-gauche, à une pensée comme celle de Cornelius Castoriadis qui déclarait que « les discours sur la mort de l'homme et la fin du sujet n'ont jamais été autre chose que couverture pseudo-théorique d'une évasion devant la responsabilité⁵⁴ », nous semble également le signe d'une recherche de subjectivité assez porteuse d'*objets* concrets de nature à résister aux nouvelles formes d'aliénation basée sur l'incitation à l'autonomie « nomade », déliée et temporaire⁵⁵. Nous verrons plus loin que l'un des problèmes importants pointé par cette critique d'une *subjectivité sans objets*, c'est son apparente difficulté à définir un sol commun porteur d'une politique du « nous » comme le reprochait déjà Richard Rorty à Foucault au début des années 1980. En résumé, le point commun de toutes les critiques évoquées est d'associer l'anti-humanisme, l'anti-rationalisme et l'anti-

⁵¹*Ibid.* Voir aussi, la pensée de Jean-Claude MICHÉA avec par exemple *L'Empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion, coll. Climats, 2007, note de bas de page, p. 202 : « L'homme des sociétés libérales est donc toujours invité à se tuer au travail et, simultanément, à vouloir “tout, tout de suite et sans rien faire” selon la célèbre devise de Canal +. »

⁵²Jean-Marc MANDOSIO, *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010, p. 72-73.

⁵³Voir le fameux manifeste féministe de Donna HARAWAY, « A manifesto for Cyborgs : Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s », *Socialist review* 15, n°2, 1985, in *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences-Fictions-Féminismes*, Anthologie établie par Laurence Allard, Delphine Gardey et Nathalie Magnan, éd. Exils, 2007.

⁵⁴Cornelius CASTORIADIS, « L'état du sujet », in *Les carrefours du labyrinthe III, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 189. Castoriadis est pourtant parfois assez proche de Foucault, dans sa tentative pour redéfinir la subjectivité et son autonomie comme mise en « question » de l'ordre établi et comme « projet » d'une unité psychique à partir d'une « pluralité de sujets », élaborant un rapport variable dans le temps entre le « conscient » et « l'inconscient ». En revanche, il ne semble pas véritablement rendre compte des récupérations et des distorsions possibles du concept d'« autonomie », qu'il conçoit toujours comme une forme de but à atteindre.

⁵⁵Cf. la conclusion du livre de Franck FISCHBACH, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité et aliénation*, Paris, Vrin, 2009, p. 251-264. Pour une critique marxienne de ces « nouvelles formes d'aliénation » et la récupération par le « système capitaliste », des exigences d'autonomie de la génération de l'après-68, voir la revue *Actuel Marx* et spécialement « Nouvelles aliénations », Mai 2006, n° 39.

prescriptivisme de Foucault à une forme de « relativisme individualiste » qui vouerait inévitablement à l'échec tout projet théorique *critique*, porteur d'un contenu *éthique* et *politique* opératoire. Dans la mesure où il ne semble proposer aucun modèle pour un « sujet autonome », aucun système de normes ou de codes, aucune anthropologie établie pour une pensée de la communauté, et aucun sol pour une compréhension commune de la réalité, on peut effectivement s'interroger sur la viabilité de la pensée foucauldienne, concernant les qualificatifs « critique », « éthique » et « politique » qu'on lui attribue généralement. Quelles seraient en effet une théorie critique, une éthique et une politique qui ne reposeraient sur aucune des caractéristiques évoquées ? Ce projet peut-il être encore saisissable pour les individus et acteurs d'aujourd'hui, et peut-il éviter le reproche qui lui est généralement fait de déboucher inévitablement sur une forme de « relativisme » et d'« individualisme »?

A notre sens, il est pourtant clair que s'il y a une certaine éthique et une certaine politique de la liberté chez Foucault, celle-ci s'est construite *au sein* et *à partir d'une critique* qui a fait renoncer « une fois pour toutes à toute illusion métaphysique de l'origine, à tout rêve du “dehors”, [pour] ouvrir au cœur du réel, immédiatement et de manière *immanente*, la possibilité d'une pratique de la liberté⁵⁶ ». C'est que celui qui veut tenter de « résister » ne peut plus se passer d'une recherche « au sein même des déterminations historiques, sociales et politiques », des conditions permettant « un véritable *travail de la liberté*⁵⁷ ». Il nous semble que cette conception de la subjectivité, « à la fois libre et liée⁵⁸ », telle que Foucault en a fait le « récit » à deux faces – l'une au regard critique sur les savoirs et les pouvoirs dans lesquels s'inscrivent les pratiques des individus et l'autre visant une certaine forme de liberté possible au sein de ces mêmes pratiques grâce au diagnostic critique effectué précédemment – correspond bien finalement au compromis opéré par les

⁵⁶ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.* Nous soulignons. Voir aussi par exemple « Une esthétique de l'existence », *art. cité*, p. 1549 : « En premier lieu, je pense effectivement qu'il n'y a pas de sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet. Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou, d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de *libération*, de liberté, comme, dans l'Antiquité, à partir, bien entendu, d'un certain nombre de règles, styles, conventions, qu'on retrouve dans le milieu culturel. »

⁵⁷F. GROS, « Situation du cours », *Herméneutique du Sujet*, *op. cit.* p. 506. Comme le dit bien F. Gros, il s'agit alors de « replacer le sujet dans le domaine historique des pratiques ou des processus où il n'a pas cessé de se transformer » en tentant « de substituer au principe de transcendance de l'ego la recherche des formes de l'immanence du sujet ».

⁵⁸M. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, *op. cit.*, p. 228.

théories contemporaines de la subjectivité telles que les décrit Descombes, pour qui « les positions tranchées d'hier n'ont plus cours » :

D'un côté, les adversaires du sujet acceptent de faire place en philosophie à un sujet à condition qu'il ressemble un peu plus à ce que révèle une expérience humaine [...] De l'autre côté, les partisans du sujet affirment qu'on ne saurait tenir l'idée de sujet pour illusoire, mais concèdent qu'il n'a jamais existé que sur le mode divisé, fragmenté, opaque et impotent [...] Conservons notre idée de sujet, mais après avoir dépouillé ce sujet de ses attributs dont il était revêtu dans les grands systèmes classiques. Abandonnons le sujet « métaphysique » et remplaçons-le par un sujet « post-métaphysique »⁵⁹.

Énoncée ici de sorte à la critiquer, cette option « post-métaphysique⁶⁰ » communément acceptée aujourd'hui selon Descombes, semble non seulement correspondre, du moins à partir de ce que l'on a dit pour le moment, à la « subjectivité » telle que la conçoit Foucault, mais aussi finalement à nombre des voies explorées ces dernières années en « philosophie politique » et « sociale ». Prenons rapidement deux exemples de pensées à notre sens significatives, qui tentent d'opérer avec pertinence ce genre de « compromis » aujourd'hui. Tout d'abord, la thèse défendue par Honneth, le penseur de la « reconnaissance », dans l'article déjà évoqué ci-dessus, consiste à promouvoir une conception « intersubjective » et « dialogique » de l'identité, qui prolongerait les acquis de la critique de la philosophie moderne tout en évitant les « pièges » (relativisme moral et politique) de la « post-modernité ». Il s'agirait alors de reconstruire notre conception de la subjectivité en prenant en compte comme « conditions constitutives de leur individualisation, ces forces qui transcendent les sujets » en adaptant « l'idée d'autonomie individuelle aux conditions limitatives de l'inconscient et du langage ».

La liberté et l'auto-détermination des sujets est ici comprise de telle sorte qu'elle apparaît non pas en opposition avec les forces contingentes qui échappent à tout contrôle individuel, mais comme une forme d'organisation de ces mêmes forces⁶¹.

Honneth entend ainsi développer un « *concept intersubjectif de sujet* » dont il trouve la source dans la critique hégélienne de l'atomisme politique (qui pense le politique à partir de l'individu seulement), et dans la psychologie sociale de George Herbert Mead, qui décrit la genèse et la construction intersubjective de l'individu⁶². Dans la perspective *gender*

⁵⁹V. DESCOMBES, *Le Complément de sujet*, op. cit., p. 9.

⁶⁰Voir J. HABERMAS, *La Pensée postmétaphysique* [1988], Paris, Armand Colin, 1993.

⁶¹A. HONNETH, « L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique moderne du sujet pour la philosophie morale », art. cité, p. 350.

⁶²Pour une bonne synthèse, cf. Haud GUÉGUEN et Guillaume MALLOCHET, *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2012, p. 41-54.

studies, Judith Butler tente elle aussi – à partir d'une « théorie de la formation » d'un « sujet » qui « n'est ni totalement déterminé par le pouvoir ni totalement en mesure de déterminer le pouvoir (mais, de manière significative et partielle, les deux à la fois)⁶³ » –, de repenser une politique et une éthique fondées sur les « limites », l'opacité, et le caractère « divisé, sans fondement [et] incohérent⁶⁴ » de la subjectivité. Influencée par la psychanalyse laplanchienne, il s'agit pour Butler de concevoir un « sujet » dont la « responsabilité » ne peut être envisagé toujours qu'à partir d'une « structure d'interpellation⁶⁵ » première, c'est-à-dire un rapport à autrui constitutif qui est le lieu d'émergence de toute question morale⁶⁶. Dans les deux exemples que l'on a volontairement simplifiés ici, le concept de « sujet » opère une mutation et s'adapte aux formes de l'inconscient et du langage pour sembler significativement privé de tous ses attributs passés. Or, cette « déconstruction » radicale des qualités généralement attribuées au « sujet », si elle semble poser certains problèmes quand il s'agit d'élaborer une « pensée critique », une éthique et une politique à partir d'un sujet « post-métaphysique », n'implique pas pour autant une renonciation à ces trois dimensions mais leur redéploiement en fonction de nouvelles configurations de savoir. De manière assez annonciatrice de ces débats contemporains, il nous semble que c'est précisément à ce genre de tentatives que s'est essayé Foucault.

Peut-on penser une éthique et une politique non-normative?

Richard Rorty fait remarquer que, dans mes analyses, je ne fais appel à aucun « nous » – à aucun de ces « nous » dont le consensus, les valeurs, la traditionalité forment le cadre d'une pensée et définissent les conditions dans lesquelles on peut la valider. Mais le problème justement est de savoir si effectivement c'est bien à l'intérieur d'un « nous » qu'il convient de se placer pour faire valoir les principes qu'on

⁶³Judith BUTLER, *The Psychic Life of Power : Theories in subjection*, Stanford, SUP, 1997, trad. fr.B. Matthieusent, *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, Paris, Léo Scheer, 2002, p. 43.

⁶⁴J. BUTLER, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, 2005, trad. fr. B. Ambroise et V. Aucouturier, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007, p. 19.

⁶⁵Cf. Le concept est repris ici à Louis Althusser dans l'article « Idéologie et appareils idéologiques » (1970, constituant un chapitre de *Sur la reproduction*, « Actuel-Marx Confrontation, Paris, PUF, 1995). On retrouve déjà la notion et le concept assez similaire de *Stellen* dans *Être et Temps* (§ 25). Cependant, alors que chez ces deux auteurs, « interpellation » qui constitue le « sujet » métaphysique est à l'origine de « l'aliénation », il s'agit pour Butler, sous l'influence il nous semble de Foucault mais aussi du psychanalyste Jean Laplanche, de concevoir l'interpellation comme une structure caractéristique du rapport ontologiquement premier à l'altérité, non forcément aliénant.

⁶⁶*Ibid.*, p. 145.

reconnaît et les valeurs qu'on accepte ; ou s'il ne faut pas, en élaborant la question, rendre possible la *formation future d'un « nous »*. C'est que le « nous » ne me semble pas devoir être préalable à la question ; il ne peut être que le résultat – et le résultat nécessairement provisoire – de la question telle qu'elle se pose dans les termes nouveaux où on la formule⁶⁷.

Quand Foucault affirme de manière un peu étrange que l'Homme, dans ce qu'il est individuellement et collectivement, ne peut être qu'une « invention » et un « devenir », le « résultat » indéfini d'un processus et d'un « rapport de forces » aléatoires, il semble rejeter l'idée que l'individu singulier ou collectif puisse être défini à l'avance et au préalable de toute expérimentation, par une « nature » ou des « normes », qui viendraient établir ce qu'il est comme de l'extérieur. De la sorte, si le projet d'élaborer à partir d'une théorie critique du « Sujet » une nouvelle forme d'éthique et de politique nous semble un projet globalement partagé au regard des débats au sein de la « pensée critique » depuis une vingtaine d'années, en revanche, *la question de la normativité* de la théorie qui le porte constitue l'un des principaux points de frictions dans les discussions. En apparence, les positions semblent pourtant claires. Il y aurait une opposition frontale entre une « philosophie sociale » qui serait essentiellement « critique » d'une réalité sociale à décrire et combattre et, à l'opposé, une « philosophie politique » qui se proposerait « par la démarche axiologique et normative, de statuer sur les critères d'une fin collectivement désirable⁶⁸ ». Comme le montrent certaines remarques de Thierry Ménissier, « la philosophie politique moderne et contemporaine » a bien intégré les critiques de la métaphysique traditionnelle, au sens où « il ne s'agit pas [pour elle] de postuler un être abstrait qui serait *ipso facto* doté des compétences de la rationalité (le si fameux sujet autonome et abstrait), mais il s'agit bien de partir de l'homme tel *qu'il est toujours assez réel pour défendre par la raison et par l'action réfléchie les conditions de son existence libre*⁶⁹ ». Pourtant, reproche lui est souvent fait par la « philosophie sociale », méfiante envers toutes « normes universelles » et tout « point de vue » qui se voudrait « impartial » ou « neutre⁷⁰ », de reconduire une forme d'idéalisme dans son projet pour statuer sur les règles justes de la vie collective sans prendre en compte les injustices et les inégalités propre à la réalité sociale existante. Selon Franck Fischbach, si la philosophie sociale « s'intéresse [effectivement] à la *normativité* »,

⁶⁷ « Polémique, politique et problématisations », in *DE*, II, *op. cit.*, p. 1413. C'est nous qui soulignons.

⁶⁸ Thierry MÉNISSIER, « Réconcilier la nécessité et la liberté », Colloque « Histoire et définition de la philosophie sociale », janvier 2010 (à paraître chez Vrin), <http://tumultieordni.over-blog.com/3-categorie-11240893.html>.

⁶⁹ T. MÉNISSIER, « Réconcilier la nécessité et la liberté », *op. cit.*

⁷⁰ Franck FISCHBACH, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 18.

celle-ci est « toujours *particulière*, locale et incarnée et mise en œuvre par les pratiques des individus et des groupes en quête des conditions objectives d'une plus grande affirmation d'eux-mêmes⁷¹. » Ce n'est évidemment pas selon lui que la philosophie sociale a pour vocation à reculer « devant la prise de parti [...] politique », au contraire, elle serait traversée par une forme d'axiologie immanente, permettant de juger par exemple, du caractère « aliénant » de telle ou telle situation sociale. Cette position difficile entre anti-normativisme et axiologie critique, nous semble en partie le fruit d'une certaine compréhension de l'héritage foucauldien qu'il nous faudra par la suite préciser, et qui est particulièrement présent dans la philosophie sociale française. Mais nous savons par ailleurs qu'il existe, au sein même de la « philosophie sociale », un questionnement problématique plus général sur la place que doit occuper cette « normativité » (particulière ou universelle, interne ou externe) dans le discours, interrogeant les critères en fonction desquels une critique comportant forcément un certain nombre de jugements axiologiques est possible. Par exemple, le projet de la théorie de la reconnaissance de Honneth a, pour ainsi dire, à la fois acté et amendé la fonction intégratrice et conciliante de l'idéal de « raison communicationnelle » habermassien, en cherchant à ré-élaborer une pensée critique à partir d'une base normative universelle minimale fondée sur les « prétentions normatives » implicites aux luttes pour la reconnaissance des acteurs sur une scène existentielle et sociale agonistique⁷². A la différence d'Habermas, Honneth et la théorie critique francfortoise aujourd'hui prennent bien en compte dans leurs analyses, la dimension conflictuelle du social et de la *praxis* langagière elle-même. Cependant, dans le même temps, ils se reconnaissent également pour tâche de tracer un « horizon de valeurs ouvert et compatible avec les buts d'existence les plus divers », c'est-à-dire de réconcilier ces deux exigences politiques antagonistes que sont l'appel à une « réalisation de soi » et la nécessaire délimitation d'une « normativité collective⁷³ ». Ainsi, de la même manière que toute théorie de la subjectivité aujourd'hui essaye d'intégrer dans sa réflexion les deux dimensions de la « nécessité » et de la « liberté », il semble que tout un pan de la philosophie sociale actuelle estime qu'elle ne peut plus faire l'impasse sur la double

⁷¹*Id.*

⁷²Avec sa théorie sociale normative de la reconnaissance (Cf. *La Lutte pour la reconnaissance* [1992], Paris, Le Cerf, 2002), Honneth opère une synthèse entre l'appel à l'émancipation et la conception marxienne de la « réalité sociale » de la première théorie critique (Adorno, Horkheimer, Marcuse), et la génération d'Habermas qui insiste sur la nécessaire normativité de « l'agir communicationnel ». C'est son retour à une compréhension hégélienne du social qui lui permet d'amender le kantisme d'Habermas.

⁷³M. FIMIANI, *Érotique et Rhétorique: Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 150.

dimension des phénomènes *sensibles* et *rationnels*, *individuels* et *collectifs* et des jugements *critiques* et *normatifs*.

C'est pourquoi de nombreux penseurs critiques aujourd'hui, s'ils reconnaissent un certain intérêt à Foucault, n'en sont pas moins méfiants envers le « perspectivisme » du penseur français, susceptible de cacher de manière problématique un « crypto-normativisme » peu justifié car non assumé théoriquement⁷⁴. En effet, ce qui ferait d'abord défaut à Foucault, c'est son héritage du perspectivisme nietzschéen incarné dans sa démarche généalogique et qui témoignerait d'une incapacité à délimiter un « critère d'appréciation qui permet de justifier d'une manière ou d'une autre le jugement critique porté sur la culture moderne⁷⁵. » Cette remarque d'Honneth sur Nietzsche nous semble pouvoir en partie s'appliquer à Foucault : si chez Nietzsche comme chez tous philosophes, il existe une recherche d'explicitation des « conditions garantissant une vie bonne » résidant chez lui dans un « horizon de valeurs d'affirmation de la vie orienté vers l'action », le problème de son « perspectivisme » serait que « ce qu'il considère comme l'essence même d'une vie bonne n'est valable que pour un cercle étroit de personnes auxquelles revient, en vertu de talents particuliers, une disposition privilégiée pour affirmer la vie⁷⁶. » Sans critères universellement juste sous-tendants la critique généalogique, le perspectivisme aboutirait à un « vitalisme » élitiste difficilement justifiable rationnellement et donc partageable au sein d'une communauté ou d'un groupe d'individus. Dans une perspective plus proche des « communautariens », c'est le même reproche que formule Michael Walzer à Foucault, estimant que sa critique se forme à partir d'une « normativité externe » non explicite et élitiste, coupée de la réalité immanente du monde social et culturel tel qu'il s'incarne dans des traditions, des lois et des coutumes saisissables par tous les individus appartenant à une société, ce qui priverait le philosophe français en définitive de toutes possibilités de changement concret⁷⁷. Pour comprendre cette remarque sur la « normativité externe » dont nous verrons qu'elle nous semble en réalité contradictoire avec le projet bien compris de Foucault, il faut revenir aux textes d'Habermas de 1984, critique instruite et détaillée des travaux foucauldien dans lesquels il repère, entre autres, un « normativisme » qui ne dirait pas son nom ou un « crypto-normativisme » voué à

⁷⁴Cf. *Ibid.*, « Conclusion », p. 147-169.

⁷⁵A. HONNETH, *La société du mépris*, op. cit., p. 61.

⁷⁶*Id.*

⁷⁷Cf. Michael WALZER, *La Critique sociale au XX^e siècle : solitude et solidarité*, trad. fr., S. Mc Evoy, Paris, Métailié, 1996, in *Ibid.*, p. 137-138.

l'échec, car n'assumant pas une explicitation et une justification rationnelle des critères normatifs mis en œuvre par sa critique. En somme, Habermas demande à Foucault : qu'est-ce qui fonde et qui motive votre lutte et votre critique ? « En quoi la lutte est-elle préférable à la soumission ? Pourquoi faut-il résister à la domination ? » Et il indique que « [c]e n'est qu'en introduisant, d'une manière ou d'une autre, des notions normatives que Foucault pourrait commencer à répondre à ces questions⁷⁸. » Or, selon lui, Foucault ne le fait jamais que sous la forme d'une philosophie nietzschéenne de la vie confuse qui ne s'assume pas jusqu'au bout, à l'inverse par exemple du « naturalisme » érotico-corporel d'un Georges Bataille⁷⁹ avant lui, ou du Kunisme d'un Peter Sloterdijk⁸⁰ aujourd'hui. « Dans la mesure où Foucault n'a pas pu accepter cette idée héritée de la philosophie de la vie [l'idée d'une résistance possible à partir de la pré-discursivité des signaux du corps], il a dû, par là-même, s'abstenir de répondre à la question relative aux fondements normatifs de sa critique⁸¹. » Honneth, plus diplomate et surtout mieux disposé à l'égard de la démarche foucauldienne, tente d'expliquer cette opposition entre exigence de normativité chez Habermas et absence de celle-ci chez Foucault, par « une différence d'intérêts ou de tempérament » qui ne révélerait pas selon lui un décalage radical concernant les « pré-orientations normatives » entre les deux auteurs. Il amende en quelque sorte ce qui est identifié comme une lacune au sein de la théorie foucauldienne, en lui accordant une base minimale normative implicite qui sauverait la démarche des méandres aporétiques du « perspectivisme ».

[L]un a consacré l'essentiel de son travail à les fonder alors que l'autre ne voyait pas grand sens à les fonder de manière explicite et transcendante. Foucault avait assurément d'autres intérêts que de fonder explicitement la perspective normative à partir de laquelle il se référerait à des mouvements sociaux. [...] Il eut plutôt considéré [...] que l'effort de fondation dans son ensemble ne fait pas sens [...] pour certaines raisons de méthode. Dès lors, la distinction ne s'opère pas entre un universalisme moral et un

⁷⁸J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité, op. cit.*, « Aporie d'une théorie du pouvoir », p. 336-337.

⁷⁹Nous reviendrons sur l'influence de Bataille sur Foucault dans notre première partie, chapitre 2.

⁸⁰Comme le remarque justement Habermas (*Ibid.*, p. 339), il y a des résonances réciproques entre les œuvres de Foucault et Sloterdijk même si ils se sont engagés finalement dans des recherches différentes. Il mentionne notamment le premier « best-seller » de Peter SLOTERDIJK, *Critique de la raison cynique*, Frankfurt-sur-Main, Suhrkamp Verlag, 1983, trad. fr. H. Hildenbrand, Paris, Christian Bourgeois, 1987, qui réinterprète tout le projet critique moderne des Lumières depuis Kant, à l'aune d'une lecture nietzschéenne stimulante du cynisme antique (ou Kunisme). De manière très intéressante, on voit apparaître dans ce livre certaines des préoccupations développées à la même époque par Foucault, concernant le rapport entre de l'héritage critique hérité des Lumières et le développement d'une éthique de vie prenant sa source dans certains modes d'existence de l'Antiquité grecque, et en particulier dans son dernier cours au Collège de France, le mode de vie cynique. Nous reviendrons au quatrième chapitre sur les éventuels entrecroisements théoriques des deux penseurs.

⁸¹*Ibid.*, p. 339.

perspectivisme, mais entre un universalisme capable de se fonder et un universalisme devant être compris dans son incapacité même à se fonder⁸².

De Habermas à Honneth en passant par Walzer, l'exigence normative inhérente à la théorie critique fait porter sur la démarche foucauldienne un regard les empêchant *a minima* d'y adhérer complètement, considérant son projet soit comme pas assez explicite théoriquement, si l'on est bien disposé à son égard, soit alors comme dangereusement « relativiste » si l'on prend au sérieux sa critique de la normativité. Que ce soit la recherche habermassienne d'un modèle critique externe basée sur certaines normes transcendantales (voie kantienne), la tentative critique « interne » de Walzer fondée sur les normes immanentes à la société (voie aristotélicienne), ou le projet honnethien de fonder la critique sociale sur une « ébauche formelle de la vie éthique » prenant en compte la conflictualité inhérente à la réalité sociale et langagière (voie hégélienne), il est en effet clair que Foucault ne répond véritablement à aucune de leurs attentes respectives.

A notre sens, il manque pourtant l'essentiel au diagnostic de Honneth, quand il fait du projet philosophique foucauldien un « universalisme devant être compris dans son incapacité même à se fonder. » Il serait plus juste de rappeler avec Olivier Voirol, dans la préface française à *La société du mépris*, que Foucault serait bien plus proche aujourd'hui de celles et ceux comme Butler et Rorty, qui « soutiennent que toute norme transcendante dans son contexte est en quelque sorte l'expression d'un rapport de pouvoir⁸³. » Il nous faut ici préciser et complexifier ce que certains critiques ou admirateurs du philosophe ont souvent simplifié à outrance, à savoir ce que Foucault entend par « normes ». En effet, dans la mesure où Foucault s'est employé essentiellement à une critique de certaines « normes » existantes et à des tentatives pour les modifier, « le présupposé commun [...] à la quasi totalité des commentateurs de Foucault » a consisté à « hypostasier les normes et à leur accorder une réalité *sui generis* et la faculté d'agir par elles-mêmes sur les conduites⁸⁴. » Or, avec Legrand, il faut bien préciser ici que « les normes » chez Foucault n'ont pas « une fonction fixe, définie au départ par leur nature ou leur énoncé », mais n'existent que par « la virtualité d'un usage normatif⁸⁵. » Les « normes » n'existent et n'ont pas d'effet en soi, mais sont le produit évolutif d'un processus matériel.

⁸²A. HONNETH, *La société du mépris*, *op. cit.*, p. 156-157.

⁸³Olivier VOIROL, « Préface », *Ibid.*, p. 25.

⁸⁴S. LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁵*Ibid.*, p. 12.

Loin d'être des formes produites par un sujet originaire, qu'il s'agisse du travail, de la vie, du pouvoir, du désir ou de ce que l'on voudra, ces réalités que nous appelons « des normes » sont des atomes de matière discursive suspendus dans le vide, déviés incessamment par le hasard des luttes, entrant dans des configurations mobiles [... qui] ne forment jamais des systèmes clos [...] et ouvrent toujours sur une réorganisation ultérieure [...] si bien que la description d'une configuration normative est toujours paradoxalement en même temps une description de la matrice de transformation de cette configuration. On ne baigne jamais deux fois dans la même configuration⁸⁶.

Il faut se souvenir ici que Foucault caractérisait en effet lui-même son travail comme une recherche « nominaliste »⁸⁷. Il y a en ce sens un « anti-réalisme » de Foucault qui considère que les « normes » n'ont pas un genre de réalités (naturelle ou transcendantale) en soi mais procèdent du jeu immanent des « *configurations mobiles* ». Si « travail de la norme » il y a, il s'apparente alors moins à un effet transcendantal tout puissant « d'uniformisation sociale » auquel on le résume trop souvent, qu'au jeu complexe d'un « système de codage différentiel des conduites, à l'intérieur duquel nous sommes pris et advenons comme sujet⁸⁸. » Cela signifie que c'est au sein même d'« encodages » toujours susceptibles d'être modifiés (« éléments de code mobiles »), que les individus agissent et pensent pour se transformer. De la sorte, il nous semble que l'on peut difficilement considérer la recherche critique foucauldienne comme faisant l'impasse sur le problème des normes sociales nécessairement sous-jacentes au discours critique qu'elle porte, ce qu'on lui reproche parfois au motif qu'elle rejette le principe d'une base normative minimale idéalement universelle. A notre sens, nous verrons que Foucault s'efforce plutôt de penser une *éthique* et une *politique* reposant sur une compréhension plus fine des processus de normalisation dont la *critique*, faisant parti du *jeu*, entraîne toujours certaines formes de *reconfiguration*. L'analyse de la « théorie de la reconnaissance » opérée par Butler est en ce sens exemplaire. En se basant sur la conception foucauldienne des dispositifs de pouvoir, elle souligne notamment comment les normes de la « reconnaissance » proposées par Honneth, témoignent en réalité d'un « désir de reconnaissance » toujours conditionnés par un ensemble de cadres de « reconnaissabilité » et de « schèmes d'intelligibilité (race, sexe, genre, religion) qui permettent à certaines vies d'apparaître comme humaines tout en reléguant celles qui ne se conforment pas aux cadres normatifs dans le domaine des

⁸⁶*Ibid.*, p. 307-308.

⁸⁷Voir « Preface to the History of Sexuality » (« Préface à l'Histoire de la sexualité »), in P. Rabinow, éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 333-339, in *DE*, II. *op. cit.*, texte n°340, p. 1398 : Le « projet de penser l'historicité même des formes d'expérience » impliquait comme « tâche négative », « une réduction “nominaliste” de l'anthropologie philosophique ainsi que des notions qui pouvaient s'appuyer sur elle... »

⁸⁸S. LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, *op. cit.*, quatrième de couverture.

menaces pour l'humanité⁸⁹. » Ici, la pensée critique, loin de devoir se fonder sur une base normative minimale, doit toujours au contraire en sonder les présupposés et les conséquences cachées sur la subjectivité des individus eux-mêmes comme processus d'assujettissement. Dans un rapport étroit de la pratique à la théorie, ce n'est qu'au prix de ce travail critique sur les normes conditionnant et agissant sur nos identités, qu'une pensée éthique et politique est alors envisageable et souhaitable⁹⁰. Toute tentative éludant cette problématique du pouvoir retomberait dans ce que Butler nomme la « violence éthique » des morales excluantes, s'exerçant de manière paradigmatique dans l'exigence à rendre compte de soi à travers un récit, c'est-à-dire dans l'incitation à dire de manière justifiée et cohérente la vérité sur soi-même⁹¹. Dans la mesure où chez Foucault comme chez Butler, la question éthique ne peut jamais être séparée des rapports de pouvoir dont le rapport à soi est lui-même un produit, si démarche politique et éthique il y a chez eux, elle consiste d'abord alors à questionner constamment l'ensemble des discours normatifs prétendant objectiver le rapport à soi⁹².

Un des principaux enjeux de notre étude va ainsi consister à tenter de caractériser plus précisément, dans ses inspirations et ses arguments, le « projet foucauldien » comme une démarche *critique* qui cherche de manière risquée à « échapper » à toute forme de normativité tout en parlant d'éthique et en s'engageant politiquement par le prisme d'une pratique du *dire* et de l'*écrire*. Nous disons « de façon risquée » car, nous l'avons vu, un discours éthique ou politique ne reposant sur aucun contenu normatif n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes théoriques et pratiques. Notre interrogation ne cherchera pas à comprendre pourquoi Foucault ne s'est pas attelé à un projet critique normatif de type

⁸⁹Haud GUÉGUEN et Guillaume MALLOCHET, *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2012, p. 105. Les deux auteurs font référence ici à deux ouvrages en particulier de Butler : *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 et *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, La Découverte, 2009.

⁹⁰Voir ici J. BUTLER, *La vie psychique du pouvoir*, *op. cit.*, chapitres 2, 3 et 4 et son amendement dans le sens d'une éthique constructionniste à partir des deux derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité* dans « Qu'est-ce que la critique ? Essai sur la vertu selon Foucault », trad. fr. C. Briane et M. -C. Granjon, in M. -C. Granjon (dir.), *Penser avec Michel Foucault*, Paris, Karthala, 2005.

⁹¹J. BUTLER, *Le récit de soi*, *op. cit.*, p. 41-83.

⁹²*Ibid.*, « Rendre compte de soi: Foucault critique de lui-même », p. 113-137. Si Butler s'appuie beaucoup sur Foucault, elle le critique également sur certains points précis sur lesquels nous reviendrons. Pour le dire brièvement ici, alors même que Foucault s'est employé à en faire la critique, Butler lui reproche de tomber finalement lui aussi dans la pratique consistant à tenter de dire la vérité sur soi-même, notamment à l'occasion de certains entretiens (« Structuralisme et post-structuralisme », entretien avec G. Raulet, *Telos*, 1983, in *DE*, II, *op. cit.*, texte n° 330, p. 1250-1276). De manière fort intéressante, Butler estime qu'il y a un « prix à payer » à cette ambition : celui de suspendre « la relation critique au régime de vérité dans lequel on vit » (*Ibid.*, p. 123) et dans lequel Foucault lui-même parle.

habermässien ou honnethien, mais plutôt à caractériser la manière dont il tenta d'éviter toute forme de prescriptivisme normatifs ou téléologiques dans l'élaboration d'une critique sociale porteuse à la fois d'une éthique et d'une politique. Le refus de Foucault étant à cet égard très clair, jusqu'où cette pratique tient du point de vue de la justification théorique et de l'efficace éthique et politique ? Jusqu'à quel point peut-on penser et s'engager tout en s'efforçant de ne jamais énoncer de jugements normatifs potentiellement à l'origine de nouvelles exclusions ? C'est le défi que s'est lancé et nous lance encore Foucault aujourd'hui.

Manières de lire Foucault, style d'existence⁹³?

L'amour en tant qu'artifice. – Qui veut apprendre à connaître quelque chose de nouveau (que ce soit un homme, un événement, un livre) fait bien d'adopter cette nouveauté avec tout l'amour possible, de détourner promptement sa vue de ce qu'il y trouve d'hostile, de choquant, de faux, même de l'oublier : si bien qu'à l'auteur d'un livre, par exemple, on donne la plus grande avance et que d'abord, comme dans une course, on souhaite le cœur palpitant, qu'il atteigne son but. Par ce procédé, on pénètre en effet la chose jusqu'au cœur, jusqu'à son point émouvant : et c'est ce qui s'appelle justement apprendre à connaître. Une fois là, le raisonnement fait après coup ses restrictions; cette estime trop haute, cette suspension momentanée du pendule critique n'était qu'un artifice pour amener l'âme de la chose à se montrer⁹⁴.

Quand je songe, disait-il dès qu'il lisait ou écoutait, quand je songe à cette phrase qui va encore s'en aller dans l'éternité et que je n'ai peut-être pas encore tout à fait comprise⁹⁵.

« Mon idéal, quand j'écris sur un auteur, ce serait de ne rien écrire qui puisse l'affecter de tristesse ou, s'il est mort, qui le fasse pleurer dans sa tombe⁹⁶. » Cette remarque de Deleuze nous pousse, avant d'entamer notre parcours, à poser cette dernière question : comment lire Foucault pour saisir au mieux le déploiement discontinu de sa démarche philosophique et rendre compte des mutations de sa problématique éthique et politique ? La tâche n'est pas facile, tant l'auteur s'emploie à brouiller les pistes, se refusant

⁹³Les lecteurs auront reconnu la référence au livre de Marielle MACÉ, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, coll. « nrf essais », 2011, qui montre notamment comment chez Foucault, une certaine façon de lire participe d'une manière d'être, d'un style d'existence.

⁹⁴F. NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, op. cit., 618, p. 333.

⁹⁵*L'ordre du discours*, op. cit., p. 26.

⁹⁶G. DELEUZE, *Dialogues*, avec Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1977.

explicitement à prescrire une méthode pour le lire tout en problématisant sans cesse l'activité même de la lecture. Le *commentateur*, *l'usager* ou le *lecteur* des textes foucauldien – nous allons préciser les différences que l'on peut établir entre ces trois termes –, se voit ainsi placé dans une situation paradoxale qui l'invite à dégager une lecture de Foucault non-académique, en raison de l'anti-prescriptivisme expérimental que le philosophe met en jeu dans ses écrits. En effet, les méthodes qu'il déploie toujours dans une recherche avant de les théoriser ensuite, sont autant de pistes de lecture pour celui qui veut aborder le *corpus* foucauldien, et il se prend à scruter dans ses retournements ce qui laisserait potentiellement entrevoir une des bonnes façons de lire Foucault aujourd'hui. Le problème est qu'il est très difficile de caractériser d'emblée ce que serait une méthodologie foucauldienne qui, comme son style d'énonciation adopté et les objets qu'il a étudiés, s'est faite mouvante, et a pour cela souvent dérouté le lecteur. Non pas que Foucault se désintéressait de la question – n'a-t-il pas écrit un ouvrage explicitement de clarification méthodologique (*L'Archéologie du savoir*) et une série d'articles de même nature⁹⁷? – mais il a plutôt adopté une méthode de travail changeante en fonction de l'objet étudié.

Chacun de mes livres est une manière de découper un objet et de forger une méthode d'analyse. Mon travail terminé, je peux, par une sorte de regard rétrospectif, extraire l'expérience que je viens de faire une réflexion méthodologique qui dégage la méthode que le livre aurait du suivre⁹⁸.

Le genre de méthodologie qui s'élabore alors est indissociable et procède même de l'expérience réalisée au contact des objets parcourus par la pratique de la lecture et de l'écriture. Par ailleurs, il semble que les différentes méthodologies utilisées répondent chez Foucault à une démarche plus globale que l'on peut qualifier d'*éthopoiétique* et qui est bien présentée dans l'introduction à *L'Usage des plaisirs* ou encore dans cet entretien 1980 :

Je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre. Je ne l'écris que parce que je ne sais pas encore exactement quoi penser de cette chose que je voudrais tant penser. [...] Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant⁹⁹.

⁹⁷A partir de la fin des années 1970, Foucault a fait un usage de plus en plus systématique des entretiens pour expliquer son travail et ses méthodes de recherche.

⁹⁸(« Entretien avec Michel Foucault » (avec D. Trombadori), in *DE*, II, *op.cit.* Texte n° 281, p. 860.

⁹⁹*Id.*

Il y aurait donc pour le moment deux éléments à retenir de la méthodologie foucauldienne : d'une part, elle est extrêmement souple, absolument non-systématique et reste toujours relative à l'objet étudié ; d'autre part, elle reste sous-tendue par un travail de recherche plus général visant des expériences de transformation de la pensée par l'écriture. La conception foucauldienne de l'*expérience* – qu'il définit à l'encontre du concept phénoménologique – découle directement de son entreprise critique de la subjectivité classique. S'il en fera varier sa définition, Foucault considère en général l'« expérience » comme « quelque chose dont on sort soi-même transformé¹⁰⁰ », comme un transformateur d'*êthos*. De la sorte, le concept d'« expérience » est directement rattaché chez lui à une *investigation éthique* et une *problématisation de la pratique de l'écriture*, le travail du philosophe consistant à mettre en rapport les « gestes » du sujet-écrivain avec certaines nouvelles « expériences » possibles. C'est en ce sens que F. P. Adorno projette dans son ouvrage sur la question du style, de « lire tout le travail de Foucault dans une perspective particulière qui est celle d'une généalogie de la pratique de l'écriture¹⁰¹. » Et Ph. Sabot fait remarquer que chez Foucault, « il n'y a pas un style mais des styles, [...] ou, si l'on veut, que son style, c'est d'en avoir plusieurs, qui correspondent aux différentes facettes de son écriture, ou encore aux différentes manières dont celui qui écrit se rapporte à ce qu'il écrit, en se décalant sans cesse et en brouillant les cartes (d'identité)¹⁰². » Son évolution porte non seulement le témoignage du rapport d'un philosophe à des objets d'étude disséminés dans le monde, mais aussi les traces laissées par un « sujet-écrivain ». Ce style n'est pas ainsi « à chercher du côté des marques d'identité qu'il aurait déposées sur son œuvre (en tant qu'auteur) pour s'en assurer la maîtrise dans le temps », mais « du côté de ce rapport paradoxal à soi qui se noue à partir de l' «extériorité déployée» de son propre discours, comme l'exigence de penser et d'écrire, c'est à dire d'être autrement.¹⁰³ ».

En fonction de ces remarques, comment élaborer une manière de lire Foucault qui rende à la fois bien compte des thèses et des pratiques développées par l'auteur *via* une méthodologie évolutive, sans pour autant se faire happer intégralement par cette démarche spécifique, jusqu'à effacer de notre lecture toute possibilité critique ? En préalable, deux

¹⁰⁰ « Entretien avec Michel Foucault » (avec D. Trombadori), in *DE*, II, *op. cit.*, 1980, texte n° 281, p. 860.

¹⁰¹ F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, *op. cit.*, p. 22.

¹⁰² Ph. SABOT, « Écrire pour n'avoir plus de visage. Effacement et dédoublement dans l'écriture de Michel Foucault », in B. Curatolo et J. Poirier, *Le Style des philosophes*, Dijon, Editions universitaires de Dijon et Presses universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 328.

¹⁰³ *Id.*

pièges semblent *a priori* à éviter, comme le rappelle bien Luca Paltrinieri dans l'introduction à son récent ouvrage *L'expérience du concept*. Tout d'abord, le *commentaire*. Selon lui, un des problèmes du « *commentateur* » est qu'il considère « l'œuvre foucauldienne comme un *corpus* quelconque d'histoire de la philosophie, dont il faut reconstruire l'enchaînement, les sources, le contexte, etc. », prenant le risque de la paraphrase ou du rajout d'érudition non-nécessaire à la bonne compréhension du texte, et manquant ainsi la spécificité d'une pensée « qui n'a pas cessé de se concevoir comme une *expérience* [...] qui naît et qui meurt avec son présent ». A trop vouloir percer les origines philosophiques de sa pensée et à le ranger dans des cases (structuralisme, post-modernisme, gauchiste anarchiste, néo-libéral, etc.), « ne risque-t-on de désamorcer les *bombes* foucaaldiennes ?¹⁰⁴ » s'interroge Paltrinieri. Cette question peut sembler étrange à qui n'est pas familier des écrits de Foucault, dans la mesure où le travail du commentaire reste dans une certaine mesure indispensable à la recherche. Elle semble en effet devoir passer par une confrontation avec l'histoire de la philosophie et de la pensée pour mieux cerner dans le cas de Foucault, mais plus généralement pour tous philosophes, un parcours souvent assorti de multiples masques. Ce rejet d'une certaine forme de commentaire, assez partagé par les spécialistes de Foucault¹⁰⁵, s'explique en grande partie par la critique foucauldienne de cette activité menée notamment dans *L'ordre du discours*.

*Le commentaire, nous dit alors Foucault, doit, selon un paradoxe qu'il déplace toujours mais auquel il n'échappe jamais, dire pour la première fois ce qui cependant avait été déjà dit et répéter inlassablement ce qui pourtant n'avait jamais été dit. Le moutonnement indéfini des commentaires est travaillé de l'intérieur par le rêve d'une répétition masquée*¹⁰⁶.

Désir absurde mais pourtant bien réel que de vouloir dire en mieux ce qui a déjà été dit, faire surgir « le nouveau » dans la répétition d'une même vérité première. Le commentaire opère comme un « principe de raréfaction » qui contraint les discours possibles en agissant selon la forme de la répétition à l'infini du Même. De manière « complémentaire » à ce premier principe, vient s'adjoindre la fonction de « l'auteur » qui agit « comme principe de groupement du discours, comme unité et origine de leurs significations, comme foyer de

¹⁰⁴L. PALTRINIERI, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2012, p. 8. Paltrinieri cite en note de bas de page ce passage célèbre d'un « Dialogue sur le pouvoir » avec des étudiants américains dans lequel Foucault conclut l'échange ainsi : « Je voudrais écrire des livres bombes, c'est-à-dire des livres qui soient utiles précisément au moment où quelqu'un les écrit ou les lit. Ensuite, ils disparaîtraient. », in *DE*, II, *op. cit.*, 1976, n° 221, p. 476.

¹⁰⁵Voir par exemple M. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰⁶*L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 27.

leur cohérence¹⁰⁷. » Quand on lit un texte et que l'on cherche à en rendre compte, tout se passe comme si nous devions, pour être « dans le vrai », coller à ces deux principes du « commentaire » et de « l'auteur », limitant ce que l'on peut et ne peut pas dire sur ce qui a été écrit, à une supposée vérité du texte et de celui qui l'a écrit.

Le commentaire limitait le hasard du discours par le jeu d'une *identité* qui aurait la forme de la *répétition* et du *même*. Le principe de l'auteur limite ce même hasard par le jeu d'une *identité* qui a la forme de l'*individualité* et du *moi*¹⁰⁸.

Comme l'autobiographe se confessant se jurait « le plus sincère des hommes », le commentateur doit déclarer et prouver à grands renforts de preuves qu'il ne trahit pas le texte et l'auteur qu'il commente. C'est précisément cette fiction contre-productive à laquelle Foucault entend échapper dans sa fameuse seconde préface à *L'Histoire de la folie à l'âge classique*. Il rappelait en effet ce que l'exercice du « commentaire » pouvait avoir de problématique, *a fortiori* quand le commentateur doit dissenter sur ses propres textes lors de la rédaction d'une préface.

Un livre se produit, événement minuscule, petit objet maniable. [...] les commentaires le dédoublent, autres discours où il doit enfin paraître lui-même, avouer ce qu'il a refusé de dire, se délivrer de ce que bruyamment, il feignait d'être. [...] Je voudrais qu'un livre, au moins du côté de celui qui l'a écrit, ne soit rien d'autres que les phrases dont il est fait ; qu'il ne se dédouble pas dans ce premier simulacre de lui-même qu'est une préface, et qui prétend donner la loi à tous ceux qui pourront à l'avenir être formés à partir de lui. Je voudrais que cet objet-événement, presque imperceptible parmi tant d'autres, se recopie, se fragmente, se répète, se simule, se dédouble, disparaisse finalement sans que celui à qui il est arrivé de le produire, puisse jamais revendiquer le droit d'en être le maître, d'imposer ce qu'il voulait dire, ni de dire ce qu'il devait être¹⁰⁹.

Apparemment, Foucault se refuserait donc à faire la loi sur une œuvre qui une fois écrite, se détacherait de lui, charge à ceux qui la lisent ensuite d'en faire leur propre lecture, tout en se gardant eux-mêmes de formuler des prescriptions pour les lecteurs à venir. Pourtant, déjà ici, il nous semble que Foucault indique une manière plus ou moins adéquate de lire son texte quand il appelle en substance à ne pas chercher une vérité cachée derrière le déploiement des mots. « Décrire les traces de la contingence, plutôt que le sens¹¹⁰ » dirait un critique littéraire. En tentant explicitement d'effacer son « visage » par l'écriture, comme

¹⁰⁷*Ibid.*, p. 28.

¹⁰⁸*Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁹*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, « Préface à la seconde édition Paris, Plon, 1961. Troisième édition, Paris, Gallimard, 1972., p. 9-10.

¹¹⁰Daniel OSTER, *L'individu littéraire*, Paris, PUF, 1997, p. 14.

il le déclare à la fin de son introduction à *L'archéologie du savoir*¹¹¹, tout en maintenant ce « je » qui, dans la langue ordinaire, laisse penser au lecteur « un peu naïf » que c'est un « sujet » qui n'a pas tout dit et a encore à dire, qui a écrit ce texte, Foucault peut sembler ici opérer une sorte de « contradiction performative¹¹² ». Non seulement, il théoriserait la mort du « sujet » tout en en manifestant toujours paradoxalement sa présence dans le « je », mais il appellerait à la mort du sens unique d'un texte tout en en prescrivant implicitement un mode de lecture adéquate¹¹³. Il ferait ce qu'il dénonce au moment même où il l'énonce : en disant « je veux disparaître », et « je ne veux pas prescrire la manière la plus adéquate pour me lire », il exprimerait dans le même temps certaines recommandations de lecture propre à un « sujet » qui parle. Cette hypothèse critique semble *a priori* renforcée par certains entretiens donnés dans les années 1970-1980, et surtout par ses deux très belles préfaces écrites pour les deux derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité*, où Foucault se prête justement à une entreprise visant à expliciter ce qu'il a voulu faire, ce que ses recherches ont signifié et signifient encore dans son parcours philosophique. Cependant, à notre sens, cet alliage entre une volonté bien ancrée théoriquement chez Foucault de laisser seuls parler les textes, et sa tendance malgré tout à réinterpréter parfois l'ensemble de son parcours d'une manière qui ne peut manquer d'influencer ceux qui le lisent aujourd'hui, témoigne d'un souci d'explicitation paradoxal de sa dynamique de recherche assidue pour échapper à une assignation quelconque. C'est également le souci de montrer qu'il est possible de faire jouer une *différence* tout en répétant inlassablement le *Même*, sachant que cela n'est pas simple. Cela implique parfois d'en passer par ce que l'ordre du discours, dans lequel se place nécessairement l'énonciateur, identifie comme une contradiction. C'est ce qu'ont perçu par exemple Potte-Bonneville, dans *L'inquiétude de l'histoire*, et Dupont, dans *L'impatience de la liberté*, qui sans utiliser le même terme, entendent tous les deux opérer une lecture visant à « produire la différence du sens dans le redoublement du mot¹¹⁴ », c'est-à-dire opérer par la « répétition », la « doublure » et le « retour du même », un « accroc, imperceptible différence, dédoublement et fatale déchirure¹¹⁵ » pour reprendre les mots de Deleuze. Qu'on la nomme « lecture » comme Potte-Bonneville, ou « commentaire » chez Dupont, il y aurait une manière d'appréhender les textes de Foucault,

¹¹¹*L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28.

¹¹² Voir J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 219. Ce concept s'applique alors à la pensée de Jacques Derrida mais il la généralise ensuite à toutes les philosophies littéraires qui entendent remettre en cause la Raison au moyen d'arguments rationnels.

¹¹³ Pour plus de détails, voir notre première partie « Écrire pour disparaître ».

¹¹⁴ M. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, *op. cit.*, p. 14.

¹¹⁵ G. DELEUZE, « Fendre les choses, fendre les mots », in *Pourparlers* (1972-1990), Paris, Minitext, 2003, p. 117, in N.-A., DUPONT, *L'impatience de la liberté. Éthique et politique chez Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 12.

se donnant pour tâche de faire jouer la différence dans le redoublement du Même. Dans son rapport avec les philosophes du passé, Foucault ne voyait pas en effet l'intérêt de redécouvrir certains prétendus fondements « oubliés » ou véridiques de leur pensée, mais cherchait plutôt dans la confrontation avec une pensée et « le contact avec tel ou tel », à « produire quelque chose », *a fortiori* quelque chose de « nouveau¹¹⁶ ». Tout l'enjeu consistera donc pour nous aussi, à « ressasser » le déroulement d'une pensée, tout en cherchant par une confrontation avec les enjeux éthiques et politiques contemporains, à produire quelque chose susceptible de transformer notre rapport à soi, aux autres et au monde. Cependant, il faudra veiller à ne pas tomber dans le second biais de lecture repéré par Paltrinieri, consistant à se faire simple « usager » des ouvrages et des « pistes ouvertes par Foucault ». Le risque « peut-être plus grand » reviendrait, selon lui, à « transpose[r] simplement les analyses foucauldienne[s] [...] en appliquant directement [ses] outils à notre actualité [...] comme si ces outils ne disposaient pas de leur propre historicité, comme s'ils n'étaient pas liés à leur usage dans une autre réalité, comme s'ils n'étaient pas eux-mêmes des formes plastiques en perpétuelle transformation¹¹⁷ ». Le type de lecture que comptons adopter ne reviendra donc pas à prendre les concepts foucauldien[s] pour des « vérités » trans-historiques applicables indistinctement à notre propre présent, mais consistera plutôt en une tentative de « lecture actualisante¹¹⁸ » susceptible d'introduire dans la configuration contemporaine de nouvelles pratiques subjectives éthiques et politiques.

En 1989, Georges Canguilhem déclarait que « le temps est [...] venu d'appliquer à l'œuvre de Foucault les méthodes d'éclaircissement [...] qu'il a lui-même appliquées à ses domaines d'étude [...] les méthodes d'éclaircissement, c'est-à-dire la généalogie et

¹¹⁶« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », (entretien avec H. Becker, R. Forner-Betancourt, A. Gomez-Müller, in *DE* II, 1984, n° 356, p. 1542. Voir à cet égard ce que dit Gilles Deleuze de l'écriture légitime d'un livre. « On n'écrit un livre digne que 1. si l'on pense que les livres sur le même sujet ou sur un sujet voisin tombent dans une sorte d'erreur globale (fonction polémique du livre) ; 2. si l'on pense que quelque chose d'essentiel a été oublié sur le sujet (fonction inventive) ; 3. si l'on estime être capable de créer un nouveau concept... Dès lors je prendrais chacun de mes livres avec la modestie nécessaire, et je me demanderais : 1. quelle erreur il a prétendu combattre ; 2. quel oubli il a voulu réparer ; 3. quel nouveau concept il a créé » (Gilles DELEUZE, lettre du 29 décembre 1986 à Arnaud Villani, dans Arnaud VILLANI, *La Guêpe et l'Orchidée*, Paris, Belin, 1999, p. 56). Dur...

¹¹⁷L. PALTRINIERI, *L'expérience du concept*, op. cit., p. 8.

¹¹⁸Yves CITTON, définit ainsi la « lecture actualisante » dans *Lire, interpréter, actualiser* (« Lexique », op. cit., p. 344) : « une lecture d'un texte passé peut être dite ACTUALISANTE dès lors que (a) elle s'attache à exploiter les virtualités connotatives des signes de ce texte, (b) afin d'en tirer une modélisation capable de reconfigurer un problème propre à la situation historique de l'interprète, (c) sans viser à correspondre à la réalité historique de l'auteur, mais (d) en exploitant, lorsque cela est possible, la différence entre les deux époques pour apporter un éclairage dépayant sur le présent. »

l'interprétation¹¹⁹ ». Comme la généalogie consiste en une analyse historique questionnant notre propre manière d'être dans le présent, notre intention est de lire le parcours de Foucault comme une ressource éthique questionnant notre manière même de faire de la philosophie. La méthode généalogique engage à ne pas aller chercher dans le *corpus* ou la vie de Foucault des vérités toutes faites ou des outils prêts à l'emploi pour notre actualité, et implique plutôt de problématiser la recherche philosophique foucauldienne dans ses retournements, pour mieux interroger en retour ce que pourrait être une démarche philosophique aujourd'hui. Cette généalogie met également en évidence la filiation nietzschéenne du projet foucauldien, qui nous paraît particulièrement indispensable pour rendre compte son questionnement éthique et politique sur les différentes formes que prend la subjectivité dans l'histoire, explicite dans ses derniers écrits, mais qui est déjà présent sous d'autres aspects à chaque étape de sa pensée : comment se constitue l'être humain « comme *sujet de connaissance* » dans « le jeu du vrai et du faux », « comme *sujet social et juridique* » dans « l'acceptation ou l'acceptation ou le refus de la règle », comme « sujet éthique » dans « le rapport avec soi-même et avec les autres¹²⁰. » C'est une recherche sur les différents « modes de subjectivation », qui implique d'envisager la question du « sujet » à la fois comme une « pratique » et un processus évolutif entrecoupé de ruptures et de transformations, qui semble, en effet, avoir été le fil directeur du parcours foucauldien. C'est aussi un « chemin » (*meta-odos*), une « méthode » se donnant pour tâche de diagnostiquer avec patience les pseudos-origines, les fausses continuités et les failles que l'histoire de la pensée a progressivement inscrites, à travers le langage, dans nos corps et nos vies – ce diagnostic participant, en retour, à la création d'un nouveau rapport à soi. Se basant sur le travail formel sur la langue opéré par Derrida dans *Otobiographie*¹²¹, F.P. Adorno rappelle en effet combien « [l']apport généalogique n'est pas seulement théorique et méthodologique mais possède une vertu “formelle” fondamentale, garant qu'il est, dans son déploiement sur le corps du sujet, de son identité.[...] Quand pour Foucault il sera question d'histoire, il ne s'agira pas simplement de la mise en perspective du présent mais du problème formel de la biographie¹²². » En 1979, Foucault s'interrogeait : « *Qui sommes-nous à l'heure qu'il est ? Quel est donc ce moment si fragile dont nous ne pouvons détacher notre identité et qui l'emportera avec lui ?* » Sa manière de répondre à ce

¹¹⁹G. CANGUILHEM, « Présentation », *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 12.

¹²⁰« Préface à l'Histoire de la sexualité », in *DE, II. op. cit.*, 1984, texte n°340, p. 1397-1403.

¹²¹Jacques DERRIDA, *Otobiographie*, Paris, Galilée, 1984.

¹²²F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 22.

questionnement sur la relation entre le temps présent et la manière de nous définir en tant qu'être, plaidait alors pour cette « morale de l'inconfort » à l'équilibre précaire propre à

ceux pour qui le temps demeure et la pensée bouge. Non pas parce qu'elle pense toujours des choses nouvelles, mais parce qu'*elle ne cesse de penser autrement les mêmes choses*. Et que de cela, elle respire, elle vit. Un traité de la pensée mobile. Chacun a sa manière de changer ou, ce qui revient au même, de percevoir que tout change. Sur ce point, rien n'est plus arrogant que de vouloir faire la loi aux autres. *Ma façon de ne plus être le même est, par définition, la part la plus singulière de ce que je suis*. [...] L'exigence d'identité et l'injonction de rompre sentent toutes deux, et de la même façon, l'abus [...] *Les identités se définissent par des trajectoires*¹²³

C'est de cette trajectoire en mouvement, qui se donne à voir au sein-même des textes, dont il sera question dans ce mémoire. En retraçant le parcours intellectuel foucauldien s'inspirant d'un certain nombre d'attitudes et de figures littéraires et philosophiques, en analysant les évolutions de son rapport à l'écriture et ses prises de parole, en opérant la généalogie d'une manière d'être philosophique comme expérience historique et idiosyncrasique particulière, nous nous demanderons finalement : comment cette attitude toujours en transformation et en recherche de transformation, peut nourrir encore aujourd'hui une pratique philosophique, et mieux encore, certaines manières d'être individuelles et collectives ? Suivre la piste du *style* et de l'*éthos* foucauldien sera un « essai » pour ne pas faire du mot « expérience philosophique » un mot vide de sens, mais une véritable mise à l'épreuve de soi-même. Notre propos ne sera pas de participer de cette attirance un peu mystérieuse pour un auteur, mais d'aller explorer justement les motifs de cette fascination en tentant d'en faire nous-mêmes une expérience, une mise à l'épreuve en suivant en ce sens la sentence nietzschéenne qui dit que « l'unique critique possible d'une philosophie [est] celle qui consiste à essayer de voir si l'on peut vivre selon elle¹²⁴. » Pour que ce travail ait une utilité, la réponse ne doit pas être donnée d'avance.

Le principal enjeu des deux premiers chapitres consistera à tester l'hypothèse selon laquelle les contours d'une *éthique* et les linéaments d'une *politique*, sont présents dans les débuts du parcours de Foucault (1954-1970). Au regard des documents qui nous sont accessibles, nous considérons que celles-ci émergent dans son intérêt pour les

¹²³ « Pour une morale de l'inconfort », in *DE*, II, *op. cit.*, 1979, texte n° 266, p. 783-787. Nous soulignons.

¹²⁴F. NIETZSCHE, *Considérations inactuelles*, « Schopenhauer éducateur », chapitre 8.

pratiques d'écritures conçues comme une possibilité de *transformation radicale de la subjectivité*, par la rupture qu'elles opèrent avec des formes de langage et de savoir traditionnelles. Dans le premier chapitre, nous analyserons comment le mouvement des critiques des « métaphysiques du sujet » agit sur et à travers Foucault sous la forme d'un réseau de *configurations de savoirs pour penser*. Dans le deuxième chapitre, nous chercherons à montrer qu'une première activation pratique de ce réseau, émerge à travers la passion de Foucault pour certaines *expériences littéraires* dont le pouvoir de faire vaciller la réalité – *a fortiori* la réalité du « Sujet » – passe par un travail sur le langage. Les deux motifs principaux de son parcours philosophique – écrire pour « *disparaître* » et inventer par la contestation, de nouvelles manières de penser – sont alors déjà en gestation. Cependant, après 1968, Foucault laisse progressivement de côté les écrits littéraires pour venir problématiser la pratique énonciative du philosophe lui-même et sa capacité à *penser et agir autrement* dans et sur le monde (1970-1984). Dans le troisième chapitre, nous étudierons comment Foucault élabore une méthode de *diagnostic* participant directement d'une certaine manière d'être et d'un style philosophique qui politise le rapport du philosophe à la réalité. Enfin, le quatrième et dernier chapitre sera consacré à la manière dont le penseur du pouvoir, vient réinvestir une éthique du rapport de soi à soi, dans une perspective esthétique et « spirituelle » susceptible de résister au gouvernement des conduites.

Chapitre I – Configurations d'une pensée en devenir

Nietzsche nous a signifié depuis bientôt un siècle, que là où il y a signe, il ne peut y avoir l'homme, et que là où on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise¹²⁵.

L'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments [...]. Si ce même langage surgit maintenant avec de plus en plus d'insistance en une unité que nous devons mais que nous ne pouvons pas encore penser, n'est-ce pas le signe que toute cette *configuration* va maintenant basculer, et que l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon l'*être du langage*¹²⁶?

On ne peut saisir les principaux ressorts de la critique foucauldienne du « Sujet » que si on les glisse dans le sillage de certaines filiations philosophiques, ou bien plutôt, au sein de certaines configurations historiques (mobiles) de savoir. Dans son dernier ouvrage, *D'une philosophie à l'autre*, le philosophe des sciences sociales Bruno Karsenti insiste à juste titre sur cette inscription de la pratique philosophique dans les champs intellectuel, culturel, social et politique :

La philosophie n'a de consistance que d'être un *acte accompli en situation*, modifiant celle-ci dans sa structure tout comme il est informé par elle. Surtout, il ne va pas de soi que toute situation historique soit favorable à cette irruption. Certaines peuvent rendre l'intervention philosophique nécessaire, d'autres en empêcher l'émergence, voire simplement ne pas en créer le besoin. Dans tous les cas, on admettra qu'il n'y

¹²⁵ « Michel Foucault, Les Mots et les Choses », in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n°34, p. 530-531.

¹²⁶ *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 397.

a pas de pureté philosophique qui puisse être *a priori* décrétée, mais seulement des pratiques philosophiques auxquelles les transformations de l'histoire fournissent des *cadres d'effectuation*¹²⁷.

De la même manière que l'on peut comprendre l'émergence des dialogues platoniciens au V^e siècle avant Jésus-Christ comme une réaction spécifique à un certain état intellectuel et politique de la cité athénienne de l'époque, on peut lire les débuts de la pensée foucauldienne comme la genèse d'un projet de redéploiement de la pensée philosophique au sein de configurations données. Karsenti a une manière singulière de définir la philosophie comme à la fois « une réaction inédite déclenchée dans un certain espace » (le contexte intellectuel français de l'après Seconde Guerre Mondiale pour Foucault) et « en même temps une procédure de transformation de cet espace¹²⁸ » (l'émergence d'une pensée singulière). Décrypter la pensée de Foucault comme une tentative de transformation d'un espace passe donc au préalable par la description de cette configuration à la fois objective et subjective qui traverse le penseur français. Alain Badiou en dresse une cartographie suggestive dans *L'aventure de la philosophie française*, orientée autour de la remise en cause du « modèle réflexif » des « sujets » cartésien et kantien. Le « programme¹²⁹ » de toute une génération de « philosophes français » aurait alors été non seulement une critique des « métaphysiques des sujets », mais aussi et surtout une recherche pour penser un « sujet humain [...] à la fois corps vivant et créateur de concepts », faisant le pont entre ce qui est du domaine l'existence et ce qui est du domaine de la connaissance¹³⁰. Le parcours de Foucault commence donc par cette réaction critique au « Sujet » tel qu'il a été pensé par la tradition métaphysique moderne incarnée par Descartes, Kant et la phénoménologie. Dans cette entreprise, les configurations de savoir de l'époque lui fournissent de nombreuses armes qu'il va utiliser abondamment tout en développant un art singulier de les aiguiser et d'en inventer de nouvelles. Il s'inscrit notamment dans le sillage philosophique des pensées de Marx et de la première « théorie

¹²⁷Bruno KARSENTI, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 15. Nous soulignons

¹²⁸*Ibid.*, p. 13.

¹²⁹Le terme est de Badiou. Il désignera dans ce mémoire les conditions – telles que nous aurons réussies à les repérer – ayant rendues possible l'articulation et l'enchaînement de certains « gestes » philosophiques entre eux. Ce terme sera employé de manière similaire à celui de « configuration mobile », proche de ce que Deleuze et Guattari ont nommé les « rhizomes » (*Milles-Plateaux*, Paris, Minuit, 1980), qui ont le mérite de mettre en valeur les connexions tout en évitant l'hyper-déterminisme de certaines métaphores programmatiques. Sur cette question, voir la métaphore suggestive du « mycélium » qui relie autant qu'il constitue sous terre, la myriade immergée des sporophores (champignons). Comme le « mycélium », les « configurations mobiles » s'opposent à un modèle de l'arborescence. In Yves CITTON, *Gestes d'humanité. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2012, p. 229-275.

¹³⁰A. BADIOU, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, op. cit., p. 11 et 22.

critique » (Adorno, Horkheimer, Marcuse) qu'il connaissait peu à cette époque¹³¹, et surtout dans celles de Nietzsche, de Heidegger, et de la psychanalyse qui, toutes pour des raisons à la fois différentes et complémentaires que nous expliciterons, marqueront durablement Foucault. Sa recherche se déploie au début des années 1960 dans ses travaux historico-philosophiques (sur la folie et la clinique), dans sa thèse complémentaire sur l'Anthropologie (1961) de Kant, et surtout dans *Les mots et les choses* (1966). Pour bien comprendre cette « pensée martiale » en train de s'élaborer et les armes mobilisées, il faut donc en passer par un rapide panorama des forces en présence. On ne pourra bien comprendre la suite du parcours foucauldien, le déploiement de sa critique psychologique, langagière et historique des « philosophies du sujet » et sa fascination pour le motif de la « disparition », qu'à l'aune d'une cartographie des configurations existantes.

Configuration 1 : Les « philosophies du Sujet »

Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu¹³².

Durant les années 1960, à travers notamment l'épistémologie historique française et le « structuralisme » (linguistique, sciences sociales), la tradition des « métaphysiques du sujet » est attaquée en France, en premier lieu par Foucault lui-même, comme un emblème à abattre. On sait pourtant ce que cette appellation peut avoir de réducteur quand sa dénonciation n'est pas étayée par une véritable analyse du terme en question. Descombes rappelle à juste-titre que l'une des principales caractéristiques de la « Querelle du sujet », était que « les critiques et les défenseurs, les démolisseurs et les restaurateurs partag[eaient] un dogme : la philosophie aurait bel et bien dégagé un concept de sujet,

¹³¹Voir « Entretien avec Michel Foucault » (avec D. Trombadori), *op. cit.*, in *DE*, II, *op. cit.*, 1980, texte n° 281, p. 891-893 : « [J]'ai compris que les représentants de l'école avaient essayé d'affirmer plus tôt que moi, des choses que je m'efforçais de soutenir moi aussi depuis des années. [...] Quand je reconnais les mérites des philosophes de l'école de Francfort, je le fais avec la mauvaise conscience de celui qui aurait dû les lire bien avant, les comprendre plus tôt. Si j'avais lu ces œuvres, il y a un tas de choses que je n'aurais pas eu besoin de dire, et j'aurais évité des erreurs. » Nous reviendrons sur les rapports ambivalents de Foucault avec le marxisme, l'école de Francfort et le freudo-marxisme dans la deuxième partie de notre mémoire « L'agir politique du diagnostic », consacrée à la conception de la « critique » chez Foucault qu'il développe véritablement au cours des années 1970.

¹³²Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (1945), Paris, Gallimard, 1996, p. 57.

concept qu'on peut certes présenter de plusieurs façons, mais qui possède sa voie royale, l'argument du *Cogito*¹³³ ». La « Querelle » a en effet souvent donné l'impression que l'on pouvait donner une définition claire de ce que l'on entendait par « sujet », le débat ne portant plus que sur la question de savoir si l'on se prononçait, vis-à-vis de lui, pour ou contre. Or, ce concept n'a pas une origine unique et il n'existe pas à proprement parler une « philosophie du Sujet » contre laquelle on aurait pu se dresser. C'est pourquoi il nous faut revenir ici au contexte ayant permis à Foucault de regrouper dans une même tradition, la pluralité des pensées qu'elle désigne chez lui (*cogito* cartésien, sujet moral kantien, intentionnalité husserlienne, « obsession de l'identité » heideggerienne). Dans le contexte intellectuel à la fois européen et français à la sortie de la Seconde guerre mondiale, les « philosophies du Sujet » sont alors à leur apogée, les épisodes les plus marquants étant : « le tournant idéaliste de la phénoménologie (Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, 1907) et la réaffirmation d'une orientation cartésienne de toute la philosophie (Husserl, *Méditations cartésiennes*, 1931) ; l'essai d'une radicalisation existentielle de l'idée du rapport subjectif à soi (Heidegger, *Être et temps*, 1927 ; Sartre, *L'être et le néant*, 1943)¹³⁴. » En France, les années 1950 sont ainsi marquées par la domination de l'existentialisme et de la phénoménologie. Sartre et Merleau-Ponty sont alors au sommet de leur gloire au moment où Foucault entre rue d'Ulm¹³⁵. C'est plutôt Merleau-Ponty qui est alors apprécié des élèves de l'ENS et Foucault ne déroge pas à la règle en suivant tous ses cours, en particulier sur le langage, les travaux de Saussure et les rapports de la phénoménologie aux sciences de l'homme. Cependant, alors que Foucault n'a jamais été sartrien, il abandonne aussi progressivement les thèses de la phénoménologie version Merleau-Ponty pour s'y opposer franchement au début des années 1960. Pour s'émanciper de ce contexte, Foucault conçoit donc d'abord son projet philosophique dans son aspect « critique »¹³⁶, comme une remise en cause d'une certaine tradition philosophique qui

¹³³V. DESCOMBES, *Le Complément de sujet*, op. cit., p. 10

¹³⁴Jocelyn BENOIST, « La subjectivité », in Denis Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie*, t. II, Gallimard, 1995, p. 527. Nous utiliserons abondamment cet article de Jocelyn Benoist dans cette sous-partie dans la mesure où (1) il présente une vision claire et synthétique de l'histoire de la notion, et (2) il s'inscrit implicitement dans une lecture foucauldienne (Communication avec l'auteur).

¹³⁵Cependant, à l'ENS, « la mode nous dit Althusser était de mépriser Sartre, qui était à la mode, et semblait régner de haut sur toute pensée possible [...] On reconnaissait à Sartre des qualités de publiciste et de mauvais romancier, et de la bonne volonté politique, une grande honnêteté et indépendance, cela va sans dire : “notre Rousseau”, du moins un Rousseau à la taille de notre temps », in Louis ALTHUSSER, *L'avenir dure longtemps*, son autobiographie posthume, in Didier ERIBON, *Michel Foucault* (1989), Paris, Flammarion, 2011, p. 47. Sur l'influence de Sartre à l'ENS, voir également le rôle du bref Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (RDR) fondé par David Rousset et J. -P. Sartre à la sortie de la guerre.

¹³⁶Comme c'est le cas aussi avec Heidegger et Marx, notons déjà que le rapport de Foucault à Kant est ambivalent puisqu'il en fait également le père de l'attitude « critique » moderne comme il le rappelle dans « Qu'est ce que les Lumières ? » (in Paul Rabinow, éd., *The Foucault Reader*, NY, Pantheon Books, 1984, p.

institue le sujet comme le socle à partir duquel doit se déployer la connaissance et le rapport éthique à l'existence. Si Foucault ne fait pas l'erreur de confondre Descartes et Kant, il les considère pourtant dans un même geste¹³⁷ comme les principaux acteurs philosophiques de l'institutionnalisation du « sujet moderne ». Précisons ce que Foucault désigne ainsi, en dressant un rapide historique des notions de « sujet » et de « conscience ».

Si les stoïciens – qui intéresseront tant Foucault dans ses dernières recherches sur la formation de la subjectivité dans l'Antiquité¹³⁸ – distinguaient déjà une « intériorité » (le pouvoir sur mes représentations), de ce qui lui était extérieure (et hors de mon pouvoir), l'affirmation du primat de la pensée subjective comme fondement de la connaissance de soi et du monde, est habituellement associée au *cogito* cartésien. Celui-ci postule la transparence du sujet à lui-même grâce à l'évidence ontologique. Notons, cependant, que si l'on attribue couramment à Descartes la « découverte métaphysique » de la subjectivité, l'histoire du concept *stricto sensu* est postérieure au philosophe français. En effet, le terme même de « sujet, au singulier défini, est une invention qui ne remonte guère au-delà du XVIII^e siècle »¹³⁹, se retrouvant notamment chez Leibniz¹⁴⁰, mais de manière encore plus

32-50, in *DE*, II, *op. cit.*, p.1381-1397). Voir également « Foucault », in D. HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, t. I, p. 942-944, in *DE*, II, *op. cit.*, texte n° 345, p. 1450-1455. Cette notice est rédigée par Foucault lui-même sous le pseudonyme de « Maurice Florence ». Elle commence ainsi (même si il est vrai que la partie entre crochets est signée F. Ewald, ce qui jette un doute sur l'importance de la filiation) : « [Si Foucault s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition critique qui est celle de Kant et l'on pourrait] nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée* ». Sur ce que Foucault retient en positif et négatif de Kant, voir aussi Guillaume LE BLANC (dir), « Présentation », *Foucault lecteur de Kant : le champs anthropologique, Lumières*, n° 16, 2^e semestre 2010 : « Si Kant nous a égaré sur le chemin de l'anthropologie, quel sens y a-t-il à se réclamer encore de Kant ? La modernité de Kant est [pour Foucault], en réalité, triple. Elle tient tout d'abord à la configuration nouvelle du savoir que le kantisme rend possible, en situant en vis-à-vis du thème critique, le thème anthropologique [...] Ensuite [...] la modernité de Kant tient à la relation qu'il établit entre le présent et la philosophie [dans *Qu'est ce que les Lumières* ?]. La modernité de Kant repose enfin [...] sur la question des conditions de possibilités de la pensée. Il s'agit pour Foucault de reprendre cette question mais en la déplaçant du sujet transcendantal de la connaissance à l'histoire elle-même. Sous quelles conditions historiques les pensées sont-elles possibles ? Ce déplacement du concept d'archéologie dont nous devons le terme à Kant lui-même, des conditions subjectives de la pensée à ses conditions historiques suppose un remaniement complet de la scène philosophique kantienne mais non son abandon », p. 8-9.

¹³⁷Voir par exemple « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli » -in *DE*, I, *op. cit.*, 1972, texte n° 109, p. 1240) où il déclare s'inscrire dans le projet nietzschéen d'une « remise en cause du privilège du sujet, au sens où l'entendent Descartes et Kant, du sujet comme conscience. » Voir également « La vérité et les formes juridiques » (in *Ibid.*, 1974, texte n°139, p. 1408 et p. 1415) où il précise qu'« au niveau des généralités où [il se] situe, [il ne fait] pas de différence entre les conceptions cartésienne et kantienne. »

¹³⁸Voir notre deuxième partie.

¹³⁹J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité.*, p. 505.

¹⁴⁰Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, Lettre à de Volder du 20 juin 1703, cité par J. BENOIST, *Ibid.*, p. 505 : « Il appartient au sujet d'envelopper outre sa pensée présente également ses pensées futures et passées ». Cette lettre est souvent citée comme introduisant la notion moderne de subjectivité, mais il n'est pas évident selon Jocelyn Benoist de séparer ce qui relève du « subjectif » au sens moderne, de ce qui renvoie à son sens logique déjà présent dans l'Antiquité grecque, c'est à dire cette « forme prédicative, dérivée de l'*hypokeimenon* » (*Id.*).

proche de son sens moderne chez A. G. Baumgarten¹⁴¹ qui, dans une perspective esthétique, est le premier à opposer thématiquement « subjectif » et « objectif »¹⁴² dans une acception assez proche de celle de Kant quelques années plus tard et de celle du sens commun encore aujourd'hui. Toujours est-il que c'est bien l'affirmation cartésienne, « Je suis, j'existe »¹⁴³, qui fait encore office de « tournant » dans la pensée moderne, à la fois comme description d'une expérience phénoménologique nouvelle (évidence de la présence à soi), mais aussi comme élaboration d'une « thèse métaphysique dans laquelle le sujet est convoqué à tenir le rôle de fondement »¹⁴⁴. Le « sujet » est ce qui « reste », ce qui résiste en dernière instance au « doute radical », expérience consistant en une mise en doute systématique de tout ce que je crois connaître sans exception¹⁴⁵. Mais ce « reste », nous dit Descartes dans la *II^e Méditation*, n'est pas n'importe quoi : c'est une « chose pensante » (*res cogitans*). En ramenant le sujet à une « chose », il mobilise ainsi la catégorie ontologique, de tradition aristotélicienne, de « substance », mais pour lui donner une toute autre définition en la rattachant à l'ego : il s'agit « de faire connaître que ce moi, qui pense, est une substance immatérielle¹⁴⁶. » La substance cartésienne a donc ceci de particulier qu'elle est d'une part « immatérielle », et qu'elle s'enracine d'autre part dans une subjectivité dont elle est par ailleurs l'expression. Le *cogito*, première expérience phénoménologique immédiate de cette substance, sur le modèle de l'ego, donne ainsi au sujet le statut d'un fondement pour édifier le « projet métaphysique » de la connaissance.

Alors que Descartes ne parle jamais de « sujet » en son sens moderne, c'est Kant qui définit de manière vraiment explicite la notion de « subjectivité » comme à la fois « le

¹⁴¹Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Esthétique*, trad. fr. J. -Y. Pranchère, Paris, L'Herne, 1988.

¹⁴²Par opposition à ce qui est « objectif » – supposé comme partageable, discutable, et donc rationnel, car « commun » et « exposé au vu et au su de tous », le « subjectif » se définit comme « ce qui est censé m'être propre », ce qui m'est particulier, privé, difficilement partageable avec autrui. Voir J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 502-503.

¹⁴³René DESCARTES, *Méditations métaphysiques, II^e Méditation*, AT IX, 19 : « De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes les choses, en fin il faut conclure, et tenir pour constant cette proposition : *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit. »

¹⁴⁴J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 508.

¹⁴⁵*Idem*. C'est bien « le besoin de fondement qui conduit au doute radical » chez Descartes. Notons déjà – nous aurons à y revenir au chapitre 2 – que « cette expérience qui consiste à me déprendre du monde, ce que Husserl nommera la *Weltvernichtung* (anéantissement du monde) » (Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, § 49, p. 160), fait écho à l'expérience et à l'entreprise de « dissolution du sujet » que cherchera à mener M. Foucault tout au long de sa vie philosophique. Ce n'est plus l'anéantissement du monde qui sera alors visé, mais l'anéantissement du sujet lui-même.

¹⁴⁶R. DESCARTES, lettre à Colvius, 14 novembre 1640, *Œuvres philosophiques*, Paris, Bordas, 1992, t. II, p. 282, cité par J. BENOIST, *Idem*.

présupposé même de la connaissance »¹⁴⁷ et le lieu d'exercice de la responsabilité morale. Mais cette thématization kantienne de la subjectivité qui en favorisera la « popularisation », est paradoxalement élaborée, chez lui, pour la détruire en partie. Dans la *Critique de la raison pure*¹⁴⁸, Kant disqualifie cette « immédiateté » de l'*ego* saisie dans l'intuition du *cogito*, en mettant en évidence « le caractère logique (donc absolu mais vide) de la fonction sujet [...] ». Avec le criticisme kantien, la subjectivité cartésienne s'exténue et se vide de ses propriétés »¹⁴⁹, car la subjectivité, ramenée à sa fonction logique initiale, est débarrassée de toute illusion transcendantale accordant au sujet un contenu comme substance. Nous ne reviendrons pas ici sur la remise en cause kantienne de l'évidence du *cogito* dans l'immédiateté du donné dont hériteront toutes les grandes critiques de la subjectivité car ce qui nous intéresse ici, c'est la nouvelle conception du « sujet » développée par Kant. On dit souvent que le philosophe de Königsberg a moins élaboré une « philosophie du sujet » qu'une « philosophie de la connaissance » dans la mesure où le « Je pense » pour Kant ne dit rien de plus que « Cela pense », ou « il y a de la pensée »¹⁵⁰. Cependant, en amendant la conception cartésienne de la subjectivité, Kant en reconduit pourtant les dimensions centrales et unitaires qui marqueront de manière primordiale la modernité : le sujet kantien n'est pas un sujet logique comme les autres, dans la mesure où s'il a bien la forme logique sujet-prédicat, il fait également office de « fondement de cette même logique », de « principe régulateur »¹⁵¹ de l'entendement humain, « celui dont tout est prédiqué et qui ne peut plus lui-même être prédicat »¹⁵². En effet, si Kant entend remettre en cause toute expérience métaphysique prétendant à une connaissance immédiate de la subjectivité, toute pensée et toute connaissance repose pourtant chez lui sur l'unité d'un *sujet logique universel*¹⁵³, appréhendée par la conscience dans ce que Kant nomme l'« aperception transcendantale »¹⁵⁴. Le processus de la connaissance repose donc sur cette expérience fondamentale, cette « unité préalable nécessaire à l'unification de quoi que ce soit comme

¹⁴⁷*Ibid.*, p. 525.

¹⁴⁸Emmanuel KANT, *Critique de la raison pure* (1788), trad. fr. A. J. -L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1985, « Dialectique transcendantale ».

¹⁴⁹J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 520.

¹⁵⁰*Ibid.*, p. 523.

¹⁵¹E. KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1968, § 46, p. 114 ou *Critique de la raison pure, op. cit.*, A 126, p. 141: « Nous pouvons maintenant caractériser [l'entendement] en l'appelant le pouvoir des règles. »

¹⁵²J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 525-526.

¹⁵³*Critique de la raison pure, op. cit.*, A 79, p. 93-94 : « La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition, unité qui généralement parlant est appelée le concept pur de l'entendement. »

¹⁵⁴*Ibid.*, A 107, p. 121: « Cette conscience pure, originaire et immuable, je l'appellerai l'aperception transcendantale. »

“connu” et par rapport à laquelle cette dernière seulement peut avoir lieu¹⁵⁵. » Kant reconduit ainsi un Sujet comme *forme logique* des jugements qui détermine l'*unité synthétique* de la diversité des intuitions dans l'expérience. Il faut comprendre que l'unité kantienne du sujet comme « ipséité », c'est-à-dire cette identité si particulière qu'elle « n'est celle d'aucun objet »¹⁵⁶, ne peut véritablement s'appréhender que dans un rapport avec ce qui lui est extérieur : le sujet de la connaissance n'a de sens qu'en rapport avec l'objet, c'est à dire que son identité repose justement sur une activité synthétique d'objectivation des phénomènes. « Le sujet est “dehors”, “dans le monde” là où est l'objet [...] Le sujet est là où est son œuvre, dans la tâche à laquelle est assignée son identité – il n'a d'autre sens que d'être l'identité de cette tâche même, identité conquise qui est toujours celle du retour à soi de l'extériorité et non celle d'aucune “intériorité” *a priori* donnée »¹⁵⁷. Avec Kant, peut-être pour la première fois dans la philosophie moderne, le sujet semble se définir essentiellement par les *tâches* qu'il a à accomplir : exercer d'une manière générale sa *responsabilité*, celle-ci correspondant aux structures formelles à la fois de l'« avoir à » et de l'« avoir à répondre de »¹⁵⁸. Et si cette responsabilité nouvelle se trouve déjà « sur le terrain de la théorie de la connaissance elle-même »¹⁵⁹ (le sujet a à connaître), nous savons qu'elle est d'autant plus importante chez Kant dans le domaine pratique dont il affirme la « suprématie¹⁶⁰ » dans la deuxième *Critique*. Du point de vue pratique, le sujet n'est véritablement *sujet moral* – c'est-à-dire exerçant sa liberté¹⁶¹ de manière « responsable » et « autonome » (*auto-nomos*) – que s'il suit *par devoir* la loi qu'il s'est fixé à lui-même selon les lois de la raison pure pratique.

Cette conception de la subjectivité moderne comme donnée immédiate de l'*ego* et/ou *tâche gnoséologique et pratique* déterminée et déterminant une certaine conception *anthropologique*, on la retrouve durant les années de formation de Foucault de manière

¹⁵⁵J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 532-533.

¹⁵⁶*Idem*. La notion d'« ipséité » sera reprise chez Paul Ricoeur dans une tout autre acception, inspirée plutôt chez lui par la conception de l'identité heideggerienne. Elle lui permet de définir l'identité différemment du « même » ou de l'« identique », comme le suggère la seconde racine latine de l'identité, *idem* (à laquelle s'oppose, donc, l'*ipse*) : « Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité ». La thèse de Ricoeur consiste à penser « une altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. » (Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, « Préface », p. 13-14). Nous reviendrons sur la réélaboration foucauldienne de l'ipséité heideggerienne dans notre troisième partie.

¹⁵⁷*Ibid*, p. 533-534.

¹⁵⁸*Ibid*, p. 536.

¹⁵⁹*Idem*.

¹⁶⁰Voir E. KANT, *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, « De la suprématie de la raison pure pratique dans sa liaison avec la raison pure spéculative ».

¹⁶¹*Ibid* : « Le concept de la *liberté*, en tant que la réalité est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la clef de voûte de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris de la raison pure spéculative », cité par J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 535.

paradigmatique chez Sartre, dont les principales thèses sur l'Homme et la liberté sont encore bien connues. Prenons quand même la peine d'en rappeler les fondamentaux à partir de leur version simplifiée dans *L'existentialisme est un humanisme*. Sartre part de l'idée que « l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité¹⁶² ». Il n'existe pas de « nature humaine » et par conséquent, « l'homme est non seulement tel qu'il se conçoit mais tel qu'il se veut¹⁶³ », et aussi bien sa *dignité* que sa *responsabilité* se fondent sur ce projet initial. « L'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait¹⁶⁴ ». Sartre élabore une certaine vision universelle de l'homme - « Je construis l'universel en me choisissant ; je le construis en comprenant le projet de tout autre homme, de quelque époque qu'il soit¹⁶⁵ » – qui fait de la « liberté » et de « l'engagement » en « situation », « le fondement de toutes les valeurs¹⁶⁶. » L'existentialisme humaniste défendu par Sartre « ne prend jamais l'homme comme fin, car il est toujours à faire¹⁶⁷ », mais repose sur l'idée qu'il est impossible de dépasser notre condition humaine et donc notre subjectivité. Ce que Foucault remettra durement en cause plus tard, ce ne sont pas tant les conclusions sartriennes que les présupposés phénoménologiques de sa pensée résumée dans son interprétation du *cogito* cartésien : « Notre point de départ est en effet la subjectivité de l'individu, et ceci pour des raisons strictement philosophiques. [...] Il ne peut y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : *je pense donc je suis*, c'est la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même¹⁶⁸. » D'où vient la lecture critique que Foucault fera de cette conception de la subjectivité humaine ? Il nous faut pour la comprendre, passer par ses lectures de Nietzsche et Heidegger.

¹⁶²J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 26.

¹⁶³*Ibid*, p. 29.

¹⁶⁴*Ibid*, p. 39-40.

¹⁶⁵*Ibid*, p. 61.

¹⁶⁶*Ibid*, p. 69.

¹⁶⁷*Ibid*, p. 75.

¹⁶⁸*Ibid*, p. 57.

Configuration 2 : Foucault, lecteur de Nietzsche et Heidegger

Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. [...] Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté¹⁶⁹.

S'il n'est pas évident de procéder au « panthéon » des auteurs qui ont « compté » pour Foucault, tant ses influences ont été multiples, il nous semble que les deux lectures qui ont été particulièrement déterminantes dans sa remise en cause du « sujet moderne » et l'élaboration de son projet philosophique ont été celles de Heidegger et de Nietzsche. Foucault « découvre » Nietzsche au début des années 1950 à travers les cours qu'Heidegger lui consacre¹⁷⁰ et certains prolongements qu'il perçoit chez Georges Bataille et Maurice Blanchot¹⁷¹. Dans l'un de ses derniers entretiens, en 1984, il déclarait ainsi :

Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j'ai de Heidegger. [...] Il n'en reste pas moins que ce sont deux expériences fondamentales que j'ai faites. [...] Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique ! [...] Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on écrit pas¹⁷².

¹⁶⁹« Le retour à la morale », in *DE*, II, *op. cit.*, texte n°354, p. 1522.

¹⁷⁰Martin HEIDEGGER, *Nietzsche* (1936-1946), tome I et II, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961. Foucault les avait lu en allemand au tout début des années 1950. Dans une conférence récente (« Le rapport de Foucault à Nietzsche à travers le cours de 1970 », 7 octobre 2010, EHESS / Triangle – ENS Lyon.), Daniel Defert a rappelé l'importance de cette lecture dans le contexte français de l'époque qui présentait des traditions de lecture de Nietzsche plutôt « psychologisante » (comme chez les moralistes français), ou « littéraire » (comme par exemple le fameux livre de Ernst Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, trad. fr. R. Pitrou, Paris, félin, 1990). A travers ses cours auxquels Foucault eut accès en version manuscrite allemande, Heidegger ré-inscrivait Nietzsche tout en le critiquant dans l'histoire de la philosophie.

¹⁷¹Voir notre deuxième chapitre. Paradoxalement, c'est Sartre qui en critiquant le mysticisme de Bataille après-guerre dans ses *Situations I* (1948), fera connaître le philosophe et écrivain français à toute une génération en train de se former en pleine période de gloire de la phénoménologie, de l'existentialisme et du marxisme : « on venait à Bataille et Blanchot par Sartre, et on les lisait contre Sartre » expliquera plus tard Jacques Derrida, ceci résumant bien le parcours intellectuel de Foucault sur ce point au début des années 1950. Voir notamment Georges BATAILLE, « Réponse à Jean-Paul Sarthe (Défense de l' "expérience intérieure" »), in *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1945, p. 239-249.

¹⁷²« Le retour à la morale », in *DE*, II, *op. cit.*, texte n°354, p. 1522. C'est l'une des rares fois où Foucault fait référence à Heidegger dans un entretien ou l'un de ses écrits. Foucault est en revanche beaucoup plus loquace quand il s'agit de Nietzsche, que ce soit dans ses entretiens ou dans certains textes fondamentaux : « Nietzsche, Freud, Marx », in *DE*, I, *op. cit.*, 1964, texte n° 46, p. 592-607 ; « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *DE*, I, *op. cit.*, 1971, texte n° 84, p. 1004-1024 ; « La vérité et les formes juridiques », in *DE* I, *op. cit.*, 1974, texte n°139, p. 1499-1500.

Il y a deux éléments essentiels dans cette déclaration. D'une part, il semble que l'on puisse dans une certaine mesure lire le parcours philosophique de Foucault sous le sceau de ces deux auteurs qui marquent une double rupture simultanée dans sa manière de concevoir la philosophie¹⁷³. D'autre part, il faut souligner que si Foucault découvre Nietzsche à travers Heidegger, il le retournera ensuite contre lui en s'opposant à son interprétation faisant de Nietzsche le « dernier des métaphysiciens¹⁷⁴ ». L'influence heideggerienne sur Foucault ne peut bien s'appréhender que sous le prisme de son « nietzschéisme »¹⁷⁵. C'est que Foucault ne cesse de se référer au bouleversement radical qu'a provoqué Nietzsche dans sa propre démarche philosophique mais aussi, plus globalement, pour la pensée occidentale dans son ensemble. Il parle de cette année 1953 où il le « découvre », comme d'une véritable rupture intellectuelle : « l'apparition de Nietzsche constitue une césure dans l'histoire de la pensée occidentale. Le mode du discours philosophique a changé avec lui¹⁷⁶. » Nietzsche semble représenter celui qui inaugure l'éclatement du « sujet moderne », en portant le soupçon sur sa réalité ontologique ou transcendantale, grâce à une attention critique portée sur le langage et l'histoire de nos croyances :

Ce n'est pas tant l'histoire même de la pensée de Nietzsche qui m'intéresse que cette espèce de défi que j'ai senti le jour [...] où j'ai lu Nietzsche pour la première fois ; quand on ouvre le *Gai Savoir* ou *Aurore* alors qu'on est formé à la grande et vieille tradition universitaire, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, et qu'on tombe sur ces textes un peu drôles, étranges et désinvoltes, on se dit : [...] Quel est le maximum d'intensité philosophique et quels sont les *effets actuels* qu'on peut tirer de ces textes ? Voilà pour moi ce qu'était le défi de Nietzsche¹⁷⁷.

Ce défi jeté au jeune agrégé de philosophie est, si l'on en croit certaines de ses déclarations, ce qui le pousse véritablement à la recherche : « ce qui m'a donné, pour la première fois, le

¹⁷³ Sur cette question des influences nietzschéennes et heideggeriennes sur Foucault, voir à titre historique le premier ouvrage sur la question : Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (1984), *op. cit.* Depuis d'autres études sont venues alimenter le débat : B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique et le transcendantal*, *op. cit.*, ; T. RAYNER, *Foucault's Heidegger : Philosophy and Transformative Experience*, NY, Continuum, 2007. Contre un Foucault influencé en profondeur par Heidegger, voir notamment Paul VEYNE, « Malgré Heidegger, l'homme est un animal intelligent, in *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 111-128.

¹⁷⁴ En dirigeant l'édition de ses œuvres complètes aux côtés de Deleuze dans les années 1960-1970, Foucault participe au « retour » de Nietzsche sur la scène philosophique française, en contestant la lecture heideggerienne de Nietzsche qui faisait de lui le dernier des métaphysiciens. Au contraire, Nietzsche est bien pour eux le penseur sans lequel on ne peut considérer le travail philosophique actuel sur la modernité et sur nous-même.

¹⁷⁵ Voir à ce titre les remarques préliminaires de L. PALTRINIERI, « Les aventures du transcendantal : Kant, Husserl, Foucault », *op. cit.*, p. 12-13.

¹⁷⁶ « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage », in *DE, I, op. cit.*, texte n° 41, p. 577-580.

¹⁷⁷ « Structuralisme et poststructuralisme », in *DE, II, op. cit.*, p. 1263-1265. Nous soulignons.

désir d'accomplir un travail personnel a été la lecture de Nietzsche »¹⁷⁸ dit-il dans les dernières années de sa vie.

Ce que nous aimerions ici retracer, c'est d'abord la remise en cause nietzschéenne du « sujet », à la fois cartésien et kantien, dans son lien indissociable avec la critique plus générale de la « métaphysique ». En effet, la « critique de la psychologie » humaine et de son anthropologie passe chez Foucault par la mise en évidence des « erreurs monstrueuses » de « l'idéalisme métaphysique » énumérées par Nietzsche dans la *Volonté de puissance* :

1° La folle *surestimation du conscient*, dont on a fait une unité, un être : « l'esprit », « l'âme », une chose capable de sentir, penser, vouloir;

2° L'esprit pris pour *cause*, notamment partout où apparaissent le sens pratique, le système, la coordination;

3° La conscience tenue pour la plus haute forme accessible, la qualité supérieure de l'être, « Dieu »;

4° La volonté introduite partout où il y a action effective;

5° Le « monde vrai » ou monde de l'esprit, accessible uniquement par des faits conscients;

6° La *connaissance* tenue exclusivement pour une faculté de la conscience, partout où il y a connaissance¹⁷⁹.

Ce sont les principes issus de « l'idéalisme métaphysique », c'est-à-dire ces catégories ontologiques et logiques d'*identité*, de *substance* et de *causalité*, qui structurent notre intellect et orientent notre *interprétation* de certains phénomènes psychologiques de telle façon, que nous construisons le « sujet » comme l'unité fondatrice à l'origine de nos actions.

Le « sujet » est interprété à notre point de vue, si bien que le moi passe pour une substance, pour la cause de toute action, pour son auteur. La force persuasive des postulats logiques et métaphysiques, la croyance à la substance, à l'accident, à l'attribut, etc., constitue dans l'habitude de considérer toute notre activité comme une conséquence de notre vouloir : si bien que le moi, comme substance, ne passe pas, malgré la multiplicité des changements¹⁸⁰.

¹⁷⁸ « Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins », in *DE, II. op. cit.*, texte n°336, p. 1348.

¹⁷⁹ F. NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, t. I, 1. I. § 87.

¹⁸⁰ *Ibid.*, t. I, 1. I, § 145.

Deux principales étapes peuvent être dégagées dans la « construction » de ce que Nietzsche appelle « notre croyance fondamentale¹⁸¹ ». D'abord, c'est la critique de l'unité substantielle du « sujet », basée sur le principe d'*identité* : « on croit saisir, par intuition, l'essence de la pensée comme *l'unité d'un acte* dont les différentes “*cogitationes*” seraient les manifestations successives¹⁸² ». La question, nous dit Patrick Wotling, c'est « d'où provient cette unité ? » Cette unité du moi, loin d'être une intuition véridique, est en réalité le produit d'une interprétation déformant le réel sous l'impulsion de l'« idéalisme ». Notre intellect a finalement eu tendance à promouvoir la figure de l'unité plutôt que celle de la réflexivité. « En fait, nous sommes une pluralité laquelle s'est imaginée être une unité. C'est l'intellect, en tant que *moyen de l'illusion* avec ses *formes contraignantes* : “substance”, “identité”, “durée” – qui le premier exclut de notre pensée toute notion de pluralité¹⁸³ ». C'est grâce au principe *logique* d'identité « que l'intelligence peut à la fois unifier la diversité sensible et déterminer l'essence de chaque réalité comme substance, la substantialité n'étant que la plénitude ontologique de l'identité à soi¹⁸⁴ ». De surcroît, de par sa formation philologique, Nietzsche procède à une analyse des pouvoirs du langage lui-même, pour « ne plus se laisser abuser par les mots¹⁸⁵. » Paul Ricoeur dit de lui qu'il procéda dans sa critique du *cogito*, à une « alliance entre symptomatologie médicale et déchiffrement textuel¹⁸⁶ », c'est-à-dire qu'il entreprit de déconstruire le « sujet » à partir d'une généalogie et d'une grammaire.

De par sa naissance, le langage appartient à l'époque de la forme la plus rudimentaire de psychologie : nous pénétrons dans un grossier fétichisme lorsque nous prenons conscience des présupposés fondamentaux de la métaphysique du langage, en allemand : de la raison. [...] ; il croit au “moi”, au moi comme être, au moi comme substance et projette la croyance au moi-substance sur toutes les choses –

¹⁸¹F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes* XI, 34 [250], cité par Patrick WOTLING, « “Notre croyance fondamentale”. Le sujet et la poétique des pulsions selon Nietzsche », in Camille DUMOULIÉ (dir), *La fabrique du sujet. Histoire et poétique d'un concept*, Paris, Desjonquères, 2011, p. 138.

¹⁸²J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 133.

¹⁸³F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes du Gai Savoir*, 12 [35], in P. WOTLING, « “Notre croyance fondamentale”. Le sujet et la poétique des pulsions selon Nietzsche », art. cit., p. 141.

¹⁸⁴J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, op. cit., p. 102. Le texte continu : « Il est donc le principe architectonique de la raison pure. Mais comment s'applique-t-il à l'expérience ? Par réduction de toutes les analogies à l'unité du même, c'est-à-dire, par une lecture tendancieuse et déformante du texte réel [...]. Cette réduction tire sa vraisemblance du caractère rudimentaire des informations fournies par les récepteurs organiques et par la superficialité de notre analyse du devenir : superficialité qui répond au besoin tyrannique de faire entrer, par violence, la réalité dans les cadres préfabriqués de l'intellect. »

¹⁸⁵F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, op. cit., § 16, p. 29. A cet égard, l'*Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral* (été 1873) est un texte central, in F. NIETZSCHE, *Le livre du philosophe. Études théorétiques (1872-1873-1875)*, trad. fr. A. Kremer-Marietti, Paris, GF Flammarion, 1991. Il inspirera fortement M. Foucault pour son *Cours au Collège de France sur la Volonté de savoir* en 1871 selon Daniel Defert.

¹⁸⁶P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., note n° 2, p. 25.

c'est seulement ainsi qu'il crée le concept de "chose" [...] La raison dans le langage : oh quelle vieille trompeuse¹⁸⁷!

En parlant d'un « *cogito* sur parole », Nietzsche considère en effet que notre compréhension de la subjectivité est le fruit d'une « monstrueuse confusion entre les mots et les choses¹⁸⁸ », d'une « illusion grammaticale¹⁸⁹ » qui nous fait prendre les mots d'« homme » ou de « sujet » pour des choses naturelles, comme si le fait de les désigner dans le langage consacrait leur objectivité dans le réel.

Le nom des choses importe infiniment plus que ce qu'elles sont. La réputation, le nom, l'aspect, l'importance, la mesure habituelle et le poids d'une chose – à l'origine le plus souvent une erreur, une qualification arbitraire, jetées sur des choses comme un vêtement, et profondément étrangères à leur esprit, même à leur surface – par la croyance que l'on avait en tout cela, par son développement de génération en génération, cela s'est peu à peu attaché à la chose, s'y est identifié, pour devenir son propre corps ; l'apparence primitive finit par devenir presque toujours l'essence, et fait l'effet d'être l'essence¹⁹⁰.

C'est par ce procédé de création que le « sujet-unité » est identifié par l'intellect à une *identité invariante*. Rendant hommage à Nietzsche dans *Les mots et les choses*, Foucault dit ainsi que « le langage n'est rentré directement, et pour lui-même dans le champ de la pensée qu'à la fin du XIX^e siècle. On pourrait même dire au XX^e siècle, si Nietzsche le philologue – et là encore il était si sage, il en savait si long, il écrivait de si bons livres – n'avait le premier rapproché la *tâche philosophique* d'une *réflexion radicale sur le langage*¹⁹¹. » Cependant pour Nietzsche, la logique et le langage restent soumis à d'autres forces encore plus profondément enfouies. La construction synthétique du « moi » par des « lois mécaniques », loin de provenir seulement des « mots » et des « choses », provient en dernière instance de nous-mêmes, c'est-à-dire tout simplement que la fonction du *moi* « n'est pas inventé au hasard, mais bien pour répondre à un besoin » : « sa fonction est fondamentalement de masquer la pluralité d'instances, de fonctions et d'instincts – qui sont

¹⁸⁷ F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, op. cit., « La "raison" en philosophie », § 5.

¹⁸⁸ F. NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, Paris, Livre de Poche, 1991, § 260, p. 287.

¹⁸⁹ A cette « illusion grammaticale » correspondent dans la tradition analytique les critiques de Wittgenstein opérées à partir de son concept de « jeux de langage » qui peut être considéré comme la première grande remise en cause de la théorie de la vérité-correspondance dans sa prétention universaliste. Voir également sous l'influence de Wittgenstein, les expressions du philosophe du langage pragmatiste Austin d'« l'illusion linguistique » (*Quand dire c'est faire*), ou encore aujourd'hui, celle de V. Descombes d'« l'illusion égologique » (*Le complément de sujet*, op. cit.)

¹⁹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, trad. fr. H. Albert, Paris, Librairie Générale Française, « Le Livre de Poche », 1993, § 58.

¹⁹¹ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 316. On peut remarquer au passage la référence aux premiers chapitres d'*Ecce Homo* : « Pourquoi je suis si sage » ; « Pourquoi j'écris de si bons livres ».

la réalité du prétendu sujet unitaire¹⁹². » Si le « sujet » en tant que tel n'existe pas, en revanche, « notre croyance fondamentale » dans le sujet est à la racine de toutes nos autres croyances métaphysiques comme celles d'identité, de substance ou de causalité :

Sujet : c'est là la terminologie de notre croyance à une unité parmi tous les différents moments du suprême sentiment de réalité : nous comprenons cette croyance en tant que l'effet d'une cause unique – nous croyons à ce point à notre croyance que c'est pour elle que nous imaginons seulement la « vérité », la « réalité », la « substantialité »¹⁹³.

Ainsi, la seconde étape dans la construction illusoire du « sujet métaphysique », passe pour Nietzsche par l'attribution à cette unité, d'un pouvoir causal originaire de productions des pensées et des choses multiples. Dans le § 16 de *Par-delà bien et mal*, il s'attaque autant à la « certitude immédiate » cartésienne qu'à la catégorie kantienne de causalité *a priori* conçue comme indépendante de l'expérience sensible et de l'imagination. Pour Nietzsche, cette construction psychologique issue de l'activité interprétative cherchant des explications aux changements, ne correspond jamais à des « faits réels » mais toujours à une substance postulée : « D'où me vient la notion de pensée ? Pourquoi crois-je à la cause et à l'effet ? Où prends-je le droit de parler d'un “je” qui serait cause, et pour comble, cause de la pensée ?¹⁹⁴ ». Question qui fait écho à ce passage de *La Volonté de puissance* : « La chose, le sujet, le vouloir, l'intention, tout cela est inhérent à la conception de “cause”. Nous cherchons des choses qui expliqueraient que quelque chose a changé... Enfin nous comprenons que les choses [...] n'agissent point : parce qu'elles n'existent pas¹⁹⁵ ». Pour Nietzsche, il n'y a pas de catégorie logique de causalité parce qu'il n'y a pas de sujet unitaire à l'origine de notre connaissance. Notre pensée n'est plus régie par les principes logico-métaphysique, même les plus éminents : « une pensée se présente quand “elle” veut, et non pas quand “je” veux : de sorte que c'est falsifier la réalité que de dire : le sujet “je” est la condition du prédicat “pense”. [...] En définitive, ce “quelque chose pense” affirme déjà trop¹⁹⁶ ». Les § 11 et 17 de *Par-delà bien et mal* s'inscrivent en faux contre « la faculté de former des jugements synthétiques *a priori* », c'est-à-dire, « supra-sensible », instaurant le sujet transcendantal comme condition suprême de notre connaissance.

¹⁹²P. WOTLING, « “Notre croyance fondamentale”. Le sujet et la poétique des pulsions selon Nietzsche », *art. cité*, p. 141.

¹⁹³F. NIETZSCHE, *Fragments posthumes XIII*, 10, [19], in *Ibid*, p. 142.

¹⁹⁴F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, trad. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971, § 16, p. 30.

¹⁹⁵F. NIETZSCHE, *La Volonté de puissance*, t. I, 1. I. § 154, in J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 107-108.

¹⁹⁶F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, 1971, § 17, p. 30.

Avant tout et par-dessus tout, Kant était fier de sa table des catégories [...] Il était fier d'avoir trouvé en l'homme une nouvelle faculté, la faculté de former des jugements synthétiques *a priori*. [...] Mais réfléchissons, il est temps de le faire. Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? [...] « En vertu d'une faculté » avait-il dit, ou tout du moins pensé. Mais est-ce là une réponse ? Une explication ? N'est-ce pas plutôt répéter la question ? Pourquoi l'opium fait-il dormir ? « En vertu d'une faculté » [...] Mais de telles réponses appartiennent à la comédie et il est temps enfin de remplacer la question kantienne : « Comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles » par cette autre question : « Pourquoi est-il *nécessaire* de croire en de tels jugements ? », autrement dit, de comprendre que la conservation d'êtres de notre espèce exige que nous y ajoutions foi¹⁹⁷.

Nietzsche répond à cette question du point de vue *anthropologique*. Son enquête psychologique le conduit à penser que notre concept fictionnel de *causalité* tiendrait « à une certaine herméneutique idéaliste qui s'est imposée dans la culture européenne, et dont la métaphysique fut l'écho inconscient », qui articula de manière étroite « causalité et *volonté*¹⁹⁸. » La causalité telle que nous la comprenons comme catégorie *a priori* dériverait d'une mauvaise interprétation que nous avons fait de notre volonté humaine, comme « résultat d'une expérience subjective mal analysée » qui nous induirait à la comprendre comme une *faculté* au « pouvoir inconditionné » : « nous nous sommes forgés la représentation de la cause et l'effet d'après le seul modèle de notre volonté considérée comme cause¹⁹⁹ ! ». Et c'est se tromper, car bien des parties multiples de notre corps et de notre psychisme sont des *effets*, au moment même où je crois être la cause de quelque chose, c'est-à-dire que je suis cause et effets tout à la fois : « L'effet, c'est moi²⁰⁰. » C'est de cette erreur fondamentale que dériverait notre propension à rattacher la « liberté » à notre « volonté » entendue ici comme faculté d'agir en tant que cause première de nos actions : « Que nous soyons des êtres agissants, des forces, telle est notre croyance fondamentale²⁰¹. »

Bref, celui qui veut est passablement convaincu que la volonté et l'acte ne sont qu'un en quelques manières ; il attribue à la volonté elle-même la réussite et l'accomplissement de l'acte volontaire, et jouit du même coup du sentiment accru de puissance que tout succès apporte avec soi. « Libre-arbitre », tel est le mot qui désigne ce complexe état d'euphorie du sujet voulant, qui commande [cause] et s'identifie à la

¹⁹⁷*Ibid.*, § 11, p. 23-24.

¹⁹⁸P. WOTLING, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995, p. 144.

¹⁹⁹F. NIETZSCHE, *Fragments Posthumes*, XI, 40 [37], texte préparatoire au § 36 de *Par-delà bien et mal*, in P. WOTLING, « “Notre croyance fondamentale”. Le sujet et la poétique des pulsions selon Nietzsche », *art. cité*, p. 144.

²⁰⁰F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, *op. cit.*, § 19, p. 33.

²⁰¹F. NIETZSCHE, *Fragments Posthumes*, XI, 40 [250], texte préparatoire au § 36 de *Par-delà bien et mal*, in P. WOTLING, « “Notre croyance fondamentale”. Le sujet et la poétique des pulsions selon Nietzsche », *art. cité*, p. 145.

fois à l'exécuteur de l'action [effet], qui goûte au plaisir de triompher des résistances, tout en estimant que c'est sa volonté qui les surmonte²⁰²

Cette illusion de la « volonté libre » comme puissance capable de dominer les forces pulsionnelles dangereuses donne, au final, une vision erronée de l'être humain. Pour Nietzsche, c'est un symptôme d'un certain type de « vie pratique » qui dérive de l'idéalisme métaphysique et du « rationalisme » philosophique prenant sa source dans le Socrate philosophe (de Platon) et dont a hérité ensuite la modernité. En effet, toute l'histoire de la philosophie a mis un voile sur cette « utilité » pressante et pratique du rationalisme, sur le problème auquel répondait son émergence. Elle a procédé en cela d'une profonde *mécompréhension du corps* (Préface du *Gai savoir*). « Et que dire du moi ! [...] Il a tourné à la fable, à la fiction, au jeu de mots : il a carrément cessé de penser, de sentir et de vouloir [...] Qu'en résulte-t-il ? Il n'y a *pas de faits intellectuels du tout* ! Toutes les prétendues données d'expérience les attestant sont parties en fumée ! Voilà ce qui en résulte²⁰³ ! » En privilégiant la théorie pure, en faisant comme si elle pouvait être pure – cette tendance atteignant son paroxysme chez Kant – la philosophie a dévoyé son questionnement initial pratique sur le réel, coupant l'homme de son rapport concret à la *vie*. Le projet foucauldien sera profondément marqué dès ses débuts par cette critique nietzschéenne du savoir métaphysique et de ses effets responsabilisants sur le rapport des « sujets » à la vérité :

Nous n'avons maintenant plus aucune indulgence pour la notion de « libre-arbitre » ; nous savons trop ce que c'est – le plus suspect des tours de passe-passe des théologiens, aux fins de rendre l'humanité « responsable », au sens où ils l'entendent [...] Chaque fois que l'on cherche à « établir des responsabilités » c'est habituellement l'instinct de vouloir punir et juger qui est à l'œuvre. [...] Si l'on a conçu des hommes « libres », c'est à seule fin qu'ils puissent être jugés et condamnés, afin qu'ils puissent devenir coupables : par conséquent, il fallait absolument que chaque action fût conçue comme voulue, que l'origine de toute action fut conçue comme résidant dans la conscience²⁰⁴

En 1972, pour répondre à une question sur le Nietzsche qui lui « plaît », M. Foucault déclarait ceci : « Dans ses écrits, je trouve [...] la remise en question du primat ou, si vous préférez, du privilège du sujet, au sens où l'entendent Descartes et Kant, du sujet comme conscience », c'est à dire « comme conscience solipsiste et a-historique, auto-constituée et

²⁰²F. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, op. cit., § 19, p. 33.

²⁰³ F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, op. cit., « Les quatre grandes erreurs », § 3.

²⁰⁴F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles* (1889), trad. J.-C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974, « Les quatre grandes erreurs », § 3, p. 44-45.

absolument libre²⁰⁵. » Le jeune philosophe français trouve alors chez celui qui le précédait d'un siècle, d'étranges résonances avec son propre contexte intellectuel : « il se trouve que Nietzsche rejoint aussi les recherches de la philosophie moderne et son interrogation sur le langage²⁰⁶. »

Configuration 3 : La « mort de l'homme » ou comment sortir du langage métaphysique ?

Une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain [...] c'était l'effet d'un changement dans les dispositions fondamentales du savoir. L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine²⁰⁷.

Sans doute l'acte premier de la philosophie est-il pour nous – et pour longtemps – la lecture²⁰⁸.

La « mort de l'homme » annoncée « avec fracas dans les années 1960 fut d'abord celle de trois ou quatre siècles de philosophie du sujet²⁰⁹ ». Cependant, nous avons vu que dès le XIX^e siècle « la plupart des grandes pensées sont déjà orientées dans le sens d'une critique systématique de la subjectivité²¹⁰. » C'est le cas de Nietzsche, mais aussi d'Heidegger qui, en cherchant à se démarquer de l'humanisme existentialiste après-guerre, en appelait aussi à un *dépassement du langage métaphysique* :

Aussi différentes que soient ces variétés de l'humanisme par le but et le fondement, le mode et les sens de réalisation, ou par la forme de la doctrine, elles tombent pourtant d'accord sur ce point, que l'*humanitas* de l'*homo humanus* est déterminée à partir d'une interprétation déjà fixe de la nature, de l'histoire, du monde,

²⁰⁵J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p. 224.

²⁰⁶Ph. ARTIÈRES, J. -F. BERT, F. GROS, J. REVEL (dir), *Michel Foucault*, op. cit., p. 117.

²⁰⁷*Les mots et les choses*, op. cit., p. 398.

²⁰⁸Lettre de Michel Foucault à Jacques Derrida, le 27 janvier 1963, reproduite in Cahier de l'Herne, *Derrida*, Paris, éditions de l'Herne, 2004.

²⁰⁹De la subjectivité « entendue comme instance en première personne déterminée par son pouvoir d'initiative, et capable de représenter en elle-même un “commencement” – cognitif, politique, moral ou métaphysique » (in J. BENOIST, « La subjectivité », art. cité, p. 501).

²¹⁰*Idem*.

du fondement du monde, c'est-à-dire de l'étant dans sa totalité. Tout humanisme se fonde sur une métaphysique ou s'en fait lui-même le fondement. Toute détermination de l'essence de l'homme qui présuppose déjà, qu'elle le sache ou non, l'interprétation de l'étant sans poser la question portant sur la vérité de l'Être, est métaphysique²¹¹.

L'humanisme est ainsi pour Heidegger le fruit d'une prégnance néfaste du langage métaphysique qui présuppose fallacieusement « toute l'essence la plus universelle de l'homme comme évidente²¹² ». Dans le même « esprit », Foucault, lors de la soutenance de sa « petite thèse » en 1961 « attaque vivement les tentatives contemporaines pour fonder une “anthropologie” – au sens de Sartre et de Merleau-Ponty, non pas au sens de Lévi-Strauss –, il en récusé les “illusions” et s'étonne qu'on puisse les laisser prospérer sans tenter d'en faire la “critique”²¹³ ». Quelques années plus tard, dans l'un des premiers entretiens qu'il donne en 1966 sur son ouvrage *Les mots et les choses*, il dira : « D'une façon soudaine, et sans qu'il y ait apparemment de raison, on s'est aperçu, il y a environ quinze ans, qu'on était très loin de la génération précédente, de la génération de Sartre, de Merleau-Ponty – génération des *Temps modernes* qui avait été notre loi pour penser et notre modèle pour exister ». Et un peu plus loin : « Notre tâche est de nous affranchir définitivement de l'humanisme²¹⁴. » L'enjeu est bien alors de bâtir une nouvelle manière d'envisager la recherche en philosophie ou dans les sciences humaines, débarrassée des présupposés métaphysiques et anthropologiques de la philosophie moderne.

On se souvient du Foucault des *Mots et les choses* retraçant longuement la construction théorique du concept d' « Homme » pour annoncer à la dernière page sa possible « fin prochaine », son effacement, « comme à la limite de la mer, un visage de sable²¹⁵. » Mais on se rappelle moins que la conclusion de sa soutenance de thèse sur l'*Anthropologie* de Kant se terminait déjà ainsi : « de cette critique, nous avons reçu *le modèle* depuis plus d'un demi-siècle. L'entreprise nietzschéenne pourrait être comprise comme point d'arrêt enfin donné à la prolifération de l'interrogation sur l'homme²¹⁶. » En

²¹¹M. HEIDEGGER, *Lettres sur l'humanisme* (1946), trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, Montaigne, 1964., p. 52. Il y a d'ailleurs une certaine ironie à penser que Sartre se réclamait de Heidegger dont le projet critique de *Sein und Zeit*, malgré ses ambiguïtés intrinsèques, visait justement ce présupposé de la métaphysique occidentale.

²¹²*Id.*

²¹³D. ERIBON, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 267-268.

²¹⁴« Entretien avec Madeleine Chapsal », in *DE I, op. cit.*, p. 541-546.

²¹⁵*Les mots et les choses, op. cit.*, p. 398.

²¹⁶D. ERIBON, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 267-268. C'est nous qui soulignons. « Les dernières pages de cette “petite thèse” semblent tout d'un bloc dirigées contre la *Critique de la raison dialectique* de Jean-Paul Sartre – publiée en 1960, mais qui avait commencé à paraître dès 1958 dans les *Temps modernes* – et plus

effet, si l'on a lu *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, ce petit texte de jeunesse Nietzsche, important pour comprendre les premières critiques du sujet par l'analyse du langage²¹⁷, on ne peut qu'opérer le lien avec le projet foucauldien :

En quelque coin écarté de l'univers répandu dans le flamboiement d'innombrables systèmes solaires, il y eut une fois une étoile sur laquelle les animaux intelligents inventèrent la connaissance. Ce fut la minute la plus arrogante de l'« histoire universelle » : mais ce ne fut qu'une minute. A peine quelques soupirs de la nature et l'étoile se congela, les animaux intelligents durent mourir²¹⁸.

L'« homme intelligent et libre » tel que le « plus fier, le philosophe²¹⁹ » l'a inventé, peut tout à fait être amené à disparaître dès lors qu'on met au jour ses pieds d'argile. C'est justement ce que Foucault cherche à faire dans *Les mots et les choses* quand il retrace les transformations de notre interrogation sur l'homme dans la culture occidentale moderne par la mise au jour de certaines configurations souterraines de savoirs délimitant sous la forme d'*a priori* historique ce que l'on peut, ou ne peut pas penser dans un temps et un espace donnés²²⁰. Selon lui, la modernité se caractérise par cette question centrale inaugurée par Kant : « Qu'est-ce que l'Homme²²¹? » comme le remarquait déjà le philosophe de Fribourg dans ses cours sur *Kant et le problème de la métaphysique*²²². Foucault considère que la réponse apportée à cette question est finalement double : l'homme moderne est simultanément « objet de savoir » et « sujet connaissant » :

En fait, il s'agit [...] d'un redoublement empirico-critique par lequel on essaye de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange et du discours comme le fondement de sa propre *finitude*. En ce Pli, la fonction

certainement encore contre les travaux de Merleau-Ponty. »

²¹⁷ *Infra*.

²¹⁸ F. NIETZSCHE, *Le livre du philosophe*, *op. cit.*, p. 116.

²¹⁹ *Idem*.

²²⁰ Foucault décrit les transformations de trois types de sciences (les sciences économiques, de la nature et du langage) qui, du XVI^e siècle jusqu'à nos jours, cherchent à étudier l'homme en tant qu'objet de connaissance : l'homme qui parle, l'homme qui travaille et l'homme qui vit. Chaque époque est selon Foucault caractérisée par une *épistémè*, c'est-à-dire « un ensemble de rapports liant différents types de discours et correspondant à une époque historique donnée : "Ce sont tous ces phénomènes de rapports entre les sciences ou entre les différents discours scientifiques qui constitue ce que j'appelle *épistémè* d'une époque" », in J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 35. Foucault abandonnera le concept dans *L'Archéologie du savoir* (1969), notamment suite à l'échange qu'il eut avec Raymond Aron, le 17 mars 1967 à la Sorbonne. La question du séminaire portait sur les critères permettant d'identifier historiquement une formation culturelle comme l'économie politique à travers différentes *épistémès*. Raymond Aron voulait absolument assimiler *épistémès* et *Weltanschauung*. (DE, I, *op. cit.*, « Chronologie », p. 39)

²²¹ Voir Emmanuel KANT, *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1796-1797), trad. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1963 et la *Logique* (1800), trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997. Les trois questions que doit se poser la philosophie dans les champs spéculatif et pratique, « Que puis-je savoir? », « Que dois-je faire? » et « Que m'est-il permis d'espérer? », renvoyant aux trois Critiques kantienne, reviennent en dernière instance à se demander : « Qu'est-ce que l'homme? ».

²²² M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, §37. On peut lire *Les mots et les choses* comme un dialogue critique avec ce cours sur la question de la finitude humaine. Voir *infra*, deuxième chapitre, p. 87-88.

transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace interne 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. Et voilà qu'en ce Pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie²²³.

Ce « doublet empirico-transcendantal » devient à la fois un objet de connaissance et un sujet capable de juger grâce aux catégories *a priori*, des conditions de possibilité de cette connaissance pour en fixer les limites. C'est d'abord de cette deuxième figure du « sujet-juge » transcendantal, que Foucault entend diagnostiquer la disparition tragique dans l'épistémè contemporaine :

L'homme disparaît en philosophie, non pas comme *objet de savoir* mais comme *sujet de liberté et d'existence*. Or, l'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélatrice de Dieu. L'homme du XIX^e siècle, c'est Dieu incarné dans l'humanité. Il y a eu une sorte de théologisation de l'homme, redescende de Dieu sur la terre²²⁴.

Cette remarque peut paraître paradoxale dans la mesure où Foucault semble attaquer ici non pas la « réification » de l'homme opérée par les « sciences humaines », mais la toute puissance de la liberté humaine elle-même. Pour bien comprendre ce point qui peut induire en erreur, il faut revenir à la critique de la phénoménologie telle qu'elle est discutée dans *Les mots et les choses* et sa recherche essentielle « d'une identité qui ne serait celle d'aucun objet²²⁵. »

Selon le Heidegger de *Sein und Zeit*, Husserl n'aurait fait malgré lui que reconduire l'entreprise d'*objectivation du réel* des « positivistes » au niveau de la conscience du sujet en adoptant une solution « subjectiviste »²²⁶. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger rattache ainsi l'interprétation phénoménologique à notre conception de « l'existence privée » comme un « effort, conditionné métaphysiquement parce qu'il a ses racines dans la domination de la subjectivité, pour diriger l'ouverture de

²²³ *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 352. Voir aussi *Ibid.*, p. 378 : « La culture occidentale a constitué, sous le nom d'homme, un être qui, par un seul et même jeu de raisons, doit être domaine positif du savoir et ne pas être objet de science. »

²²⁴ « Foucault répond à Sartre », in *DE I*, *op.cit.*, 1966, texte n°55, p. 692.

²²⁵ J. BENOIST, « Être soi-même : Heidegger et l'obsession de l'identité », *Revue de philosophie de Louvain*, vol. 94, n°1, 1996, p. 69.

²²⁶ Pour la critique par Heidegger de la fausse évidence du « moi » phénoménologique, voir le paragraphe 25 d'*Être et Temps* sur lequel nous reviendrons dans notre quatrième chapitre pour caractériser la pensée foucauldienne du *souci de soi*.

l'étant vers l'objectivation inconditionnée et l'y installer²²⁷. » Pour lui, toute anthropologie philosophique en général a finalement contre elle le fait d'avoir, historiquement et conceptuellement, partie liée avec la métaphysique du sujet qui réifie congénitalement celui qu'elle institue pourtant en *subjectum*. Or, « la disparition de l'être dans l'ego » reconduite par la phénoménologie, proviendrait selon lui d'une mé-compréhension du mode d'être de la subjectivité qui est toujours inscrite dans un monde. L'expression « être-au-monde » (*In der Welt*), première « structure existentielle » du *Dasein*, entendait ainsi souligner que le monde est « un caractère du *Dasein* lui-même²²⁸ », et non pas un dehors, ou un contenant, mais bien ce qui « fait partie intégrante de la constitution d'être » du *Dasein*. Si « l'on peut vivre dans un monde », disait Heidegger dans *Sein und Zeit*, en revanche, « on ne peut pas vivre dans un objet²²⁹. » C'est toujours au sein d'un monde ou d'une *épistémè* dirait le Foucault des *Mots et des choses*²³⁰, que nous faisons l'expérience de nous-mêmes. Il nous semble que l'on peut justement lire *Les mots et les choses* comme une critique des entreprises philosophiques totalisantes et systématiques qui cherchent à fonder un système de la Totalité à partir du Sujet sur le modèle de la science objectivante. La critique portera sur leur prétention à définir ce qu'est l'homme dans son essence, sans s'interroger sur les conditions à l'origine de cette essence. Foucault rappelle tout d'abord que la phénoménologie est apparue pour contester la prétention du « positivisme » au monopole du discours de connaissance à partir d'un « discours naïf d'une vérité réduite à l'empirique²³¹ ». Cependant, il s'oppose lui aussi radicalement au retour husserlien à la dimension oubliée du transcendantal que serait le « vécu » phénoménologique (ces « vécus de conscience » qui seraient les véritables « faits » ou « phénomènes » à l'opposé des « objets »). Sa critique porte, premièrement, sur l'entreprise fondationaliste de la phénoménologie reposant sur la *pseudo*-évidence d'un « ego pur » (retour à Descartes), qui constituerait le pôle dynamique constituant l'activité même de la conscience : ce qui consiste à réduire le monde (extériorité) à la conscience (intériorité)²³². Secondement,

²²⁷M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 39.

²²⁸M. HEIDEGGER, *Être et temps* (1927), trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 (hors commerce) : http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf, § 14, p. 64.

²²⁹*Ibid.*, p. 21.

²³⁰Cette distinction de vocabulaire souligne déjà ce qui va distinguer la conception ontologique foucauldienne de celle de Heidegger : une historicisation de l'Être, ou dit autrement, une « ontologie historique ».

²³¹*Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 331. Les positivistes, nous dit Foucault, cherche « à faire valoir l'empirique au niveau du transcendantal ».

²³²Foucault dit de « l'expérience du phénoménologue » qu'elle « est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations. [...] En outre, la phénoménologie cherche à ressaisir la signification de l'expérience quotidienne pour retrouver en quoi le sujet que je suis est bien effectivement fondateur, dans ses fonctions transcendantales, de cette expérience et de ces significations. » (« Conversation con Michel Foucault » avec D. Trombadori, *op. cit.*).

Foucault opère comme Heidegger une critique de la structure intentionnelle de cette conscience : le concept d'intentionnalité husserlien signifie que « toute conscience est conscience de quelque chose », visée d'un objet et donc d'autre chose qu'elle-même. Ceci a pour conséquence problématique de reconduire au final l'opposition sujet/objet à l'intérieur même de la conscience, et à faire au final de cette conscience, un objet de connaissance : s'il n'y a pas de vécu de conscience pour Husserl qui ne soit « intentionnel », il n'y a donc pas de vécu qui ne soit objectivable, y compris l'homme (bien qu'il cherche au départ à échapper à la réification). Deleuze résume bien cette critique de l'intentionnalité telle que Foucault l'a développé dans *Les mots et les choses*, puis de manière plus précise dans *L'archéologie du savoir* :

Que la conscience vise la chose, et se signifie dans le monde, c'est ce que Foucault refuse. En effet, l'intentionnalité est faite pour dépasser tout psychologisme et tout naturalisme, mais elle invente un nouveau psychologisme et un nouveau naturalisme [...]. Certes, tant qu'on reste aux mots et aux phrases, on peut croire à une intentionalité par laquelle la conscience vise quelque chose et se signifie (comme signifiante) ; tant qu'on reste aux choses et aux états de choses, on peut croire à une expérience sauvage qui laisse être la chose au travers de la conscience. Mais la mise entre parenthèse dont la phénoménologie se réclame [époque] aurait dû la pousser à dépasser les mots et les phrases vers les énoncés, les choses et les états vers les visibilités. Or les énoncés ne visent rien, parce qu'ils se rapportent pas à quelque chose, pas plus qu'ils n'expriment un sujet, mais renvoient seulement à un langage, à un être-langage, qui leur donne des objets et des sujets propres et suffisants comme variables immanentes. Et les visibilités ne se déploient pas dans un monde sauvage qui s'ouvrirait déjà à une conscience primitive (ante-prédicative), mais renvoient seulement à une lumière, à un être-lumière qui leur donne des formes et des proportions, des perspectives proprement immanentes, libres de tout regard intentionnel²³³.

On pourrait croire ici que Foucault s'inscrit dans l'analyse heideggerienne, en travaillant sur un langage capable d' « ouvrir » à un nouveau degré de sens. En effet, pour Heidegger, nous appréhendons le monde, par la pensée, sur le mode de la compréhension. Et cette pensée s'élabore dans une parole et un langage, « maison de l'Être », auquel il convient d'accorder une attention toute particulière capable de diriger la pensée vers une sortie de la métaphysique et de son langage reconduisant invariablement le subjectivisme. Sous l'influence alors indéniable de l'herméneutique heideggerienne, la lecture est ainsi devenue pour nombre des philosophes français de la génération de l'après-guerre, l'acte essentiel de la philosophie : pour philosopher, il s'agissait avant tout d'interpréter les textes et les paroles.

²³³Gilles DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 116.

Au cours des années 1950-1960, Foucault s'inspire de plus en plus de « l'esprit » formaliste de son époque. Les recherches en anthropologie de Lévi-Strauss²³⁴, les analyses littéraires de Blanchot²³⁵ à Barthes²³⁶, ou les analyses historiques des mythes chez Georges Dumézil²³⁷, ont toutes à la fois pour point commun de prendre en compte dans leurs analyses les avancées de la *linguistique*²³⁸ et de se construire en opposition à la phénoménologie et l'existentialisme sartrien. Le « structuralisme » qui était perçu jusqu'ici comme une « méthode régionale » est considéré soudain comme un « mouvement » qui tend à faire du « sujet » une « mythologie contemporaine²³⁹ ». Dans *Les mots et les choses*, Foucault fait finalement la synthèse des deux principales remises en question des qualités de l'agir humain que le concept classique de la notion de « sujet » présupposait et que nous avons déjà partiellement esquissées. D'une part, il s'inscrit dans ce courant prenant sa source dans le romantisme allemand, avec Nietzsche puis Freud, qui procède à une *critique psychologique* du sujet dont la notion d'inconscient implique que le « sujet » ne peut plus être considéré comme « transparent à lui-même » (conscience) et contrôlant souverainement ses propres actes (autonomie). D'autre part, il s'inscrit également dans le courant de la *critique langagière* du sujet fondée sur « l'intentionnalité du sens²⁴⁰ » qui, partant des philosophies *sur le langage* influencés par les réflexions philologiques et la critique grammaticale nietzschéenne au XIX^e siècle, se développe ensuite dans les

²³⁴Voir Claude LÉVI-STRAUSS, *L'Anthropologie structurale*, 1954 ; *La pensée sauvage* (1962)

²³⁵Voir Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955 et *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1957. Nous reviendrons sur ses connexions avec Foucault dans notre deuxième chapitre.

²³⁶Voir Roland BARTHES, *Le Degré zéro de l'écriture* suivi de *Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, 1953 et *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957. Foucault et lui furent proches au début des années 1960.

²³⁷Foucault n'aura de cesse de se référer aux perspectives ouvertes par son ami Dumézil, philologue, linguiste et comparatiste des sociétés et des mythologies indo-européennes, pour justifier certaines de sa méthode « archéologique » d'investigation historique

²³⁸Selon Denis VERNANT (*Introduction à la philosophie contemporaine du langage*, Paris, Armand Colin, 2011), c'est avec Ferdinand de Saussure que le langage devient au XX^e siècle un « objet de science », quand il inventa la *linguistique* dans ses cours de 1906-11 « en définissant son objet, la *langue* en tant que *système de signes* et en proposant sa méthode, l'*analyse structurale* des relations entre signes. Un *postulat d'immanence* garantit la possibilité d'isoler, par abstraction, de la complexité des phénomènes langagiers un noyau, la langue, qui fait l'objet d'une véritable science. S'ajoute un second postulat, philosophique et proprement fondamental, selon lequel la pensée se fait *dans* et *par* la langue » (p. 161). L'avènement du langage à la positivité scientifique supposait ainsi le rejet du primat cartésien de la pensée. (Pour un panorama des sciences du langage, cf. C. Fuchs & P. Le Goffic, *Les Linguistiques contemporaines*).

²³⁹D. ERIBON, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 273 : « Combien de jeunes chercheurs ont perçu cette contestation comme une libération ! Pierre Bourdieu, par exemple, évoque dans sa préface au *Sens pratique* [p.8] l'exaltation qu'a suscitée dans sa génération l'œuvre de Lévi-Strauss et surtout la « nouvelle manière de concevoir l'activité intellectuelle » qu'elle a imposée à toute une génération »

²⁴⁰Nous reprenons ici schématiquement les réflexions d'A. HONNETH, « L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique moderne du sujet pour la philosophie morale », *art. cité*, p. 347-353 : « La notion classique de subjectivité, qui était liée de manière normative à l'idée d'auto-détermination individuelle, se trouve (ainsi) doublement détruite [...] Les deux dimensions, celle de l'inconscient comme celle du langage renvoient à des pouvoirs ou à des forces qui, sans que le sujet puisse jamais les contrôler complètement ni même simplement les détecter, opèrent dans toute action individuelle. » (p. 348)

philosophies *du langage*²⁴¹ au XX^e siècle nourries des progrès de la linguistique et de la logique (Frege, Russell, Wittgenstein). L'étude des structures formelles et des usages ordinaires du langage met en évidence la « dépendance du discours individuel à l'égard d'un système pré-donné de significations linguistiques » dont « le sujet humain ne peut ni constituer ni épuiser la signification²⁴². » Critiquer le sujet, nous rappelle V. Descombes, « c'était alors nécessairement critiquer la philosophie, et la critiquer du dehors [...], comme théorie purement spéculative en lui opposant les résultats d'une théorie *positive* » qui réduisent alors le « sujet » à une simple « illusion d'optique ou un "effet de langage"²⁴³. »

D'une certaine manière, il est possible que ces deux courants critiques (psychologique et langagier), dégagés schématiquement par Honneth, se fondent en *un* dans le contexte français des années 1950 marqué par un renforcement et un renouvellement de la linguistique (Benvéniste²⁴⁴) et de la psychanalyse (Lacan). En 1972, alors qu'il cherche à se démarquer de l'étiquette « structuraliste » qui lui colle encore à la peau, Foucault donne certaines indications quant aux connexions opérées à l'époque, entre la mise au jour de l'importance des « relations formelles » dans le langage et « le règne de l'inconscient, entendu au sens freudien ». Il dit alors ceci :

Les spécialistes de psychanalyse se sont trouvés confrontés à deux choix. Le premier consiste à affirmer que cet inconscient structural, si on veut l'appeler ainsi, est subordonné à l'inconscient, entendu au sens freudien. Par chance, de nombreux spécialistes [Lacan] ont évité cette erreur ou cette naïveté et ont posé le problème de façon différente. C'est-à-dire qu'il s'agit de savoir si l'inconscient, selon Freud, n'est pas à

²⁴¹Sur la distinction entre « philosophie *sur* le langage » et « philosophie *du langage* », voir Denis VERNANT, *Introduction à la philosophie contemporaine du langage*, *op. cit.*, 2011. C'est Wittgenstein qui inaugure véritablement ce que D. Vernant nomme la « philosophie *du langage* » : « La philosophie *du langage*, en son sens plénier, peut se définir comme une réflexion qui prend au sérieux la positivité et l'opacité nouvelles des phénomènes langagiers jusqu'à exclure l'idée que l'on puisse trouver en-deçà ou au-delà du langage *lato sensu* un fondement au sens. Le tournant linguistique (cf. R. Rorty, *The Linguistic Turn*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967) qui la caractérise consiste à aborder les questions philosophiques, même les plus traditionnelles (par exemple, la question du sujet), à partir de leur formulation langagière en recourant aux ressources des analyses, formelles ou informelles, comme aux enseignements des théories du langage. » Voir récemment dans cette optique l'ouvrage de V. DESCOMBES, *Le Complément de sujet*, *op. cit.*

²⁴²A. HONNETH, « L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique moderne du sujet pour la philosophie morale », *art. cit.*, p. 347-353

²⁴³V. DESCOMBES, *Le Complément de sujet*, *op. cit.*, p. 8.

²⁴⁴Voir Émile BENVÉNISTE, « De la subjectivité dans le langage », in *Problèmes de linguistique générale, 1.*, Paris, Gallimard, 1966, p. 258-266. Selon Benvéniste, la subjectivité bien comprise se constitue uniquement en fonction du « statut linguistique » de la « personne » grammaticale (« Je », « Tu », « Il ») et de l'épreuve contrastive de la relation dialogique : « C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet ; parce que le langage seul fonde en réalité, dans sa réalité qui est celle de l'être, le concept d' "ego". La "subjectivité" dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme "sujet". [...] La conscience de soi n'est possible que si elle s'éprouve par contraste. Je n'emploie *je* qu'en m'adressant à quelqu'un qui sera dans mon allocution un *tu*. C'est cette condition de dialogue qui est constitutive de la personne... »

son tour un lieu où agit ce système de relations formelles, lesquelles agissent dans le langage [Benvéniste], dans la pensée formelle et se retrouvent aussi dans certaines structures sociales [Althusser]. Peut-être l'inconscient est-il lui aussi, pour ainsi dire, « traversé » par cet *inconscient structural*²⁴⁵.

L'hypothèse formulée ici par Foucault d'un inconscient structuré par un langage d'un genre bien spécifique, c'est en réalité celle de Lacan. Sato a montré récemment l'importance de cette hypothèse psychanalytique lacanienne, pour saisir les codifications du jeu intellectuel de l'époque²⁴⁶. En effet, on peut dire avec Badiou que les années que nous venons de décrire ont été le moment d' « une grande et sévère discussion » de la philosophie française avec la psychanalyse²⁴⁷ à laquelle Foucault n'a pas échappé. En introduisant le concept de « sujet de l'inconscient », Lacan entend alors moins nier le « sujet » que d'en proposer une théorie renouvelée, axée sur sa « dépendance » à l'égard de ce qu'il nommait le niveau « élémentaire » du « *signifiant*²⁴⁸ ». Autrement dit, la théorie lacanienne de l'inconscient procède à « une opération simultanée de déconstruction et de reconstruction du sujet, ou de déconstruction du sujet comme *archè* (cause, principe, origine) et de reconstruction de la subjectivité comme *effet* ». Elle consiste à décrire, de manière structurale, une « *subjectivité constituée* »²⁴⁹ qui se trouve en position « excentrique » par rapport à l'objet (ou ce « quelque chose ») qu'elle a intériorisé de manière inconsciente²⁵⁰. L'originalité de la théorie du « *signifiant* » est alors d'associer au travail de mise au jour des « structures existentielles » du *Dasein*, une théorie du « sujet excentrique » fondée sur le mécanisme freudien d' « intériorisation » (*Verinnerlichung*) de l'objet. Cette proposition est très importante pour comprendre comment les penseurs français que Sato a nommé « post-structuralistes » (Foucault, Deleuze, Althusser et Derrida), vont appréhender la question de la *résistance* au *pouvoir intériorisé*. En effet, cette détermination élémentaire de la subjectivité théorisée par Lacan et imprégnée de *Sein und Zeit*, a fortement influencé cette génération intellectuelle dans son questionnement à la fois éthique et politique. La question est finalement de savoir quel pouvoir un individu a sur lui-même et sur le monde dans lequel il vit, à partir du moment où le « on » (Heidegger), le « surmoi » (Freud), le « signifiant du manque » (Lacan) ou « l'idéologie »

²⁴⁵ « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti », in *DE*, II, *op. cit.*, p. 1242. Nous soulignons.

²⁴⁶ Y. SATO, *Pouvoir et résistance*, *op. cit.*

²⁴⁷ A. BADIOU, *L'aventure philosophique française*, *op. cit.*, p. 19.

²⁴⁸ Intervention de Jacques Lacan dans la conférence de Foucault « Qu'est-qu'un auteur ? », in *DE*, I, *op. cit.*, p. 848. Pour une bonne explication de ce point, voir A. BADIOU, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982. Voir aussi Bertrand OGILVIE, *Lacan. Le sujet*, Paris, PUF, 1987.

²⁴⁹ Étienne BALIBAR, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 2005, p. 15, cité par Y. SATO, *Pouvoir et résistance*, *op. cit.*, p. 10.

²⁵⁰ Voir Sigmund FREUD, *Psychologie des masses et analyse du moi*, trad. fr., in *Œuvres complètes*, t. XVI, PUF, 1991.

dominante (Althusser) ont fait l'objet d'un mécanisme d' « intériorisation » constitutif de l'individu en tant que sujet. C'est pourquoi Sato se demande : « Si ce “quelque chose de vraiment élémentaire” dont parle Lacan correspond, dans ses théorisations, au pouvoir que le sujet intériorise, y a-t-il alors une possibilité pour lui de résister à cet assujettissement effectué par le pouvoir²⁵¹? »

Cette question essentielle de la *résistance aux déterminations structurelles*, nous considérons que Foucault se la pose *dès les années 1960*, c'est-à-dire avant qu'il ne théorise lui-même sa conception du pouvoir. En effet, si sa manière d'envisager la « résistance » politique nous semble véritablement conséquente seulement dans le courant des années 1970²⁵², Foucault a auparavant exploré *d'autres voies éthiques et esthétiques* particulièrement intéressantes. Son interrogation porte alors essentiellement sur la capacité de la philosophie, mais plus globalement de *celui qui écrit*, à s'émanciper des règles propres à « l'ordre du discours », en portant sur lui une attention renouvelée.

L'homme a composé sa propre figure dans les interstices d'un langage en fragments [...]. Si ce même langage surgit maintenant avec de plus en plus d'insistance en une unité que nous devons mais que nous ne pouvons pas encore penser, n'est-ce pas le signe que toute cette *configuration* va maintenant basculer, et que l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à notre horizon *l'être du langage*²⁵³?

Cet « être du langage » dont parle Foucault à de nombreuses reprises dans *Les mots et les choses*, ce n'est rien d'autre que la version foucauldienne du signifiant lacanien, structure de notre inconscient dont l'accès a été empêché par les métaphysiques et anthropologies du « Sujet » en voie de disparition. La question est alors celle de savoir quelle est la meilleure façon d'appréhender le langage pour avoir accès à cet « être ». Comme le souligne Foucault dans *Les mots et les choses*, il existe alors dans *l'épistémè* moderne « détachée de la représentation », différentes manières de s'y rapporter :

Le langage n'existe plus désormais, et jusqu'à nous encore, que sur un mode dispersé : pour les philologues, les mots sont comme autant d'objets constitués et déposés par l'histoire; pour ceux qui veulent formaliser, le langage doit dépouiller son contenu concret et ne plus laisser apparaître que les formes universellement valables du discours [la logique]; si on veut interpréter alors les mots deviennent texte à fracturer pour qu'on puisse voir émerger en pleine lumière cet autre sens qu'ils cachent

²⁵¹Y. SATO, *Pouvoir et résistance*, op. cit., p. 11.

²⁵²Voir chapitre III et IV.

²⁵³*Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 397.

[l'herméneutique]. Enfin, il arrive au langage de surgir pour lui-même en *un acte d'écrire qui ne désigne rien de plus que soi* [la littérature]²⁵⁴.

Cette dernière voie semble-t-il privilégiée par Foucault, doit nous alerter une nouvelle fois sur le dialogue implicite que mène Foucault avec la pensée heideggerienne au cours des années 1960. Comment échapper à ce « langage métaphysique » dans lequel on habite et dont il nous faut pourtant se défaire, s'interroge Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* ? Et il répondait : « il faut [...] que la réflexion sur l'essence du langage conquière un autre rang. Elle ne peut plus être une simple philosophie du langage²⁵⁵. » Si, dès *Être et temps*, la littérature permettait ce pas en retrait indispensable à une pensée authentique²⁵⁶, c'est le « second Heidegger » (celui d'après *Sein und Zeit*) qui développe simultanément à une théorie de l'interprétation, une pensée poétique conçue comme la mieux à même d'ouvrir sur d'autres possibles. « La libération du langage des liens de la grammaire en vue d'une articulation plus originelle de ses éléments est réservée à la pensée et à la poésie²⁵⁷ » nous dit-il. Il appelle ici à une recherche non plus seulement *sur* le langage, mais *du* langage lui-même en tant que pouvoir de révélation et de transformation du *Dasein* dans son rapport au *Sein*. La poésie est ainsi érigée en moyen privilégié pour instaurer « l'être par la parole » en laissant venir « à la parole l'essence même de la parole »²⁵⁸. Il nous semble que ce que retiendra pour un temps Foucault, en cela influencé par Blanchot, c'est ce pouvoir donné par Heidegger à la littérature de transformer notre rapport au monde et à nous-même.

²⁵⁴ *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 315.

²⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme, op.cit.*

²⁵⁶ M. HEIDEGGER, *Être et temps, op. cit.* Voir les deux premiers chapitres de la deuxième section.

²⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme, op.cit.*, p. 27.

²⁵⁸ *Id.* La poésie serait alors, nous dit Jean-Marie Vaysse (« Heidegger », in *Le vocabulaire des philosophes*, Paris, Ellipses, 2001), « ce produire qui fait vaciller l'étant habituel dans le non-étant, nous renvoyant à la tonalité de l'angoisse-sérénité pour qui il n'en est plus rien de l'étant. Est poème ce projet-jeté qui déploie l'ouvert. » Heidegger déclare que les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cette « maison de l'Être » qu'est le langage et où « habite l'homme ». « Leur veille est l'accomplissement de la révélabilité de l'Être, en tant que par leur dire, ils portent au langage cette révélabilité et la conservent dans le langage. » Dans *La lettre sur l'humanisme*, Heidegger dit aussi que « si l'homme veut un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom. »

Chapitre II – Écrire pour disparaître

La question était : *peut-on dire que le sujet soit la seule forme d'existence possible ?* Ne peut-il y avoir des *expériences* au cours desquelles le sujet ne soit plus donné, dans ses rapports constitutifs, dans ce qu'il a d'identique à lui-même ? N'y aurait-il donc pas d'expériences dans lesquelles le sujet puisse se dissocier, briser le rapport avec lui-même, *perdre son identité*²⁵⁹?

J'écris pour effacer mon nom²⁶⁰.

[Je] crois que l'écriture en elle-même, que le livre dans sa chair blanche ont pouvoir de changer le monde. Cette expérience du *livre comme antimonde* [...] a contribué fortement à faire bouger le statut de l'écriture. [...] *L'éthique de l'écriture* ne vient plus de ce qu'on a à dire, des idées qu'on exprime, mais de l'acte même d'écrire. Dans cet acte brut et nu, toute la liberté de l'écrivain se trouve engagée en même temps que naît le contre-univers des mots. [...] Nous sommes aujourd'hui à un âge où *l'expérience – et la pensée qui ne fait qu'une chose avec elle* – se développe avec une richesse inouïe à la fois dans une unité et une dispersion qui effacent les frontières des provinces autrefois établies²⁶¹.

« Un acte déraisonnable et irrationnel, absurde et surhumain [...] la pensée tragique par excellence ». Ainsi Deleuze décrit dans son livre sur Nietzsche, l'acte d'écrire, comme un « lancer de dés » sans cesse relancé dans la vie, geste omniprésent des textes nietzschéens et mallarméen. Reprenant les deux figures opposées de la tragédie grecque lue par le philosophe allemand, Apollon et Dionysos, Deleuze continue : « Nietzsche écrivait, à propos de la *justification esthétique de l'existence* : on observe chez l'artiste “comment *la nécessité du jeu*, le conflit et l'harmonie se marient pour engendrer l'œuvre

²⁵⁹ « Entretien avec Michel Foucault » (avec D. Trombadori), in *DE*, II, *op. cit.* Texte n° 281, p. 868-869. Nous soulignons.

²⁶⁰ Georges Bataille cité par Pierre MACHÉREY, *À quoi pense la littérature ?*, Paris, PUF, 1990, p.229

²⁶¹ « C'était un nageur entre les mots » (entretien avec Cl. Bonnefoy à propos d'André Breton), in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 54, p. 583-584.

d'art" [...]. Il s'agissait de l'art comme stimulant de la vie : l'art affirme la vie, la vie s'affirme dans l'art²⁶². » On a ici l'idée que « l'individu littéraire », comme l'a nommé Daniel Oster²⁶³, a doublement maille à partir avec le *jeu des formes de vie* qui le compose quand il écrit un livre²⁶⁴. D'une part, il s'y inscrit de façon à ce que ses pensées et ses actions soient déterminées par elles. D'autre part, il est toujours susceptible d'y introduire des motifs de *différenciation* et de transformation. Mais de quelle manière la littérature est-elle susceptible de relancer déraisonnablement les dés, et d'introduire ainsi le changement dans nos formes de pensée et de vie ? Et comment la philosophie nouerait-elle une relation spécifique avec cette expérience ? Comme l'ont rappelé Pierre Macherey et plus récemment Philippe Sabot, les relations « littérature-philosophie » et « philosophie-littérature » ne vont pas de soi. Tout d'abord, P. Macherey souligne que la segmentation des savoirs modernes en discipline depuis le XVIII^e siècle, a entraîné une opposition (sans cesse contestée) entre la théorie philosophique (spéculative, conceptuelle, normative et rationnelle) d'un côté, et la « pureté » a-théorique de la production artistique de l'autre. Or, ce « face à face de la littérature et de la philosophie » – nous dit-il – entre « des essentialités autonomes, renfermés dans le champ qui définit l'une et l'autre, et leur fixe leurs limites, est une *production historique* » correspondant « à un moment très particulier dans le développement du travail philosophique et littéraire, où ceux-ci sont précisément soumis à des règles indépendantes et opposés²⁶⁵ » susceptibles, donc, d'être modifiées. C'est pourquoi Ph. Sabot s'interroge sur les conditions du dialogue philosophie-littérature aujourd'hui, et les arguments susceptibles de les rapprocher : « L'interrogation sur le statut philosophique de l'expérience littéraire dépend étroitement du rapport que les philosophes eux-mêmes peuvent entretenir avec la littérature. Or, qu'est-ce qui dans les textes "littéraires", est susceptible de les intéresser, et d'intéresser la philosophie en tant que telle²⁶⁶? » se demande-t-il. La réponse étrange des deux philosophes littéraires influencés en cela – nous le verrons – par Foucault, est la suivante : « *la littérature pense* », c'est-à-dire « qu'elle a authentiquement valeur d'une expérience de pensée²⁶⁷. » Ce chapitre a précisément pour objet qui pourrait se condenser dans cette remarque d'Italo Calvino :

²⁶²G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 37-38.

²⁶³D. OSTER, *L'individu littéraire*, op. cit.

²⁶⁴Assumant les rapprochements hasardeux de « formes de vie » (terme que l'on retrouve déjà chez Ernst Cassirer puis Ludwig Wittgenstein) : Forme apollinienne et élan dionysiaque chez le Nietzsche de la *Naissance de la tragédie* ; structures sociales et économiques chez Marx ; « monde » chez Heidegger.

²⁶⁵P. MACHEREY, *À quoi pense la littérature ?*, op. cit., p. 10.

²⁶⁶Ph. SABOT, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Paris, PUF, 2002, p. 14.

²⁶⁷P. MACHEREY, *À quoi pense la littérature ?*, op. cit., p. 10. Voir également Daniele LORENZINI et Ariane REVEL (dir.), *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*, Rennes, PUR, 2012.

« L'opposition littérature philosophie, rien n'exige qu'elle soit résolue : au contraire, qu'elle soit jugée permanente et toujours neuve nous donne l'assurance que la sclérose des mots ne se referme pas sur nous comme une calotte de glace²⁶⁸. »

La *pensée littéraire* foucauldienne se déploie au cours des années 1960 dans ses lectures de Georges Bataille, Pierre Klossowski et Maurice Blanchot²⁶⁹. En regardant « en direction de ces trois aînés » au « *style singulier* », c'est à une « *façon de penser* » que Foucault prête alors attention²⁷⁰. Chacun d'entre eux développait, à sa manière, un travail singulier sur le langage impliquant une « déconstruction et [une] réarticulation de la codification linguistique²⁷¹ », dans lesquelles Foucault découvre comme une voie possible pour une transformation de nos manières de penser la subjectivité. Ces pratiques d'écriture singulières se voient ainsi attribuer des *effets*, non seulement sur les sujets « écrivains » et leurs lecteurs, mais aussi sur la représentation même que l'on se fait du langage et par conséquent, sur le rôle dévolu à la philosophie : « Klossowski, Bataille, Blanchot ont été pour moi très importants. Et je crains bien de n'avoir pas fait dans ce que j'ai écrit la place suffisante à l'influence qu'ils ont du avoir sur moi. Je crois que je ne l'ai pas fait plus par timidité que par ingratitude [...] parce que je considère leur œuvre littéraire ou philosophique comme tellement plus importante que ce que je peux faire²⁷². » Comme l'a montré entre autres J. Revel, une « *certaine expérience* de la littérature » bénéficiait donc pour Foucault d'un statut privilégié au sein du régime de discursivité. Le privilège du « poète » ou de « l'écrivain » dont l'une des figures inaugurales fût Mallarmé, c'est qu'il ne se contentait pas d'une critique théorique des « métaphysiques du sujet », mais parvenait à opérer grâce à un acte discursif, une forme de « *dé-subjectivation* ». Le motif de la « disparition » commence ainsi chez Foucault par une recherche éthique pour penser avec les pratiques d'écriture littéraires, d'autres manières possibles d'être et de penser. Selon J.-F. Favreau, « cette période littéraire aura laissé des traces considérables que ne peut

²⁶⁸ Italo CALVINO, « Philosophie et littérature » (1967), trad. fr, in *La machine littéraire*, Paris, Seuil, 1984, p. 37. Cité par P. MACHÉREY, *À quoi pense la littérature ?*, *op. cit.*, p. 7.

²⁶⁹ Cf. « La pensée du dehors », *Critique*, n° 229, juin 1966, p. 523-546. (Sur M. Blanchot.), in *DE*, I, *op. cit.*, texte n° 13, p. 546-567 ; « Préface à la transgression », *Critique*, n° 195-196 : *Hommage à G. Bataille*, août-septembre 1963, p. 751-769, in *DE*, I, *op. cit.*, texte n° 13, p. 261-278 ; « La prose d'Actéon », *La Nouvelle Revue française*, n° 135, mars 1964, p. 444-459, in *DE*, I, *op. cit.*, texte n° 21, p. 354-365 ; et *Raymond Roussel* Paris, Gallimard, 1963. Réédition, Gallimard, 1992.

²⁷⁰ J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 105.

²⁷¹ J. REVEL, « Prose du monde ou ordre du discours? La littérature, un enjeu politique », in Daniele LORENZINI et Ariane REVEL, *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 84.

²⁷² « Tetsugaku no butai » (« La scène de la philosophie »; entretien avec M. Watanabe), in *DE*, II, *op. cit.*, 1978, Texte n° 234, p. 589-590.

négliger sous peine d'une mauvaise compréhension toute lecture des textes ultérieurs²⁷³. » Il insiste notamment sur cet espace entrouvert, que Foucault perçoit dans certaines expériences littéraires, entre « penser et parler [...] dans la dimension de cette petite particule de liaison ou conjonction, de ce *et* qui est entre penser et parler²⁷⁴. » Retourner aux premiers textes de Foucault, c'est donc porter à la fois notre attention sur un discours en train de s'élaborer, qui s'affine et progresse, et voir s'élaborer les lignes sous-jacentes aux interventions futures. Ses livres ultérieurs nous en apprendront en effet de moins en moins, sur cette toile de fond à partir de laquelle le philosophe tissera ses recherches. Ce n'est que plus tard qu'il reviendra alors sur les écrits qui l'ont formé, ou dirions-nous plutôt, aidé à se « dé-former ».

Je ne me considère pas comme philosophe. Ce que je fais n'est ni une façon de faire de la philosophie ni de suggérer aux autres de ne pas en faire. Les auteurs les plus importants qui m'ont, je ne dirais pas formé, mais permis de me décaler par rapport à ma formation universitaire [...] n'étaient pas des philosophes au sens institutionnel du terme. Ce qui m'a le plus frappé chez eux [...] c'est que leur problème n'était pas celui de la construction d'un système, mais d'une *expérience personnelle*. [...] Remettre en question le sujet signifiait expérimenter quelque chose qui aboutirait à sa destruction réelle, à sa dissociation, à son explosion, à son *retournement en tout autre chose*²⁷⁵.

Si « Foucault a fait plus que réfléchir *sur* la littérature » en travaillant « *avec* la littérature²⁷⁶ », encore faut-il se saisir des configurations ayant rendu possible ce travail, des matériaux avec lesquels il a sculpté sa propre *pensée littéraire*. Pour comprendre la possibilité de ce « retournement en tout autre chose », encore faut-il également étudier comment certaines pratiques littéraires ont pu être concrètement conçues chez lui, comme de véritables opérateurs de transformation éthique et politique. Trois questions particulièrement importantes, permettront de jalonner ce parcours : tout d'abord, comment

²⁷³J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 12.

²⁷⁴« Débat sur le roman, *DE*, I, *op. cit.*, p. 367-368. A propos de l'article de Philippe SOLLERS, « Logique de la fiction », *Tel quel*, n° 15, 1963.

²⁷⁵« Entretien avec Michel Foucault », in *DE*, II, *op.cit.* Texte n° 281, p. 861- 867. Nous soulignons. Voir aussi « Tetsugaku no butai » (« La scène de la philosophie »; entretien avec M. Watanabe), in *DE*, II, *op.cit.*, 1978, Texte n° 234, p. 589-590 : « c'est eux qui ont fait les premiers apparaître le problème du sujet comme problème fondamental pour la philosophie et la pensée moderne. [...] L'idée que le sujet n'est pas la forme fondamentale et originaire, mais que le sujet se forme à partir d'un certain nombre de processus, qui, eux, ne sont pas de l'ordre de la subjectivité mais d'un ordre évidemment très difficile à nommer et à faire apparaître, mais plus fondamental et plus originaire que le sujet lui-même, n'émergeait pas. Le sujet a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une histoire ; le sujet n'est pas originaire. Or cela qui l'avait dit ? Freud sans doute, mais il a fallu que Lacan le fasse apparaître clairement [...] Bataille d'une certaine façon, Blanchot à sa manière, Klossowski aussi, ont également fait, je crois, éclater cette évidence originaire du sujet et ont fait surgir des formes d'expérience dans laquelle l'éclatement du sujet, son anéantissement, la rencontre de ses limites montraient qu'il n'avait pas cette forme originaire et autosuffisante que la philosophie classiquement lui supposait. »

²⁷⁶Pierre MACHÉREY, *À quoi pense la littérature ?*, *op. cit.*, p. 177.

la poésie peut-elle être *une ressource pour penser le rêve et le rapport essentiel du sujet à la mort* qu'il nous révèle ? Ensuite, comment l' « expérience-limite » de la transgression (Bataille) participe-t-elle *d'un questionnement des limites assignées à notre identité* ? Enfin – à travers les « simulacres » (Klossowski), le « neutre » et le « dehors » (Blanchot), et les « machines littéraires » rouselliennes – comment le problème des limites se déplace vers un *questionnement sur « la nature du langage lui-même²⁷⁷ »* où le *style d'énonciation* devient un enjeu essentiel pour la *pensée et pratique* philosophique ?

Le « rêve de mort » dans la poésie

Nous qui nous croyons liés à une finitude qui n'appartient qu'à nous et qui nous ouvre, par le connaître, la vérité du monde, ne faut-il pas nous rappeler que nous sommes attachés sur le dos d'un tigre²⁷⁸?

Dans son premier texte publié en 1954 – l'« Introduction » à *Rêve et existence* de Ludwig Binswanger²⁷⁹ – Foucault témoigne déjà d'un véritable intérêt pour certaines expériences modifiant la subjectivité telle qu'on la conçoit habituellement par le côtoiement des limites assignées à l'identité. L' « expérience » à trois termes dont il est alors question, est celle de la *mort* au sein de cette forme supérieure de l'imagination qu'est le *rêve*²⁸⁰, et ressaisie de manière privilégiée par *l'écriture poétique*.

Au plus profond de son rêve, ce que l'homme rencontre, c'est sa mort – mort qui dans la forme la plus inauthentique n'est que l'interruption brutale et sanglante de la vie, mais dans sa forme authentique l'accomplissement de son existence²⁸¹.

²⁷⁷J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, op. cit., p. 21.

²⁷⁸*Les mots et les choses*, op. cit., p. 333.

²⁷⁹Ludwig Binswanger a développé depuis les années 1930 ce qu'il a nommé l' « analyse existentielle » (*Dasein* analyse) ou « psychiatrie phénoménologique », visant à intégrer au sein d'une thérapie psychanalytique freudienne les apports de « l'analytique existentielle » heideggerienne telle qu'elle est élaborée dans *Être et Temps* (1927). Sur le rôle joué par Binswanger sur le projet de Foucault pour « penser historicité même des formes d'expérience », voir « Preface to the History of Sexuality » (« Préface à l'Histoire de la sexualité »), in P. Rabinow, éd., *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 333-339, in *DE*, II, Paris, Gallimard, coll. Quarto, texte n°340, p. 1398..

²⁸⁰« Introduction » (à *Rêve et existence*), in *DE*, I, op. cit., 1954, texte n° 1, p. 138-140 : « Le rêve n'est pas une modalité de l'imagination ; il en est la condition première de possibilité. [...] Imaginer [...] c'est devenir ce monde où il est [...], c'est se viser soi-même dans le moment du rêve ; c'est se rêver rêvant. »

²⁸¹*Ibid.*, p. 121.

Foucault, en ce sens fidèle à Biswanger, entreprend ici une « analytique » en « style phénoménologique » très proche du projet heideggerien, visant à mettre au jour les « structures existentielles » du *Dasein*, dans ce qu'il appelle « l'espace onirique » où se dévoilerait le « sens même de l'existence ». Non pas que le rêve dévoilerait la réalité la plus intime des individus (dimension psychologique de la psychanalyse) ou la vérité sur l'essence finie de l'homme (dimension anthropologique). Bien plutôt, le rêve révélerait « la liberté la plus originaire de l'homme [...] qui s'est elle-même perdue, [...] tombée de son propre mouvement dans une détermination définitive²⁸² » (dimension ontologique ou existentielle). On est pas loin ici d'une apologie romantique de la mort, même si Foucault la met à distance en désignant comme « inauthentique », le fameux désir de suicide de la patiente de Freud, Ellen West qui fait de sa mort provoquée « le mythe d'une nouvelle naissance qui effacerait d'elle tout ce qu'elle a été », comme la croyance naïve en une libération définitive, arrachée qu'elle serait « à tout ce qui la fonde comme existence finie²⁸³. » Le « monde onirique » est plutôt appréhendé par Foucault dans ce texte, comme une variation sur le thème de l'« angoisse », susceptible de révéler de manière privilégiée « le mode originaire du monde qui m'appartient tout en m'annonçant ma propre solitude²⁸⁴ ». L'« angoisse », la « solitude », deux termes témoignant d'un certain état existentiel susceptible de redonner au *Dasein*, de manière paradoxale, un pouvoir sur soi, en remettant en cause une certaine pensée de la finitude. En effet, Foucault a bien perçu alors combien la pensée heideggerienne de la mort s'opposait directement à un héritage chrétien, dont Kant est encore pour partie tributaire²⁸⁵, et qui fait de la finitude dans sa précarité et son incapacité, l'opposé de la toute puissance infini de Dieu. Dans un article sur la question, Franz-Emmanuel Schürch montre que « la finitude dans le contexte kantien était censée souligner l'impossibilité pour l'homme de voir quelque autre chose se manifester à lui dans sa vérité ultime. Heidegger au contraire affirme que c'est précisément la finitude qui rend cette manifestation possible », la finitude existentielle constituant « l'élément décisif qui rend possible la compréhension de l'être²⁸⁶ ». Ce que Foucault entend d'abord remettre en cause, c'est l'arbitraire historique posé comme *a priori* que sont les limites empirico-transcendantales assignées par Kant à la connaissance humaine. Pour

²⁸² *Id.*

²⁸³ *Ibid.*, p. 139.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 118.

²⁸⁵ Tout en ouvrant paradoxalement dans le même temps la possibilité à l'homme de penser dans la modernité sa propre finitude indépendamment d'une figure de l'infini : « notre culture a franchi le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même. » (*Les mots et les choses, op. cit.*, p. 329)

²⁸⁶ F.-E. SCHÜRCH, « Heidegger et la finitude », *op. cit.*, p. 8.

Kant, la capacité de l'homme à connaître, à la différence de Dieu ou d'un esprit supérieur, se limite en concept et en intuition. Alors que l'intuition humaine est limitée car non-créatrice d' « objets » (dépendante d'une *extériorité*), l'activité proprement créatrice de l'homme – c'est-à-dire l'activité synthétique de l'entendement qui produit les conditions de possibilité de l'expérience des objets – est limité à une *intériorité*. La finitude de notre connaissance « est comprise comme incapacité à connaître ce qui n'est pas le résultat de la spontanéité créatrice.²⁸⁷ » Dans une lecture iconoclaste de Kant, Heidegger oppose au déficit de pouvoir (ne pas être infini), une finitude privilégiée qui « ouvre des possibilités plutôt qu'elle n'en ferme²⁸⁸ ». Pour comprendre son retournement de la conception traditionnelle de la finitude, il faut rappeler que celle-ci se structure dans *Être et Temps*, dans le rapport essentiel du *Dasein* à la mort, expression d'un « néant radical », d'un « rien ». Or c'est dans l'« accès » privilégié du *Dasein* à ce « rien » que lui est dévoilé la possibilité de sa propre impossibilité. Heidegger fait ainsi jouer à la mort, un « rôle individuateur » comme le dit F.-E. Schürch :

Personne ne peut me prendre ma mort, personne ne peut mourir à ma place : personne, ici, ne peut venir en relève : c'est dans ce contexte l'impossibilité de mon moi qui clarifie du même coup les possibilités réelles pour moi²⁸⁹.

« Ek-sister » pour le *Dasein*, c'est reconduire constamment cette « fin de soi » qui n'est pas au bout du chemin mais déjà-là. Pour Heidegger, c'est « l'angoisse » qui constitue l'état dans lequel le *Dasein* investit cette possibilité d'un « ne-pas-être-chez-soi » ou d'un être « hors-de-chez-soi ». Pour reconquérir ce qui lui est propre, le *Dasein* doit ainsi en passer par ce qui lui est profondément « étranger »²⁹⁰.

Mais pour le Foucault du texte sur Biswanger, c'est dans le rêve que s'institue ce rapport essentiel avec l'étrangère-té (*Unheimlichkeit*) constitutive de l'existence. Et, nous dit-il, « le rêve est l'image première de la poésie, et la poésie la forme primitive du langage²⁹¹. » C'est pourquoi « rêve et écriture partagent cette caractéristique : ce sont des pratiques de la solitude radicale, le lieu, sans point de comparaison, d'une omnipotence et

²⁸⁷E. Kant, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf*, trad. fr. de Louis Guillermit, Paris, Vrin, coll. "Textes philosophiques", 1990, p. 90 (AK, XX, 325), in Franz-Emmanuel SCHÜRCH, « Heidegger et la finitude », *Klésis*, 2010, p. 5-7.

²⁸⁸F.-E. SCHÜRCH, « Heidegger et la finitude », *op. cit.*, p. 5.

²⁸⁹*Ibid*, p. 18.

²⁹⁰Voir sur cette question Marlène JOUAN, « Heidegger perfectionniste ? L'éthique de la "conversion" dans *Être et Temps* », in S. LAUGIER (dir.), *La voix et la vertu*, *op. cit.*, p. 489-515.

²⁹¹« Introduction » (à *Rêve et existence*), in *DE*, I, *op. cit.*, 1954, texte n° 1, p. 119.

d'une dérélition absolues. [...] La poésie apparaît dans cette préface comme une activité sœur de l'analyse²⁹²» et devient l'agent pratique essentiel de la *metanoia* (conversion comme « sortie hors de soi ») du *Dasein*. Elle est peut-être alors pour Foucault, la seule capable de nous renvoyer dans le langage, à la tonalité de « l'angoisse-sérénité » que le rêve met au jour et à un « Soi idéalement réduit à n'être qu'une pure possibilité, jusqu'à cette "possibilité extrême" qu'est le "sacrifice de soi"²⁹³. » « Les rêves de mort » ont alors une sorte de positivité résidant dans leur pouvoir de révélation sur ce que signifie en dernière instance « imaginer » : s'irréaliser.

Dans le mouvement de l'imagination, c'est toujours moi-même que *j'irréalise* en tant que présence à ce monde-ci ; et *j'éprouve le monde (non pas un autre mais celui-ci même) comme entièrement nouveau à ma présence, pénétré par elle et m'appartenant en propre* [...]. On imagine toujours le décisif, le définitif, le désormais clos; ce qu'on imagine est de l'ordre de la solution, non de l'ordre de la tâche ; le bonheur et le malheur s'inscrivent sur le registre de l'imaginaire, non le devoir et la vertu. *C'est pourquoi les formes majeures de l'imagination s'apparentent au suicide. Ou plutôt, le suicide se présente comme l'absolu des conduites imaginaires : tout désir de suicide est rempli de ce monde où je ne serais plus présent ici ou là, mais présent partout* [comme dans le rêve], dont chaque secteur me serait transparent, et désignerait son appartenance à ma présence absolue. Le suicide n'est pas une manière de supprimer le monde ou moi, ou les deux ensemble, mais de retrouver le moment originaire où je me fais monde [...] *Se suicider, c'est la manière ultime d'imaginer* [...] seule une anthropologie de l'imagination peut fonder une psychologie et une *éthique du suicide*.

Drôle de formule employée par Foucault que cette « éthique du suicide », qu'il réemploiera en d'autres endroits²⁹⁴, et qui trace les lignes d'une éthique mise au jour par le rêve, comme

²⁹²J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, op. cit., p. 33.

²⁹³M. JOUAN, « Heidegger perfectionniste ? L'éthique de la "conversion" dans *Être et Temps* », in S. LAUGIER (dir.), *La voix et la vertu*, op. cit., p. 489-515.

²⁹⁴Dans les années 1980, voir par exemple cette « Conversation » avec le cinéaste Werner Schroeter datant de décembre 1981 où Foucault disait encore : « Je suis partisan d'un véritable combat culturel pour réapprendre aux gens qu'il n'y a pas une conduite qui ne soit plus belle, qui, par conséquent, mérite d'être réfléchie avec autant d'attention, que le suicide. Il faudrait travailler son suicide toute sa vie. » (in *DE*, II, op. cit., 1981, texte n°308, p. 1076). Ou encore : « Je pense que le genre de plaisir que je considérerais comme le vrai plaisir serait si profond, si intense, me submergerait si totalement que je n'y survivrais pas. J'en mourrais. » (« Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins », in *DE*, II, 1983, n° 336, p. 534). Voir également « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (in *DE* II, 1984, n° 356) : « l'individu se rejoint, échappant aux vies monotones et à leur nivellement ; dans l'approche lente, à moitié souterraine, mais visible déjà de la mort, la sourde vie commune devient enfin individualité ; un cerne noir l'isole et lui donne le style de sa vérité ». Dans sa biographie controversée (*The Passion of Michel Foucault*, op. cit.), J. MILLER, fera de cette « fascination pour la mort », son principal fil directeur expliquant à notre sens, de manière trop sommaire et réductrice, l'ensemble de son parcours de vie et son intérêt pour les « expériences limites ». En s'appuyant sur une phrase malencontreuse de D. Defert, il va même jusqu'à émettre l'hypothèse hasardeuse que Foucault contracta volontairement le sida au début des années 1980 pour éprouver ce genre d'expériences. Ce que, d'une part, ni lui ni personne ne peut véritablement vérifier à ce jour. Et d'autre part, il manque à la fois les significations de la critique foucauldienne de la finitude et la complexité du pouvoir attribué aux expériences littéraires.

« responsabilité radicale dans le monde²⁹⁵ ». A la conscience éveillée, Foucault oppose donc une expérience existentielle qui tend à responsabiliser d'une manière nouvelle le « sujet du rêve » : « Rêver n'est pas une autre façon de faire l'expérience d'un autre monde, c'est pour le sujet qui rêve la manière radicale de faire *l'expérience de son monde*²⁹⁶ » par un processus paradoxal de « mise à mort de soi » ou « sortie hors de soi ». Comme le souligne dans un article Jérémy Romero, il y a alors indéniablement pour Foucault dans la littérature une « *puissance mortelle* de dénouer les liens dans lesquels nous sommes pris, de les desserrer pour les faire jouer, de nous donner la possibilité d'en faire autre chose.²⁹⁷ » Il y a donc bien un rapport à la mort par la littérature qui ouvre de nouveaux possibles pour une subjectivité plastique. Comme Heidegger disait pour le concept de *Dasein*, que le *da* du *sein* constituait son « exposition », c'est-à-dire la dimension spatiale dans laquelle l'être s'expose et se révèle à lui-même, la *praxis* littéraire expose l'écrivain dans « l'espace littéraire » : « le héros-écrivain est voué par sa pratique à se dissoudre dans son art et dans le langage par une sorte de *sacrifice*²⁹⁸. » On sait à quel point cette notion de « sacrifice » peut sentir le souffre quand elle est rattachée à la pensée heideggerienne. En effet, le « sacrifice de soi » à la fin de *Sein und Zeit* – point de rencontre entre deux existentiels, « l'être-avec » (*Mitsein*) et « l'être-pour-la-mort » – est en définitive le sacrifice pour son « peuple » ou sa « communauté de destin » (*Geshick*), porté par un même « message » (*Mitteilung*) et un même « combat » (*Kampf*)²⁹⁹. Seule une lecture superficielle peut rapprocher la préoccupation foucauldienne pour la mort à cette époque, à cette compromission heideggerienne au nazisme et son appel au combat. Pour mieux saisir ce qui les sépare il faut rentrer plus en détails dans cette *pensée littéraire* en cours d'élaboration, qui fait du langage seulement, le vecteur d'une rencontre jamais vraiment aboutie avec la mort.

²⁹⁵ « Introduction » (à *Rêve et existence*), in *DE*, I, *op. cit.*, 1954, texte n° 1, p. 120.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 128.

²⁹⁷ Jérémy ROMERO, « La mort et les mots chez Foucault. La littérature comme passage à la limite », in D. LORENZINI et A. REVEL, *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*, *op. cit.*, p. 65.

²⁹⁸ J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 226.

²⁹⁹ *Être et Temps*, *op. cit.*, § 74 : « Mais lorsque le *Dasein* doué de sort existe en tant qu'être-au-monde de manière essentielle dans l'être-avec d'autres, son advenir est un advenir-avec (*Mitgeschehen*), et il est déterminé comme *destin* (*Geschick*). Avec ce mot, nous désignons l'advenir de la communauté, du peuple. Le destin ne se compose pas de sorts individuels, aussi peu que l'être-avec-l'autre peut être conçu comme un rassemblement de plusieurs sujets. Dans l'être-l'un-avec-l'autre au même monde et dans la décision pour des possibilités déterminées, les sorts se trouvent d'avance déjà conduits. Dans le message (*Mitteilung*) et dans le combat (*Kampf*) seulement se libère la puissance du destin. »

Les « expériences-limites » exploratrices de métamorphoses

une *expérience singulière* se dessine : celle de la *transgression*. Peut-être un jour apparaîtra-t-elle aussi décisive pour notre culture, aussi enfouie sous notre sol, que l'a été naguère, pour la pensée dialectique, l'expérience de la contradiction³⁰⁰.

Foucault va opérer dès *Folie et déraison*, puis dans ses textes littéraires et *Les mots et les choses*, un *triple écart* par rapport à une pensée heideggerienne qui, si elle a eu le mérite de rechercher des voies alternatives à la pensée « métaphysique », n'a fait finalement que reconduire ses présupposés à un autre niveau. Tout d'abord, *écart* par rapport au pouvoir spécifique attribué de manière un peu mystérieuse à la seule *poésie* :

Le mot même de poésie, en effet, disparaîtra absolument des textes ultérieurs, en même temps que la référence à Heidegger [...] A ce modèle continuiste (la poésie prenant le relais de la philosophie et de la psychanalyse là où celles-ci ne peuvent plus aller), on est en droit de penser que Foucault substitua celui, plus agonistique, qui préside à *Folie et déraison*, que marque le style de Nietzsche et dans lequel la philosophie joue plutôt le garde-fou et la littérature celui d'une ressource de violence³⁰¹.

Alors que dans « l'Introduction » à Biswanger, l'expression poétique « était ce qui sauve de l'inauthenticité de la folie », et constituait encore une voie possible pour un « bonheur » et une liberté originaire, « dans *l'Histoire de la folie*, la littérature n'est plus heureuse, elle est déjà devenue “méchante”, fascinante sans doute, mais inamicale et froide³⁰². » C'est pourquoi Foucault se demande, dans *Les mots et les choses* : « quel rapport y a-t-il entre le langage et l'être, et est-ce bien à l'être que toujours s'adresse le langage, celui, du moins, qui parle vraiment ? Qu'est-ce donc que ce langage, qui ne dit rien, ne se tait jamais et s'appelle « littérature » ? » Ce n'est plus au poète heideggerien révélant l'Être auquel il est fait référence, mais à la question nietzschéenne sur le langage (Qui parle quand « je parle » ?), et à la réponse problématique qu'apporta Mallarmé (l'effacement de soi-même). La question n'est plus de savoir si le poète peut ouvrir le *Dasein* à l'« Être », mais de s'interroger avec la littérature sur ce qu'*est* le langage lui-même³⁰³. Ensuite, le deuxième

³⁰⁰ « Préface à la transgression », in *DE*, I, *op. cit.*, 1962, texte n°13, p. 264. Nous soulignons.

³⁰¹ J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 35.

³⁰² *Ibid.*, p. 47.

³⁰³ *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 315-317.

écart foucauldien se fait par rapport à l' « être-pour-la-mort », dans le questionnement des partages initiaux instituant le « Sujet » comme « être fini » dans *Folie et déraison*, qui rapproche alors le rêve, moins de la mort, que de la « folie » :

Ce que la folie dit d'elle-même, c'est pour la pensée et la poésie du début du XIX^e siècle, ce que dit également le rêve dans le désordre de ses images : une vérité de l'homme très archaïque et très proche, très silencieuse et très menaçante : une vérité d'en dessous de toute vérité, la plus voisine de la naissance de la subjectivité...³⁰⁴

Pour Foucault, « l'expérience de la folie », comme celle du rêve, s'inscrit dans l'imaginaire selon l'axe vertical tragique de l'ascension et de la chute, de l'apollinien et du dionysiaque. Ce qui l'intéresse alors dans la littérature, c'est moins le mouvement ascensionnel libérateur, que cette « expérience du mal » des « fous littéraires » décrits dans *Folie et déraison* (Nietzsche, Arthaud, ...) ou des « héros-limites » peints par Sade ou Bataille, qui mène à la « déréliction tragique », à la « confusion » et à la « perte de soi »³⁰⁵. En 1957, Foucault avançait que la philosophie, pour se détacher du discours scientifique alors en vigueur en psychologie, « ne se sauvera que par un retour aux enfers³⁰⁶. » Alors que « le rêve des romantiques allemands, [c'était] la nuit éclairée par la lumière de la veille », le rêve des « fous littéraires devient « l'fracassable noyau de nuit placé au cœur du jour³⁰⁷. » La solitude irréductible et sombre de l'écrivain se fait « au cœur » des mots, comme la folie s'exerce au creux de la Raison : folie et littérature ont alors pour point commun de

³⁰⁴ *Folie et déraison*, *op. cit.*, p. 638. Voir à ce sujet la controverse entre Foucault et Jacques Derrida sur l'usage du rêve chez Descartes. En 1963, ce dernier fait une conférence au Collège de philosophie sur la thèse de Foucault avançant l'idée que Descartes a bien envisagé l'hypothèse de la folie en utilisant le rêve comme opérateur radical du doute (« Cogito et histoire de la folie », in *L'Écriture et la différence*, Points-Seuil, 1967, p. 52-53). Foucault répondra (violemment) en 1972 que Descartes ne fait qu'un usage très limité du rêve qui ne peut s'apparenter à la folie. Voir « Michel Foucault Derrida e no kaino » (« Réponse à Derrida », *Paiedia*, n° 11 : *Michel Foucault*, 1er février 1972, p. 131-147, in *DE, I. op. cit.*, texte n°104, p. 1151-1163. Le texte sera réintroduit sous une autre version dans l'appendice de l'édition Plon de *L'Histoire de la folie*, en 1972 : « Mon corps, ce papier, ce feu », in *DE, I. op. cit.*, texte n°102, p. 1113-1136. Sur cet épisode, voir Didier ERIBON, *Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 206-216.

³⁰⁵ J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 38. Favreau rappelle ce texte important sur Nietzsche et la tragédie retrouvée par D. Defert à la date de 1954, « au verso du dactylogramme de *Maladie mentale et personnalité*, qui ne fût jamais publié et dans lequel on pouvait lire : « il y a trois expériences voisines : le rêve, l'ivresse et la déraison » (« Chronologie », *DE, I, op. cit.*, p. 23). C'est Bataille qui a développé le plus loin une écriture restituant ce qu'il nommait dans une note de « Jeu lugubre », « la nécessité courante d'un recours à l'ignominie. [...] Contre les demi-mesures, les échappatoires, les délires trahissant la grande impuissance poétique, il n' y a qu'à opposer une colère noire et même une indiscutable bestialité : il est impossible de s'agiter autrement que comme un porc quand il bâfre dans le fumier et dans la boue en arrachant tout avec le groin et que rien ne peut arrêter une répugnante voracité. » Voir aussi « La prose d'Actéon » sur Klossowski, qui loue les gestes de Goethe et de Nietzsche d'avoir libéré les « pulsions démoniques ».

³⁰⁶ « La recherche scientifique et la psychologie », in *DE, I, op. cit.*, 1957, texte n° 3, p. 186.

³⁰⁷ « C'était un nageur entre les mots » (entretien avec Cl. Bonnefoy à propos d'André Breton), in *DE, I, op. cit.*, 1966, texte n° 54, p. 583.

s'organiser à certains moments (le « moment de la folie » dit Foucault) autour d'une « absence essentielle » « où les écrivains, philosophes ou peintres de la déraison perdent tout ancrage dans le monde³⁰⁸ ». « L'absence d'œuvre », si proche de la folie, est d'abord une absence de continuité et de complétude de l'œuvre : la littérature comme la vie reste inachevée, toujours à refaire, toujours vouée à sombrer dans la folie du langage ou de la Raison, comme en témoigne les romans modernes et leur entreprise tragique de totalisation d'un monde qui n'en finit jamais de s'écrire³⁰⁹. Il est ce « point de glissement où le langage devient l'enjeu, et le seul espace de liberté vivable³¹⁰. » Sous l'influence sadienne, la littérature est devenue « une activité radicale [...] qui veut en découdre³¹¹ » avec le monde, se faire « antimonde » comme disait Foucault à propos de Breton. Foucault remarque que si l' « on connaît les systèmes auxquels obéissent les actes interdits » (inceste, ...), « on connaît mal encore l'organisation des interdits du langage ». Il en repère ainsi quatre, dressant notre parole et appelant à être pensés sous le motif de la *transgression* batallienne : au simple niveau syntaxique, « les fautes de langue » ; au niveau religieux, « les mots blasphématoires » ; au niveau culturel, les énoncés aux « significations intolérables » ; enfin, à un niveau structurel que privilégiera particulièrement Foucault, les « langages ésotériques » repliés sur eux-mêmes et rétifs en cela à toute forme de réduction en un savoir, dans la mesure où ils déploient « dans leur énoncé[-même,] la langue dans laquelle ils l'énoncent³¹². » C'est en ces gestes négatifs que Foucault fait se rejoindre certaines expériences de vie (la folie et la maladie, mais aussi le crime et l'érotisme³¹³) et une littérature au *pouvoir transgressif* côtoyant sans jamais les abolir, les limites du

³⁰⁸J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, op. cit., p. 71. En référence à son premier grand livre, Foucault s'interrogeait encore en 1978 : « Une forme de folie peut-elle naître de la solitude qu'impose le métier littéraire ? Est-il possible que la composition chimique d'un écrivain stimule métaboliquement les racines de la folie ? », (in « Conversation sans complexes avec celui qui analyse les structures du pouvoir », in *DE*, II, op. cit., 1978, texte n° 242, p. 677.

³⁰⁹ Sur l'entreprise totalisatrice spécifique à la littérature moderne, voir les remarques d'Italo CALVINO dans la conférence « Multiplicité » de ses *Leçons américaines. Aide-mémoire pour le prochain millénaire* (trad. Fr Y. Hersant, Paris, Gallimard, 1989), à partir de *Bouvard et Pécuchet, L'Homme sans qualités, À la Recherche du Temps perdu* et bien d'autres : « La connaissance conçue comme multiplicité, voilà ce qui relie les œuvres majeurs : aussi bien celle du modernisme, comme on l'appelle, que celles du mouvement dit *postmodern*. [...] Ce qui prend forme dans les grands romans du XX^e siècle, c'est l'idée d'une *encyclopédie ouverte* : adjectif qui rentre assurément en contradiction avec le substantif encyclopédie, dont l'étymologie indique assez une prétention originelle à épuiser la connaissance du monde en l'enfermant dans un cercle. *De nos jours, il est devenu impossible de penser une totalité qui ne soit potentielle, conjecturale, plurielle.* » (p. 183-184) Nous soulignons.

³¹⁰J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, op. cit., p. 22.

³¹¹*Ibid.*, p. 54.

³¹²« La folie, l'absence d'œuvre », in *DE*, I, op. cit., 1964, texte n° 25, p. 444-445.

³¹³ Voir, Georges BATAILLE, *L'érotisme*, Paris, Minuit, 1959 : « Ce que le mysticisme n'a pu dire (au moment de le dire il défailait), l'érotisme le dit : dieu n'est rien s'il n'est pas dépassement de dieu dans tous les sens de l'être vulgaire [le mal], dans celui de l'horreur et de l'impureté, à la fin, dans le sens de rien » (cité par Foucault dans « Préface à la transgression », in *DE*, I, op. cit., 1962, texte n°13, p. 264.

langage, de notre existence et de notre identité. « Ce qui m'apparaît être le terme de mes débordements sexuels disait Bataille dans *Histoire de l'œil* : une incandescence géométrique (entre autres, point de coïncidence de la vie et de la mort, de l'être et du néant) et parfaitement fulgurante³¹⁴. » Il faut bien comprendre que le « jeu du négatif » anti-dialectique³¹⁵ de la transgression batallienne n'est ni le moment d'une pure destruction (des valeurs, des limites), ni l'énoncé d'une nouvelle positivité ou d'une libération : « A l'exception d'esthètes peu ragoûtants, personne ne veut plus s'enterrer dans une contemplation aveugle et idiote, personne ne veut plus d'une liberté mythique » répondait Bataille à ce qu'il aurait pu nommer « l'idéologie de la libération surréaliste »³¹⁶. La transgression est donc plutôt une « pure dépense » irréductible, une « négativité sans objet », une « philosophie de l'affirmation non-positive, c'est-à-dire de *l'épreuve de la limite* » :

Parce que justement elle n'est pas violence dans un monde partagé (dans un monde éthique) ni triomphe sur des limites qu'elle efface (dans un monde dialectique révolutionnaire), elle prend, au cœur de la limite, la mesure démesurée de la distance qui s'ouvre en celle-ci et dessine le trait fulgurant qui la fait être. Rien n'est négatif dans la transgression. Elle *affirme l'être limité*, elle *affirme cet illimité* dans lequel elle bondit en l'ouvrant pour la première fois à l'existence. [...] Il ne s'agit pas d'une négation généralisée, mais d'une affirmation qui n'affirme rien [...]. La contestation n'est pas l'effort de pensée pour nier les existence ou les valeurs, c'est le geste qui reconduit chacune d'elles à ses limites, et par là à la Limite où s'accomplit la décision ontologique : *contester, c'est aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite définit l'être*. Là, dans la limite transgressée, retentit le *oui* de la contestation, qui laisse sans écho le I-A de l'âne nietzschéen³¹⁷.

Si la transgression franchit les limites qui prétendaient constituer l'horizon de l'être renfermant tout son sens, elle n'est pas pour autant une conquête prométhéenne effaçant ou repoussant toujours plus loin la Limite (comme un certain progressisme, ou les « tout est permis » et « tout se vaut » du nihilisme). J.-F Favreau dit que « l'effraction de la limite,

³¹⁴G. BATAILLE, *Histoire de l'œil* [1928], Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1993.

³¹⁵Foucault trouve chez Bataille nietzschéen (mais aussi chez Klossowski et Blanchot), une pensée du négatif rompant avec la dialectique hégélienne : « En remplaçant l'expérience du divin au cœur de la pensée, la philosophie depuis Nietzsche sait bien, ou devrait bien savoir, qu'elle interroge une origine sans positivité et une ouverture qui ignore les patiences du négatif. Nul mouvement dialectique, nulle analyse des constitutions et de leur sol transcendantal ne peut apporter de secours pour penser une telle expérience ou même l'accès à cette expérience. » (« Préface à la transgression », in *DE*, I, *op. cit.*, 1962, texte n°13, p. 267). Pour une explication de la pensée batallienne du « négatif », inspirée de Nietzsche contre Hegel, voir par exemple P. MACHEREY, « Georges Bataille et le renversement matérialiste », in *A quoi pense la littérature?*, *op. cit.*, p. 97-114.

³¹⁶G. BATAILLE, « Le lion châtré », in *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 34, in *Ibid.* La formule est de Macherey.

³¹⁷« Préface à la transgression », in *DE*, I, *op. cit.*, 1962, texte n°13, p. 266. Nous soulignons.

dans le moment de l'ouverture de l'être fini hors de soi [...], ne nie pas la limite. Celle-ci "se reforme immédiatement derrière elle"³¹⁸. » la transgression est donc plutôt l'affirmation sans cesse relancée de ce que Foucault nomme « *l'être de la limite* » ou « *l'être de la différence* », qui n'est « rien d'autre que l'affirmation du partage³¹⁹. »

Pour bien comprendre ce glissement d'un « être-pour la-mort » (être limité) à cet « être de la limite » ou « être de la différence » censé se révéler dans une expérience de la transgression « qui n'est ni finitude ni infini » mais « une rencontre intime avec la limite³²⁰ », il faut en venir au dernier *écart* foucauldien par rapport à la *pensée heideggerienne* qui, sous couvert d'ouverture, reconduit en dernière instance le « Sujet » comme un « être-soi-même ». On retrouve l'expression la plus nette de ce rejet définitif de ce que Sato nomme « la pensée heideggero-kantienne »³²¹ de la finitude, dans deux textes publiés à quelques mois d'intervalles – le « grand livre », *Les mots et les choses*, et l'article sur Blanchot, « La pensée du dehors ». Pour Heidegger, « la finitude du *Dasein* – la compréhension de l'Être (*Seinverständnis*) – est tombé dans l'oubli. Cet oubli n'est pas un phénomène accidentel et passager, il renaît constamment et de toute nécessité³²². » Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, il appelle ainsi à « s'assurer de cette finitude afin de s'y tenir³²³. » Ce que rejette alors Foucault, c'est précisément ce mot d'ordre basé sur le diagnostic d'un « rapport insurmontable de l'être de l'homme au temps³²⁴ », qui décrète que la constitution essentielle du *Dasein* est l'« être-pour-la-mort », rabattant ainsi l'existence humaine dans une « belle forme close³²⁵ », quand bien même celle-ci renverrait à une « pure possibilité ». La « pensée de la finitude » est pour lui synonyme d'une fermeture de la pensée sur sa propre intériorité et d'un refoulement « de l'Autre de la pensée [“l'espace interne et gris de l'empiricité³²⁶”], dans un mouvement de réduction de l'Autre au

³¹⁸J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, op. cit., p. 128.

³¹⁹« Préface à la transgression », in *DE*, I, op. cit., 1962, texte n°13, p. 266.

³²⁰J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, op. cit., p. 126.

³²¹Voir Y. SATO, *Pouvoir et résistance*, op. cit., p. 22-31.

³²²M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 289.

³²³*Ibid.*, p. 273. Pour Heidegger, la question « Qu'est-ce que l'homme ? » vient donner aux trois questions des trois critiques kantienne leur sens le plus profond : à savoir que ce n'est qu'en tant qu'« être fini » que l'homme a la nécessité, comme expression d'un manque, de s'interroger sur sa connaissance, sa façon d'agir et ses raisons d'espérer : « Ainsi, par ces questions, la raison humaine ne trahit pas seulement sa finitude mais encore manifeste-t-elle que son intérêt le plus intime se concentre sur cette finitude même. Il ne s'agit donc pas pour elle d'éliminer le pouvoir (*Können*), le devoir (*Sollen*), et l'espoir (*Dürfen*), et ainsi d'écarter la finitude mais, au contraire, de s'assurer de cette finitude afin de s'y tenir. »

³²⁴*Les mots et les choses*, op. cit., p. 346.

³²⁵« Le langage à l'infini », in *DE*, I, op. cit., 1963, texte n° 14.

³²⁶*Ibid.*, p. 352.

Même³²⁷. » Et quand Foucault nous dit que la philosophie moderne développe « une pensée qui ne va plus vers la formation jamais achevée de la Différence, mais vers le dévoilement toujours à accomplir du Même³²⁸ », il est vraisemblable que c'est autant le *sujet logique* kantien que l'« obsession » d'« être soi-même³²⁹ » heideggerienne qui sont alors visés. Dans *Les mots et les choses*, il nomme la recherche de la structure de l'Être tombé dans l'oubli, « le retour à l'Origine » qui, comme les pensées mystiques, n'est qu'une assignation donnée à l'identité humaine à toujours chercher à rester la même. « Malgré plusieurs consonances, on est ici fort loin de l'expérience où certains ont coutume de se perdre pour mieux se retrouver³³⁰ », disait Foucault dans l'article sur Blanchot. A la pensée de la mort, de l'origine, et de l'« Ouvert » heideggeriens, il oppose en 1966 une « pensée du dehors » d'inspiration nietzschéenne³³¹, qui a le mérite d'attendre sans savoir ce qu'elle attend, et d'oublier, à chaque fois, qu'elle est en train d'attendre :

l'oubli est extrême attention – attention si extrême qu'elle efface chaque visage singulier qui peut s'offrir à elle [...] : attention aigüe à ce qui serait radicalement nouveau, sans lien de ressemblance et de continuité avec quoi que ce soit (nouveau de l'attente elle-même tendue hors de soi et libre de tout passé), et attention à ce qui serait le plus profondément ancien (puisque du fond d'elle-même l'attente n'a pas cessé d'attendre³³²).

La mort n'est plus qu'un éternel recommencement, et l'origine devient insaisissable car n'ayant aucune profondeur, aucun fond. « Nier son propre discours comme le fait Blanchot, c'est le faire passer sans cesse hors de lui-même, [...] c'est le laisser là où il est, loin derrière soi, afin d'être libre pour un commencement – qui est une pure origine puisqu'il n'a que lui-même et le vide pour principe³³³ ». Pas de secret des profondeurs que le discours pourrait cacher. Il révèle seulement « un secret absolument superficiel » contenu dans un énoncé comme « Je parle », qui ne dit rien d'autre que : « il y a du langage ». Pas non plus de finalité souveraine cachée derrière une *parole*, qui selon les mots de Klossowski n'est toujours rien d'autre qu'un simple « prétexte »³³⁴. Elle est l'attente d'une « promesse vide »

³²⁷Y. SATO, *Pouvoir et résistance*, *op. cit.*, p. 30.

³²⁸*Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 351.

³²⁹J. BENOIST, « Être soi-même : Heidegger et l'obsession de l'identité », *op. cit.*, p. 69. Nous verrons que la conception foucauldienne du « Même » est en réalité plus ambiguë, sous l'influence des simulacres de Klossowski.

³³⁰« La pensée du dehors », in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 38, p. 565.

³³¹Voir à ce propos les remarques de G. DELEUZE, *Foucault*, *op. cit.*, p. 120.

³³²*Ibid.*, p. 567.

³³³*Ibid.*, p. 551.

³³⁴Voir P. KLOSSOWSKI, *Un si funeste destin* (1963), Paris Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1994, p. 27 : La leçon de la Gaya Sciena – est que cette exaltation du mouvement pour le mouvement ruine la notion d'une fin quelconque dans l'existence et glorifie l'inutile présence de l'être en l'absence de tout but : fautes de prétextes en vertu desquels « la vie vaut la peine d'être vécue », l'espèce humaine dépérit ; mais « l'instinct de

comme le *Godot* de Beckett. Une parole est inscrite dans la superficialité des règles discursives, rien de plus.

Cependant, celle-ci peut venir jouer de ces codes pour les contrarier, les faire déjouer. Foucault part en effet à la recherche des « paroles singulières, rétives à l'ordre discursif ou s'attaquant ouvertement à la prétention inclusive et hégémonique de ce dernier, porteuses même d'un désordre revendiqué, dont elles paient souvent le prix, et, dans tous les cas, marquées du sceau d'une *différence radicale*³³⁵. » Il s'agit d'expérimenter tout ce qui peut

arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de *dé-subjectivation*. L'idée d'une *expérience limite*, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à *m'empêcher d'être le même*³³⁶.

La littérature comme « expérience-limite » constitue ainsi moins chez Foucault une matrice de conversion à « l'être-soi-même », qu'une expérimentation et « un *opérateur de métamorphose*³³⁷ ». Celle-ci passe en partie chez Foucault, nous l'avons vu, par ce « jeu des limites et de transgression[...] régi par une obstination simple : la transgression franchit et ne cesse de recommencer à franchir une ligne qui, derrière elle, aussitôt se referme en une vague de peu de mémoire, reculant ainsi à nouveau jusqu'à l'horizon de l'infranchissable ». Ce geste repris à Bataille a conduit Foucault à se demander : « *la limite a-t-elle une existence en dehors du geste qui la traverse et qui la nie*³³⁸? » Cette éventualité de

conservation » en crée toujours de tels, propres à la préserver du vertige de l'être, de l'angoisse d'une existence sans but ; si les prétextes ont toujours pour fonction de cacher l'inutilité de l'existence (comme s'il s'agissait d'atteindre quelque chose) seuls les symboles d'une religion comme les simulacres de l'art rendent compte de l'adhésion de l'homme à l'inutilité de l'être.

³³⁵J. REVEL, « Prose du monde ou ordre du discours? La littérature, un enjeu politique », *Ibid.*, p. 86.

³³⁶« La pensée du dehors », in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 38, p. 565. Nous soulignons. Une citation du romancier italien Carlo Emilio Gadda (*La connaissance de la douleur*) cité par I. Calvino (*Leçons américaines*, *op. cit.*, p. 174) illustre bien, et de manière comique, l'identification « je-Moi » que la « pensée du dehors » est censée faire s'évanouir dans « l'être du langage » : « l'io, io! ...il più lurido di tutti i pronomie! ... I pronomi! Sono i pidocchi del pensiero. Quando il pensiero ha i pidocchi, se gratta come tutti quelli che hanno i pidocchi... e nelle unghie, allora... ci ritrova i pronomi : i pronomi di persona » (le moi, je ! ... le plus ignoble de tous les pronoms ! ... Les pronoms ! Ce sont les poux de la pensée. Quand la pensée a des poux, elle se gratte comme tous ceux qui ont des poux... et sous ses ongles, alors... elle retrouve les pronoms : les pronoms personnels). »

³³⁷J. REVEL, « Prose du monde ou ordre du discours? La littérature, un enjeu politique », *op. cit.*, p. 86. Nous soulignons.

³³⁸« Préface à la transgression », in *DE*, I, *op. cit.*, 1962, texte n°13, p. 264-265.

l'existence de la limite ne prenant consistance qu'au moment de son franchissement et de sa contestation, persiste tout au long du parcours philosophique de Foucault. Si le concept est ensuite rarement employé, on peut avancer l'hypothèse (avec J.-F. Favreau) qu'il est devenu moins une formule de vérité à sans cesse réitérer, qu'un « moteur de la pensée [...], comme un jeu où sont manifestés des vérités³³⁹ ». D'une part, la transgression donne à voir le partage au moment où la Limite se franchit, au moment où dans le langage retentit soudainement « la parole des exclus³⁴⁰. » D'où l'intérêt foucauldien jamais démenti pour la parole éteinte des « fous », des « malades », des « criminels » ou des « anormaux », qui *disent* quelque chose des limites qui nous traversent. D'autre part, la transgression comme révélateur des partages (une « ontologie critique ») est une *technique littéraire et politique* que Foucault va transposer dans sa pratique même de la philosophie, de *Folie et déraison* à ses investigations sur le crime et la sexualité³⁴¹. Elle permet de mettre en évidence ce que Foucault décrivait dans la préface à la *Naissance de la clinique* comme « la distribution originnaire du visible et de l'invisible, liée au partage de ce qui s'énonce et de ce qui est tu³⁴² ». Comme les « fictions » de Blanchot décrite dans « La pensée du dehors », ces « fictions historiques » vont donc consister « non pas à faire voir l'invisible, mais à faire voir combien est invisible l'invisible du visible³⁴³. »

Jeux de langage ou la recherche d'un style de pensée

Jusqu'à présent les poètes, les écrivains ont presque tous tenu à « dire quelque chose ». Pour la plupart très fiers des idées auxquelles leurs connaissances, leurs recherches, leur imagination les ont amenés, ils ont prétendu au titre de penseurs. D'autres moins ridicules ont prétendu seulement bien dire quoi que ce

³³⁹J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 122. Se basant sur le concept de « chance » chez Bataille – « projet contre projet » – Favreau remarque qu'« au point précis où la transgression devient un programme ou une visée, [...] elle s'éteint. Telle que l'œuvre de Bataille en témoigne, la transgression est toujours une expérience que l'on constate après-coup, incompatible avec le *projet* lui-même. » (*Ibid.*, p. 132)

³⁴⁰« La folie, l'absence d'œuvre », in *DE*, I, *op. cit.*, 1964, texte n° 25, p. 441.

³⁴¹On voit ici combien le projet généalogique foucauldien comme « ontologie critique de nous-mêmes » est déjà en gestation dans ses lectures littéraires des années 1960 : « Le jeu instantané de la limite et de la transgression serait-il de nos jours l'épreuve essentielle d'une pensée de "l'origine" à laquelle Nietzsche nous a voués dès le début de son œuvre – une pensée qui serait, absolument, et *dans un même mouvement*, une *Critique et une Ontologie, une pensée qui penserait la finitude et l'être ?* » (« Préface à la transgression », in *DE*, I, *op. cit.*, 1962, texte n°13, p. 267). « Pour moi, la politique a été l'occasion de faire une expérience à la Nietzsche ou à la Bataille » dira plus tard Foucault.

³⁴²*Naissance de la clinique*, *op. cit.*, « Préface », p. VII.

³⁴³« La pensée du dehors », *op. cit.*, in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 25, p. 552.

soit mais enfin ils étaient encore déterminés par ce « quoi que ce soit » qu'il s'agissait d'*exprimer*, de bien dire. C'était le « sujet »³⁴⁴.

J'ai une maladie, je vois le langage³⁴⁵.

De *Folie et déraison aux Mots et les choses*, l'attention de Foucault se tourne plus intensément vers des *techniques littéraires* problématisant directement le langage, et s'il « ne quitte pas des yeux ce qu'il plaçait sous la catégorie de déraison, [...] il en transpose la racine dans la matérialité du langage qui, par nature, déraisonnerait³⁴⁶. » Les *machines littéraires* de Roussel, les *simulacres* de Klossowski, et le *dehors* et le *neutre* blanchotiens, sont autant l'élaboration d'un *style* spécifique que le déploiement d'une *pensée*. Pour sonder ce « langage qui parle et dont il n'est pas maître [...] et gravite dans *un espace de plus en plus silencieux*³⁴⁷ », l'écrivain n'a pas nécessairement à accomplir ce geste quelque peu grandiloquent de la transgression, ou plutôt, celle-ci se fait plus retorse et moins visible en venant contaminer sans crier gare, en jouant sur ses codes, l'activité même de penser. En effet, comme le montre bien J.-F. Favreau, succède à l'exaltation et la violence batallienne, une passion froide pour les signes et « l'espace déshumanisé du chiffre » dans lequel s'affirme chez Foucault « un goût toujours plus radical pour les structures, les mécaniques et l'artifice » : « L'ancienne folie du vice devient ici folie du chiffre³⁴⁸ ». D'autres « expériences-limites » voient ainsi le jour, pour une part apparentées avec Bataille, mais révélant moins la folie d'un sujet que la folie du langage lui-même pris comme « sujet ». « Dans ce jeu, Foucault fait une lecture renversante de Roussel, Brisset ou Klossowski : ces écrivains minutieux jusqu'à la maniaquerie, enfoncés dans ce jeu exclusif avec la langue qui semble les rendre complètement inoffensifs, seraient en fait de véritables révolutionnaires du XX^e siècle³⁴⁹ ».

Dès son texte sur Binswanger – Foucault avait témoigné de cet intérêt pour les pratiques de langage susceptibles de modifier la subjectivité telle qu'on la conçoit habituellement. Tout en remettant à plus tard le projet d'une « *anthropologie de*

³⁴⁴Francis PONGE, *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*, Paris, Hermann, 1984, p. 13.

³⁴⁵Roland BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1975, p. 164.

³⁴⁶J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 106.

³⁴⁷*Ibid.*, p. 270-271.

³⁴⁸*Ibid.*, p. 139-140.

³⁴⁹*Ibid.*, p. 185.

l'expression plus fondamentale », Foucault avait déjà tenté d'élucider les « *acte[s]* *expressif[s]* qui donne[nt] une figure concrète à ces dimensions originaires de l'existence ». Il cherchait alors à les repérer dans le rêve. Mais, disait-il en conclusion, ils devraient également être étudiés dans le « langage », les « œuvres d'art » et même l' « éthique », « tous *problèmes de style*, tous *moments historiques*³⁵⁰ ». Pour bien comprendre le caractère constitutif des « actes expressifs » pour la manière d'être d'un individu ou d'un groupe, il s'agissait alors d'analyser ces « expressions » telles qu'elles se déploient toujours au sein d'*actes discursifs*, *artistiques* ou *éthiques*, dans un style singulier et une configuration historique particulière. La question du *style* était alors abordée comme la promesse d'un travail à venir. Il le définissait alors comme « le mouvement originaire de l'imagination quand il prend le visage de l'échange³⁵¹ », c'est-à-dire quand il est transformé en une figure de communication matériellement identifiable, seule à même de nous faire appréhender l'imagination dans ce qu'elle a de plus essentiel. L'idée intéressante ici, c'est que l'imagination, notion alors fondamentale chez Foucault, doit être appréhendée à travers la manière dont elle s'exprime dans un style en vue de la mise en œuvre d'un échange. Ce qui importe, ce sont déjà les *conditions*, les *usages* et les *effets pratiques de l'expression*, qui témoignent à chaque fois d'une certaine manière d'imaginer et de penser. Alain Badiou a rappelé récemment combien le destin de la philosophie française en général au XX^e siècle, et particulièrement depuis les années d'après Seconde Guerre Mondiale, portait le projet devenu essentiel de « *créer un nouveau style de l'exposition philosophique* » et d' « inventer une nouvelle fois l'écrivain-philosophe » qui, « par sa parole, ses écrits, ses déclarations et ses actes », tente « par tous les moyens » d'intéresser et de modifier la subjectivité contemporaine³⁵². » Ce projet que partage selon Badiou un grand nombre de penseurs français de l'époque (Sartre, Merleau-Ponty, Lacan, Lévi-Strauss, Alquié, Deleuze, Derrida, et Foucault)³⁵³, provient en parti du constat que la « question des *formes* » de la pensée est devenue centrale, engageant la philosophie dans « un *rapport singulier à la littérature* », où « c'est la philosophie elle-même qui doit inventer sa forme littéraire [...et] trouver un lien expressif direct entre la présentation philosophique, le *style*

³⁵⁰ « Introduction » (à *Rêve et existence*), in *DE*, I, *op. cit.*, p. 146.

³⁵¹ *Ibid.*,

³⁵² A. BADIOU, *L'aventure de la philosophie française*, *op. cit.*, p. 23.

³⁵³ C'est là une spécificité française du rapport entre philosophie et littérature étudiée par les historiens et qui ne laissera toujours pas de réjouir, d'étonner ou d'irriter leurs collègues anglo-saxon. Quoiqu'en dise Foucault lui-même, il fut d'une certaine manière bien plus marqué qu'il ne voulait le penser, par une tradition philosophique française considérant les textes littéraire comme nourriture philosophique de la plus haute importance (tradition remontant des Lumières jusqu'à nos jours). Pour une approche par l'histoire des idées, voir par exemple, Michel WINOCK, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil-Points, 2006.

philosophique et le déplacement conceptuel qu'elle propose³⁵⁴. » Ce « programme » comprenait selon nous un triple diagnostic. (1) Un diagnostic esthétique, issu de l'attention de ces philosophes aux transformations de ce que Rancière a nommé le « régime esthétique des arts » qui, à partir du XIX^e siècle, établit la spécificité de la sensibilité artistique en distinguant « un mode d'être de l'art propre aux produits de l'art ». Ce régime dans lequel nous résidons, reconnaît une singularité aux objets artistiques autonomes « de toute règle spécifique, de toute hiérarchie des sujets, des genres et des arts³⁵⁵ ». Par ailleurs, c'est un régime qui privilégie ce moment de « suspens » où *la forme est éprouvée pour elle-même*, comme « moment de formation d'une humanité spécifique » dont la nouveauté reste toujours en rapport à l'ancien : « il se voue à l'*invention de formes nouvelles de vie sur la base d'une idée de ce que l'art a été, aurait été*³⁵⁶. » C'est le régime de la « co-présence de réalités hétérogènes » dit Rancière. (2) À ce tableau esthétique général, s'agence également un diagnostic que nous pourrions nommer « heideggerien », qui considère que le philosophe, au moins depuis la période moderne, vit dans et par un langage et une écriture « pour exprimer sa vision du monde ou ses idées³⁵⁷ », et qu'il a pourtant eu tendance à nier « continuellement cette évidence [...] oubliant d'interroger cette banalité³⁵⁸. » (3) Nous pouvons repérer enfin un diagnostic « nietzschéen », qui considère « l'essence du langage » moins dans sa logique que dans sa fonction *rhétorique* et *poétique* (*poetic function*) : « le langage, nous dit-il, c'est la rhétorique, car il veut seulement transmettre une *doxa*, et non une *épistèmè*³⁵⁹. » Cet accent mis sur la force rhétorique du langage, en apparence au détriment de son usage philosophique traditionnel (logique et conceptuel) a bien sûr suscité les plus vives critiques. Notamment de la part des philosophes analytiques, qui se montrent attachés à la positivité du savoir, remise en cause selon eux par le relativisme

³⁵⁴A. BADIOU, *L'aventure de la philosophie française*, op. cit., p. 17.

³⁵⁵Jacques RANCIÈRE, *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000, p. 31. Rancière oppose ce « régime » à deux autres qui l'ont précédé et qui continuent d'exister dans notre temps : d'une part, le « régime éthique des images », d'inspiration platonicienne, dans lequel la question de l'art est réduite à l'interrogation sur le rôle éthique des images dans la cité (critique de la *mimesis*). C'est un régime, si l'on veut, pré-artistique, et anti-représentatif (*Ibid.*, p. 28). D'autre part, s'oppose à ce régime le « Régime poétique – ou représentatif », d'inspiration aristotélicienne, qui caractérise bien la conception de l'art à l'époque classique (les « beaux arts ». L'art devient l'art de bien faire des imitations, qui introduisent des critères pour juger, classer, hiérarchiser les genres selon la dignité de leurs sujets, qui entrent en analogie avec toute une vision hiérarchique de la communauté (*Ibid.*, p. 19).

³⁵⁶*Ibid.*, p. 36. Nous soulignons.

³⁵⁷F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 13.

³⁵⁸*Id.*

³⁵⁹F. NIETZSCHE, « Cours de rhétorique », édité par J.L. Nancy et Ph. Lacoue-Labarthe, in *Poétique*, n°5, 1971, p. 111, cité par *Ibid.*, p. 14. Sur la question du « style » et la place de la littérature dans la pensée et la vie de Nietzsche, dont Foucault s'inspirera énormément, nous nous référons notamment à Sarah KOFMAN, *Nietzsche et la métaphore*, Galilée, Paris, 1972, et surtout Alexandre NEHAMAS, *Nietzsche, la vie comme littérature*, 1985, Paris, PUF, 1992.

auquel mènerait irrémédiablement cette « philosophie française », réduite parfois sous le terme de « postmodernité³⁶⁰ ». Selon Habermas, en reniant les acquis de la modernité, la philosophie se confondrait alors dangereusement avec la littérature, et ne serait plus en mesure de distinguer ce qui relève de la logique et ce qui relève de la rhétorique, ce qui relève du vrai et ce qui relève du faux³⁶¹. Ceci dit, dans la configuration intellectuelle française des années d'après-guerre marquées par les différents diagnostics évoqués, la philosophie s'est emparée à nouveau et de manière plurielle du rapport philosophie-littérature, pour venir en retour se questionner elle-même. Jacques Derrida, par exemple, s'est employé à brouiller les cartes en exploitant « les effets de [...] contamination réciproque » et en donnant pour fonction à la littérature « de dire l'impensé de la philosophie³⁶² », à savoir que « la métaphysique » est le produit, depuis son origine, de cette « scène fabuleuse » rhétorique et fictionnelle « effacée en elle-même » mais qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste³⁶³. » Selon Ph. Sabot, Deleuze aurait plutôt fait jouer un rôle « didactique » à la philosophie qui consisterait à « mettre la littérature au service de la philosophie », à la faire rentrer dans un système philosophique dans laquelle elle viendrait simplement illustrer ce que la philosophie pense³⁶⁴. De manière différente encore, l'usage par Ricœur de la littérature aurait reproduit un schème « herméneutique », au sens où il reconduirait à la fois

³⁶⁰Cette notion, popularisée par Jean-François LYOTARD (*La Condition post-moderne. Rapports sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979), est reprise couramment par une certaine philosophie analytique pour désigner une philosophie littéraire non-rationnelle n'utilisant pas selon toute la rigueur nécessaire les canons de la logique standard. Voir par exemple le livre de J-G, MERQUIOR (*Foucault ou le nihilisme de la chaire*, op. cit.), fortement influencé par Ernest Gellner, sociologue-philosophe rationaliste, anti-hegellien et anti-nietzschéen. Si certains comme Merquior ont voulu ranger Foucault sous l'appellation « post-moderne », rappelons qu'il ne s'y est jamais lui-même identifié dans la mesure où il se réclamait au contraire d'une certaine « modernité » kantienne entendue comme attitude « critique » sur son propre présent. Voir « Qu'est ce que les Lumières ? », in *DE*, II, op. cit., p.1381-1397.

³⁶¹J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 246-247. Sans tenter d'esquiver le problème réel que pose Habermas, nous serions tout de même tenté, avec Rancière, de nous écarter de cette opposition modernité *versus* post-modernité sans cesse débattue, pour tenter en dégageant ses postulats problématiques. Selon Rancière, avec les concepts de « modernité », d' « anti-modernité » ou de « post-modernité », la philosophie a eu tendance à « dramatiser » son époque, dans une mise en scène des fins et des retours (cf. *Le Partage du sensible*, op. cit.).

³⁶²Ph. SABOT, *Philosophie et littérature*, op. cit., p. 30-31.

³⁶³J. DERRIDA, « La mythologie blanche (La métaphore dans le texte philosophique) », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972. Voir aussi, *Glas, Que reste-t-il du savoir absolu ?*, Paris, Galilée, 1974, et pour une explication du projet derridien, « Y a-t-il une langue philosophique ? », entretien avec J. Derrida, in *A quoi pensent les philosophes ?*, Paris, Autrement, n° 102, novembre 1988, p. 31-32, cité par Ph. SABOT, *Philosophie et littérature*, op. cit., p. 30 : « [L']explication entre “philosophie et “littérature” n'est pas seulement un problème difficile que je tente d'élaborer comme tel, c'est aussi ce qui prend dans mes textes la forme d'une écriture qui, pour n'être ni purement littéraire, ni purement philosophique, tente de ne sacrifier ni l'attention à la démonstration et aux thèses ni la fictionnalité ou la poétique de la langue. »

³⁶⁴Voir par exemple G. DELEUZE, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, 1988. C'est une critique formulée à l'égard de Deleuze, d'abord par Badiou dans son *Petit manuel d'inesthétique*. Et que Pierre Macherey appelle « illusion normative » dans *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, Maspero, coll. « Théorie », 1966, p. 26.

le présupposé que l'on peut trouver au sein de la littérature certaines vérités cachées, et le présupposé que ce n'est qu'au moyen de l'activité interprétative réservée à la philosophie qu'il serait finalement possible de mettre en lumière le sens de ces textes.

Avec son *Raymond Roussel* notamment, Foucault s'inscrirait plutôt dans le schème d'une littérature « productive » de pensée, échappant à ce que P. Macherey nomme les « illusions critiques » normatives (didactiques) ou interprétatives (au sens des herméneutiques heideggerienne ou ricœurienne). Il aurait tracé une ligne pour l'exploration de « la manière dont la littérature elle-même fait, ou peut faire, de la philosophie³⁶⁵. » *Raymond Roussel* est un livre « à part » dans le parcours de Foucault, restant sa seule véritable critique littéraire. On pourrait croire qu'il s'intéressa à Roussel – écrivain mal connu³⁶⁶ et « malade mental » de son aveu même – comme à un fou qui s'essaya à la littérature³⁶⁷. Mais, si dans les dernières pages de *l'Histoire de la folie*, Roussel est « élevé au rang de visionnaire et de fondateur », ce n'est pas en raison d'une folie personnelle se dégageant de son œuvre, comme l'avait diagnostiqué le psychiatre Pierre Janet dont il était le patient³⁶⁸. P. Macherey a montré que les œuvres de Roussel ont moins constitué pour Foucault le révélateur de sa « maladie » que « le lieu d'émergence d'une vérité proprement littéraire³⁶⁹ ». Le processus est donc inverse au diagnostic de Janet : « il ne faut pas dire que le langage est malade en Roussel [...mais c'est] plutôt Roussel qui a été malade dans le langage, d'une maladie qui est celle du langage lui-même³⁷⁰ » :

Roussel apparaît tel qu'il s'est défini lui-même : l'inventeur d'un langage qui ne dit que soi, d'un langage absolument simple en son être redoublé [...] L'angoisse du signifiant, c'est cela qui fait de la souffrance de Roussel la solitaire mise au jour de ce qu'il y a de plus proche dans notre langage à nous. Qui fait de la maladie de cet homme notre problème. Et qui nous permet de parler de lui à partir de son propre langage³⁷¹.

³⁶⁵Ph. SABOT, *Philosophie et littérature, op. cit.*, p. 81.

³⁶⁶Ses œuvres ne connurent pas le succès escompté de son vivant comme il le regrettait lui-même dans son livre posthume *Comment j'ai écrit mes livres* ([1935], Paris, Gallimard, 1995). Certains « surréalistes » divergent de la ligne du *Manifeste* de Breton le firent mieux connaître au cours entre les années 1930-1950. Voir Michel LEIRIS, Documents sur Raymond Roussel, *NRF*, n° 259, avril 1935, in *Roussel, l'ingénu*, Paris, Fata Morgana, 1987, p. 20. Voir le rôle joué également par Raymond Queneau, co-fondateur du groupe littéraire Oulipo (*Ouvroir de littérature potentielle*).

³⁶⁷

³⁶⁸Voir certains de ses diagnostics présent l'édition de 1935 de *Comment j'ai écrit certains de mes livres* (Lemerre, 1935), cité par P. MACHEREY, « Foucault, lecteur de Roussel : la littérature comme philosophie », in *A quoi pense la littérature, op. cit.*, p. 178-179.

³⁶⁹*Ibid.*, p. 179.

³⁷⁰*Id.*

³⁷¹*Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1963, p. 210.

La « maladie de cet homme » est « notre problème », dans la mesure où les procédés littéraires qu'il met en place de manière à la fois « infantine » et pleine d'un « esprit de sérieux » soucieux de formalisme, mettent en scène la « maladie du langage » lui-même. En quoi consistent ces procédés ? Il en révèle en partie la teneur dans *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, œuvre à partir de laquelle Foucault commence son essai sur Roussel: « Je choisissais deux mots presque semblables [...]. Par exemple, *billard* et *pillard*. Puis j'y ajoutais des mots pareils mais pris dans deux sens différents, et j'obtenais ainsi deux phrases presque identiques [...] :

1° *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard...*

2° *Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard.*³⁷² »

Dans la nouvelle « Parmi les noirs »³⁷³, ces deux énoncés se trouvent respectivement au tout début et à la toute fin du texte. Entre eux, dans le vide ainsi créé, se déroulent une histoire plus ou moins vraisemblable, dont l'intrigue est formée à partir de l'écart imperceptible entre le *p* de pillard et le *b* de billard et tout ce que cela entraîne pour le sens des mots avec lesquels ils sont associés. Foucault s'émerveille de ce qu'un tel procédé révèle sur le langage : « une série de mots identiques qui dit deux choses différentes [...], grouillement sémantique de différences : il y a les lettres (épistolaires) et les lettres (graphiques) ; il y a les bandes du drap vert et celles hurlantes, du roi anthropophage³⁷⁴. » En effet, dans cet espace où seule l'imagination a libre cours, Roussel nous mène d'une réunion d'intellectuels autour des bandes vertes d'une table de billard, jusqu'en Afrique, où une bande de pillards menée par un roi sanguinaire, garde prisonnier un homme blanc envoyant clandestinement des lettres dans lesquelles il raconte ses mésaventures. Mais en quoi cela nous fait-il penser ? Tout d'abord, Foucault insiste sur le fait que le style de Roussel ne passe pas par l'usage de « figures de style » qui, « sous la nécessité souveraine des mots employés » constituent « la possibilité masquée et désignée à la fois, de dire la même chose mais autrement. » Le « *style renversé* » de Roussel « cherche » inversement « à dire deux choses avec les mêmes mots³⁷⁵ ». F. P Adorno considère ainsi l'écriture de Roussel comme anti-husserlienne car, en « “fonctionnant” à l'envers de la rhétorique », elle joue le rôle pour Foucault de « démystificateur » d'une « philosophie transcendantale » à « la volonté de recouvrir le réel d'un autre monde³⁷⁶ ». Le dédoublement de sens des mots

³⁷²R. ROUSSEL, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, op. cit., p. 11

³⁷³R. ROUSSEL, « Parmi les noirs », in *Ibid.*, p. 163-176.

³⁷⁴Raymond Roussel, op. cit., 1963, p. 22.

³⁷⁵*Ibid.*, p. 25.

³⁷⁶F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe*, op. cit., p. 40.

comme « lettre » ou « bande », met en lumière quelque chose de si simple que l'on y fait généralement pas attention : « le simple fait, fondamental dans le langage, qu'il y a moins de vocables qui désignent que de choses à désigner », que les mots ne recouvreront jamais le réel. Or quand on y prend garde, cette « expérience de langage » est « à double versant »:

elle révèle dans le mot le lieu d'une rencontre imprévue entre les figures du monde les plus éloignées [...] ; et elle montre le dédoublement du langage qui, à partir d'un noyau simple, s'écarte de lui-même et fait naître sans cesse d'autres figures [...]. En leur riche pauvreté, les mots conduisent toujours plus loin et ramènent à eux-mêmes ; ils perdent et se retrouvent ; ils filent à l'horizon en dédoublement répétés, mais reviennent au point de départ en une courbe parfaite [...] ³⁷⁷

De cette expérience, Foucault en tire principalement deux conséquences. Tout d'abord, une leçon d'« ontologie du langage comme premier pas d'une ontologie formelle du savoir ³⁷⁸ ». Ce que met en lumière le procédé de Roussel, c'est qu'il n'y a pas de « sens caché » sous les discours, mais une « absence de sens » : « Le langage de Roussel s'adresse à un vide [...] transformé en un plein de lumière, en une visibilité », et ce vide montre que « les mots [...] sont moins nombreux que les choses qu'ils désignent et doivent à cette économie de vouloir dire quelque chose ³⁷⁹ ». Ensuite, de cette absence de sens consubstantiel au langage, Foucault en tire une leçon pratique pour la littérature. Roussel utilise en effet l'« autoréférentialité » qui « empêche d'énoncer quelque chose sur un langage dans ce même type de langage », pour élaborer une sorte de « machine » littéraire « qui passe d'un niveau de langage à un autre et qui tente de cette façon, de recouvrir le manque de sens, réussissant seulement à le montrer, à le rendre visible dans le langage et à travers le langage ³⁸⁰. » Celui-ci, à la fois « limite et ressource » de signes, trouve là paradoxalement une autonomie qui lui est propre dans ce que Foucault nomme son « espace tropologique ». Le jeu roussélien des « redoublements spontanés du langage » ne cherche donc pas à « doubler le réel d'un autre monde » mais permet plutôt de « découvrir un espace insoupçonné et le recouvrir de choses encore jamais dites ³⁸¹. »

³⁷⁷ Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963, p. 22-23.

³⁷⁸ F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe*, op. cit., p. 35. Voir *Ibid.*, p. 37, à propos des connexions que l'on peut faire ici avec le travail de Blanchot : « Selon Blanchot, le manque du langage est donc à entendre dans deux sens : « manque au regard de ce qu'il y a à signifier, mais, en même temps, manque qui est le centre et la vie du sens, la réalité de la parole (et le rapport de ces manques est lui-même incommensurable). [...] Une forme de langage ne contient quelque chose qu'à la condition d'être vide. [Blanchot, *L'Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 494] »

³⁷⁹ Raymond Roussel, op. cit., 1963, p. 205-208.

³⁸⁰ F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe*, op. cit., p. 37.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 25.

[Le langage a pour] origine un mouvement qui lui est intérieur : *son lien à ce qu'il dit peut se métamorphoser sans que sa forme ait à changer*, comme s'il tournait sur lui-même, traçant autour d'un point fixe, tout un cercle de possibles [...] et permettant hasards, rencontres, effets, et tous les labeurs plus ou moins concertés du *jeu*³⁸².

La remarque célèbre de Foucault à propos de Roussel – « c'est le labyrinthe qui fait le Minotaure, non l'inverse³⁸³ » illustre bien cette idée d'une possibilité infinie de jeux et de relations au sein d'une même forme de langage. Raymond Roussel contribue ainsi fortement à déplacer « le terrain d'expérimentation des pouvoirs du langage de ce qui est dit à la manière dont on le dit », en prenant acte que « c'est la forme qui est porteuse d'invention et de rupture, non le contenu³⁸⁴. » On comprend mieux dès lors comment la littérature peut devenir la recherche d' « un ordre autonome de valeurs qui s'implique lui-même³⁸⁵ » dans le jeu des redoublements du langage. Encore faut-il remarquer que ces jeux de langage n'impliquent pas l'absence de contraintes mais, au contraire, une maîtrise vertigineuse de ses codes. C'est au sein des règles syntaxiques et sémantiques telles que Saussure les élabore à la même époque que la liberté de l'écrivain Roussel se conquiert. P. Macherey rappelle ainsi ce qui séparait Roussel du surréalisme de Breton :

Pour le surréalisme, l'acte poétique par excellence était celui qui « libérait » l'expression verbale de toutes les règles formelles pesant sur elle, pour en faire surgir un contenu originel et authentique, saisi en quelque sorte à la source, à l'état sauvage. Alors que Roussel avait cherché, en sens exactement inverse, à renforcer les contraintes dirigeant le fonctionnement du langage : ce en vue de quoi il avait élaboré de nouvelles règles, procédant de l'élimination de tout rapport primordial à un contenu ou à un sens³⁸⁶.

A *contrario* du mythe romantique d'une libération, Roussel développe une véritable « ascèse » du langage, dans lequel l'écrivain se déplace comme dans un lieu vide : vide de contenu, car seule la forme compte ; et vide de sens car il n'y a aucun objet que le signe viendrait signifier, puisque le mot ne renvoie toujours qu'à lui-même. Foucault voit chez Roussel, comme dans la « monomanie » klossowskienne, un éloge de la « répétition vide »,

³⁸²*Ibid.*, p. 23.

³⁸³ « Pourquoi réédite-t-on l'œuvre de Raymond Roussel ? Un précurseur de notre littérature moderne », in *DE*, I, *op. cit.*, texte n° 26, p. 424.

³⁸⁴J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 45.

³⁸⁵*Ibid.*, p. 54. Il est intéressant de noter que certains psychanalystes désignent exactement en ces termes la « pernicieuse perversion narcissique », comme un *surpouvoir* guidé que par les seules règles engendrées par son propre désir. Voir par exemple Paul DENIS, *Le narcissisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je? », 2012. Paul Denis distingue la « perversion » de la « perversité » qui consiste à jouir du surpouvoir que l'on a sur autrui, et dont les héros littéraires de Sade sont un exemple paradigmatique. Mais nous verrons que le fou comme la littérature à maille à partir avec des règles qui ne sont pas celles de son seul désir.

³⁸⁶P. MACHEREY, « Foucault, lecteur de Roussel : la littérature comme philosophie », in *A quoi pense la littérature*, *op. cit.*, p. 178-179.

de la « répétition apathique de l'acte », c'est-à-dire, comme le suggère J.-F. Favreau, « un acte qui n'est pas voué à engendrer (telle la sodomie, la masturbation,...) mais désigne une ascèse de la répétition³⁸⁷. » Pourtant, « de manière assez étrange » nous dit J. Revel, « c'est le réseau ordonné et continu du discours qui va devenir un lieu de dissolution de l'identité (“hors de lui-même”) et de dispersion (“épaisseur dispersée”) ; un lieu où l'identité et la cohérence ne sont garanties que par le changement³⁸⁸. » Comme dans l'art du sabre ou du tir à l'arc dans le *zen*, la répétition indéfiniment vide d'une même forme est le lieu d'une métamorphose. Pour en finir avec Raymond Roussel, « le hardi chercheur et découvreur de monde » comme disait un critique de l'époque³⁸⁹, cette remarque générale d'Italo Calvino à propos de la littérature moderne nous semble appropriée :

En de nombreux domaines l'excès d'ambition est critiquable, mais non pas en littérature. La littérature ne peut que vivre si on lui assigne des objectifs démesurés, voire impossibles à atteindre. Il faut que les poètes et les écrivains se lancent dans des entreprises que nul autre ne saurait imaginer, si l'on veut que la littérature continue de remplir une fonction. [...] la littérature doit relever un grand défi et apprendre à nouer ensemble les divers codes, pour élaborer une vision du monde plurielle et complexe.³⁹⁰

Il nous semble que dans sa folle entreprise de « transmutation de la vie en texte³⁹¹ », Roussel a donné une vision du monde, a imaginé une nouvelle forme de pensée.

À la complexité du style rousselien, basée sur la technique du redoublement infini des mots, répondent sous une autre optique, les « simulacres » de Klossowski. Ce dernier disait de Bataille qu'il s'exprimait « dans des simulacres de notions » qui tout en trichant « sur le plan notionnel [...] mime[nt] fidèlement la part de l'incommunicable³⁹² ». A travers cet hommage, il entendait s'inscrire dans le sillage des « expériences limites » bataillienne. Cependant, comme le montre J.-F. Favreau, « si la loyauté est la même, son style est radicalement autre, appuyé sur les tricheries, simulacres, dérobades, mimiques ou mimétisme [...], mettant l'accent sur autre chose³⁹³. » En effet, avec Klossowski, l'attention se porte avec plus d'acuité sur un langage où s'insinuent les jeux de la ressemblance et de la dissemblance, revisitant ce « trop plein de sens³⁹⁴ » de l'*épistémè* de la Renaissance que

³⁸⁷J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, op. cit., p. 221.

³⁸⁸*Ibid.*, p. 41-42.

³⁸⁹R. ROUSSEL, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, op. cit., p. 160. Citation de Jean Richepin.

³⁹⁰I. CALVINO, *Leçons américaines*, op. cit., « Multiplicité », p. 179.

³⁹¹J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, op. cit., p. 230.

³⁹²Pierre KLOSSOWSKI, « Le simulacre dans la communication de Georges Bataille », *Critique* n° 195-196 : Hommage à Georges Bataille, 1963, p. 742, cité par J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, op. cit., p. 144.

³⁹³*Ibid.*, p. 145.

³⁹⁴*Ibid.*, p. 154.

Roussel avait exploré à sa manière. Tous deux occupent cette position étrange et « inactuelle » de ceux « qui [ont] si bien compris [leur] époque qu'il [peuvent] utiliser des possibilités cachées dans son passé » : c'est pourquoi en écrivant « en pleine époque moderne », leurs œuvres semblent pourtant « appartenir par la façon dont elles exploitent le langage, à l'époque classique³⁹⁵. » On se dirige ainsi progressivement avec eux sur ce qui fera la matière des *Mots et des choses*, que Foucault appelait son « livre sur le Même », où un certain « ordre du discours » vient établir les relations entre les mots et les choses. Simplement, plutôt que de le laisser se déployer facilement, Klossowski s'emploie au contraire à porter au cœur même des connexions qu'il institue, une inquiétude et un doute :

Toutes les figures que Klossowski dessine et fait mouvoir en son langage sont des simulacres : vaine image (par opposition à la réalité) ; représentation de quelque chose (en quoi cette chose se délègue, se manifeste, mais se retire et en un sens se cache) ; mensonge qui fait prendre un signe pour un autre ; signe de la présence d'une divinité (et possibilité réciproque de prendre ce signe pour son contraire) ; venue simultanée du Même et de l'Autre (*simuler c'est, originellement, venir ensemble*). Ainsi s'établit cette constellation propre à Klossowski, et merveilleusement riche : simulacre, similitude, simultanéité, simulation et dissimulation³⁹⁶.

Les simulacres dévoilent l'impureté du discours où se mêlent fiction et connaissance, tromperie et vérité. En travaillant sur les figures religieuses et leurs appels aux consciences, Klossowski cherche à mettre en évidence l'ambivalence des mots, qui disent une chose et son contraire. En « venant ensemble », la « vaine image » du « Même » vient « faire tourner » la tête à celui qui est mis en présence du divin :

Mais si le Diable, au contraire, si l'Autre était le Même ? [...] Le Démon, ce n'est pas l'autre, le pôle lointain de Dieu, l'Antithèse sans recours (ou presque), la mauvaise matière, mais plutôt quelque chose d'étrange, de déroutant qui laisse coi et sur place³⁹⁷.

Foucault, reprenant une expérience de pensée de Klossowski, imagine un « Malin génie » venant dire tout bas à une âme perdue cette vérité-fiction de « l'Éternel retour » nietzschéen : « Cette vie telle que tu la vis maintenant et telle que l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois ; et il n' y aura rien de nouveau en elle si ce n'est chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et de grand dans ta vie devront revenir pour toi [...], cet instant ci et

³⁹⁵F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe*, op. cit., p. 42-43.

³⁹⁶« La prose d'Actéon », in *DE*, I, op. cit., texte n° 21, p. 357.

³⁹⁷*Ibid.*, p. 354.

moi-même³⁹⁸. » Quelle vérité peut-on trouver dans un discours de la sorte professé par un démon trompeur ? On pourrait le rejeter d'un revers de la main et dire : « ceci n'est que fiction ». Ce n'est pas si loin de ce que Foucault y voit : un « simulacre ». Non pas un discours porteur de signification, à la manière dont les linguistes l'entendent, où le *signe*, au sein de l' « ensemble de tous les signifiants qui définissent la langue à un moment donné, [...] est contraint de dire ce qu'il dit³⁹⁹. » Mais la fable venant jeter le trouble entre le vrai et le faux, entre dieu et le Diable :

L'expérience de Klossowski se situe là [...]: dans un monde où régnerait un malin génie qui n'aurait pas trouvé son dieu, ou qui pourrait aussi bien se faire passer pour Dieu, ou qui peut-être serait Dieu lui-même. Ce monde ne serait ni le Ciel, ni l'enfer, ni les limbes; mais notre monde, tout simplement. Enfin, un monde qui serait le même que le nôtre à ceci près justement qu'il est le même⁴⁰⁰.

Derrière un simulacre se cache son double : derrière le diable, Dieu ; derrière la Chute, la Réconciliation ; derrière la vie, la mort ; derrière le Crucifié, Dionysos ; derrière les « débauchés », les « inquisiteurs » ; derrière mon œuvre la plus belle, le bouffon de moi-même. Selon J.-F. Favreau, il y a une « dynamique » du « double klossowskien » qui « introduit invariablement une incertitude ou un mystère⁴⁰¹ ». Pour Foucault, c'est dans cet « espace périlleux », « cet écart imperceptible du Même », que Klossowski participe à redonner un langage aux « fables » et « ruses piégantes et piégées⁴⁰². » D'une certaine manière, il y voit un retour aux mythes et à la sophistique grecque, par-delà le vrai et le faux institué par la culture alexandrine. Un retour aux tromperies du langage et au bruit des fictions.

Dans le grand détour qui est le nôtre aujourd'hui et par lequel nous essayons de contourner tout l'alexandrinisme de notre culture, Klossowski est celui qui, au fond de l'expérience chrétienne, a retrouvé les prestiges et les profondeurs du simulacre, par-delà tous les jeux d'hier : ceux du sens et du non-sens, du signifiant et du signifié, du symbole et du signe⁴⁰³.

Foucault reconnaît chez Klossowski un réinvestissement sophistique des « pouvoirs du langage » que l'on avait étouffé et que l'on peut de nouveau penser. Par exemple, dans ces « quatre figures vénéneuses » qu' « un si cruel savoir » révèle dans la pratique du langage :

³⁹⁸P. KLOSSOWSKI, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, in *Ibid.*, p. 356.

³⁹⁹*Ibid.*, p. 358.

⁴⁰⁰*Ibid.* p. 356.

⁴⁰¹J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 193.

⁴⁰²*Id.*

⁴⁰³*Ibid.*, p. 359.

parler, c'est séduire, corrompre, abuser et tenter⁴⁰⁴. Ces stratagèmes du discours, Foucault les étudiera loin de la littérature à partir des années 1970, quand il les liera aux relations de pouvoir. Au même moment que Deleuze lui aussi sous l'influence de Klossowski, il appellera alors au retour des sophistes :

Ouvrons plutôt la porte à tous ces rusés qui simulent et clabaudent à la porte. Et ce qui va entrer alors, submergeant l'apparence, rompant ses fiançailles avec l'essence, c'est l'évènement [...]. Le sophiste bondit, mettant Socrate au défi de démontrer qu'il est un prétendant usurpateur⁴⁰⁵.

Pour Foucault, le mérite littéraire de Klossowski, serait de transcrire dans un langage propre, l'impureté et la transgression de toute *parole* se vouant au silence. Non pas à la manière de Gide, en important dans un « langage pur » un « silence impur »⁴⁰⁶, mais, en tordant son langage, en le traitant comme ce qu'il est, c'est-à-dire comme un simulacre ou un double qui ne viendrait révéler aucune intimité et aucune signification. Klossowski, par une sorte d' « expérience initiatique », fait apercevoir cet espace dans lequel la littérature peut venir jouer de sa distance-proximité avec ce qui lui ressemble et qui pourtant lui est radicalement étranger : « rendre poreux l'espace de la philosophie à ce qui a toujours été "l'être du langage" par une série d'épreuves successives⁴⁰⁷ » qui conduit Foucault à affirmer qu' « en termes d'ontologie, penser et parler c'est *la même chose*⁴⁰⁸ ». Dans cet éloge de l'ésotérisme, Foucault semble se plaisir à se faire aussi fuyant que ceux qu'il commente. Comme Nietzsche chercha avec son *Zarathoustra* à peindre la figure d'un nouveau Christ ou d'un nouveau Socrate, renversant dans un même mouvement tout ce qu'ils incarnaient, Foucault cherche lui-même dans son style, des figures-simulacres, susceptibles de « se retourner en tout autre chose ».

Foucault manifeste un goût pour les figures impersonnelles [...]. En fuyant absolument le vocabulaire humaniste essentialiste [...], Foucault use [...] (tant qu'il est parfois abusé) d'un vocabulaire renversé et parodié de l'essence en recourant à des catégories « froides » et inhumaines qui prennent alors une majuscule, et avec elle la place des catégories traditionnelles de l'ontologie. Ainsi, la Différence, la Loi, l'Espace, le Langage, la Littérature, le Dehors⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ « Un si cruel savoir », in *DE*, I, *op. cit.*, 1962, texte n° 11, p. 247.

⁴⁰⁵ « *Theatrum philosophicum* », in *DE*, I, *op. cit.*, 1970, texte n° 80, p. 945.

⁴⁰⁶ Le silence omniprésent de la perversion de Gide, on la retrouve notamment dans *L'immoraliste* ou dans *Les nourritures terrestres*. Ce que lui reproche semble-t-il Foucault, c'est de n'avoir pas transposer dans un langage propre cette perversité, en en restant au niveau du contenu immoral et tût de ses désirs.

⁴⁰⁷ J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 183.

⁴⁰⁸ « Guetter le jour qui vient », in *DE*, I, *op. cit.*, 1963, texte n° 15, p. 295.

⁴⁰⁹ J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 138.

Autant de simulacres qui, au moment où ils s'énoncent, disent une chose et son contraire et, à la manière des « indications formelles » heideggeriennes dans *Sein und Zeit*⁴¹⁰, ont pour vocation à venir agir sur ceux qui les découvrent. Il en va de même pour les titres de certains de ses livres ou articles : *Les mots et les choses. Archéologie des sciences humaines* n'était-il pas, comme il l'affirma lui-même, un titre simulacre qui disait le contraire de ce qu'il annonçait, ne traitant ni des « mots », ni des « choses » mais de ce qu'il y a entre, et n'accordant qu'une place restreinte aux « sciences humaines » à proprement parlé ? Ou encore, *Surveiller et Punir*, énoncé comme un programme à réaliser alors qu'il s'agit de dénoncer ces deux modalités du traitement du crime ? A travers ces exemples, on aperçoit combien une *technique littéraire* peut contribuer au déploiement d'un *style de pensée*, d'une manière de faire de la philosophie.

Les publications presque simultanées des *Mots et des choses* et de « La pensée du dehors » sont finalement l'aboutissement du travail de Foucault sur le langage au cours de la première moitié des années 1960. Il sonde dans l'ouvrage la masse des discours archivés qui forme notre culture, alors qu'il explicite dans l'article le rôle privilégié joué par la littérature moderne. Comme le remarque J. F. Favreau, Foucault opère dans ces deux textes une distinction entre *connaître* et *penser*, ou entre un « *mode d'être du discours* » et un « *être du langage* » : d'un côté, le *dire* transitif du savoir correspondant au grec *legein* (rassembler et dire) ; d'un autre côté, le *parler* intransitif de la Littérature renvoyant au latin *lingua* (l'organe de la langue). La force d'une certaine littérature réside alors dans le réinvestissement de la *parole* comme « *contre-discours* » :

Selon *Les mots et les choses*, la modernité redécouvre l'être enfoui du langage quand *dire* perd sa transitivité et devient *parler*. Mais encore fallait-il les expériences de la littérature pour les recueillir, pour s'engager dans cette voie [...]. Le bavardage du fou, son « bruit » (comme dit *Naissance de la clinique*) n'est pas entendu (ou inaudible), il fallait donc inviter ce bruit par la littérature, dans l'espace du savoir. L'artifice devient alors fondamental : le langage en folie ne dit plus rien, il parle⁴¹¹.

« La pensée du dehors » est une tentative pour traiter de cette parole dans l'espace même de « l'effraction » (l'intervalle), dans cet « espace neutre » (*neu-ter*) qui n'est ni penser, ni

⁴¹⁰Pour les opposer aux « concepts scientifiques », Heidegger dit des « concepts philosophiques » qu'ils sont des « indications formelles » (*formale Anzeige*) ou « formellement indiquant ». Ceci implique selon lui que comprendre un concept philosophique, c'est mettre existentiellement en jeu sa propre individualité ou *ipséité*, et accepter de répondre au défi qu'il nous lance de nous accomplir de manière authentique. Ses remarques nous proviennent du séminaire de Marlène Jouan 2012-2013 portant sur une éventuelle « éthique » non-normative dans *Être et Temps*.

⁴¹¹J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, op. cit., p. 148.

connaître, « ni l'un ni l'autre⁴¹² ». Cette entreprise reste problématique dans la mesure où elle revient à développer un *discours* sur des *paroles littéraires* qui cherchent à échapper justement aux règles discursives. En s'inspirant de Blanchot, Foucault entreprend ici « d'affronter plus frontalement [...] la question d'un langage qui serait à la fois pleinement discours et savoir, et en même temps violence à leur égard, contre-discours⁴¹³. » Il se situe de manière périlleuse entre penser et connaître, tentant de capter le pouvoir subversif d'un « dehors » qui résiste à tout ce qui cherche à le penser, d'une « rumeur informe » dont la « force » est précisément logée « dans la dissimulation »⁴¹⁴. J.-F. Favreau remarque à juste titre que l'on peut considérer ce « dehors » comme Klossowski avait qualifié la transgression batalienne, comme un « simulacre de notion » qui désigne toujours « un reste de pensée » irréductible à la pensée et qui cherche sans cesse à la *neutraliser*⁴¹⁵. L'article sur Blanchot est donc à la fois une sorte d'envers de « l'ordre du discours », et de synthèse non réductrice de la multiplicité des *expériences-limites* et des *techniques littéraires*. Toutes ont pour point commun de s'inscrire dans « ce passage au “dehors” [où] le langage échappe au mode d'être du discours ». Toutes travaillent également sur une « parole littéraire [qui] se développe à partir d'elle-même », partant du principe que « la littérature, ce n'est pas le langage se rapprochant de soi jusqu'au point de sa brûlante manifestation [mais] le langage se mettant au plus loin de lui-même⁴¹⁶ ». « L'expérience du dehors » chez Blanchot,

c'est le ruissellement continu du langage. Langage qui n'est parlé par personne : tout sujet n'y dessine qu'un pli grammatical [...] Il ouvre un espace neutre où nulle existence ne peut s'enraciner : on savait depuis Mallarmé que le mot est l'inexistence manifeste de ce qu'il désigne ; on sait maintenant que *l'être du langage est le visible effacement de celui qui parle*⁴¹⁷.

La mort du sujet mise en scène par la littérature n'a plus ici qu'un pouvoir de dissolution temporaire des partages initiaux m'instituant comme sujet, dans le mouvement qui les transgresse. Tout l'enjeu est justement de me faire devenir radicalement « autre » dans l'espace du rapport entre les mots et les choses, comme le dit J. Romero :

Elle délie le lien apparemment naturel qu'entretiennent les mots avec ce qu'ils sont censés représenter : les choses. [...] La mort [...] serait un mouvement, un processus par lequel un jeu serait introduit entre les

⁴¹²*Ibid.*, p. 201.

⁴¹³*Ibid.*, p. 199.

⁴¹⁴« La pensée du dehors », in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 38, p. 566.

⁴¹⁵J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 219.

⁴¹⁶« La pensée du dehors », *op. cit.*, p. 548.

⁴¹⁷*Ibid.*, p. 565.

mots, les choses et nous-mêmes dans le travail de la littérature, qui par ses effets de vérité [...] caractériserait un processus de dé-liaison du réel. La littérature chez Foucault définit le pouvoir dissolvant du langage, puissance de mort qui détruit à la fois les choses qu'il nomme en les rendant absentes, mais aussi les mots eux-mêmes que la littérature arrache à une tradition pour les démembrer⁴¹⁸.

La mort est l'*expérience* d'un *dehors* du langage entraînant le « possible déboîtement intime⁴¹⁹ » de mon identité telle qu'elle a été formée par « l'*épistémè* de la représentation ». L'expérience blanchotienne met en effet en évidence la dissociation radicale du « je pense » et du « je parle », « la percée vers un langage d'où le sujet est exclu » :

Cette pensée qui se tient hors de toute subjectivité pour en faire surgir comme de l'extérieur les limites, en énoncer la fin, en faire scintiller la dispersion et n'en retenir que l'invincible absence, et qui en même temps se tient au seuil de toute positivité, non pas tant pour en saisir le fondement ou justification, mais pour retrouver l'espace où elle se déploie, le vide qui lui sert de lieu, la distance dans laquelle elle se constitue et où s'esquivent dès qu'on y porte le regard ses certitudes immédiates, cette pensée, par rapport à l'intériorité de notre réflexion philosophique et par rapport à la positivité de notre savoir, constitue ce que l'on pourrait appeler d'un mot la « pensée du dehors »⁴²⁰.

Pourtant, pour que cette « pensée du dehors » constitue une « matrice de changement » de soi et du régime discursif, il ne suffit pas qu'elle en dénonce l'arbitraire de son économie interne et des partages alors existants (lois et régularités), par une remise en cause de la place centrale accordée au « Sujet ». Chez Blanchot, elle est l'esquisse d'une figure négative, celle d'un « *sujet indifférent* » dont le processus de subjectivation se réalise dans l'épreuve de sa dilution dans le dehors⁴²¹. Le sacrifice de la neutralité, « zèle » de l'indifférence proche de l'ascèse rousseliennne, n'est plus l'exposition héroïque en face de sa propre mort, mais une activité minutieuse consistant à s'écarter constamment de ce qui pourrait rabattre son langage en une langue du « dedans »⁴²². La position du dehors telle que Foucault a cherché à la maintenir jusqu'en 1966 a donc consisté à « préparer les conditions d'une distance salvatrice » dans une forme de « non-agir » qui, quand il « se formule à la voix active », est « l'exclusif geste qui garde la distance⁴²³ ». Cette question de la bonne distance, se posera avec d'autant plus d'acuité à partir de 1966, quand on interrogera Foucault sur ces places étranges qu'il avait réservé dans *Les mots et les choses*,

⁴¹⁸J. ROMERO, « La mort et les mots chez Foucault. La littérature comme passage à la limite », in D. LORENZINI et A. REVEL, *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie, op. cit.*, p. 65.

⁴¹⁹J. REVEL, « Prose du monde ou ordre du discours? La littérature, un enjeu politique », *Ibid.*, p. 86.

⁴²⁰« La pensée du dehors », in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 38, p. 521.

⁴²¹J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture, op. cit.*, p. 238.

⁴²²*Ibid.*, p. 239.

⁴²³*Ibid.*, p. 243.

d'une part, à Nietzsche et avec lui toute la littérature que l'on vient d'esquisser et, d'autre part, à lui-même archéologue, défrichant une pensée qui pourtant le constituait. Dans un entretien avec Claude Bonnefoy⁴²⁴, Foucault donnait à voir l'endroit duquel dérivait celui qui cherche à écrire : « La suppression de soi-même dans l'écriture est une loi sans plaisir, [...] obéir à cette loi qui vous pèse, c'est ça le plaisir d'écrire ». Cette « obligation vide d'écrire⁴²⁵ » consistait alors en une *praxis* à la fois *tragique* et *critique* de la *pensée* comme *langage*, dans cette place « monstrueuse » que Nietzsche tenta d'occuper :

Être grec ou *Aufklärer*, du côté de la tragédie ou de l'encyclopédie, du côté du poème ou de la langue bien faite, du côté du matin de l'être ou du midi de la représentation, c'est là le dilemme auquel la pensée moderne – celle qui nous domine encore, mais que nous sentons déjà vaciller sous nos pieds – n'a jamais pu échapper encore⁴²⁶.

Nietzsche a jeté le trouble sur des lignes bien tracées et annoncé sous la forme d'un programme de travail à tenir pour la philosophie à venir, une « nouvelle histoire de la pensée ». Aventurons-nous avec Foucault sur ce chemin périlleux.

Les fictions pour « disparaître » et reconfigurer le « partage du sensible »

Ce long travail de la dé-figuration, dans l'œuvre nouvelle, contredit les attentes dont le sujet ou l'histoire sont porteurs, ou bien, dans l'œuvre ancienne, re-voit, re-lit et re-dispose les éléments. C'est ce travail qui défait les assemblages de la fiction ou du tableau représentatifs⁴²⁷.

L'efficacité politique des formes de l'art, c'est à la politique de la construire dans ses propres scénarios⁴²⁸.

En brouillant les partages classiques entre le « sujet » et l' « objet », le discours et le langage, la « forme » et le « contenu », Foucault s'est inscrit dans le « programme » philosophique français des années 1960, qui faisait de la question du *style* et de la « recherche d'un langage juste [...], du chemin qui va de l'excitation jusqu'à l'expression

⁴²⁴ Entretien avec Claude Bonnefoy, 1966, CD audio, Gallimard, A voix haute, 2006.

⁴²⁵ *Id.*

⁴²⁶ « Une histoire restée muette » (Sur E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*), in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 40, p. 575.

⁴²⁷ J. RANCIÈRE., *La fable cinématographique*, Paris, Seuil, 2001, « Prologue ».

⁴²⁸ J. RANCIÈRE., *Les écarts du cinéma*, Paris, La Fabrique, 2001, p. 22.

linguistique », un « but stratégique⁴²⁹ ». Le concept de style ne renvoyait non plus seulement à « une manière de s'exprimer », mais aussi et d'abord à « une *manière de penser* »⁴³⁰. Il permettait d'établir un lien indissoluble entre certaines pratiques langagières et le raisonnement conceptuel, dans une « *écriture devenue savoir*⁴³¹ ». Ainsi, « le style de Foucault, si l'expression a un sens, est [...] indissolublement un style d'écriture et un style de pensée⁴³² ». Le concept de *fiction* a permis à Foucault, dans le même esprit, de substituer « à un sujet qui en serait le créateur dans la dimension du *hic et nunc* », une « puissance du langage qui fait de la fiction le lieu de la dispersion des dimensions constituées de l'œuvre⁴³³ »

Il n'y a pas de fiction parce que le langage est à distance des choses; mais le langage, c'est leur distance, la lumière où elles sont et leur inaccessibilité, le simulacre où se donne seulement leur présence; et tout langage qui au lieu d'oublier cette distance se maintient en elle et la maintient en lui, tout langage qui parle de cette distance en avançant en elle est un *langage de fiction*⁴³⁴.

Comme le montre F. P. Adorno, Foucault fait de la *fiction* le vecteur d'une mise en lumière du rapport essentiel entre langage et réalité. Dans un texte sur Jules Verne, « L'arrière-fable », il distingue à cet effet deux niveaux de discours. La *fabula* est simplement « ce qui est raconté : la narration d'un événement » ; la *fiction*, à la manière des écrits que nous avons étudiés dans ce chapitre, est plutôt ce qui « définit la "position" du narrateur face à la narration ». Ainsi, si la *fabula* est « la disposition des éléments selon un certain ordre », la *fiction* « présente la "trame" des rapports entre le sujet parlant et le discours⁴³⁵. » Mais Adorno repère chez le Foucault lecteur de Roussel une transformation de sa conception du fictionnel. Alors que dans « L'arrière-fable », le concept de fiction était « suspendu dans une sorte d'espace intermédiaire, construisant sa définition », avec *Raymond Roussel*, « le concept de fiction est réarticulé sur la différence entre hétérotopie et utopie⁴³⁶ » que Foucault développera ensuite dans les premières pages des *Mots et les choses*. Alors que

⁴²⁹A. BADIOU, *L'aventure de la philosophie française*, op. cit., p. 15.

⁴³⁰Alain LHOMME, « Style », *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 2, Paris, PUF, 1990.

⁴³¹« C'était un nageur entre deux mots » (entretien avec C. Bonnefoy), in *DE*, I, op.cit. Texte n° 43 p. 583.

⁴³²Ph. SABOT, « Écrire pour n'avoir plus de visage. Effacement et dédoublement dans l'écriture de Michel Foucault », op. cit., p. 334.

⁴³³F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe*, op. cit., p. 32.

⁴³⁴« Distance, aspect, origine », in *DE*, I, op. cit., 1963, texte n° 17, p. 308. Dans « Le langage de l'espace » (in *DE*, I, op. cit., 1963, texte n° , p. 440) Foucault dit aussi : « Le fictif n'est jamais dans les choses ni dans les hommes, mais dans l'impossible vraisemblance de ce qui est entre eux. »

⁴³⁵F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe*, op. cit., p. 33.

⁴³⁶*Id.*

les fictions utopiques (*fabula*) « consolent », les fictions hétérotopiques viennent « inquiéter » les partages établis :

elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci ou cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la « syntaxe », et pas seulement celle qui construit les phrases, – celle moins manifeste qui « fait tenir ensemble » (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. [...] Les hétérotopies [...] dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire ; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases⁴³⁷.

La question qui se pose alors à Foucault est comment transposer ce travail de la *fiction* dans son écriture philosophique. En explorant ce travail fictionnel de la littérature, il a dans le même temps recomposé une pratique philosophique qui deviendra son lieu d'expérience privilégié. Or, force est de reconnaître, que Foucault n'est pas vraiment « écrivain ». Comme le dit J.-F. Favreau, son « expérience du littéraire » a plutôt fonctionné chez lui « par procuration ». De la sorte, il nous semble que son écriture est à mi-chemin entre le « contre-discours » (« dans l'espace exclusif de la littérature ») et la recherche pour élaborer un « discours contre le discours⁴³⁸ » (dans l'espace philosophique). Ainsi, en multipliant les « lieux d'énonciation », Foucault n'a pas cessé d'une part, de reposer la question des « conditions d'une distance salvatrice⁴³⁹ », et d'autre part, d'inventer de nouveaux styles et de nouvelles fictions théoriques susceptibles d'agir politiquement : critique littéraire, articles, « archéologie », et bientôt « généalogie », position « spécifique » de l'intellectuel, interviews soigneusement préparées, et même journalisme. Autant de lieux pour une « prise de parole » jouant de la distance avec lui-même, le discours de la philosophie, et le monde dans lequel il vit.

Le langage donne à la philosophie, au Foucault philosophe et archéologue en formation, une leçon théorique. Il lui apprend non seulement à regarder vers l'évènement fondamental de la dispersion du sujet, mais aussi à le considérer comme le lieu d'apparition des rapports ontologiques de la raison avec le monde. C'est pour cela que la réflexion sur le langage, et en particulier sur la littérature, a un effet de retour sur la philosophie⁴⁴⁰.

Foucault a plutôt cherché dans les œuvres littéraires des pratiques témoignant « moins de la conscience de la différence entre être et apparaître, que de l'expérience d'un langage qui

⁴³⁷ *Les mots et les choses*, op. cit., p. 9-10.

⁴³⁸ J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, op. cit., p. 185.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁴⁰ F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe*, op. cit., p. 29.

peut dire cet écart⁴⁴¹. » Il y trouve la contestation du discours philosophique classique, notamment celui de la phénoménologie, qui cherche à témoigner d'une présence à l'Être. Dans la distance irréductible que la littérature installe, c'est la disparition du sujet dans un langage qui est actée. En effet, la *mise en fiction* de cet « être de la différence » dans les œuvres de Bataille, Klossowski, Roussel ou Blanchot, a dégagé « un espacement qui manifeste, une absence/présence indifférente et dissimulée. Cette absence/présence, Foucault en fera une sorte de figure théorique et mythique contemporaine ⁴⁴² » : celle de la « disparition ». Il écrira en philosophe, pour « effacer son visage » : « Plus d'un, comme moi sans doute, n'écrivent pour n'avoir plus de visage » disait-il en 1969 dans une célèbre apostrophe à la fin de son « Introduction » à *L'archéologie du savoir*. « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même⁴⁴³ » rajoutait-il. Tout en disant « je », il appellera à ne plus voir un « sujet » derrière chaque mot et chaque œuvre, mais le déploiement anonyme d'énoncés dont « l'archéologie⁴⁴⁴ » cherche à en rendre compte. Il nous semble que la littérature a permis à Foucault de développer ce rapport paradoxal à la philosophie et au « livre », grâce auquel il opère un dédoublement de son identité : présence et absence, « je » et « autre ». Comme il le dit de Blanchot, de cette *pensée littéraire*, Foucault n'est donc « peut-être pas seulement l'un des témoins » :

Tant il se retire dans la manifestation de son œuvre, tant il est né non pas caché par ses textes, mais absent de leur existence et absent par la force merveilleuse de leur existence, il est plutôt pour nous cette pensée même – la présence réelle, absolument lointaine, scintillante, invisible, le sort nécessaire, la loi inévitable, la vigueur calme, infinie, mesurée de cette pensée même⁴⁴⁵.

Pour autant, le début de la décennie 1970 va marquer le début d'une mise à distance de sa préoccupation pour le littéraire. En 1970, dans « Folie, littérature et société », Blanchot

⁴⁴¹*Id.*

⁴⁴²J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 135.

⁴⁴³*L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁴⁴Foucault emploie la notion d' « archéologie » dans *Naissance de la clinique* et *Les mots et les choses*. *L'archéologie du savoir* (« *La Description archéologique* », p. 175-255) sera à la fois son explication théorique la plus aboutie, et la mise en évidence de ses insuffisances pour rendre compte des transformations des *épistémés*. Foucault indique par ailleurs qu'il a trouvé pour la première fois cette notion, en un sens philosophique, dans un texte de Kant de 1793 en réponse à une question mise au concours pour l'année 1791 par l'Académie de Berlin. Le passage auquel Foucault se réfère est le suivant : « Une histoire philosophique de la philosophie est-elle possible non pas historiquement ou empiriquement, mais rationnellement, c'est à dire *a priori*. Car encore qu'elle établisse des faits de Raison, ce n'est pas au récit qu'elle les emprunte, mais elle les tire de la nature de la Raison humaine au titre d'archéologie philosophique. » (*Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1973, p. 107-108), dans « Les monstruosités de la critique », in *DE*, I, *op. cit.*, 1971, texte n° 97, première note de bas de page, p. 1089.

⁴⁴⁵« La pensée du dehors », in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 38, p. 550-551.

apparaît ainsi comme le « dernier écrivain⁴⁴⁶ ». Son atout – celui de mettre en évidence l'espace vide du langage – est en quelque sorte généralisé à l'ensemble des énoncés. « Cet article chante une fin qui serait la chance d'un commencement » fondée sur un « oubli de la littérature⁴⁴⁷ », que celle-ci aurait paradoxalement favorisé.

Comme le dit J. Revel, a contrario des expériences du dehors, le privilège de la littérature [auparavant] tenait précisément en ceci que, contrairement à un texte scientifique ou administratif, on lui demandait de dévoiler une certaine vérité secrète, celle de la pensée même de son auteur, de sa personnalité, de sa biographie, de son intimité. Une fois ce lien défait, le texte littéraire n'est plus que ce que sont aussi tous les autres textes : un ensemble de signes en rapport seul fait sens⁴⁴⁸.

Signant la fin du privilège d'une littérature qui se voit ramenée à la masse informe des énoncés produits par une culture, le travail archéologique opère par l'archive « une réduction formelle et méthodologique de tout rapport au maître, au profit de l'anonymat du discours⁴⁴⁹ ». Dans la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), puis dans « L'ordre du discours » (1970), sa leçon inaugurale au Collège de France, Foucault s'emploiera ainsi à « dévoiler les mécanismes anonymes de production de la discursivité, en réduisant toutes références aux auteurs et aux sujets pensants à de simples effets de surface⁴⁵⁰. »

Pour en terminer avec cette première étape dans le parcours foucauldien, nous aimerions faire un saut dans le temps, pour donner un exemple d'une réappropriation possible du pouvoir de « *surcodage disruptif* » et de « *reconfiguration* »⁴⁵¹ (pour reprendre les termes de Yves Citton) que Foucault accorda à la fiction littéraire au cours des années 1960 et qu'il laissa ensuite de côté. Cet exemple, on le trouve notamment dans les rapprochements entre esthétique (littérature, cinéma, ...), histoire et politique effectués depuis les années 1980 par Rancière. Avec son concept de « partage du sensible » qu'il définit comme un « système des formes *a priori* déterminant ce qui se donne à ressentir⁴⁵² », il nous semble que la ligne que tente de prolonger Rancière est au croisement

⁴⁴⁶ « Folie, littérature et société », in *DE*, I, *op. cit.*, 1970, texte n° , p. 991-992.

⁴⁴⁷ J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 249.

⁴⁴⁸ J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁴⁹ Ph. ARTIÈRES et M. POTTE-BONNEVILLE, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, *op. cit.*, p. 52-53.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁵¹ Y. CITTON, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires*, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵² J. RANCIÈRE, *Le Partage du sensible*, *op. cit.*, p. 12-13. Il emploie pour la première fois ce concept dans *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995. *L'esthétique* ne renvoie donc pas chez lui à une « théorie de l'art en général », mais à un « partage du sensible » : « [Le partage du sensible] est un système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et

de la pensée littéraire et historique foucauldienne. En effet, la triple rencontre entre une parole inaudible qui soudainement interrompt les « partages » établis (*transgression, dissensus*), une activité artistique opératrice de métamorphose (*reconfiguration*), et une pratique philosophique s'appropriant certains de leurs gestes tout en parlant d'une place destituée de son piédestal (*fictions historiques*), on la retrouve de manière prégnante chez l'ex-élève d'Althusser. Tout d'abord, son questionnement esthétique semble répondre à un Foucault qui développera sa pratique politique en s'éloignant plutôt des objets littéraires dans les années 1970. En effet, les pratiques artistiques ont selon lui un véritable pouvoir politique de reconfiguration des partages existants ou de transformation du réel. On peut résumer cette thèse avec Yves Citton de la manière suivante :

L'interlocution littéraire constitue , en tant qu'expérience artistique et aux côtés de l'activisme politique, un lieu privilégié de reconfiguration du partage du sensible⁴⁵³.

Un autre exemple privilégié de Rancière, le cinéma, aurait en tant que « nouvel art du récit » après la littérature, les moyens d'agir politiquement en articulant comme jamais auparavant les deux types d' « histoire » distingués par Aristote (*poiesis* et *mimesis*). En effet, le pouvoir de l'image cinématographique sur la sensibilité expose l'histoire du réel comme jamais, alors que l'art du montage donne le pouvoir de le fictionner, de « proposer des possibilités [nouvelles] de penser cette histoire ». Du point de vue qui intéresse Rancière, à savoir les possibilités de « reconfiguration du sensible commun⁴⁵⁴ », le cinéma a un pouvoir de retentissement sur les voies de la subjectivation politique : au même titre qu'une pratique de savoir, l'art cinématographique construit d'une manière qui lui est propre des « fictions », « c'est à dire des réagencements matériels des signes et des images, des rapports entre ce qu'on voit et ce qu'on dit, entre ce qu'on fait et ce qu'on peut faire⁴⁵⁵ ». En d'autres termes, les fictions cinématographiques « font effet dans le réel », « s'emparent des corps et les détournent de leur destination », « introduisent des lignes de fracture, de désincorporation⁴⁵⁶ ». Bref, le cinéma peut participer de la remise en cause d'un « partage du sensible » donné, par son pouvoir suggestif sur des individus qui, avant d'être des

les autres ont part à ce partage [...] Le partage du sensible fait voir qui peut avoir part au commun en fonction de ce qu'il fait, du temps et de l'espace dans lesquels cette activité s'exerce. Avoir telle ou telle "occupation" définit ainsi des compétences ou des incompétences au commun. Cela définit le fait d'être ou non visible dans un espace commun, doué d'une parole commune, etc. Il y a donc à la base de la politique, une "esthétique". »

⁴⁵³Y. CITTON, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires*, op. cit., p 148.

⁴⁵⁴J. RANCIÈRE, *Les écarts du cinéma*, op. cit., p. 64.

⁴⁵⁵*Ibid.*, p. 62-63.

⁴⁵⁶*Id.*

« animaux politiques », sont des « animaux littéraires » se transformant au contact des mots et des images. La force des « fictions » est alors de dévoiler l' « irréalité » des pratiques réelles (c'est à dire d'un partage du sensible donné), grâce à un agencement autre. Le montage construit des images qui ont la capacité de « reconfigurer le territoire du visible, du pensable et du possible⁴⁵⁷ ». Mais selon Rancière, si le cinéma est capable de changer notre regard, d'initier des possibles, il reste au spectateur à s'en saisir par la pratique :

L'efficacité politique des formes de l'art, c'est à la politique de la construire dans ses propres scénarios [...] D'un côté le cinéma participe au combat pour l'émancipation, de l'autre il se dissipe en cercle à la surface d'un lac [...] Tous les écarts du cinéma peuvent se résumer dans le mouvement par lequel le film qui vient de mettre en scène le grand combat pour la liberté nous dit en un dernier panoramique : Voilà les limites de ce que je peux. Le reste vous appartient⁴⁵⁸.

Il faut en effet noter que chez Rancière, se tourner vers l'esthétique ne revient pas à accorder un pouvoir « sauvage » aux pratiques artistiques, un pouvoir politique sorti de nulle part. Au contraire, c'est un « régime des arts » spécifique, c'est-à-dire un « partage du sensible » émergeant dans l'histoire à un moment donné, qui conditionne toujours « la manière dont les arts peuvent être perçus et pensés comme arts et comme formes d'inscription du sens de la communauté. »

C'est en s'intéressant à cette « esthétique de la politique », c'est à dire « l'esthétique première », que l'on peut poser la question des « pratiques esthétiques » au sens où nous l'entendons, c'est à dire des formes de visibilité des pratiques de l'art, du lieu quelles occupent, de ce qu'elles « font » au regard du commun. Les pratiques artistiques sont des « manières de faire » qui interviennent dans la distribution générale des manières de faire et dans leur rapport avec des manières d'être et des formes de visibilité⁴⁵⁹.

Chaque pratique (artistique, politique ou de savoir) a donc une logique propre, investie de manière différente à chaque époque. Par exemple, Rancière montre à la suite de P. Macherey⁴⁶⁰, que le « régime esthétique » moderne au XIX^e siècle, a permis à la littérature de s'intéresser à « l'anonyme », à cet individu quelconque dont personne n'avait jusqu'alors décrit les traits, les habits ou les gestes. L'apparition des « masses » dans la littérature, sur

⁴⁵⁷*Ibid.*, p. 65.

⁴⁵⁸*Ibid.*, p. 21-22.

⁴⁵⁹J. RANCIÈRE, *Le Partage du sensible*, *op. cit.*, p. 14. Cette idée est bien résumée ainsi : « l'art invente un monde et la réalité, individuelle ou collective, vient ensuite s'y plier ». Cf Pierre BAYARD, *Demain est écrit*, Paris, Minuit, 2005, p. 105, cité par Y. CITTON, *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, *op. cit.*, 2012.

⁴⁶⁰P. MACHEREY, *À quoi pense la littérature ?*, *op. cit.*, p. 77-125. Voir particulièrement le chapitre sur Victor Hugo, « figures de l'homme d'en bas ».

la scène de l'Histoire puis au sein des images cinématographiques, aurait ainsi été permise par une nouvelle « logique esthétique », par un « nouveau mode de visibilité » qui bouleverse les échelles de grandeur existantes (du régime de la représentation) pour considérer l'ordinaire à ras du sol, comme la meilleure et la plus belle « trace du vrai ». Rancière fait donc des pratiques artistiques un lieu d'étude privilégié pour observer et penser les manières dont le *réel* et le *commun* se découpe et se transforme dans un monde. En tant que philosophe-historien, l'objectif que Rancière se donne, est donc de définir les « articulations » d'un « partage du sensible » et d'envisager « les possibles qu'elles déterminent et leurs modes de transformation ». Il cherche à étudier à la fois comment un « partage du sensible » peut accompagner la naissance spécifique de nouvelles pratiques et comment dans un mouvement inverse, celle-ci peuvent participer à la transformation de ce régime. Enfin, il s'agit de problématiser l'action-même du philosophe historien et interprète, au sein de ce partage. Ce sont ces mêmes problématiques que travailleront Foucault au cours des années 1970-1980.

Chapitre III –

L'agir politique du diagnostic

Je ne suis pas sûr, vous savez, que la philosophie, ça existe. Ce qui existe, ce sont des « philosophes », c'est-à-dire une certaine catégorie de gens dont les activités et les discours ont beaucoup variés d'âge en âge. Ce qui les distingue, comme les poètes et les fous, c'est le partage qui les isole [...] ⁴⁶¹

Ces deux régions, la politique et la science, nous ont paru à tous, étudiants et professeurs, les plus actives et les plus fécondes ⁴⁶².

[L]a philosophie aujourd'hui est entièrement politique, et entièrement historique. C'est la politique immanente à l'histoire et l'histoire indispensable aux politiques ⁴⁶³.

A partir des années 1970, les modalités pour une résistance à l'ensemble des déterminations intériorisées se déplacent chez Foucault du côté d'une pratique de la philosophie conçue comme un *diagnostic politique*. Pour mettre en relief l'abandon relatif de l'intérêt pour la pensée littéraire chez Foucault, J. F. Favreau propose astucieusement de superposer deux phrases *a priori* sans liens : Tout d'abord, une de Blanchot, cité par Foucault dans « La pensée du dehors », qui déclare que « ce qui est répété est le vide de la répétition, cela ne parle pas et cependant, cela a toujours été dit ⁴⁶⁴ » ; ensuite, une phrase de René Char inscrite sur la quatrième de couverture de *L'usage des plaisirs* qui dit que « L'histoire des hommes est la répétition d'un même vocable, y contredire est un devoir. » La question qui se pose à Foucault à cette époque est peut-être celle de savoir comment contredire cette répétition que la littérature avait si bien su mettre en lumière. La « bifurcation » foucauldienne se réalise ainsi dans le passage d'une « écriture littéraire (structurée en spirale) [...] avec les thèmes de l'auto-implication, du ressassement, du

⁴⁶¹ « Le piège de Vincennes », in *DE*, I, *op. cit.*, 1970, texte n° 78, p. 938.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 940.

⁴⁶³ M. FOUCAULT (*Telos*), cité par H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁶⁴ M. BLANCHOT, *Celui qui ne m'accompagnait pas*, cité in « La pensée du dehors », *op. cit.*, p. 565.

secret et de l'anonymat », à « l'émergence d'un *langage-comme-action*, qui bénéficie de l'appel d'air produit par le littéraire⁴⁶⁵. » Selon Badiou, une des caractéristiques de la « philosophie française » des années 1960 influencée notamment par une épistémologie historique fortement imprégnée de Nietzsche⁴⁶⁶ a été de tenter de penser différemment le « rapport entre le concept et l'existence », « entre philosophie de la connaissance et philosophie de l'action », en reconsidérant l'activité de connaissance comme une véritable « activité productive [...] d'invention [et] de transformation⁴⁶⁷ ». De la sorte, c'est non seulement les sciences et la philosophie, mais l'activité même de penser qui doit, dans ce « programme philosophique », être reconsidérée comme une démarche pratique inscrite dans un monde. C'est pourquoi Foucault va utiliser et analyser les énoncés de langage comme des « formations politico-discursives⁴⁶⁸ ». Dans les années 1960, au cœur de la polémique faisant suite à la parution des *Mots et des choses* (1966), Foucault commence ainsi à se prononcer sur la manière dont il conçoit son activité de philosophe en disant notamment qu'il avait « transformé le bistouri en porte-plume⁴⁶⁹ ». En comparant son écriture avec un « geste de chirurgien » ou d'un « anatomiste faisant une autopsie », il entendait insister sur l'aspect méticuleux du diagnostic, absolument opposé à toute tentative de totalisation :

Vous me demandiez tout à l'heure comment et en quoi la philosophie avait changé. [...] La philosophie de Hegel à Sartre a tout de même été essentiellement une entreprise de totalisation, sinon du monde, sinon du savoir, du moins de l'expérience humaine, et je dirai que peut-être s'il y a maintenant une activité philosophique autonome, s'il peut y avoir une philosophie qui ne soit *pas simplement une sorte d'activité théorique* [...], eh bien, on pourrait la définir de la manière suivante : une *activité de diagnostic*⁴⁷⁰.

⁴⁶⁵J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, op. cit., p. 250.

⁴⁶⁶Nous désignons ici une certaine conception de l'histoire et de la philosophie des sciences telle qu'elle a été développée en France de Auguste Comte à M. Foucault, en passant par Gaston Bachelard et Georges Canguilhem et que l'on regroupe ici sous le nom réducteur d' « épistémologie historique » à la française, par distinction avec le terme d' « *epistemology* ». Particulièrement depuis le XX^e siècle, alors que l'usage anglo-saxon désignait (et désigne) de manière générale l'étude sur la science ou l'étude sur la connaissance (Cf. Léa SOLER, *Introduction à l'épistémologie*, Paris, Ellipses, 2002), une branche de « l'épistémologie française » qui elle-même est une « tradition de pensée spécifique » (Cf. Michel BITBOL et Jean GAYON, *L'épistémologie française. 1830-1970.*, Paris, PUF, 2006), a développé selon Canguilhem, une certaine « conception philosophique de l'histoire des sciences, [...] une histoire critique, c'est-à-dire non seulement ordonnée vers le présent, mais jugée par lui » (in Georges CANGUILHEM, « Fontenelle, philosophe et historien des sciences », 1968), qui fonderait au final « l'originalité du style français en histoire des sciences. » (in G. CANGUILHEM, « La philosophie biologique d'Auguste Comte et son influence en France au XIX^e siècle »).

⁴⁶⁷A. BADIOU, *L'aventure de la philosophie française*, Paris, La Fabrique, 2012, « Introduction », p. 14..

⁴⁶⁸*Id.*

⁴⁶⁹*Le beau danger. Entretien avec Claude Bonnefoy* (1968), Paris, EHESS, « Audiographie », 2011. Le père de Foucault était médecin chirurgien.

⁴⁷⁰« Foucault répond à Sartre », in *DE*, I, op. cit., 1967, texte n° 55, p. 693. Nous soulignons. Dans Nietzsche, histoire, généalogie », il dit également : « la généalogie est grise; méticuleuse et patiemment documentaire. [Elle] exige la minutie du savoir, un grand nombre de matériaux entassés, de la patience. [...] Bref, un certain

Diagnostiquer consiste en une activité d'attention aux archives, à sa manière d'écrire, ou à notre actualité. Dans une perspective nietzschéenne, le concept de « diagnostic » – exercice de clarification et de compréhension – prend appui sur une métaphore médicale ou *thérapeutique du « geste critique »*, jouant autant sur le corps individuel que social⁴⁷¹. L'analogie doit indiquer que comprendre n'est pas un vain mot, dans la mesure où

Le savoir, pour moi, est ce qui doit fonctionner comme ce qui protège l'existence individuelle et ce qui permet de comprendre le monde extérieur. Je crois que c'est cela. Le savoir comme un moyen de survivre, grâce à la compréhension⁴⁷².

Ainsi, au travail infini du langage sur lui-même, doit venir s'ajouter une *philosophie du diagnostic* qui va procéder schématiquement en trois moments non rigoureusement séparés. Tout d'abord, Foucault conçoit une *méthode généalogique* au tournant des années 1960 et 1970 venant en complément de l'archéologie des savoirs. Ensuite il élabore une *analytique interprétative* à partir des années 1974-1976, qui permet de décrire plus précisément le fonctionnement du pouvoir. Enfin, il cherche à penser le *diagnostic* dans une dimension proprement *politique*, comme un exercice pour résister aux assujettissements. Il nous semble que ceci aura au moins deux conséquences importantes pour la pratique philosophique telle que nous allons l'étudier dans ce chapitre. Reprenant la double dimension de la généalogie nietzschéenne – à la fois *interprétative* et *évaluatrice* – le diagnostic foucauldien se voudra à la fois une *critique* et une *thérapeutique*. D'une part, le discours du philosophe doit pouvoir s'appuyer sur un appareil interprétatif efficace lui permettant de décrypter dans l'histoire des rapports de savoirs et de pouvoirs, comment *les discours peuvent venir transformer les « sujets »*. D'autre part, le philosophe qui cherche à agir sur la réalité par ses écrits, doit inventer des énoncés et des pratiques d'intervention nouvelles, prenant acte du caractère fictionnel et agonistique de la réalité discursive. Ainsi, la méthode du *diagnostic généalogique* – activité interprétative et élaboration d'un discours de vérité – va fonctionner chez Foucault comme une « *ontologie historique* » et une « *ontologie critique de nous-mêmes* ». En mettant au jour les sources et les limites de nos manières de penser aujourd'hui, la généalogie cherchera à mieux montrer la contingence des partages existants pour tenter d'en favoriser les transformations. En problématisant la

acharnement dans l'érudition ».

⁴⁷¹Comme le rappellera Foucault plus tard, dans *Le Souci de soi* (Paris, Gallimard, 1984, p. 75), la « corrélation » entre philosophie et médecine « remonte fort loin dans la culture grecque » et elle « a pris de plus en plus d'ampleurs » dans l'histoire de l'Antiquité, notamment dans la culture latine.

⁴⁷²« Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins », *art. cité*, p. 1348.

parole du philosophe, Foucault essaiera finalement de *redéfinir le rôle politique que doit jouer « l'intellectuel » dans la société dans laquelle il vit.*

La généalogie des multiplicités émergentes

Je doute fort qu'une telle douleur nous rende « meilleurs » ... ; mais je sais qu'elle nous rend plus profonds. [...] de toute façon, c'est un autre homme qui revient de ces longs et dangereux exercices d'empire sur soi-même, il en rapporte quelques points d'interrogation supplémentaires, et avant tout la volonté d'interroger dorénavant, sur plus de choses, avec plus de profondeurs, de rigueur, de dureté, de malignité et de silence qu'on en n'avait apporté jusqu'à lui. C'en est fait de la confiance qu'il a eue dans la vie : la vie elle-même est devenue problème. Mais qu'on ne croie pas autant qu'il est devenu misanthrope ! Aimer la vie lui est encore possible ; il l'aime seulement d'une façon différente⁴⁷³.

De l'archéologie à la généalogie. L'archéologie – par opposition à la recherche d'un « sens caché » et d'une « origine (*Ursprung*) caractéristique de l'herméneutique heideggerienne – est fondée sur une *interprétation circulaire* des formes de discours (être-langage) et de la manière dont elles se manifestent à nous comme pure visibilité (être-lumière) dans des énoncés de connaissance⁴⁷⁴. La référence est alors déjà plutôt Nietzsche auquel il a consacré une conférence en 1964, et qui fait de l'interprétation un travail infini : « Chaque signe est en lui-même non pas la chose qui s'offre à l'interprétation mais l'interprétation d'autres signes⁴⁷⁵ ». Cette perspective circulaire de l'interprétation s'effectue

⁴⁷³F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, *op. cit.*, 1950, p. 13.

⁴⁷⁴Blanchot a nommé l'herméneutique du dernier Heidegger, un « transcendantalisme vicieux » reconduisant un nouveau fondement au niveau du langage: « le langage n'a pas été fondé car c'est lui qui fonde » disait le philosophe allemand cité par M. BLANCHOT, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Fata Morgana, 1986, p. 23-25. A contrario, pour le Foucault des *Mots et des choses*, « tout est savoir, et c'est la première raison pour laquelle il n'y a pas d'expérience sauvage : il n'y a rien avant le savoir ni en dessous. » (cf. G. DELEUZE, *Foucault*, *op. cit.*, p. 117).

⁴⁷⁵« La vie de l'interprétation [...] c'est de croire, qu'il n'y a que des interprétations. [...] une herméneutique qui s'enveloppe sur elle-même entre dans le domaine des langages qui ne cessent de s'impliquer eux-mêmes, cette région mitoyenne de la folie et du pur langage. C'est là que nous reconnaissons Nietzsche », in Nietzsche, Freud, Marx » (Colloque de Royaumont, juillet 1964.), in *DE*, I, *op. cit.*, 1967, texte n° 46, p. 602. Dans cette conférence, Foucault fait l'hypothèse qu'au XIX^e siècle, « Marx, Nietzsche et Freud nous ont remis en présence d'une nouvelle possibilité d'interprétations, ils ont fondé à nouveau la possibilité d'une herméneutique » (p. 594). Tous trois auraient élaboré à leur manière de nouvelles « techniques interprétatives » jetant le « soupçon » (comme le dira plus tard Paul Ricoeur) sur les signes existants. Il semble que les caractéristiques essentielles de l'interprétation dégagée dans cette intervention par Foucault, soient avant tout inspiré des thématiques nietzschéennes, puis, dans une tentative intéressante, mises en résonance avec Marx et Freud. Les principales thèses sont les suivantes : « l'interprétation est enfin devenue une tâche infinie » (p. 597) ; « il n'y a rien d'absolument premier à interpréter, car, au fond, tout est déjà

au sein d'une *épistémé*, dans la distance qui sépare l'énonçable et le visible comme disait Deleuze. Cependant, l'élaboration de l'interprétation généalogique, au début des années 1970, peut être considérée comme le résultat d'une double insatisfaction vis-à-vis de la méthode archéologique. Celle-ci semblait en effet incapable de répondre à deux problèmes essentiels auxquels était confronté Foucault : d'une part, le problème de la place de l'interprète au sein des *épistémès* analysées ; d'autre part, le problème des transformations de l'« ordre du discours ». Tout d'abord, la « pensée du dehors » posait le problème de donner un statut « non-archéologisable » et quasi « prophétique⁴⁷⁶ » à un certain nombre d'expériences privilégiées de la pensée littéraire ou historique⁴⁷⁷, en les autonomisant des jeux discursifs de leur époque.

Si j'avais à recommencer ce livre disait Foucault à propos des *Mots et les choses*, achevé il y a deux ans, j'essaierais de ne pas donner à Nietzsche ce statut ambigu, absolument privilégié, méta-historique, que j'ai eu la faiblesse de lui donner. Elle est due au fait, sans doute, que mon archéologie doit plus à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit⁴⁷⁸.

La question à laquelle Foucault est alors sérieusement confronté, c'est donc celle du statut du discours de l'archéologue lui-même, s'il ne peut plus se détacher de l'ordre du discours qu'il cherche à décrire. En observant « les monuments du discours muet », l'investigateur est nécessairement « impliqué dans les pratiques sociales qu'il étudie⁴⁷⁹. » C'est pourquoi la recherche foucauldienne va s'intéresser, non plus seulement aux formes générales de la

interprétation » (p. 599) ; et pour finir, « l'interprétation se trouve devant l'obligation de s'interpréter elle-même à l'infini » (p. 601). Point de sol dur, chez Nietzsche ou Foucault, sur lequel l'activité de l'interprétation pourrait venir buter. Notons que le célèbre § 217 des *Recherches philosophiques* de Wittgenstein (*Philosophische Untersuchungen*, 1953, trad. fr. F. Dastur, M. Elie, J. -L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2005) semble venir s'opposer à l'interprétation nietzschéenne et par prolongement, foucauldienne : « Si j'ai épuisé les justifications, alors j'ai atteint le sol dur, et ma bêche se retourne. Alors j'incline à dire : c'est simplement ainsi que je fais ». Dans *Le Cahier bleu* (*The Blue and Brown Books* [1958], R. Rhees, Oxford, Blackwell, 2^e éd. 1969, tr. fr. par M. Goldberg et J. Sackur, *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Paris, Gallimard, 1996, p. 38), Wittgenstein dit aussi : « Ce qu'on souhaite dire, c'est "chaque signe est susceptible (*capable*) d'interprétation, mais la *signification* ne doit pas être susceptible d'interprétation". C'est la dernière interprétation », cité par S. LAUGIER, « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *art. cité*, p. 41-80.

⁴⁷⁶« Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* » (entretien avec R. Bellour), in *DE*, I, *op.cit.*, 1966, texte n° 34, p. 527.

⁴⁷⁷Outre la pensée littéraire et Nietzsche, Julien Copin a remarqué à juste titre que Marx occupe également entre *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir* un statut ambigu dans l'*épistémè* moderne, résultant du dialogue engagé par Foucault avec Althusser (*Lire Marx*, 1965) : pour Foucault, si l'économiste Marx nage dans le XIXe siècle comme un « poisson dans l'eau », en revanche, l'historien Marx développe une pensée discontinuiste qui tranche radicalement avec son régime discursif et dont Foucault reconnaît explicitement s'être inspiré. Voir Julien COPIN, « Marx dans Les mots et les choses et L'archéologie du savoir. Un parcours de Michel Foucault », *Actuel Marx* (en ligne) n° 19, 28 mars 2003.

⁴⁷⁸« Sur les façons d'écrire l'histoire » (entretien avec R. Bellour), in *DE*, I, *op. cit.*, 1967, texte n° 48, p. 627.

⁴⁷⁹H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, *op. cit.*, p. 153.

pensée et ses conditions d'énonciation, mais à la « problématisation » de sa « propre appartenance à un régime de discursivité⁴⁸⁰ ». Pour cela, Foucault opère un curieux *dialogue avec la profondeur et la verticalité* nietzschéenne qui le conduira imperceptiblement de l'archéologie à la généalogie. Il estime se trouver moins du côté de « ceux qui édifient et posent la première pierre » que de « ceux qui creusent et évident⁴⁸¹ », et rendent « à notre sol silencieux et naïvement immobile [...] ses ruptures, son instabilité, ses failles », pour inquiéter « à nouveau » le sol « sous nos pas⁴⁸² ». La pratique foucauldienne du *diagnostic généalogiste*, dans « l'inquiétude de l'histoire⁴⁸³ », répond à l'appel nietzschéen, « où que tu sois creuse profond⁴⁸⁴ ». Foucault caractérise ainsi la position du généalogiste comme à la fois un « bon fouilleur des bas-fonds⁴⁸⁵ » et un penseur « à la verticale de soi-même⁴⁸⁶ ». Le généalogiste-interprète opère un mouvement d'échange et d'imbrication du haut et du bas⁴⁸⁷ qui, par un regard vertical, se tourne vers les profondeurs en allant regarder une chose « plus près », pour « s'en arracher brusquement » et restituer « l'extériorité étincelante qui [avait] été recouverte et enfouie⁴⁸⁸ » : « A mesure que le monde devient plus profond sous le regard, on s'aperçoit que tout ce qui a exercé la

⁴⁸⁰J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p. 86.

⁴⁸¹« C'était un nageur entre deux mots » (entretien avec C. Bonnefoy), in *DE*, I, op. cit., 1966, texte n° 43 p. 582-585

⁴⁸²*Les mots et les choses*, op. cit., p. 19.

⁴⁸³M. POTTE-BONNEVILLE, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 228.

⁴⁸⁴F. NIETZSCHE, *Le gai savoir*, op. cit., p. 17, « 3. Intrépidité ».

⁴⁸⁵F. NIETZSCHE, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, trad. fr. H. Albert, revue par A. Kremer-Marietti, Paris, Livre de Poche, 1995, § 446, p. 273-274.

⁴⁸⁶*L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 19. Il utilisait déjà la métaphore de la « verticalité » en 1964 à propos de la littérature transgressive : « celui cerné sacré, redouté, dressé à la verticale au-dessus de lui-même, se rapportant à soi dans un Pli inutile et transgressif, qu'on appelle littérature », in « La folie, l'absence d'œuvre », in *DE*, I, op. cit., 1964, texte n° 25, p. 448.

⁴⁸⁷Nietzsche est connu pour être le penseur de la verticalité, « le type même du poète vertical, du poète des sommets, du poète ascensionnel », comme l'a bien montré Gaston Bachelard dans *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement* (Paris, Livre de poche, 1943, p. 203) : il est celui qui a tendu à son paroxysme le schème ascensionnel, magnifiant l'air, le froid, le silence, la hauteur, la légèreté aérienne. Pour autant, Nietzsche est aussi le penseur de la profondeur : il est celui qui, brouillant les pistes, a opéré un décisif « dédoublement de la pensée verticale » écartelant l'individu entre à la fois le haut et le bas, solidarissant « le rythme de la montée et de la descente », caractérisant l'état d'âme élevé comme un « continuel va et vient entre haut et bas, un sentiment de haut et de bas. » Par exemple, la marche comme la pensée chez Nietzsche allie la contemplation des grands espaces au mouvement partant du pied. Si marcher, chez lui, c'est d'abord grimper et monter, cette élévation n'est pas celle d'une âme, mais celle d'un corps en effort, en souffrance et en tension continue avec la pesanteur. Comme en témoigne le célèbre aphorisme – « Tu es la profondeur de tous les sommets » – le poète et philosophe allemand « a mis toute son énergie lyrique dans un échange du lourd en léger, du terrestre en aérien », et « a fait parler aux abîmes le langage des sommets. » Dans *Humain, trop humain* (op. cit., 616, p. 330), il disait : « Retiré du présent. – Il y a de grands avantages à se retirer un jour de son temps dans une forte mesure, et, pour ainsi dire à se laisser entraîner loin de son rivage sur l'océan des conceptions passées du monde. De là, regardant vers le rivage, on en embrasse pour la première fois sans doute la configuration d'ensemble, et quand on s'en rapproche, on a l'avantage de le comprendre mieux en totalité que ceux qui ne l'ont jamais quitté. »

⁴⁸⁸« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 1017.

profondeur de l'homme n'était qu'un jeu d'enfant⁴⁸⁹ » disait déjà Foucault en 1966. La généalogie est l'histoire de ce regard qui « ne craint pas d'être un savoir perspectif » :

un regard qui sait d'où il regarde aussi bien que ce qu'il regarde », qui « distingue, répartit, disperse, laisse jouer les écarts et les marges – une sorte de regard dissociant capable de se dissocier lui-même et d'effacer l'unité de cet être humain qui est censé le porter souverainement vers son passé⁴⁹⁰.

On retrouve dans le regard du « généalogiste » la figure du double « scélékrat » klossowskien, qui prétend être en deux endroits à la fois, faisant penser au tireur à l'arc zen qui, au moment de tirer, est autant la flèche que la cible. C'est le « privilège de cette lecture verticale (dont témoigne le dispositif de la simulation) de retourner le vrai en faux et réciproquement⁴⁹¹. » D'un côté, la démarche archéologique joue le rôle de l'objectivité, se tient « en amont de tous choix, de tout jugement de valeur ». D'un autre côté, Foucault se donne avec la « généalogie », « la possibilité de tricher à tout moment et de plonger depuis cette hauteur » et intervenir avec la passion déguisée du scélékrat dans la trame de l'histoire⁴⁹² :

Le *sens historique* donne au savoir la possibilité de faire, dans le mouvement même de sa connaissance, sa généalogie [...], à la verticale du lieu où [il] se tient, la généalogie de l'histoire⁴⁹³.

Ainsi, dans cette recherche du bon placement philosophique – « espace incertain » qu'il essaye alors de délimiter – Foucault dit vouloir étudier à la fois « l'espace dans lequel se déploie la pensée » (archéologie) ainsi que « son mode de constitution⁴⁹⁴ » (généalogie). Si l'archéologie permet de faire « l'histoire de ce qui rend nécessaire une certaine forme de pensée »⁴⁹⁵ en ressaisissant la manière dont une connaissance se constitue dans le « rapport entre un sujet fixe et un domaine d'objets », elle n'arrive pas à rendre compte du passage

⁴⁸⁹ « Nietzsche, Freud, Marx », *art. cité*, p. 597.

⁴⁹⁰ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cité*, p. 1015.

⁴⁹¹ J.-F. FAVREAU, *Le vertige de l'écriture*, *op. cit.*

⁴⁹² P. KLOSSOWSKI, « Sade ou le philosophe scélékrat », *Tel quel*, n° 28, 1967, p. 3 : « Le scélékrat qui philosophe n'accorde à sa pensée d'autre valeur que de favoriser l'activité de sa passion la plus forte ; laquelle aux yeux de l'honnête homme n'est jamais qu'un manque d'être. Mais si la plus grande scélékratesse consiste à déguiser sa passion en pensée, le scélékrat ne voit jamais dans la pensée de l'honnête homme que le déguisement d'une passion impuissante. »

⁴⁹³ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cité*, p. 1018.

⁴⁹⁴ « Qu'est-ce qu'un philosophe ? », in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 42, p. 580-581.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, première note de bas de page, p. 1089. Mais il faut rappeler, avec J. Revel, que sa méthode archéologique est déjà fort éloigné du structuralisme dès le départ, puisqu'elle étudie avant tout les « archives », c'est-à-dire ces discours-événements « effectivement prononcés à une époque donnée et qui continuent à exister à travers l'histoire ». Foucault n'étudie jamais les structures en général, comme le « système de la langue en général ». Cf. J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 82.

d'un système de règles à un autre. C'est pourquoi la généalogie va pointer sa focale sur le « *mouvement du savoir* qui rend possible⁴⁹⁶ » un ordre de connaissance :

J'emploie le mot « savoir » en établissant une distinction avec « connaissance ». Je vise dans *savoir* un processus par lequel le sujet subit une *modification par cela même qu'il connaît*, ou plutôt lors du travail qu'il effectue pour connaître⁴⁹⁷.

Sans plus en passer par une « expérience du dehors », la généalogie vise ainsi à identifier les « processus » historiques qui permettent une transformation de l'ordre discursif.

Historicisation du savoir. Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault a cherché à mettre en évidence le lien unissant les conceptions métaphysiques de l'Histoire à celles de la subjectivité :

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 deux phases d'un même système de pensée : le temps y est conçu en terme de totalisation et les révolutions n'y sont jamais que des prises de conscience⁴⁹⁸.

Selon Foucault, « l'Histoire des philosophes » reconduit le présupposé d'une unité stable, masquant la fragmentation constitutive du vivant. De la même manière que l'analyse du langage a été utilisée comme un outil de contestation du « Sujet », la généalogie doit constituer une « analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique⁴⁹⁹. » Ainsi, le véritable enjeu philosophique pour Foucault est de saisir l'historicité de notions qui sont traditionnellement abordées de manière an-historique comme l'« objectivité », les « conditions de vérité », ou de manière paradigmatique, la « vérité » elle-même. On peut lire la méthode foucauldienne comme un « conventionalisme radical⁵⁰⁰ » de type historique, prolongeant certaines « pistes de recherche laissées en friche » par le « second » Wittgenstein⁵⁰¹. Foucault se retrouve en effet avec lui dans l'idée selon laquelle il n'existerait pas de vérités absolument valables pour fonder notre

⁴⁹⁶« Conversazione con Michel Foucault » (entretien avec D. Trombadori, 1978), in *DE*, II, *op.cit.*, 1980, Texte n° 281, p. 876.

⁴⁹⁷*Id.*

⁴⁹⁸*L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

⁴⁹⁹« Intervista a Michel Foucault », in *DE*, II, *op. cit.*, 1977, texte n° 192, p. 147.

⁵⁰⁰Stéphane EUSTACHE, « Wittgenstein et la « boîte à outil » foucauldienne. Existe-t-il une « philosophie analytique chez Michel Foucault? », in F. GROS et A. DAVIDSON (dir), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, *op. cit.*, p. 25.

⁵⁰¹*Id.* Notons que la lecture foucauldienne de Wittgenstein date des années 1970. Aujourd'hui, le « conventionnalisme » de Wittgenstein – hérité de la lecture de Kripke – est de plus en plus discuté, notamment chez Stanley Cavell ou Jacques Bouveresse. Sur cette question voir notamment Sandra LAUGIER, « Règles, formes de vie et relativisme chez Wittgenstein », *Noesis*, n° 14, 2008, p. 41-80.

compréhension du langage ou des faits historiques, mais que ces vérités dépendent en réalité de certaines conventions contingentes : dès lors plutôt que de se poser la question du « pourquoi » explicatif (ou recherche de fondement), il faut privilégier une analytique posant la question du « comment ». Cependant, alors que « le conventionalisme prôné par Wittgenstein opère une révolution radicale qui consiste à autonomiser le langage par rapport à la réalité et par rapport aux raisonnements logiques⁵⁰² », le conventionalisme foucauldien exporte dans le domaine de l'analyse historique de la formation de la connaissance et des pratiques de pouvoirs, les principes méthodologiques élaborés à propos du langage. En d'autres termes, Foucault, à partir des années 1970, ajoute à la remise en cause linguistique et psychologique du « Sujet » une *critique historique* : le sujet se construit au sein même de l'histoire, il en est le produit évolutif. « Ce faisant, la “vérité” du sujet ne peut pas être seulement recherchée dans l'analyse interne des catégories de la pensée, mais elle doit l'être également dans les mutations externes de son environnement historique⁵⁰³. » Ainsi, dans le sillage du courant de l'épistémologie historique française qui, de Comte à Georges Canguilhem⁵⁰⁴, a tenté d'opérer une histoire de la vérité sans métaphysique, Foucault présente précisément sa conception du « sens historique » dans un court essai de 1971 « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » qui, selon certains, contiendrait « les germes de son œuvre des années 1970⁵⁰⁵. » Il s'agit en premier lieu pour Foucault, de faire de l'histoire un lieu débarrassé de toute croyance en une nature origine ou une téléologie :

la généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altère et profonde du philosophe au regard de la taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales, [...] à la recherche de l' « origine »⁵⁰⁶.

Foucault vise ici deux types de discours philosophique sur l'histoire alors en vigueur dans les années 1950-1960, et qu'il désigna sous le nom de « mythe de l'histoire » lors de sa

⁵⁰²Id.

⁵⁰³Id.

⁵⁰⁴Cf. « Structuralisme et poststructuralisme » (entretien avec G. Raulet), in *DE*, II, *op. cit.*, 1983, texte n° 330, p. 1255. Foucault fait remarquer que Canguilhem a subi lui aussi une grande influence nietzschéenne. Sur l'importance de Canguilhem dans la conception de l'histoire et de la philosophie chez Foucault, voir M. Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, p. 73-74, et son « Introduction by Michel Foucault » in Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Boston, D. Reidel, 1978, in *DE*, II, *op. cit.*, texte n° 219, p. 429-442 ; Voir également J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 47-55. Sur le courant de l'épistémologie historique en général, voir le très bon recueil critique de textes coordonné par Jean-François BRAUNSTEIN, *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Vrin, 2008.

⁵⁰⁵H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁰⁶« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cité*, p. 1004.

controverse avec Sartre et certains marxistes suite à la parution des *Mots et les choses* : d'une part, un discours phénoménologique qui fait de l'Histoire une recherche de fondement ou du « Même »⁵⁰⁷; d'autre part, un discours « dialectique » qui fait de l'Histoire une mise en lumière d'un « modèle d'intelligibilité continu »⁵⁰⁸. Tous deux ne permettaient pas selon Foucault de décrire la *pluralité des savoirs* dont « l'épistémologie française historique » avait su rendre compte, en privilégiant l'étude régionale des champs disciplinaires et en appelant avec Canguilhem à abandonner « le rêve d'une histoire générale de la science »⁵⁰⁹ :

L'épistémologie [...] n'est pas la théorie générale de toute science ou de tout énoncé scientifique ; elle est la recherche de normativité interne aux différentes activités scientifiques telles qu'elles ont été effectivement mises en œuvre [...] Les sciences [...] appellent une certaine manière de faire de l'histoire. Elles posent aussi, d'une façon singulière, la question philosophique de la connaissance⁵¹⁰.

⁵⁰⁷Cf. « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli », in *DE, I, op. cit.*, 1972, texte n° 109, p. 1240 : « Je trouve chez Nietzsche une interrogation de type historique qui ne fait pas référence à l'originaire comme bon nombre de recherches de la pensée occidentale. Husserl et Heidegger remettent en question toutes nos connaissances et leurs fondements, mais ils le font à partir de ce qui est originaire. Cette recherche se produit, cependant, aux dépens de tout contenu historique articulé. Ce qui, en revanche, m'a plu chez Nietzsche, c'est sa tentative de remettre en question les concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale, de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste, sans s'en référer aux origines. »

⁵⁰⁸Cf. « Foucault répond à Sartre », in *DE, I, op. cit.*, 1967, texte n° 55, p. 694. Interrogé sur les accusations de « refus de l'histoire » formulées par Sartre suite à la parution des *Mots et des choses*, Foucault lui rétorque qu'il a une conception de l'histoire datant du XIX^e siècle, et qu'il est en ce sens « le dernier hégélien et [...] le dernier marxiste ». Ailleurs, il déclare : « Il y a une sorte de mythe de l'Histoire pour les philosophes [...] L'Histoire pour philosophe, c'est une espèce de vaste et grande continuité où viennent s'enchevêtrer la liberté des individus et les déterminations économiques et sociales. Quand on touche à quelques uns de ces grands thèmes, continuité, exercice effectif de la liberté humaine, articulation de la liberté individuelle sur les déterminations sociales, quand on touche à l'un de ces trois mythes, aussitôt les braves gens se mettent à crier au viol ou à l'assassinat de l'Histoire ».

⁵⁰⁹G. CANGUILHEM, in S. BACHELARD (dir.), *Introduction à l'histoire des sciences*, Paris, Hachette, 1970, t. II, p. 31. Cette approche historique peut trouver sa source chez Auguste Comte puis chez Bachelard, ce dernier ayant notamment mis en évidence un « pluralisme » des « méthodes » scientifiques différant selon les « régions » du savoir (*Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949). Comme l'a remarqué l'épistémologue Ian Hacking, Comte décrivait déjà pour sa part, dans ses *Cours de philosophie positive*, comment chaque type de raisonnement supposait un type de positivité qui lui était propre : chez lui, « une proposition ne peut être positive, candidate au vrai-ou-faux sans qu'un certain mode de raisonnement se porte garant de sa valeur personnelle et permette, en principe, de la déterminer. » (cf. I. HACKING, *Concevoir et expérimenter. Thèmes introductifs à la philosophie des sciences expérimentales*, Paris, Christian Bourgeois, 1989, p. 88). Notons que cette idée est reprise depuis une trentaine d'années par tout un courant de l'épistémologie, qui privilégie des approches à la fois « sociologique » et « historique », attentives aux pratiques scientifiques dans leur pluralité, comme c'est le cas par exemple chez Lorraine Daston (cf. L. DASTON et Peter GALISON, *Objectivité*, trad. fr. S. Renaut et H. Quiniou, Dijon, Les Presses du réel, 2012) ou de manière différente chez Hacking. Voir J. -F. BRAUNSTEIN, « “Désunités”, styles et épistémologies historiques », in *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Vrin, 2007, p. 227.

⁵¹⁰« La vie, l'expérience, la science », *Revue de métaphysique et de morale*, 90^e année, n°1 : Canguilhem, janvier-mars 1985, in Jean-François BRAUNSTEIN, *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, op. cit., p. 356.

Foucault critique ainsi une conception du temps « trop métaphysique et conceptuel », qui ne se fait « pas assez attentif à la multiplicité propre à l'histoire⁵¹¹ ». Dans son article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », Foucault se sert de la variété des usages du terme *Ursprung* (origine) dans le *corpus* nietzschéen, pour décrire la méthode généalogique comme une activité s'attachant aux « méticulosités et hasards des commencements » « qui sont camouflés derrière des systèmes hétérogènes chevauchés dans le temps⁵¹². » Il s'agit à la fois de « prêter une attention scrupuleuse à leur dérisoire méchanceté⁵¹³ » et de raconter la variété fabuleuse de leurs manifestations. Par exemple, Nietzsche en un élan stendhalien, présente de la réalité du XIX^e siècle un visage « parodique », « destructeur », et « bouffon », quand se croisent et s'entremêlent les masques du « modèle romain » (Révolution française), « de l'armure du chevalier » (romantisme), ou de « l'épée du héros germanique » (époque wagnérienne). Le généalogiste, plutôt que de rejeter ces masques identifiés comme autant de commencements répétés, s'en joue, met « en œuvre le grand carnaval du temps, où les masques ne cesseront de revenir⁵¹⁴. » Il invente une « fiction historique » pour donner la possibilité de s'amuser de la multiplicité des commencements, en montrant que notre tâche consiste à nous « irréaliser en tant qu'identités réapparues », en faisant de l'histoire « un *carnaval concerté* »⁵¹⁵, grâce auquel, nous dit Nietzsche, « on se sent heureux, en opposition avec les métaphysiciens, d'abriter en soi non pas une âme immortelle, mais beaucoup d'âmes mortelles⁵¹⁶ ». Le terme allemand *Herkunft*, si on le traduit généralement par « origine », marque en réalité « mieux que *Ursprung* l'objet propre de la généalogie ». En effet, étudier l'*Herkunft*, c'est observer et mettre en évidence « la souche, la provenance » multiple des choses sur le corps marqué par l'histoire. La *généalogie de la provenance*, c'est donc l'étude de ce « corps qui porte, dans sa vie et sa mort, dans sa force et sa faiblesse, la sanction de toute vérité et de toute erreur »⁵¹⁷, et qui révèle l'éclatement du Moi en une pluralité d'événements « maintenant perdus »⁵¹⁸. De la sorte, la généalogie permet à Foucault de penser le sujet, autrement que l'archéologie le faisait, puisqu'elle lui donne « la possibilité de redoubler le lent travail de dissolution de la

⁵¹¹N. RIAHI, *Michel Foucault. Subjectivité, Pouvoir, Éthique, op. cit.*, p. 105. Dans *Les mots et les choses* (*op. cit.*, p. 346), il critique ainsi la conception heideggerienne du « Temps fondamental ».

⁵¹²*Id.*

⁵¹³« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cité*, p. 1008.

⁵¹⁴*Ibid.*, p. 1021.

⁵¹⁵*Idem.*

⁵¹⁶F. NIETZSCHE, *Le Voyageur et son ombre (Opinions et Sentences mêlées)*, § 17, cité dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cité*, p. 1022.

⁵¹⁷« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cité*, p. 1010.

⁵¹⁸*Ibid.*, p. 1009 : « l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieues et place de sa synthèse vide [Kant], milles évènements maintenant perdus. »

figure du sujet qu'il avait déjà commencé à mettre en œuvre, par un mécanisme inverse de pullulement et de dissémination de la subjectivité »⁵¹⁹. La généalogie a la capacité d'opérer une « dissociation systématique de notre identité » habitée par la pluralité : *elle morcelle autant le savoir que le sujet*, en mettant « au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité⁵²⁰. » Ainsi, en étudiant la *multiplicité des commencements multiples* ou « émergences » (*Entstehung*), le généalogiste doit se faire attentif aux ruptures, aux disparitions, et aux « points de surgissement » dans les « interstices » produits par le jeu d'un rapport de forces.

Problématisation de la vérité. Cependant, la description des savoirs dans la diversité de leurs origines locales, ne remet pas pour autant en cause l'ambition philosophique bien plus générale (et bien plus ambitieuse) de la généalogie foucauldienne, de retracer de manière « critique » ce que serait une histoire de la rationalité et de la vérité occidentale à partir de la multiplicité des savoirs. L'épistémologie historique modifie ainsi le programme de la « critique de la raison » kantienne, dans la mesure où, comme le dit Canguilhem, « ce n'est [plus] au philosophe de fixer à l'avance l'extension du concept de science⁵²¹ » : l'épistémologie française est moins « normative » que « possibiliste », à la différence l'épistémologie popperienne par exemple⁵²². Pour Foucault, il s'agit ainsi d'étudier – *en les historicisant* –, les conditions de possibilité ou « *a priori* historique » de la connaissance propre à chaque époque⁵²³, et qu'il a nommé successivement « *épistémè* » (*Les mots et les choses*), « archives » et « régime discursif » (*L'archéologie du savoir*), ou plus tard « jeux de vérité » et « problématisation » (*L'usage des plaisirs*, 1984). De manière paradoxale, d'un point de vue rigoureusement kantien, les catégories *a priori* ainsi définies ne sont plus ni totalement « formelles » (fondées en droit), ni véritablement « transcendantales », puisqu'elles sont mises à jour par l'étude historique du « fait » de la science et travaillées par le temps, donc toujours susceptibles de se transformer dans

⁵¹⁹J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit., p. 97.

⁵²⁰« Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cité, p. 1022.

⁵²¹G. CANGUILHEM, *Cahiers philosophiques*, hors série, juin 1993, p. 20.

⁵²²La critique foucauldienne du « mythe de l'Histoire » est étrangement proche de celle de « l'historicisme » effectuée par Karl Popper une vingtaine d'années plus tôt dans l'essai polémique *The Poverty of Historicism* (1944, trad. fr. H. Rousseau, révisée et augmentée par R. Bouveresse, Paris, Presses-Pocket, 1988). En effet, dans ce texte qui peut être lu à la fois comme un ouvrage critique d'épistémologie des sciences de l'homme et un essai politique libéral participant à l'« effort de guerre » allié, Popper critique la tendance (marxiste notamment), à faire des sciences sociales une science « prophétique » irréfutable fondée sur une « histoire théorique » (*Ibid.*, p. 200). Cependant, si la critique de l'historicisme peut rapprocher Foucault de Popper, leur diagnostic épistémologique diffère du tout au tout dans la mesure où le postivisme de Popper le conduit à le faire *normatif*, en prescrivant finalement la seule façon adéquate de concevoir l'activité scientifique.

⁵²³*Les mots et les choses*, op. cit., p. 171 et *L'archéologie du savoir*, op. cit., « L'a priori historique et l'archive ».

l'histoire par le jeu des pratiques. La généalogie se détourne ainsi d'une histoire des « découvertes » pour s'attacher à l'examen de la rationalité comme « productions de savoir » (cognitives et matérielles⁵²⁴):

Ce qui m'a paru frappant chez Nietzsche, c'est que, pour lui, une rationalité – celle d'une science, d'une pratique, d'un discours – ne se mesure pas par la vérité que cette science, ce discours, cette pratique peuvent produire. *La vérité fait elle-même partie de l'histoire du discours et est comme un effet interne à un discours ou à une pratique*⁵²⁵.

Selon le « dernier Foucault », le lieu privilégié pour faire l'« histoire de la pensée » (articulation des discours de savoir et des pratiques de pouvoir), se trouve dans ce qu'il nomme une « problématisation », encore influencée en cela par Bachelard et Canguilhem⁵²⁶.⁵²⁷

Dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, Foucault avance que l'histoire de la pensée doit être l'histoire des « conditions dans lesquelles l'être humain “problématise” ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit⁵²⁸. » Le concept de « problématisation » désigne pour lui « l'ensemble des *pratiques discursives* qui fait entrer une chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée⁵²⁹. » En d'autres termes, la « problématisation » est un processus introduisant de nouvelles sortes de positivité et d'objectivité. La tâche du généalogiste est alors d'identifier des problèmes : (1) en tant qu'archéologue, il s'attache à étudier les formes mêmes de la « problématisation », indiquant ce qui peut et doit être pensé dans un régime de connaissance ; (2) en tant que

⁵²⁴Voir l'importance essentielle des instruments scientifiques ainsi que le rôle du « style de laboratoire » comme le nomme Hacking.

⁵²⁵« Conversazione con Michel Foucault » (entretien avec D. Trombadori), in *DE*, I, *op.cit.*, p. 873.

⁵²⁶Pour Bachelard, l'apparition d'une nouvelle théorie est toujours liée à la mise en évidence de nouveaux « problèmes » formulés en fonction d'un état de savoirs et de techniques : « Et, quoi qu'on en dise, dans la vie scientifique, les *problèmes* ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est précisément ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a pas eu de question, il ne peut y avoir de connaissance scientifique » (G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique* [1938], Paris, Vrin, 1970, p. 14). A la suite de Bachelard, l'histoire épistémologique de Canguilhem va s'attacher à dégager, découvrir et analyser des « problèmes » tels qu'ils se posent ou ne se posent pas, dans la pratique effective des savants. Définir un concept, c'est toujours poser un problème. Canguilhem pense donc que l'historien des sciences doit se concentrer sur les conditions d'apparition des concepts qui rendent un « problème » formulable (Voir G. CANGUILHEM, *La formation du complexe de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* (1955), Paris, Vrin, 1994 et *Le Normal et le pathologique* (1966), Paris, PUF, 2009). Sur ce thème, les deux épistémologues ont peut être été inspiré de Nietzsche, qui déjà disait : « que serait pour nous le *sens de la vie* tout entière, si ce n'est qu'en nous cette *volonté de vérité* arrive à prendre conscience d'elle-même en tant que *problème* ? ... » (in F. NIETZSCHE, *La généalogie de la morale* (1887), trad. fr. H. Albert, Paris, Gallimard, 1964, p. 244).

⁵²⁷

⁵²⁸*L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 19.

⁵²⁹« Le souci de la vérité » (entretien avec F. Ewald), in *DE*, II, *op. cit.*, texte n° 350, p. 1487-1497.

généalogiste, il analyse « leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications⁵³⁰ » dans les mouvements du savoir naissant au sein de rapports de pouvoir.

L'ontologie historique ou la codétermination des pouvoirs et des savoirs

il n'existe pas d' « être » au-dessous de l'action, de l'effet, du devenir ; l' « agent » n'est qu'ajouté à l'action, – *l'action est tout*⁵³¹.

Dresser en quelque sorte le plan de ces luttes diverses, restituer ces affrontements et ces batailles, retrouver le jeu de ces discours, comme armes, comme instruments d'attaque et de défense dans les relations de pouvoir et de savoir⁵³².

Pour définir sa démarche généalogique, Foucault utilise parfois le terme curieux d'« ontologie historique ». Il n'entend pas par là reconduire la « différence ontologique » heideggerienne (entre Être et étant), mais il cherche plutôt à montrer que l'analyse de la société passe par une analyse de ce qui la meut de manière sous-jacente, dans la multiplicité de provenances historiquement repérables⁵³³. N. Riahi dit que « d'une ontologie fondamentale chez Heidegger, on passe à une *ontologie historique* qui met l'accent sur les pratiques culturelles qui déterminent ce que nous sommes⁵³⁴ ». Dans son livre sur *Foucault*, Deleuze parle d'un « pli de l'être » à l'œuvre chez le penseur français, d'un

⁵³⁰ *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 19.

⁵³¹ F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral Eine Streitschrift* (1887), tr. fr. *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971, p. 45.

⁵³² *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé, ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle*, Paris, Gallimard / Julliard, 1973.

⁵³³ C'est ce que, semble-t-il, n'a pas vu Béatrice HAN dans *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Son propos principal s'en tient à reprocher à Foucault de ne pas avoir véritablement penser l'Être de l'étant (et la coupure ontologique) en ayant finalement donné qu'une nouvelle version du transcendantal. D'une part, Foucault se serait fourvoyé dans la recherche d'un nouvel « *a priori* historique » (Husserl). D'autre part, son retour à la problématique de la subjectivité aurait commis « l'erreur » de donner « comme Husserl, une valeur transcendantal aux contenus empiriques, en les déplaçant du côté d'une subjectivité constituante ». Pour Han, les tentatives foucauldienne pour définir une ontologie à travers le concept d'« ontologie historique » relèvent d'une mé-compréhension de la question de l' « Être » posée par Heidegger, car ils retombent dans les travers de la métaphysique rabattant l'être sur la connaissance subjectivante sans interroger ce qui est à l'origine de cette connaissance elle-même : « Foucault ne s'interroge jamais sur la nature de la compréhension de la vérité propre à chaque époque. Il renvoie la constitution de soi à différentes interprétations de ce qu'est l'homme [...]. Foucault ne se demande pas ce qui fait l' « essence de la vérité », et ne considère jamais la possibilité d'une ouverture première à partir de laquelle pourrait se définir différentes compréhensions historiques du vrai » (*Ibid.*, p. 316).

⁵³⁴ N. RIAHI, *Michel Foucault. Subjectivité, Pouvoir, Éthique*, *op. cit.*, p. 105.

« entrelacement stratico-stratégique pour atteindre au pli ontologique ». Cette formule résume admirablement bien ce que serait une ontologie chez Foucault et comment celle-ci s'oppose alors radicalement à celle de Heidegger. En effet, il n'y a pas chez Foucault un « Être » avec un grand « E » qui serait à la fois dans et hors du monde, mais il y a bien un monde aux différentes dimensions d' « être » qui s'entrecroisent et forment des plis dans le mouvement d'une histoire en perpétuel mouvement. L'historicité chez Foucault a la fonction essentielle de ne pas assigner des « conditions universelles ». Le philosophe-diagnosticien vient repérer au travers des « problématisations », les trois « dimensions irréductibles » d'être « en implication constante » : « savoir, pouvoir et soi⁵³⁵ ». Dans la perspective épistémologique que Foucault développe jusqu'à la fin des années 1960, l'être était donc le savoir « déterminé par les deux formes que prennent le visible et l'énonçable à tel moment », et son revers (le dehors) qui vient en révéler les limites. Mais avec la méthode généalogique Foucault va tenter de caractériser un « être-pouvoir [...] déterminé dans des rapports de forces qui passent eux-mêmes par des singularités variables à chaque époque⁵³⁶. » Le terme d' « ontologie », si on le considère dans ses définitions traditionnelles en philosophie, peut paraître surprenant pour le « nominaliste » Foucault. Mais le terme « historique » indique qu'il s'agit ici de définir l'« être » de manière dynamique, comme ce qui se constitue historiquement par un ensemble de savoirs et de pratiques. L'enjeu est de déterminer comment nos représentations conceptuelles interagissent avec l' « expérience » que nous faisons de nous-mêmes (« ce par quoi l'être se constitue historiquement⁵³⁷ »). L'introduction des considérations sur le « pouvoir » doit indiquer que les transformations de nos manières d'agir et de penser à une époque donnée passent par la relation entre un certain type de langage conceptuel (savoir) et certaines expérimentations pratiques et matérielles (pouvoir).

La généalogie est ainsi une tentative pour mieux prendre en compte les conditions historiques, matérielles, et politiques dans lesquelles les « pratiques discursives » s'élaborent et viennent former les « sujets ». Foucault est en cela très proche du « Marx historien » dont il n'avait pas parlé dans *Les mots et les choses*, mais qui sous-tendait sa conception de l'histoire discontinuiste⁵³⁸.

⁵³⁵G. DELEUZE, *Foucault, op. cit.*, p. 122. Nous verrons au dernier chapitre comment le « soi », en tant qu'être, se loge pour Foucault dans les plis et l'entrelacement des savoirs et des pouvoirs.

⁵³⁶*Id.*

⁵³⁷M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 12-13.

⁵³⁸Voir « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », in *DE*, I, *op. cit.*, 1975, texte n° 156, p. 1621 : « Il est impossible de faire de l'histoire actuellement sans utiliser directement ou indirectement à la pensée de Marx et sans se

Ce que je prétends montrer [...], c'est comment les conditions politiques, économiques d'existence ne sont pas un voile ou un obstacle pour le sujet de connaissance, mais ce à travers quoi se forment les sujets de connaissance, et donc les relations de vérité. Il ne peut y avoir certains types de sujets de connaissance, certains ordres de vérité, certains domaines de savoir qu'à partir de conditions politiques qui sont le sol où se forment le sujet, les domaines de savoir et les relations avec la vérité⁵³⁹.

Dans *L'archéologie du savoir*, il remarque en effet que les discours, loin d'être des entités autonomes coupées de la réalité sociale, sont intimement liés à un ensemble de rapports de pouvoirs. Pour analyser les effets du discours sur la subjectivité, il faut penser la « *codétermination des discours de savoir et des pratiques de pouvoir*⁵⁴⁰ ». Comme l'a dit plus récemment Ian Hacking, « Nommer ne suffit jamais pour créer. [...] Nommer occupe des lieux, des sites particuliers, et se produit à des moments précis⁵⁴¹. » Les nouvelles phrases ne prennent sens et validité qu'au sein de relations de pouvoir. Inversement, une « expérience » nouvelle n'est possible qu'au sein d'un réseau de discours. Comme le remarque Luca Paltrinieri, il est important de noter le caractère « circulaire » de la relation entre discours de savoir et pratiques de pouvoir chez Foucault. Une lecture quelque peu « superficielle » pourrait laisser penser que la mise à jour de la « matrice pratique » de la connaissance consiste simplement à assujettir totalement les discours à « l'exercice d'un pouvoir qui rend disponible au savoir un certain champ des objets⁵⁴². » Les discours de savoir ne viendraient alors que valider « indirectement les procédures de pouvoir⁵⁴³ » qui les détermineraient unilatéralement. Or, ce que commence à esquisser Foucault dans *L'archéologie du savoir* est d'une certaine manière plus complexe dans la mesure où, « à un niveau plus profond, c'est la pratique même de désignation de l'objet qui se trouve inscrite dans un savoir, un savoir qui est un “*pouvoir-faire*” quelque chose de cet objet⁵⁴⁴. » Ainsi, Foucault affine théoriquement le concept de discours en lui intégrant une dimension *performative* inspirée du « pragmatisme », qui étudie le langage, à partir notamment des théories du « Second Wittgenstein », comme des « actes de discours » et des « usages ». Si les indices qui permettent d'attester d'une influence majeure de la philosophie Anglo-

placer dans un horizon qui a été décrit et défini par Marx. A la limite, on pourrait se demander quelle différence il pourrait y avoir entre être historien et être marxiste. » Voir sur cette question J. COPIN, « Marx dans Les mots et les choses et L'archéologie du savoir. Un parcours de Michel Foucault », *op. cit.*

⁵³⁹ « La vérité et les formes juridiques », in *DE*, I, *op. cit.*, 1974, texte n°139, p. 1421.

⁵⁴⁰ S. LEGRAND, *Les normes chez Foucault*, *op. cit.*, 2007, p. 21. Nous soulignons.

⁵⁴¹ I. HACKING, « Leçon inaugurale au Collège de France », *op. cit.*, p. 6. Sur l'influence de Foucault sur Hacking, voir notamment Ian HACKING, *Historical Ontology*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2002 (Google Books), et ses cours au Collège de France disponibles en ligne.

⁵⁴² L. PALTRINIERI, « Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault », in F. GROS et A. DAVIDSON (dir.), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, Paris, Kimé, 2011, p. 61.

⁵⁴³ *Id.*

⁵⁴⁴ *Id.*

saxonne du langage sur Foucault sont peu nombreux, « l'hypothèse d'un pragmatisme foucauldien⁵⁴⁵ » semble dans une certaine mesure attestée. L'intégration des concepts de « jeu » (*games*⁵⁴⁶) et de « stratégie » dans le tournant opéré par la pensée de Foucault au début des années 1970 semble en témoigner :

Il s'agit [...] d'une sorte d'analyse du discours comme stratégie, un peu à la manière de ce que font les Anglo-saxons, en particulier Wittgenstein, Austin Strawson, Searle.

Cependant, il nous semble que Foucault est plutôt venu trouver dans les appareils conceptuels d'un Wittgenstein ou d'un Austin, la confirmation théorique de certaines de ses intuitions sur le langage, conçu comme *poïesis*. En revanche, ils ne lui permettaient pas de penser le langage et la question du style, dans sa dimension *agonistique* :

Ce qui me semble un peu limité dans l'analyse de Searle, Strawson, etc., c'est que les analyses de la stratégie d'un discours qui se font autour d'une tasse de thé, dans un salon d'Oxford, ne concernent que des jeux stratégiques qui sont intéressants, mais qui me paraissent profondément limités. Le problème serait de savoir si nous ne pourrions pas étudier la stratégie du discours dans un contexte historique plus réel, ou à l'intérieur de pratiques qui sont d'une espèce différente de celle des conversations de salon⁵⁴⁷.

Pour Foucault, la dimension « poétique » du style, au sens d'un « faire », implique une conception du savoir comme *pouvoir-faire* au sein d'une réalité agonistique. « Il n'y a de connaissance que sous la forme d'un certain nombre d'actes [...] polémiques et stratégiques⁵⁴⁸ ». Foucault dit alors que « le grand jeu de l'histoire, c'est à qui s'emparera

⁵⁴⁵Thiago MOTA, « Foucault pragmatiste ? Du rapport entre la praxis langagière et le pouvoir discursif », *Erasmus Mundus Europhilosophie*, <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/IMG/pdf/foucault-pragmatiste-mota.pdf>, p. 3. Foucault y fait rarement référence, sans jamais trop de précision, ou bien, il ne les cite carrément pas lorsqu'il établit pourtant un dialogue avec eux, comme dans *L'archéologie du savoir*. Voir tout de même une lettre du 16 novembre 1966 à Daniel Defert fait par exemple état de ses lectures de Wittgenstein et des philosophes analytiques, ou également à le rôle que joua Jules Vuillemin dans cet intérêt progressif pour la logique et la tradition analytique (cf. D. ERIBON, *Michel Foucault, op. cit.*, p. 229-230). Foucault revient parfois, dans certaines déclarations, sur cette influence : « L'homme est-il mort? (interview avec C. Bonnefoy), in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, p. 568-572 ; « Sur les façons d'écrire l'histoire Voir notamment « La philosophie analytique de la politique », in *DE*, II, texte n°232 (1978).

⁵⁴⁶Notion qu'il emprunte aux « jeux de langage » chez Wittgenstein : voir notamment les paragraphes 68 à 70 des *Recherches philosophiques*, où le philosophe définit les « jeux » comme des réseaux de ressemblance et de dissemblances multiples entre différentes règles d'usage, les « jeux » se générant les uns et les autres sans intervention d'un super-jeu fondamentalement supérieur.

⁵⁴⁷« La vérité et les formes juridiques », in *DE* I, *op. cit.*, 1974, texte n°139, p. 1499-1500.

⁵⁴⁸*Ibid.*, p. 1419. Pour une critique de la non prise en compte par le pragmatisme, de la dimension sociale et politique des pratique de langage, voir également Pierre BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 110-111 : « On voit que tous les efforts pour trouver dans la logique proprement linguistique des différentes formes d'argumentation, de rhétorique et de stylistique le principe de leur efficacité symbolique sont vouées à l'échec aussi longtemps qu'elles n'établissent pas la relation entre les propriétés du discours, les propriétés de celui qui les prononce et les propriétés de l'institution qui l'autorise à les prononcer. »

des règles ». Non pas que le pouvoir est donné *en soi* dans un « système de règles », mais il est plutôt l'acte permettant de s'en emparer « et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle » dans « *un rapport de force qui s'inverse* » par le « hasard de la lutte⁵⁴⁹. » « La main de fer qui secoue le cornet du hasard »⁵⁵⁰ – « Éternel retour » d'un nouveau « devenir »⁵⁵¹ – opère un *travail sélectif* et une nouvelle transmutation des valeurs débouchant sur l'expulsion d'un négatif. Il est probable que les jeux de pouvoir soient reproduits, rejoués indéfiniment : le hasard, c'est « le risque toujours relancé de la volonté de puissance qui à toute issue du hasard oppose pour la maîtriser le risque d'un plus grand hasard encore⁵⁵². » Avec Nietzsche, Foucault pense le temps comme une éternelle problématisation des rapports entre savoir et pouvoir, faisant émerger de nouvelles « règles » et de nouvelles « singularités ». « La connaissance est simplement le résultat du jeu, de l'affrontement, de la jonction, de la lutte et du compromis entre les instincts⁵⁵³. » Le mouvement du savoir tient au hasard des rapports de forces, au premier coup de dés tiré et sans cesse reconduit. L'éternel retour est ce tirage initial qui fixe une régularité pour un temps donné, qui sélectionne, « ligne qui ne cesse de ré-enchaîner les tirages au hasard dans les mixtes d'aléatoire et de dépendance⁵⁵⁴. » Il n'y a pas de vérités qui ne soient impliquées dans ce jeu des forces qui la compose, comme viendra le souligner le concept foucauldien de « jeux de pouvoirs », qui décrit l'ensemble des relations réciproques, déséquilibrées et asymétriques, permettant de diriger la conduite d'autrui. Pour analyser ces « jeux de pouvoir », Foucault va chercher à développer une méthode complémentaire à celle de la généalogie : « l'analytique interprétative ».

Entre 1974-1976, Foucault met ainsi en place une analyse des *paradigmes disciplinaires* – qu'il nommera dans *Surveiller et Punir* et ses cours au Collège de France, des « orthopédies sociales ». Durant cette période, il s'attache au rôle clé des *institutions* (disciplines et normes) pour donner au savoir une efficacité dans la transformation des sujets. Il procède alors à « une généalogie de l'individu en tant qu'*objet* », celui-ci restant

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 1014-1016.

⁵⁵⁰ F. NIETZSCHE, *Aurore*, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁵¹ A la suite de Deleuze (voir G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*), prend le contre-pied de la lecture heideggerienne qui faisait de l'« Éternel retour » du « Même » le pôle immanent de stabilité d'un « système métaphysique ». Pour les deux philosophes français, il y a un profond contresens à vouloir faire de l'« Éternel Retour » nietzschéen un pôle de stabilité (retour du Même), puisqu'il est au contraire le revenir incessant du jeu.

⁵⁵² F. NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, II, 12, cité dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cité.*, p. 1016.

⁵⁵³ « La vérité des formes juridiques », in *DE*, I, *op. cit.* 1974, texte n° 139, p. 1413.

⁵⁵⁴ G. DELEUZE, *Foucault*, *op. cit.*, p. 125.

en quelque sorte « muet » dans son « interaction avec la technologie disciplinaire⁵⁵⁵ ». Il montre comment le pouvoir disciplinaire et le savoir des sciences sociales normatives n'ont d'effectivité dans l'objectivation des individus que s'ils agissent au sein d'institutions en interaction les unes avec les autres, comme la prison, l'armée, l'école ou l'hôpital où l'on classe, analyse, découpe, dresse et organise les corps dans l'espace, comme des objets à contrôler. Un des axes de recherche de Foucault est ainsi d'étudier les effets des classifications sur les « gens », comme dirait I. Hacking. A la suite de Foucault, la notion de « performativité » sert au philosophe canadien pour penser ce que signifie « “créer de nouveaux noms” ou encore créer des personnes et leurs comportements⁵⁵⁶. » Les noms auraient un pouvoir seulement quand ils sont considérés dans un ensemble de pratiques et d'expériences humaines déterminées par « univers de normes » et de limites :

Pour qu'un nom puisse commencer son travail de création, il a besoin d'autorité. Il lui faut être mis en service au sein d'institutions. Un nom prend ses fonctions seulement quand une histoire sociale est elle-même à l'œuvre. [De la sorte,] les noms nous travaillent. Ils nous changent, et ils changent notre manière de voir notre propre vie et de nous engager dans le futur⁵⁵⁷.

Pour commencer à évaluer ce pouvoir façonnant de la nomination, il faut par conséquent « analyser des mots classificatoires dans les lieux où ils fonctionnent, [dans] les relations entre locuteurs et auditeurs, [dans] les descriptions externes et les sensibilités internes⁵⁵⁸. » Riche de son travail conséquent en histoire des sciences, Hacking élabore son analyse sur les effets des classifications sur les gens, en isolant ce qu'il considère comme l'une des spécificités des « sciences sociales ».

Les sciences dites humaines, ou sociales, ne diffèrent pas foncièrement des sciences dites de la nature sous prétexte qu'elles traitent de ce que l'on appelle des constructions sociales. Elles n'en diffèrent pas non plus parce qu'elles font appel à la compréhension (au *Verstehen*) plus qu'à l'explication, à la prédiction et au contrôle. Elles en diffèrent parce qu'il y a une interaction dynamique entre les classifications développées dans les sciences sociales, et les individus ou les comportements qui se trouvent classés. En qualifiant un type de personne ou de comportement, on peut l'affecter directement au point même de le transformer. C'est pour cela qu'il peut arriver que changent les caractères spécifiques

⁵⁵⁵H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, op. cit., chapitres VII et VIII.

⁵⁵⁶I. HACKING, « Leçon inaugurale au Collège de France », site du Collège de France, p. 7-8.

⁵⁵⁷*Id.* « Les noms ne fonctionnent pas tout seuls, comme de simples sons ou des marqueurs. Ils font partie d'un monde immense de pratiques, d'institutions, d'autorités, de connotations, d'histoires, d'analogies, de souvenirs, de fantasmes. »

⁵⁵⁸*Id.*

d'individus. Et ces changements rendent nécessaire de réviser ce que l'on sait de ces individus, et même de retoucher nos classifications. J'ai appelé cela *l'effet de boucle des spécifications humaines*⁵⁵⁹.

Les sciences sociales étudient par définition des objets bien spécifiques, les « gens » dotés d'un potentiel auto-compréhensif, organisés institutionnellement et susceptibles de changer, « en particulier parce qu'ils savent comment ils sont classifiés⁵⁶⁰. » Hacking parle alors de « classifications interactives », parce que celles-ci mettent en jeu et produisent un effet sur des personnes dans le processus même de classification.

Ce sont celles qui, une fois assimilées par les personnes et leur entourage, et une fois impliquées dans des institutions, modifient en retour la manière dont ces personnes s'éprouvent elles-mêmes. Ceci peut aller jusqu'à une modification de leurs sentiments et de leurs comportements⁵⁶¹.

Ces remarques de Hacking nous indiquent que pour bien comprendre comment « la discipline “fabrique” des individus⁵⁶² », il faut s'intéresser à la manière dont l'individu peut être le produit actif de sa propre objectivation. Selon Foucault, les individus sont l'objet de stratégies complexes élaborées par des pouvoirs et des savoirs qui opèrent de manière « multidirectionnelle », aussi bien de haut en bas que de bas en haut.

Comme le rappelle Frédéric Gros, le processus d'individuation dans la modernité est fondamentalement lié à un certain type de pouvoir productif, émergeant entre le XVIII^e et le XIX^e siècle avec ses techniques de discipline et de *contrôle*, visant moins à engendrer de l'obéissance qu'à normaliser les individus par des pratiques de socialisation⁵⁶³.

Les techniques de contrôle, dont l'exemple le plus fameux est le dispositif du *Panopticon* décrit dans *Surveiller et Punir*, incite les individus à se contrôler eux-mêmes dans un processus que Foucault a nommé, d' « assujettissement »⁵⁶⁴. Selon Foucault, les relations de pouvoir sont « intentionnelles mais non subjectives⁵⁶⁵ », c'est-à-dire qu'elles procèdent de calculs et d'objectifs individuels plus ou moins conscients, qui répondent à une logique ou à une stratégie de pouvoir dont personne n'a véritablement les clés : « Les gens savent ce

⁵⁵⁹ *Id.*

⁵⁶⁰ *Id.*

⁵⁶¹ *Id.*

⁵⁶² *Surveiller et Punir*, cité par *Ibid.*, p. 226

⁵⁶³ F. GROS, « Situation du cours », in *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. 1981-1982, op. cit.*, p. 493. Nous soulignons.

⁵⁶⁴ *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 233 *sp.*

⁵⁶⁵ H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité, op. cit.*, p. 268.

qu'ils font ; souvent ils savent pourquoi ils font ce qu'ils font ; mais ce qu'ils ignorent, c'est l'effet produit par ce qu'ils font⁵⁶⁶ », sous-entendu, l'effet produit sur la société, mais également sur eux-mêmes. A partir de son cours intitulé *Il faut défendre la société* (1975-1976)⁵⁶⁷, et dans le dernier chapitre de *La Volonté de savoir*⁵⁶⁸, Foucault avance l'hypothèse que plus encore qu'un pouvoir disciplinaire sur les corps, l'interaction savoir-pouvoir peut être étudiée aussi à travers les formes modernes de *gouvernement sur la vie* (*bios*) que désigne le concept de « biopolitique »⁵⁶⁹. Tout d'abord, comme l'a bien montré Canguilhem (*Le Normal et le pathologique*, 1946) et à sa suite Foucault (*Le pouvoir psychiatrique*, 1973-1974, ou *Les Anormaux*, 1974-1975), une certaine connaissance du « vivant » (*zoé*) a tendance à délimiter une frontière entre ce qui relèverait du « normal » et ce qui relèverait du « pathologique ». Toujours inspiré par les « expériences-limites » bataliennes Foucault s'est intéressé à cette partition du vivant à partir de cette limite : l'« expérience » de la folie qui questionne en retour la « rationalité », la mort et la maladie qui nous font nous demander ce qu'est la « vie », le « crime » qui jette le trouble sur nos systèmes de pénalisation, ou certaines pratiques « sexuelles » qui remettent en question ce que serait une sexualité « normale ». Plus récemment, on peut retrouver chez l'épistémologue canadien I. Hacking cette même approche lorsqu'il s'intéresse à notre manière de classer certaines « expériences » comme « anormales », car se déployant à la frontière des normes existantes. Dans son cours *Façonner les gens* de 2001-2002, il analyse comment certains couples conceptuels renvoient au concept organisateur de normalité :

Pensez aux autres paires de contraires : rationnel / irrationnel ; sain / malade ; sain d'esprit / fou ; stable / instable ; responsable / irresponsable. Ces idées sont toutes dans l'arène de la normalité. Chacune est l'expression d'une ou de plusieurs normes. [...] Toutes ces idées sont sous la domination d'un concept organisateur : le normal⁵⁷⁰.

Cette manière de classer les « cas limites », recèle non seulement un véritable pouvoir explicatif des « normes » elles-mêmes, mais occasionnent dans certains cas particuliers une relation équivoque entre des « classifications » se voulant « indifférentes » et notre manière

⁵⁶⁶*Ibid.*, p. 269, communication personnelle entre Foucault et les auteurs. Ce n'est pas autre chose que disait Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* (p. 32) : « L'effet, c'est moi : [...] dans tout acte volontaire on a toujours affaire à une ordre donné et reçu ». J'ai la volonté de faire quelque chose, je réussis à le réaliser, mais les effets alors produits sur moi et les autres sont bien différents de ce que j'avais pu imaginer.

⁵⁶⁷*Il faut défendre la société, cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997.

⁵⁶⁸*La Volonté de savoir* (1976), Paris, Gallimard, 2011.

⁵⁶⁹J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op.cit., p. 216 : « Le terme de biopolitique désigne la manière dont le pouvoir tend à se transformer à la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires, mais l'ensemble des vivants constitués en population. »

⁵⁷⁰I. HACKING, *Résumé de cours. Façonner les gens* (2001-2002), op. cit., p. 541.

de nous considérer comme « personne vivante ». A la suite de Foucault, Hacking s'intéresse particulièrement au cas de ces sciences qui ne sont ni tout à fait « naturelles » ni tout à fait « sociales », comme par exemple la science médicale :

On a pu dire que les systèmes actuels de diagnostic et de traitement contribuent eux-mêmes à produire le genre de comportement anormal caractéristique de la maladie. Classification et diagnostic sont alors construits, et cette construction interagit elle-même avec les personnes perturbées et contribue à produire leur comportement qui, à son tour, confirme le diagnostic⁵⁷¹.

C'est le diagnostic médical ici qui, par la classification qu'il introduit, produit un *effet d'anormalité*. Hacking considère par exemple le cas problématique de l'autisme, et souligne que le concept même d'« autisme » est une classification administrative avant d'être médicale, regroupant un certain nombre de maladies spécifiques de nature et de degrés variables. Deux personnes peuvent être répertoriées dans la catégorie « autisme » pour des symptômes médicaux extrêmement différents. Sous le couvert d'une « classification indifférente⁵⁷² », dire de quelqu'un qu'il est « autiste » a non seulement d'indéniables « effets » sur la manière qu'il a de se percevoir (bien qu'il ne soit pas censé avoir accès à cette information), et cette classification est le fruit d'un véritable combat où se mêlent rapports d'expertise « objectifs » et « idéologie ». De manière générale, toute une série de processus de « classifications » dites « naturelles » ont en réalité une incidence sur la manière de classer les gens et donc d'agir sur leur *éthos*. Hacking en dresse une topologie dans son cours *Façonner les gens*. Ainsi, aux processus de normalisation, s'ajoute une extension de la « quantification » (exemple de l'obésité qui devient un « indice de Masse Corporelle), une « biologisation » qui recherche « les fondements biologiques des traits de caractère et de comportement (la trisomie, par exemple) », des « classifications inaccessibles » (exemple de l'autisme), des « classifications administratives » (exemple du seuil de pauvreté « pour définir des niveaux d'assistance sociale »), et enfin, le phénomène complexe d'« auto-appropriation » de la classification elle-même par des populations s'y identifiant, soit pour la prolonger, soit pour tenter de la

⁵⁷¹I. HACKING, « Leçon inaugurale au Collège de France », *op. cit.*, p. 8.

⁵⁷²Attention cependant. Pour Hacking, il existe des « classifications » effectivement « indifférentes », comme par exemple notre façon de définir les « électrons » ou des chaises, des « objets » non doués de compréhension. En effet, toutes les classifications scientifiques ne se valent pas, ou plutôt, elles ne produisent pas toutes les mêmes effets selon la spécificité de l'objet étudié. La majorité des « sciences naturelles » ne travaillent pas à comprendre ou expliquer ce qu'est l'homme, sa vie, son économie, sa psychologie, ou son organisation sociale, et ne viennent pas en retour le façonner sur le mode de la normalisation.

transformer par l'appropriation (exemples des gays, des handicapés, des travailleuses/travailleurs du sexe et des RMistes).

Résister avec l'ontologie critique de l'actualité

*une histoire jugée par le présent et utile pour le présent, donc politique*⁵⁷³.

il faut mettre en plein jour cet aspect insuffisant de la théorie. Il faudra détruire l'idée que la philosophie est la seule pensée normative. Il faut que les voix d'un nombre incalculable de sujets parlants résonnent et il faut faire parler une expérience innombrable. Il ne faut pas que le sujet parlant soit toujours le même. Il ne faut pas que seuls résonnent les mots normatifs de la philosophie. Il faut faire parler toutes sortes d'expériences, prêter l'oreille aux aphasiques, aux exclus, aux moribonds. Car nous nous trouvons à l'extérieur alors que c'est eux qui font face effectivement à l'aspect sombre et solitaire des luttes. Je crois que la *tâche d'un praticien de la philosophie vivant en Occident est de prêter l'oreille à toutes les voix*⁵⁷⁴.

Outre les dispositifs et processus de normalisation de la vie au niveau des populations, la biopolitique agit également sur la « volonté » des individus eux-mêmes, en les incitant à s'analyser et à dire-vrai sur eux-mêmes. Par exemple, le sujet de la sexualité est moins un « sujet réprimé », limité ou même géré par un pouvoir coercitif souverain et unique, qu'un individu « incité » à produire par lui-même « un surplus positif de réalité⁵⁷⁵ » subjective. Au sens nietzschéen, les stratégies de pouvoir agissent toujours sur d'autres « volontés », en mobilisant la pluralité des forces qui traversent le corps, par l'intermédiaire de nouvelles techniques, comme celle de la confession. Le fonctionnement de la « technologie de l'aveu » dans le pouvoir pastoral⁵⁷⁶ incite le sujet à parler pour qu'il dise la vérité sur lui-même à propos de sa sexualité. Le discours « bavard » sur la sexualité dans la

⁵⁷³G. CANGUILHEM cité par J. -F. BRAUNSTEIN, « Introduction : une histoire de "l'histoire des sciences" », in *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses, op. cit.*, p. 7-19.

⁵⁷⁴« Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme » (entretien avec R. Yoshimoto), in *DE, II, op.cit.*, 1978, texte n° 235, p. 616.

⁵⁷⁵*Ibid.*, p. 262.

⁵⁷⁶Cf. *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2012. Le pouvoir pastoral caractérise la forme de pouvoir telle qu'elle se met en place avec l'Église dans le christianisme. Pour résumer, « cette forme de pouvoir est orientée vers le salut (par opposition au pouvoir politique). Elle est oblatrice (par opposition au principe de souveraineté) et individualisante (par opposition au pouvoir juridique). Elle est coextensive à la vie et dans son prolongement ; elle est liée à la production de vérité – la vérité de l'individu lui-même » (« Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in *DE, II, op. cit.*, 1982, texte n° 306, p. 1048.

modernité serait en cela le prolongement des techniques pastorales, y compris quand il est produit pour faire de cette sexualité un acte de libération ou de résistance.

Le « jeu » implique la possibilité d'une désorganisation [toujours] possible de la structure, un « ça joue » entre les rouages de la machine institutionnelle [...] aussi contraignante qu'elle soit, une organisation ne peut jamais contraindre et réduire totalement la marge de manœuvre (ou de liberté) des acteurs⁵⁷⁷.

Par conséquent, si le fonctionnement du pouvoir compte justement sur cette liberté des acteurs – le paradoxe étant que « *seule une volonté [libre] peut obéir à ce qui la commande* »⁵⁷⁸ – il n'en reste pas moins que certaines pratiques peuvent être susceptibles de venir résister aux techniques de discipline et de contrôle.

il s'agit moins, pour le pouvoir, d'agir par contrainte directe que par la structuration spécifique du champs d'action des individus. Cette forme éminemment positive des relations de pouvoir implique en l'occurrence que les individus aient toujours la possibilité, en rapport avec les déterminations normatives quotidiennes, d'une véritable *auto-détermination*⁵⁷⁹.

En effet, avec les concepts de « gouvernement » et de « gouvernementalité »⁵⁸⁰, qu'il définit dans son cours *Sécurité, territoire et population* puis dans *Du Gouvernement des vivants*, Foucault fait de l'ensemble des procédures destinées à diriger la conduite des hommes (discipline, contrôle), des techniques à la fois à l'usage des « gouvernants » et des « gouvernés ». C'est ce qui lui permet, selon J. Revel, de faire de l'usage et de la résistance aux techniques de pouvoir, un problème politique intéressant directement la « subjectivation » des acteurs⁵⁸¹. Le diagnostic politique conçu par Foucault – moins

⁵⁷⁷J-F. BERT, *Introduction à Michel Foucault, op. cit.*, p. 79.

⁵⁷⁸Cf. F. NIETZSCHE, *Par delà bien et mal, op. cit.*, p. 32-33 : Nous sommes « à la fois celui qui commande et celui qui obéit » dit Nietzsche. Comme le dit Deleuze, une force n'existe que parce qu'elle est en même temps agit et agissante : « une force est domination, mais aussi l'objet sur lequel une domination s'exerce ». La volonté est, chez Nietzsche, une force qui se met dans un rapport essentiel avec une autre force. « C'est donc une force qui ne s'exerce pas mystérieusement sur des muscles ou sur des nerfs, encore moins sur une matière en général, mais s'exerce nécessairement sur une autre volonté. Le vrai problème n'est pas dans le rapport du vouloir avec l'involontaire, mais dans le rapport d'une volonté qui commande à une volonté qui obéit plus ou moins. » (G. DELEUZE, *La philosophie de Nietzsche, op. cit.*, p. 8.)

⁵⁷⁹J-F. BERT, *Introduction à Michel Foucault, op. cit.*, p. 78.

⁵⁸⁰La « gouvernementalité », *Sécurité, Territoire et population. Cours au collège de France*, in *DE*, II, *op. cit.*, 1978, texte n° 239, p. 635-656. Contrairement à une idée reçue, Foucault ne dit pas qu'une « société de gouvernement » a remplacé une « société de discipline » qui aurait elle-même remplacé une « société de souveraineté ». Il dit plutôt que les techniques de pouvoirs ont à leur usage ce « triangle : souveraineté-discipline-gestion gouvernementale dont la cible principale est la population et dont les mécanismes essentiels sont les dispositifs de sécurité. » Cependant, la « gouvernementalité » désigne la tendance qui conduit en Occident à « la prééminence de ce type de pouvoir que l'on peut appeler le gouvernement » (*Ibid.*, p. 654-655).

⁵⁸¹Cf. J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu, op. cit.*, p. 220 : c'est « à partir de ce thème de la gouvernementalité que va pouvoir s'effectuer le dernier retournement du parcours de Foucault ; en même temps que ce n'est que parce qu'il suit jusqu'au bout le fil d'une réflexion sur les rapports de pouvoir initiée au

programmatisque qu'analytique ou cartographique – semble justement avoir pour fonction de repérer les lieux (les « ça joue » au sein des relations de pouvoir) et les actes de résistance possibles.

Dans un texte important de 1982, intitulé « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet » – dans lequel il commence par affirmer que son projet principal est bien celui d'une histoire des modes de subjectivation – Foucault se propose de développer un nouveau type d'investigation consistant « à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir comme point de départ⁵⁸². » Il cherche des similitudes entre un certain nombre de luttes politiques nouvelles à son époque – comme le combat pour le droit des femmes, des enfants, des malades mentaux, le droit des populations face à la médecine ou l'administration, etc. – et qui ne semblent pas répondre aux schémas classiques d'une résistance à une « domination » institutionnelle ou une « exploitation » de classe. « Pour résumer, le principal objectif de ces luttes », c'est de s'attaquer à « une technique particulière, une forme de pouvoir », qui s'exerce sur « la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, [...] les attache à leur identité », en un mot qui « transforme les individus en sujets », au sens où il les « assujettit » : soit par les mécanismes de discipline et de contrôle, soit en attachant l'individu « à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi⁵⁸³ », grâce notamment au développement d'un « nouveau pouvoir pastoral » et d'une généralisation des « technologies de l'aveu ». Ce qui nous intéresse particulièrement dans ce texte, c'est la double tâche que Foucault assigne à la philosophie, comme à la fois « ontologie critique de l'actualité » et « politique de la minorité ».

Le diagnostic – en tant que « paradigme de l'état de santé des choses⁵⁸⁴ » et « ontologie critique de l'actualité » – apparaît pour le philosophe Foucault comme le premier acte de « résistance » aux techniques d'assujettissement. Dans les premières leçons

début de la décennie que le philosophe sera également amené à retrouver l'autre grand axe de ses recherches – qui semblait pourtant avoir été relativement égaré en cours de route – celui de *l'analytique du sujet* [...] c'est paradoxalement de l'intérieur de la gouvernementalité qu'il sera de nouveau possible d'envisager la question laissée en suspens. Cette question, c'est celle des processus de subjectivation. » C'est nous qui soulignons.

⁵⁸² « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, op. cit., p. 300.

⁵⁸³ *Idem.*

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 287.

du cours sur *Le gouvernement de soi et des autres* (1982)⁵⁸⁵, Foucault s'intéresse à la réponse que Kant donna en 1784 à la question « *Was ist Aufklärung ?* » (« *Qu'est-ce que les Lumières ?* »), formulée par le périodique allemand la *Berlinische Monatschrift* : « quel est donc cet événement que l'on appelle l'*Aufklärung* et qui a déterminé, pour une part au moins, ce que nous sommes, ce que nous pensons et ce que nous faisons aujourd'hui ?⁵⁸⁶ » Selon Foucault, c'est là la question essentielle que pose ce texte. Kant y est présenté comme l'initiateur de l'interrogation critique de la modernité sur son propre présent. Le « qui sommes-nous ? » remplace le « qui suis-je » an-historique et ouvre à « l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons⁵⁸⁷ ». Il est donc caractérisé par une certaine attitude (*êthos*) face à l'actualité et par un questionnement quant aux limites de leur propre savoir⁵⁸⁸. Kant chercherait non seulement dans ce texte à déterminer ce qu'est l'*Aufklärung* dans les *faits* – c'est-à-dire en tant que « processus en train de se dérouler », « mais il la présente[rait] aussi comme une *tâche* et une obligation⁵⁸⁹ » pour tous ceux qui sont inscrits dans ce processus. Kant caractérise alors l'*Aufklärung* comme le processus à la fois global et individuel conduisant l'humanité et les individus de la « minorité » à la « majorité », de l'« hétéronomie » à l'« autonomie », grâce à l'usage critique de la raison dans le domaine de la connaissance (pour déterminer ce que l'on peut connaître) et de la morale (ce qu'il faut faire). Analyser ce processus permet ainsi de montrer comment, « dans ce *moment actuel*, chacun se trouve responsable d'une certaine façon de ce processus d'ensemble⁵⁹⁰ » qui est en train de se dérouler et dont nous sommes les acteurs à la fois passifs (hétéronomes) et actifs (autonomes). La question « qui sommes-nous ? » engage une « ontologie critique de l'actualité », dans la mesure où elle est une manière de redonner au philosophe une capacité d'agir dans la complexité du monde présent. En ce sens, la démarche critique de Foucault, portée par le diagnostic, ne se résume pas à la critique opérée sur elle-même de la *râzonieren* kantienne, dans laquelle la raison est le seul instrument de mesure légitime. La tâche du philosophe doit passer, depuis Nietzsche, autant par le corps que par la raison, et porter sa critique sur le monde actuel. Comme dirait

⁵⁸⁵ *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2008, « Leçon du 5 janvier 1983, p. 3-39.

⁵⁸⁶ « What is Enlightenment ? » (« Qu'est-ce que les Lumières ? »), in *DE*, II, *op. cit.*, texte n° 339, p. 1381.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 307.

⁵⁸⁸ Pour une critique de l'interprétation foucauldienne du texte de Kant, voir, V. DESCOMBES, « Quand la mauvaise critique chasse la bonne ... », *Tracé*, n° 8, 2008.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 1383-1384.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 1387.

Nietzsche, le savoir n'est pas fait seulement pour comprendre, « il est fait pour trancher »⁵⁹¹:

Diagnostiquer le présent, dire ce qu'est le présent, dire en quoi notre présent est différent et absolument différent de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire de notre passé. C'est peut-être à cela, à cette tâche-là qu'est assigné maintenant la philosophie⁵⁹².

Foucault conçoit ainsi le diagnostic comme une pratique de *différenciation*, qui peut montrer l'irréductible singularité des événements dans l'histoire grâce à une manière spécifique d'observer la réalité⁵⁹³. La philosophie n'a pas d'autres fonctions que « de faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-même qu'à cause de cela nous ne le percevons pas. [...] Faire voir ce que nous voyons »⁵⁹⁴. Pour cela, le diagnosticien doit se faire attentif, au sens y compris physique du terme à ce que Foucault nomme « l'en dessous de l'histoire » où se joue les mouvements de subjectivation individuels ou collectifs. C'est en cela que Foucault parle de la philosophie comme une forme de « journalisme », activité à laquelle il s'exerça avec passion (et avec quelques déboires) à la fin des années 1970:

Je me considère comme journaliste, dans la mesure où ce qui m'intéresse, c'est l'actualité, ce qui se passe autour de nous, ce que nous sommes, ce qui arrive dans le monde. La philosophie jusqu'à Nietzsche, avait pour raison d'être l'éternité. Le premier *philosophe-journaliste* a été Nietzsche. Il a introduit l'aujourd'hui dans le champ de la philosophie⁵⁹⁵

Le geste du diagnostic, Artières montre que Foucault l'exerce également avec son corps. Ses *gestes*, « non seulement participent de l'œuvre, mais sont aussi pour lui des lieux d'expérience physique du travail pratique du diagnostic⁵⁹⁶. » En d'autres termes, l'activité de diagnostic, outre son rôle de compréhension, procède véritablement de l'instauration d'un rapport à soi spécifique au sein des configurations de pouvoirs et de savoirs, d'un exercice pratique instaurant un « rapport singulier du diagnosticien à son propre corps et un travail de déprise⁵⁹⁷. » Mais de manière complémentaire, le corps est également mobilisé chez Foucault comme « un instrument pour mesurer le caractère *intolérable* du présent, un

⁵⁹¹ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *art. cit.*, p. 1016.

⁵⁹² « Foucault répond à Sartre », in *DE*, I, *op. cit.*, 1967, texte n° 55, p. 693. Nous soulignons

⁵⁹³ Voir J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 111-116.

⁵⁹⁴ « La société disciplinaire en crise », in *DE*, II, *op. cit.*, 1978, texte n° 231, p. 540-541.

⁵⁹⁵ « O mundo é um grande hospício » (« Le monde est un grand asile » ; propos recueillis par R. G. Leite ; trad. P.W. Prado Jr.), *DE*, I, *op. cit.*, 1973, texte n° 126, p. 1302.

⁵⁹⁶ Ph. ARTIÈRES et M. POTTE-BONNEVILLE, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes* (2007), *op. cit.*, p. 30.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 38.

instrument de lutte pour faire face⁵⁹⁸. » Le diagnostic foucauldien entend révéler dans l'actualité ce qui fait son caractère « intolérable », et en cela mobilisateur

Je suis là pour recueillir des documents, les diffuser et éventuellement les provoquer. Simplement, je perçois l'intolérable⁵⁹⁹.

Dans le cadre de son travail pour le *Groupe d'Information sur les prisons (GIP)*⁶⁰⁰, Foucault met en place ce qu'il nomme les « enquêtes-intolérance », afin non pas « d'accumuler des connaissances, mais d'accroître notre intolérance et en faire une intolérance active ». Cette position contre-intuitive pour nous, modernes, d'une vertu de l'intolérance, il est probable que Foucault la tire de *Tolérance répressive*, petit texte de Marcuse particulièrement important durant les mobilisations étudiantes de la fin des années 1960⁶⁰¹. Cette pratique de « l'intolérance active » inaugure une nouvelle relation entre théorie et pratique chez Foucault. C'est en effet une manière de faire du diagnostic du présent, un discours devenant action politique :

Et si désigner les foyers, les dénoncer, en parler publiquement, c'est une lutte, ce n'est pas parce que personne n'en avait encore conscience, mais c'est parce que prendre la parole à ce sujet, forcer le réseau de l'information institutionnelle, nommer, dire qui a fait quoi, désigner la cible, c'est un premier retournement du pouvoir, c'est un premier pas pour d'autres luttes contre le pouvoir⁶⁰².

Par exemple, il nous semble que *Folie et déraison* et, à sa suite, *Surveiller et Punir*, ont eu cette double fonction de mettre au jour certains partages muets dans le présent, et d'en faire percevoir le caractère intolérable⁶⁰³.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 39. Artières revient notamment sur une série d'interventions concrètes du corps participant à l'élaboration du diagnostic foucauldien, comme le « face-à-face » avec les forces de l'ordre dans un rapport direct avec le pouvoir, mais aussi la participation à des « happenings politiques », et l'importance des voyages, nécessaires à la progression de sa pensée. Cependant, ces exemples montrent bien, il nous semble, qu'il faut nuancer le degré d'engagement physique de Foucault dans les luttes, en comparaison avec le quotidien de la plupart des militants au cours des années 1970.

⁵⁹⁹ « Je perçois l'intolérable », in *DE*, I, *op. cit.*, 1971, texte n° 94, p. 1073.

⁶⁰⁰ Voir « Manifeste du GIP », in *DE*, I, *op. cit.*, 1971, texte n° 86, p. 1042-1043. Le GIP est créé en 1971 et son siège se trouve au domicile de Foucault. Sa principale activité consiste en des contre-enquêtes et le recueil de témoignages de prisonniers et de personnes du milieu carcéral. Deleuze y participera activement, comme en témoigne les deux textes qu'il rédigea pour le GIP, « Ce que les prisonniers attendent de nous... » et « Sur les lettres de H. M. » (cf. G. DELEUZE, *L'île déserte et autres textes* (1953-1974), Paris, Minuit, 2002).

⁶⁰¹ Herbert MARCUSE, *Tolérance répressive* (1964-1968), suivi de *Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, trad. fr. Ch. David, Paris, Homnisphères, 2008. La thèse de Marcuse dit en substance que « la tolérance est passée d'un état actif à un état passif, de la pratique à la non-pratique : laissez-faire les autorités constituées! [...] un système qui n'encourage la tolérance que comme un moyen de perpétuer la lutte pour l'existence et réprimer les alternatives. »

⁶⁰² « Les intellectuels et le pouvoir », in *DE*, I, *op. cit.*, 1972, texte n° 106, p. 1181.

⁶⁰³ Aujourd'hui, la notion d'« insoutenable » développée par Yves Citton dans *Renverser l'insoutenable* (Paris, Seuil, 2012) pourrait élargir et compléter le concept foucauldien d'« intolérable ». Y. Citton cherche en effet à « repérer ce que nos modes de vie actuels ont d'insoutenable » (*Ibid.*, p. 15), dans leurs dimensions à la fois

Foucault fait ainsi du diagnostic un exercice d'échange réciproque avec certaines luttes existantes, avec lesquelles il se rejoint dans une « cause commune⁶⁰⁴ » temporaire. Un peu à la manière de l'opéraïsme italien⁶⁰⁵ des années 1960-1970, non seulement les luttes peuvent être accompagnées, mais elles sont surtout susceptibles d'apprendre au généalogiste de nouvelles choses sur le fonctionnement du pouvoir :

il est possible que maintenant les luttes qui se mènent, et puis ces théories locales, régionales, discontinues qui sont en train de s'élaborer dans ces luttes et font absolument corps avec elles, ce soit le début d'une découverte de la manière dont s'exerce le pouvoir⁶⁰⁶.

Comme le dirait Deleuze, il s'agit de se « brancher » sur les « minorités » par le prisme d'une pratique théorique conçue comme « système régional » d'une lutte. Foucault l'expérimenta dans le cadre du GIP à partir de 1971. Son action consiste alors à tout faire pour favoriser l'émergence d'une parole carcérale susceptible de protester en son nom contre le fonctionnement des prisons et de la justice. Deux enjeux semblent alors privilégiés par le diagnostic foucauldien, consistant en une double réactivation des paroles (des exclus, anormaux, marginaux) et de la mémoire des combats et des luttes (ouvrières, ...) étouffées.

La réactivation des savoirs locaux [Deleuze dirait peut-être « mineurs »] contre la hiérarchisation scientifique de la connaissance et ses effets de pouvoir intrinsèques, c'est cela le projet de ces généalogies en désordre et en charpie⁶⁰⁷.

On voit comment se rejoignent ici chez Foucault, une pratique philosophique, des analyses historiques et une certaine forme de militantisme. Dans l'entretien de 1972 avec Deleuze, suite à la parution de *L'Anti-Oedipe*, les deux philosophes ont le souci de porter la politique et la question de l'effectivité des luttes à un niveau plus local et fragmentaire, témoignant d'un attachement à leur réalité pratique (conditions, actions, ...). Dans le sillage des événements de mai 1968, il entend encore ainsi opposer à la figure sartrienne de

écologiques (*unsustainable*), psycho-sociales (*burn out*), économiques (la nouvelle « aristocratie contemporaine » des pays développés), des politiques publiques (fatalisme budgétaire et fiscal), médiatiques (épuisement des désirs dans le surplus d'images). Il propose un diagnostic des résistances et des stratégies alternatives à « la politique du pire », en esquissant une « politique des pressions » et des « gestes ».

⁶⁰⁴G. DELEUZE, *Pourparlers*, entretien réalisé en 1986.

⁶⁰⁵Sur les influences réciproques entre Foucault et l'opéraïsme, voir Enrico GIACOMELLI, « Ascendances et filiations foucauliennes en Italie : l'opéraïsme en perspective », trad. fr. J.-M. Goux, *Actuel Marx*, n° 36, 2004, p. 109-121.

⁶⁰⁶« Les intellectuels et le pouvoir », in *DE I, op. cit.*, 1972, texte n° 106, p. 306-315.

⁶⁰⁷*Il faut défendre la société, op. cit.*, cours du 7 janvier 1976.

l'intellectuel « total » et à ce qu'il a pu nommer le « marxisme affadi⁶⁰⁸ » d'un certain militantisme traditionnelle, la posture « mineure » de l' « intellectuel spécifique », travaillant dans des « secteurs déterminés », se confrontant « à des luttes réelles, matérielles, quotidiennes⁶⁰⁹ ». La parole philosophique doit descendre de son piédestal et les luttes doivent porter sur des enjeux précis et des lieux particuliers, sans perdre pour autant de leur radicalité et de leur potentiel de changements globaux. Chaque action sur un rouage peut, si elle est bien menée, jouer sur l'ensemble du système, et la manière de réagir de celui-ci permettra par là-même de mieux le comprendre.

Peut-être, pour nous, la question se pose autrement [...] La pratique est un ensemble de relais d'un point théorique à un autre, et la théorie un relais d'une pratique à une autre [...] : un système de relais dans un ensemble, une multiplicité de pièces à la fois théoriques et pratiques⁶¹⁰.

Cette nouvelle forme d'intervention politique de l'intellectuel, se fait au nom d'un certain pragmatisme et d'« une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes ». À travers des pratiques politiques inédites, l'action théorique cherche ainsi à redéfinir les nouveaux enjeux et objets politiques et « faire des choses les plus quotidiennes l'objet d'une action politique⁶¹¹ ». Si Foucault insiste sur la quotidienneté c'est que, comme nous l'avons vu, la lutte doit porter essentiellement sur les techniques de pouvoir sur la vie, et leurs effets d'assujettissement : « Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité en refusant le type d'individualité qu'on nous a imposé pendant plusieurs siècles⁶¹² » nous dit-il. Il tente ainsi d'expérimenter ou de favoriser l'expérimentation de certaines formes de « re-subjectivation » inédites. Par exemple, celles des « détenus » dans le cas du GIP, ou celles des « malades mentaux » dans la fameuse clinique de Laborde ouverte par Jean Oury dans les années 1950 et à laquelle Felix Guattari participa activement⁶¹³. Surtout à partir de la fin des années 1970, Foucault cherche à repérer, en

⁶⁰⁸ « La fonction politique de l'intellectuel », in *DE*, II, *op. cit.*, 1976, texte n° 184, p. 109.

⁶⁰⁹ *Id.* Voir également « Le discours de Toul » (in *DE*, I, *op. cit.*, 1971, texte n° 99, p. 1104-1106), texte dans lequel voit dans l'action du Dr. E. Rose, l'incarnation de cette posture technique de l'intellectuel spécifique. Ce que dit E. Rose, ce n'est pas autre chose que « voici ce que je viens de voir ici, maintenant, voici ce qui se passe. Voici l'évènement. »

⁶¹⁰ G. DELEUZE dialoguant avec Michel Foucault dans « Les intellectuels et le pouvoir », in *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 2001, tome I (édition établie sous la direction de F. Ewald et D. Defert, avec la collaboration de J. Lagrange), 1972, texte n° 106, p. 1175.

⁶¹¹ « Prisons et révoltes dans les prisons », in *Dits et Écrits (DE)*, II, *op. cit.*, 1973, texte n° 125, p. 1296.

⁶¹² « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, *op. cit.*, p. 307.

⁶¹³ Dans le travail psychiatrique de Guattari, on retrouve une ambition philosophique du même type que celle de Foucault où de Deleuze, dans la tentative concrète de recréer ou de repenser le travail de subjectivation : « La machine institutionnelle que nous mettons en place ne se contentait pas d'opérer un simple remodelage des subjectivités existantes, mais se proposait de produire un nouveau type de subjectivité » disait-il. Il faut

parallèle et en fonction des doutes de la critique, certains *formes de vie résistante* et dresser alors une série de typologies d'*éthos*, de certaines manières de vivre philosophiques, politiques et éthiques (« la typologie des modes d'existence immanents » deleuzienne⁶¹⁴). Il s'agit alors de redéfinir une politique des affects à travers des techniques pour retrouver une certaine maîtrise de nos désirs. Le retour à l'éthique bien compris est une tentative de prolonger le diagnostic politique, dans des pratiques capables d'opérer une résistance à un pouvoir producteur de subjectivité (désirs et raisons, corps et intellects). Comme le dit Frédéric Gros, « se soucier de soi, c'est se donner des règles pour l'engagement politique⁶¹⁵ ». C'est donc *via* une manière *critique* de faire de la philosophie, que Foucault s'est employé à chercher au sein-même des conditions pratiques existantes (normes, réalité sociale), une *éthique* consistant moins en « une série d'actes conformes à une règle, une loi ou une valeur » qu'en « un certain *rapport à soi* » compris en tant que

constitution de soi comme « sujet moral », dans laquelle l'individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l'objet de cette *pratique morale*, définit sa position par rapport au précepte qu'il suit, se fixe un certain mode d'être qui vaudra comme accomplissement de lui-même ; et, pour ce faire, il agit lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s'éprouve, se perfectionne, se transforme⁶¹⁶.

Comme le précise Foucault, cette « action morale » visant la transformation de soi-même ne peut totalement faire abstraction ni du « réel où elle s'effectue » (c'est-à-dire sa réalité sociale et historique, en référence à Hegel), ni du « code auquel elle se réfère » (c'est-à-dire les normes qui la constituent en référence à Kant). Bien plutôt, le « sujet moral » se forme nécessairement par le prisme d'un « mode d'assujettissement », « c'est à dire la manière dont un individu entre en rapport avec une règle ou un système de règles et éprouve l'obligation de les mettre en œuvre⁶¹⁷ », comme dans le modèle de « l'interpellation » convoquant le soi devant la loi, théorisé par Althusser et déjà évoqué à propos de Butler en introduction. Le « sujet moral » détermine ainsi à partir de ces configurations et ce « mode d'assujettissement » premier, une série d'actions visant à perfectionner et transformer certains éléments de sa subjectivité, qui pourront avoir des effets sur les autres et le monde.

créer de nouvelles subjectivités. Il faut produire des subjectivités nouvelles chez les soignés disait Guattari, dans l'expérience même de la clinique. Non pas au sens d'une utopie. Voir Marie DEPUSSE, *Guattari. De Leros à Laborde*, Paris, Nouvelles éditions lignes, 2012. Pour une bonne présentation de la vie à Laborde, voir aussi F. DOSSE, *Gilles Deleuze et Felix Guattari. Biographie croisée*, op. cit. Pour un premier témoignage sur cette expérimentation et le travail mené avec les « malades », voir Jean OURY, *Essai sur la création esthétique. L'imaginaire comme facteur d'intégration biopsychologique*, Paris, Hermann, 2008.

⁶¹⁴G. DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, p. 35.

⁶¹⁵Frédéric GROS, « Introduction », in *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., p. 11.

⁶¹⁶*L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 38.

⁶¹⁷J. REVEL, *Dictionnaire Foucault*, op. cit., p. 54.

C'est par le travail de la « critique » du monde et de soi-même (mais c'est finalement la même chose), que le travail philosophique pourra s'armer d'une compréhension assez fine des configurations interpellantes du réel, pour commencer à penser ce que serait une éthique possible. Le travail de la pensée sur elle-même, sur les processus de savoir et de pouvoir qui la constitue, est en ce sens le début d'une « résistance » qui laisse dire à J. Revel que la *politique* est chez Foucault *la condition de l'éthique*⁶¹⁸. L'action militante a été pour Foucault l'occasion de faire une expérience-limite à la manière de Bataille ou de Blanchot. Et si les expériences littéraires ont d'une certaine manière conditionné son travail des années 1960 et suivantes, il semble qu'il en a été de même avec les expériences politiques durant les années 1970. Comme il le dit de Deleuze, Foucault a lui-même utilisé « la pratique politique comme un intensificateur de la pensée, et l'analyse comme un multiplicateur des formes et des domaines d'intervention de la politique⁶¹⁹. »

⁶¹⁸ J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op. cit.

⁶¹⁹ « Préface à Deleuze-Guattari » (Anti-OEdipus. Capitalism and *Schizofrenia*), in *DE*, op. cit., 1977, texte n°189, p. 133-136.

Chapitre IV –

S'exercer à penser et vivre autrement

Le problème qui se présente maintenant est de savoir quelles sont les *conditions imposées à un sujet* quelconque pour qu'il puisse s'introduire, fonctionner, servir de nœuds dans le réseau systématique qui nous entoure⁶²⁰.

Je disais à l'instant que la philosophie était une manière de réfléchir sur notre relation à la vérité. Il faut compléter ; elle est une manière de se demander : si tel est le rapport que nous avons à la vérité, *comment devons-nous nous conduire ?* [...] C'est la vie même de la philosophie⁶²¹.

Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être⁶²²

Au milieu des années 1970, en changeant d'objets d'études, Foucault opère par là-même un virage stylistique assez radical, qu'il résumait ainsi :

De manière très abrupte, en 1975 ou 1976, j'ai complètement renoncé à ce style car j'avais en tête de faire une histoire du sujet, ce qui n'est pas exactement le genre d'évènement à s'être produit en un jour et dont il s'impose de raconter la genèse et la fin⁶²³.

Il y a ici un double transformation foucauldienne vis-à-vis du style. Tout d'abord, un changement de style d'écriture, conditionné par son changement de projet : pour traiter des pratiques de subjectivation dans l'Antiquité, dans les deux derniers tomes de *L'Histoire de la sexualité*, Foucault épure son écriture, la fait moins baroque et plus concise. Ensuite, alors que Foucault semble avoir abandonné le souci de l'effet littéraire dans l'expression, voilà pourtant que la question du « style d'existence » devient un problème philosophique central. Avec le retour aux Grecs, Foucault oppose *grosso modo* une manière de faire de la

⁶²⁰ « Foucault, le philosophe est en train de parler. Pensez », in *DE*, I, *op.cit.*, 19, texte n° 124, p. 1292.

⁶²¹ « Le philosophe masqué », in *DE*, II, *op. cit.*, 1980, texte n° 285, p. 929.

⁶²² « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in H. DREYFUS et P. RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, *op. cit.*

⁶²³ S. Lotringer, (dir.), « Foucault live », *Semiotext(e)*, 1989, cité in John RAJCHMAN, *Érotique de la vérité*, Paris, PUF, 1994, p. 11.

philosophie comme « spiritualité » de la vie, à une philosophie moderne tournée depuis Descartes uniquement vers la connaissance livresque. La révolution de l'imprimerie et la généralisation de l'écriture avait d'une certaine manière abouti, à l'époque moderne et de manière paradigmatique chez Foucault, à une tentative de transvasement du questionnement éthique vers la pratique de l'écriture elle-même en tant qu'activité. En s'intéressant aux « exercices spirituels » antiques comme dirait Pierre Hadot, Foucault entendrait-il alors se détacher du problème du « style » et de l'écriture pour s'intéresser à la vie seulement, se détachant pour ainsi dire de la « problématisation » philosophique moderne de l'écriture ? Avec F.P. Adorno, il nous semble que c'est justement le contraire :

En somme, le passage du style d'écriture au style de l'existence ne concerne pas uniquement une baisse d'intérêt face à certains problèmes, ni leur abandon pour se tourner vers d'autres problèmes, et moins encore un désintérêt à l'égard de la « forme ». Bien plus essentiellement, il est le signe d'une réflexion qui se tourne vers le lieu où naît le sujet de l'écriture, vers le nœud constitué par le sujet, pensée et vie qui se trouve à la racine du problème de la forme⁶²⁴.

Foucault, loin de se détourner du problème de la « forme » de la pensée moderne, en chercherait les nouvelles modalités de sculpture en étudiant certaines pratiques de subjectivation, et particulièrement certaines pratiques « d'écriture de soi » dans la culture gréco-romaine. Prenons par exemple les *hupnomnêmata*, ces petits cahiers aide-mémoire dans lesquels certains sages stoïciens aux deux premiers siècles de l'empire romain, consignaient leurs pensées pour mieux les apprendre et les ré-activer en cas de besoin. Du point de vue de l'enseignement historique, celles-ci témoigneraient pour Foucault que l'écriture peut constituer par excellence un lieu à la fois de « subjectivation » et d'« assujettissement », dans la mesure où ces exercices (*askêsis*)⁶²⁵ peuvent autant participer à l'élaboration d'un certain « art de vivre », qu'être réinvestis par un « pouvoir pastoral » qui, dans les premiers moments du christianisme, chercha à conduire de l'intérieur les mouvements de l'âme *via* la pratique de la confession, dans une confrontation avec la « Vérité ». Reprenant Plutarque, Foucault dit de l'écriture qu'elle a une fonction essentiellement *éthopoiétique*, c'est-à-dire qu'elle est « un opérateur de la transformation de la vérité en *êthos* »⁶²⁶. C'est en cela que l'écriture d'un livre revêt tout son intérêt :

Je me suis dit aussi qu'il n'y aurait peut-être pas de sens à se donner du mal de faire des livres s'ils ne devaient apprendre à celui qui les écrit ce qu'il ne sait pas, s'ils ne devaient le conduire là où il n'a pas

⁶²⁴F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, op. cit., p. 20.

⁶²⁵« L'écriture de soi », art. cité, p. 1234.

⁶²⁶*Ibid.*, p. 1237.

prévu, et s'ils ne devaient lui permettre d'établir à lui-même un étrange et nouveau rapport. La peine et le plaisir du livre est d'être une expérience⁶²⁷.

L'écriture intervient donc de manière « originaire⁶²⁸ » sur la subjectivité et le *style d'existence* de celui qui écrit. Dans la mesure où certains pouvoirs investissent cette fonction pour jouer sur les subjectivités, on voit encore une fois tout l'intérêt que peut revêtir la question du style.

Selon J. Revel, cette écriture implique des stratégies qui jouent précisément sur la différenciation des interventions et de leur style, des conditions d'expression, du statut du locuteur et de sa parole, et plus généralement sur tout ce qui peut faire valoir la pensée comme expérience, c'est-à-dire aussi comme (ré-)invention de soi⁶²⁹.

A la suite de Nietzsche, Foucault a philosophé en usant de la langue comme d'une « arme théorique » dont la « tâche stratégique », « au-delà d'une fonction expressive [...ou] organisatrice⁶³⁰ », consistait d'une part, à « bouleverser la position linguistique du destinataire⁶³¹ », et d'autre part, à transformer l'énonciateur. En ce sens, il faut comprendre le travail d'écriture comme à la fois un « essai », c'est-à-dire une « épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité », et « une “ascèse”, un exercice de soi, dans la pensée⁶³². » L'écriture est en ce sens une des manières de répondre à la deuxième tâche que Foucault finit par assigner à l'activité philosophique : outre sa fonction de problématisation et de diagnostic, Foucault fait de l'écriture une manière d'être (*éthos*), au sens d'une tentative du philosophe d'élaborer ses propres techniques de « subjectivation ». En effet, la « différenciation individuelle » propre à chaque style d'expression permet une singularisation non transcendantale des sujets, « dans la mesure où le style est ce qui, en échappant à la définition des règles syntactiques et au contrôle des concepts, représente “la façon individuelle dont l'auteur transpose en expression linguistique”⁶³³ » sa propre manière de vivre le monde. Cependant, il nous semble que la question du *style* peut venir jouer non seulement sur la vie singulière des « sujets », mais également sur leur vie collective. Comme le montre par exemple les travaux en épistémologie des sciences sur le

⁶²⁷« Préface à l'Histoire de la sexualité », *art. cité*, p. 1403.

⁶²⁸F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, *op. cit.*, p. 20.

⁶²⁹J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op. cit.*, p. 26.

⁶³⁰F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, *op. cit.*, p. 17.

⁶³¹*Id.*

⁶³² *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 19.

⁶³³F. P. ADORNO, *Le Style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, *op. cit.*, p. 13 citant un passage de M. FRANK, *Stil der Philosophie*, Reclam, Stuttgart, 1992.

« style de raisonnement » influencés par Foucault dans le cas de I. Hacking⁶³⁴, le « style » est aussi le vecteur d'une mise en commun⁶³⁵ quand il est compris au sens plus large d'une *production discursive* ou d'une *manière de raisonner* que peuvent partager des individus ou des groupes. Si la question du *style* continue à être si importante chez Foucault durant les années 1980, c'est justement parce qu'elle permet d'envisager la pensée comme une pratique que le philosophe met en jeu constamment dans l'écriture, dans un rapport toujours renouvelé du singulier et du commun, « de l'autre et du même⁶³⁶. »

Une éthique de la curiosité et de la transformation

Avoir l'esprit philosophique. – D'ordinaire on fait des efforts pour procurer à toutes les situations et à tous les événements de la vie une seule direction de conscience, une seule espèce de point de vue – c'est ce qu'on appelle principalement avoir l'esprit philosophique. Mais pour l'enrichissement de la connaissance, il peut y avoir plus d'intérêts à ne pas s'uniformiser de la sorte, mais à *écouter la voix légère des diverses situations de la vie*; celles-ci portent avec elles leur point de vue propre. C'est ainsi qu'on prend une part reconnaissante à la vie et à l'existence de beaucoup, en ne se traitant pas soi-même comme un individu fixé, consistant, un⁶³⁷.

La philosophie, qu'est ce que c'est sinon une façon de réfléchir, non pas tellement sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur notre rapport à la vérité ? [...] C'est de la philosophie que le mouvement par lequel, non sans efforts et tâtonnements et rêves et illusions, *on se détache de ce qui est acquis pour vrai et qu'on cherche d'autres règles du jeu*. C'est de la philosophie que le déplacement et la transformation des cadres de pensée, la modification des valeurs reçues et *tout le travail qui se fait pour penser autrement, pour faire autre chose, pour devenir autre que ce qu'on est*⁶³⁸.

⁶³⁴Sur la genèse du concept de « style de raisonnement », voir I. HACKING, « Style for Historians and Philosophers », *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 23, 1 (1992), trad. fr. « Styles pour historiens et philosophes », in J. -F. BRAUNSTEIN (dir.), *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Vrin, 2008. Hacking se réfère également l'historien Alastair Crombie (*Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, 1995) et à Luwik Fleck (*Genèse et développement d'un fait scientifique. Introduction à la théorie du style de pensée et du collectif de pensée*, 1935) qui disait déjà que les objets perçus par les chercheurs sont toujours « conformes à un style de pensée » propre à l'observateur « qui ne parvient à voir que ce qu'il est prédisposé à voir. »

⁶³⁵A. LHOMME, « Le style des philosophes », *Encyclopédie philosophique universelle. Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, p. 1564-1583.

⁶³⁶A. LHOMME, « Style », *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*

⁶³⁷F. NIETZSCHE, *Humain, trop humain, op. cit.*, 618, p. 331.

⁶³⁸« Le philosophe masqué », in *DE*, II, *op. cit.*, 1980, texte n° 285, p. 929.

Foucault a écrit deux introductions générales⁶³⁹ aux deux derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité* consacrés aux pratiques de soi dans l'Antiquité gréco-latine. Si nous n'en retenons habituellement qu'une seule, celle qui figure dans les premières pages de *L'Usage des plaisirs*, c'est qu'il l'a finalement choisie au détriment de la première, qu'on pourrait alors penser moins instructive que celle retenue. Pourtant, leurs lectures sont particulièrement complémentaires pour comprendre comment Foucault voyait rétrospectivement son propre parcours, sa propre démarche philosophique. Dans ces deux introductions, il se livre ainsi à une tentative de mise en perspective générale de l'ensemble de ses écrits, une caractérisation de son travail philosophique, tout en indiquant les biais que cela comporte : « Je sais que je schématise par cette relecture ; les choses en réalité se découvraient à mesure, et chemin faisant, obscurités et hésitations étaient nombreuses »⁶⁴⁰. Sa recherche historique a alors pour tâche de venir irriguer l'existence éthique. Pierre Hadot, dont Foucault s'est beaucoup inspiré dans ses derniers livres, a su montrer combien le travail de l'historien de la philosophie doit toujours « céder la place au philosophe, au philosophe qui doit toujours rester vivant dans l'histoire de la philosophie ». Mieux encore, nous dit-il, « cette tâche ultime consistera à se poser à soi-même, avec une lucidité accrue, la question décisive : “Qu'est-ce que philosopher ?” »⁶⁴¹. On peut généraliser cette remarque de Hadot à l'ensemble de la « pensée » chez Foucault, qui conçoit l'activité de l'historien comme un exercice pour se transformer soi-même. En effet, quand il présente ses dernières « études », Foucault déclare les concevoir comme une sorte de « protocole » :

un *exercice* qui a été long, tâtonnant, et qui a eu besoin souvent de se reprendre et de se corriger », et dont « l'enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de *penser autrement* »⁶⁴².

Deleuze, rappelle qu'il y a chez Foucault une question somme toute peu originale pour un philosophe mais pourtant essentielle, qui consiste à se demander à la manière de Heidegger : « qu'est-ce que philosopher », ou plutôt, « *qu'appelle-t-on penser?* »⁶⁴³. La préface à

⁶³⁹ « Preface to the History of Sexuality » (« Préface à l'Histoire de la sexualité »), in *DE, II. op. cit.*, texte n°340, p. 1400.

⁶⁴⁰ *Id.*

⁶⁴¹ P. HADOT, « Préface à Richard Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques* », *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 228.

⁶⁴² *L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 19-20.

⁶⁴³ G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 128. Deleuze ajoute que « [L]’œuvre de Foucault se ré-enchaîne avec les grandes œuvres qui ont changé pour nous ce que signifie penser. » Nous reviendrons dans notre premier chapitre sur cette remarque.

L'usage des plaisirs marque le retour indéniable des thématiques heideggeriennes chez Foucault. En particulier en ce qui concerne le concept de « pensée » qui, comme le rappelle Béatrice Han, est assez proche de ce que le philosophe allemand nomme la « compréhension de l'être ». En effet, comme la « compréhension pré-ontologique heideggerienne », Foucault définit la « pensée » non-métaphysique comme immanente aux pratiques elle-mêmes, c'est-à-dire qu'elle préexiste à toute élaboration consciente et se déploie sur un « horizon d'intelligibilité ante-prédicatif »⁶⁴⁴. Plus précisément, comme le *Dasein* est celui qui « se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être », le sujet foucauldien est celui qui « problématise » ce qu'il est⁶⁴⁵ : c'est à travers les « problématisations » que « l'être se donne comme pouvant et devant être pensé⁶⁴⁶ ». Cette « auto-compréhension » prend la forme chez Foucault, d'une « histoire de la pensée » comme mise à jour du « domaine où la formation, le développement, la transformation des formes d'expérience peuvent avoir lieu »⁶⁴⁷. Celle-ci se distingue d'une histoire des comportements ou des représentations, en ce sens qu'elle ne sépare pas artificiellement ce qui serait de l'ordre des pratiques de ce qui serait de l'ordre des formulations théoriques. Elle est alors sous-tendue par trois principes. Tout d'abord, un « principe d'irréductibilité de la pensée » qui dit en substance que toute « expérience » humaine quelle qu'elle soit, peut être analysée sous le prisme de la « pensée »⁶⁴⁸. Ensuite, « un principe de singularité de l'histoire de la pensée » qui postule que la pensée a une « historicité » qui lui est propre, avec ses événements singuliers, ses formes spécifiques qui entrent dans une relation complexe avec les autres types de déterminations historiques (économiques, sociales, politiques), mais auxquels elle n'est pas totalement réductible. Enfin, un « principe de l'histoire de la pensée comme activité critique⁶⁴⁹ » qui questionne le rapport des sujets à la vérité (savoir), aux règles (pouvoir) et à soi (*êthos*). Cette dernière dimension indique, il nous semble, que son travail est moins une « histoire de l'Être » qu'une « généalogie de la morale⁶⁵⁰ », retraduisant le questionnement heideggerien en des termes moins phénoménologiques, qu'*agonistiques*, *matérialistes* et *pragmatiques*. Les

⁶⁴⁴B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 309-311.

⁶⁴⁵*Id.*

⁶⁴⁶*L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 19.

⁶⁴⁷*Idem.*

⁶⁴⁸ « Preface to the History of Sexuality » (« Préface à l'Histoire de la sexualité »), in *DE*, II. op. cit., texte n°340, p. 1399.

⁶⁴⁹*Ibid.*, p. 1399-1400. Foucault dit à ce propos : « On devine comment la lecture de Nietzsche, au début des années cinquante, a pu donner accès à ce genre de questions, en rompant avec la double tradition de la phénoménologie et du marxisme. »

⁶⁵⁰ « Entretien sur la prison : le livre et sa méthode », in *DE*, I, op. cit., 1975, texte n° 156, p. 1621 : « Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais : généalogie de la morale ».

trois tomes de l'*Histoire de la sexualité* n'étaient ainsi pas autre chose qu'une tentative pour repérer comment s'était constituée une « expérience » qui a conduit les individus à « se reconnaître comme sujet d'une "sexualité"⁶⁵¹. » La généalogie étudie ainsi « toutes les manières de dire, de faire, de se conduire où l'individu se manifeste et agit comme *sujet de connaissance* », dans le jeu du vrai et du faux, comme « *sujet social et juridique* », dans le rapport aux règles, et comme « *sujet éthique* », dans son « rapport à soi-même et aux autres »⁶⁵². » La *pensée* est ainsi considérée par Foucault comme « *la forme même de l'action* »⁶⁵³. Qu'est-ce que signifie alors, faire l'expérience de penser ? Au sein de quels énoncés pratiques discursives peut-on identifier comment les individus ont pensé ? Et par conséquent, comment peut-on dégager d'un point de vue éthique et politique, certaines voies pour penser et agir autrement aujourd'hui ? Dans *Les mots et les choses*, Foucault donnait déjà une forme de réponse, attribuant à la pensée un pouvoir de transformation éthique, entendue comme une action sur soi-même :

l'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit. Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche : elle ne peut découvrir l'impensé, ou du moins aller dans sa direction, sans l'approcher aussitôt de soi, – ou peut-être encore sans l'éloigner, sans que l'être de l'homme en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré. [...] [L'éthique moderne] ne formule aucune morale dans la mesure où tout impératif est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé [...]. Avant même de prescrire, d'esquisser un futur ou seulement d'alerter, la pensée au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, – un acte périlleux [...] la pensée moderne s'avance dans cette direction ou l'Autre de l'homme doit devenir le Même que lui ⁶⁵⁴.

Les luttes, les gestes, les paroles et l'écriture sont les manifestations matérielles de la « pensée » (qui pourtant ne s'y réduit pas). C'est donc par l'étude de la multitude des expressions corporelles et langagières circonscrites les « archives » et l'« actualité » que Foucault a cherché à faire « voile de tous les vents⁶⁵⁵ » et inventer selon les circonstances nos tâches d'être sujet, pour apprendre à jouer du divers des forces qui nous composent, au sein de la pluralité des expériences dont est faite une vie.

⁶⁵¹ *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁵² « Préface à l'*Histoire de la sexualité* », *art. cité*, p. 1398.

⁶⁵³ *Ibid*, p. 1399.

⁶⁵⁴ *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 338.

⁶⁵⁵ F. NIETZSCHE, *Le Gai savoir*, *op. cit.*, « 2. Mon bonheur ».

Telle est l'ironie de ces efforts qu'on fait pour changer sa façon de voir, pour modifier l'horizon de ce que l'on connaît et pour tenter de s'écarter un peu. Ont-ils effectivement conduit à penser autrement ? Peut-être ont-ils permis tout au plus de penser autrement ce qu'on pensait déjà et d'apercevoir ce qu'on a fait selon un angle différent et selon une lumière plus nette. On croyait s'éloigner et on se retrouve à la verticale de soi-même. Le voyage rajeunit les choses, et il vieillit le rapport à soi. Il me semble mieux apercevoir de quelle façon, un peu à l'aveugle, et par fragments successifs et différents, je m'y étais pris dans cette entreprise d'une histoire de la vérité⁶⁵⁶.

Le même questionnement sur les manières dont peuvent se constituer les êtres dans l'immanence de l'histoire et le rapport à la vérité revient ainsi sans cesse, empêché, interrompu, repris, à chaque fois, selon de nouvelles modalités de discours, de nouvelles méthodes de travail, et il reste indissociablement lié au souci éthique de se transformer par l'examen scrupuleux de notre pensée et l'expérience philosophique, en chemin. Ce chemin, c'est celui d'un dire-vrai qui ne se passerait pas de la description des errements qui le composent, comme l'astronome mystique Kepler qui, quand il présentait le résultat de ses recherches, « n'énonçait pas une vérité nouvelle sans indiquer lui-même par quel sentier d'erreur il venait de passer ». « La vérité se profère à la rencontre d'un énoncé et d'un récit⁶⁵⁷ » disait déjà Foucault en 1961. La pensée foucauldienne, en cherchant à penser autrement, s'est donc essayée constamment à des expériences de décentrement de sa subjectivité, dans l'obstination curieuse « à se déprendre de soi-même⁶⁵⁸ ». On peut dans cette optique lire ses recherches comme une « philosophie de la curiosité », qui a privilégié une interdisciplinarité iconoclaste, ou comme le dit Yves Citton, une « indisciplinarité⁶⁵⁹ », tant il a remis en cause les fondements de chaque domaine qu'il a abordé. Foucault disait qu'il avait toujours tenu à faire l'expérience et « à conduire [lui]-même les analyses historiques auxquels [il s']intéressait⁶⁶⁰ », témoignant à chaque fois, du besoin de faire l'expérience du savoir. Il a ainsi mêlé simultanément au sein-même de la philosophie, des

⁶⁵⁶*Ibid*, p. 19.

⁶⁵⁷« Alexandre Koyré : *La Révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli* », in *DE*, I, *op. cit.* 1961, texte n° 6, p. 198-199. Dans ce compte-rendu de lecture d'un ouvrage d'Alexandre Koyré sur *La Révolution astronomique*, Foucault témoigne déjà d'une problématique qui structurera l'ensemble de ses recherches : la question de la vérité, en opposant la conception de la vérité de Kepler, au scepticisme et au dogmatisme : « Montaigne perdait les pistes et il savait qu'il les perdait. Descartes, d'un geste, regroupe toutes les erreurs possibles, en fait une grosse liasse essentielle, la traite impatiemment comme le fonds diabolique de tous les dangers éventuels ; puis se considère quitte. Entre les deux, Kepler – qui ne dit pas la vérité sans raconter l'erreur. [...] Ce nouveau monde lumineux, dont la géométrie est de plein droit physicienne [celui du dogmatisme...], on comprend qu'il ait été le paysage naturel d'une philosophie, d'un langage et d'une culture plus occupés de la *vérité des choses* que de leur *être* » (Nous soulignons).

⁶⁵⁸*L'usage des plaisirs, op. cit.*, p. 15.

⁶⁵⁹Voir notamment, Y. CITTON, *L'avenir des humanités. Économie de la connaissance ou cultures de l'interprétation ?*, Paris, La Découverte, 2010, « Introduction » et p. 90 *sp.*

⁶⁶⁰« Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.*, in *DE*, II, p. 895 *sp.*

réflexions ontologiques, éthiques, sociales et politiques, en se servant aussi bien des philosophies dites « anglo-saxonnes » que « continentales ». Ensuite, au niveau des savoirs en général, il a couplé sur chaque objet qu'il a étudié, les regards de la littérature, de la psychologie, de la linguistique, de la biologie, de la psychanalyse, de l'économie, du droit, de l'histoire, etc. Il admire ainsi la propension de ceux, comme Nietzsche, qui ont « multiplié les gestes philosophiques », sont « allé chercher la philosophie partout », et se sont « intéressé[s] à tout, à la littérature, à l'histoire, à la politique, etc⁶⁶¹. » Prenant le contre-pied du dénigrement que la philosophie avait souvent affichée devant la « curiosité » – de manière paradigmatique chez Heidegger, qui en faisait le symbole de l'inauthenticité du *Dasein* plongé dans le « On » – Foucault a ainsi adopté une attitude qui lui semblait pouvoir rendre compte de la complexité et de la mobilité du réel.

La curiosité est un vice qui a été stigmatisé tour à tour par le christianisme, par la philosophie et même par une certaine conception de la science. Curiosité, futilité. Le mot pourtant me plaît ; il me suggère tout autre chose : il évoque le « souci » ; il évoque le soin qu'on prend de ce qui existe et pourrait exister ; un sens aigu du réel mais qui ne s'immobilise jamais devant lui ; une promptitude à trouver étrange et singulier ce qui nous entoure ; un certain acharnement à nous défaire de nos familiarités et à regarder autrement les mêmes choses : une ardeur à saisir ce qui se passe et ce qui passe ; une désinvolture à l'égard des hiérarchies traditionnelles entre l'important et l'essentiel. Je rêve d'un âge nouveau de la curiosité⁶⁶².

La philosophie de la curiosité – éloge de la perdution et du voyage de la pensée – a donc la vertu de mener le philosophe vers des contrées encore inexplorées, comme l'aventurier qui, découvrant une région qu'il ne connaît pas, se retrouve sans cartes et doit pour survivre aiguïser son attention aux milles petites choses qui l'entourent. « Nous avons reconquis le bon courage à errer, à essayer, à prendre provisoirement »⁶⁶³ disait Nietzsche, Foucault lui répondant dans *L'usage des plaisirs*, en déclarant : « que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît⁶⁶⁴? » Dans son introduction, il fustige ainsi, avec peut-être rancœur, ceux qui l'avaient critiqué pour son absence prolongée de huit ans de la scène philosophique française :

⁶⁶¹ « Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage » (entretien avec C. Jannoud), in *DE*, I, *op. cit.*, 1966, texte n° 41, p. 580.

⁶⁶² « Le philosophe masqué », in *DE*, II, *op. cit.*, 1980, texte n° 285, p. 927.

⁶⁶³ F. NIETZSCHE, *Aurore*, I, V., § 51.

⁶⁶⁴ *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 14.

Quant à ceux pour qui se donner du mal, commencer et recommencer, essayer, se tromper, tout reprendre de fond en comble, et trouver encore le moyen d'hésiter de pas en pas, quant à ceux pour qui, en somme, travailler en se tenant dans la réserve et l'inquiétude vaut démission, eh bien nous ne sommes pas, c'est manifeste, de la même planète⁶⁶⁵.

Notre hypothèse est que l'on peut lire le parcours philosophique de Foucault, les évolutions de sa pensée et ses « essais », comme une recherche pragmatique pour élaborer une éthique non-normative prenant au sérieux la matérialité et les transformations des configurations sociales dans lequel il s'inscrit. Nous avons pu entrapercevoir que c'est moins la question de « l'appréciation concernant le bien et le mal des actions, ou alors des gens, ou des choses » qui occupe Foucault, qu'un travail sur soi des philosophes visant à leur transformation, sous-tendue, comme dirait Pierre Hadot, par une sorte d'« intérêt existentiel »⁶⁶⁶ difficilement caractérisable. Dans une certaine mesure, on peut rapprocher la position éthique foucauldienne avec les thématiques principales du « perfectionnisme moral⁶⁶⁷ » décrit par Stanley Cavell comme à la fois une « haine du moralisme » et « un appel à la transformation des choses, et avant tout une transformation du moi⁶⁶⁸ ». Pour bien comprendre comment Foucault a développé cette éthique de la vie au sein d'un *ethos*, à partir et au sein-même de la critique, il nous faut préciser ce qu'il reproche aux « philosophies morales ». Le positionnement de Foucault par rapport aux « normes », que nous avons cherché à caractériser, met en effet en jeu la distinction problématique entre « éthique » et « morale », qu'il n'est pas évident d'établir de manière rigoureuse conceptuellement, dans la mesure où ces notions renvoient toutes deux étymologiquement et historiquement à la même idée d'habitudes réglées qui opèrent un travail actif de

⁶⁶⁵*Ibid.*, p. 14.

⁶⁶⁶P. HADOT, « Qu'est-ce que l'éthique. Entretien avec Pierre Hadot », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 377.

⁶⁶⁷C'est ce que suggèrent de manière intéressante deux articles parus dans l'ouvrage collectif dirigé par Sandra LAUGIER, *La voix et la vertu. Variétés sur le perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010 : Arnold Davidson, « Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels » et Daniele LORENZINI, « La vie comme "réel" de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire ». Voir aussi les cours donnés par Judith Revel en 2012 à Paris I-Sorbonne, qui comparent la démarche de Cavell avec celle de Foucault. Cependant, selon elle, si on peut rapprocher leur deux démarches, elles procèdent pourtant d'un mouvement inverse dans le sens où, si chez Cavell c'est l'éthique qui enfante la politique, chez Foucault, c'est la politique qui rend possible un rapport éthique à soi. Cette question constituera pour une grande part la problématique de ce mémoire, en particulier de notre troisième partie « S'exercer pour penser et agir autrement ».

⁶⁶⁸Stanley CAVELL, *Conditions nobles et ignobles*, trad. fr. C. Fournier et S. Laugier, Combas, L'éclat, 1993, p. 106. Dans la période moderne, outre les « philosophes américains » (Thoreau, Emerson) qui intéressent particulièrement Cavell, on peut également caractériser la philosophie du « second Wittgenstein », ou plus récemment, celle de B. Williams (*L'éthique et les limites de la philosophie*, op. cit.), comme l'expression d'une recherche éthique opposée à toute forme de « moralisme ».

normalisation des modes de vie, des conduites individuelles et des dispositions du caractère⁶⁶⁹. Les deux consistent *a priori* en une axiomatique encadrant ou codifiant notre manière de vivre.

Qu'en est-il de la distinction entre éthique et morale ? Rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des termes ne l'impose, l'un vient du grec [*èthos*], l'autre du latin [*mores*], et les deux renvoient à l'idée intuitive des mœurs, avec la double connotation de *ce qui est estimé bon* et de *ce qui s'impose comme obligatoire*⁶⁷⁰.

Comme le rappelle Paul Ricoeur, on peut tout de même séparer dans l'histoire de la philosophie, un peu artificiellement certes, deux manières de se rapporter aux mœurs ou deux façons de considérer l'effectuation du travail des morales sur les comportements : soit ce qui est « moral » est estimé en fonction d'une loi (*nomos*) qui s'impose comme un devoir ou une obligation universelle comme dans le *déontologisme* de type kantien ; soit ce qui est « moral » est évalué en fonction d'un but considéré comme bon à atteindre (*telos*), comme dans la recherche d'une vie accomplie au sein d'un certain système de mœurs partagé caractéristique des *eudémonismes* de type aristotélicien ou hégélien par exemple. Avec sa conception de l'*èthos* comme « manière d'être » ou « manière de vivre », nous avançons l'hypothèse selon laquelle Foucault tente d'échapper non seulement à une morale déontologiste, en ne cherchant pas à faire intervenir un système d'obligations et de normes qui seraient extérieures à la pratique éthique elle-même, mais ne s'inscrit pas non plus dans une « éthique des vertus », dont il serait plus proche, mais qui aurait encore le tort de mobiliser un *telos* en fonction duquel on pourrait juger de la moralité ou non d'une action.

Nous commencerons par la critique foucauldienne du *déontologisme* qui nous semble moins difficile à exposer que son rapport au *telos* sur lequel nous reviendrons ensuite. En effet, un premier élément bien connu de sa pensée éthique est qu'il s'oppose justement dans *L'usage des plaisirs*, à une « morale du code » entendue comme « un ensemble de valeurs et de règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Églises, etc. », et qui visent à orienter les comportements vers

⁶⁶⁹Voir par exemple ce qu'en disent Monique CANTO-SPERBER et Ruwen OGIEN, *La philosophie morale*, Paris, PUF, Que sais-je? », 2004, p. 3.

⁶⁷⁰Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Gallimard, 1992, p. 201. C'est nous qui soulignons. Il rajoute aussitôt que « C'est donc par convention que je réserverais le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie, et celui de morale pour l'articulation de cette vie accomplie par des normes. » A la différence de Ricoeur, nous chercherons un peu plus loin à ranger y compris la tradition eudémoniste aristotélicienne sous l'appellatif de « morale », réservant le terme « éthique » à un autre type de démarche.

une conformité avec un certain nombre de lois, de normes et de valeurs⁶⁷¹. Comme l'a bien montré Legrand, ce que rejette Foucault n'est pas à proprement parler le travail de « normalisation » des mœurs en soi, inhérent à toute forme de vie sociale, mais cette tendance qu'il repère en premier lieu dans la « philosophie » elle-même, à juger certaines réalités du monde en fonction d'éléments immuables qui lui serait étranger (idées, normes, valeurs). « Ceci n'est pas une philosophie » déclarait Foucault au début de sa Leçon inaugurale au Collège de France⁶⁷² pour signifier entre autres que son projet ne s'inscrivait pas dans cette tradition allant *grosso modo* de l'idéalisme platonicien à la « raison pratique » kantienne guidée par la « loi morale », dont on retrouve une version contemporaine dans « l'éthique de la discussion » habermassienne reposant sur une « volonté libre [...] guidée par l'intellection morale, et dans cette mesure entièrement rationnelle⁶⁷³. » Dans ce rejet, Foucault a en tête une figure : celle du « professeur de philosophie » et son « style de directeur », qu'il fustige avec la verve qu'on lui connaît en 1970, dans une interview à propos des mesures de rétorsions gouvernementales contre les enseignements « marxisants » du département de philosophie de Vincennes qu'il dirigeait alors : « la classe de philosophie, c'est l'équivalent laïque du luthérianisme [...] une conscience politico-morale. Une garde nationale des consciences⁶⁷⁴. » Pour bien comprendre ici la position de Foucault, il faut la replacer rapidement dans le paysage qui l'a vu émerger, à savoir une modernité philosophique marquée par la critique hégélienne de la morale kantienne. Pour le dire de manière trop brève, rappelons que l'idéaliste allemand dénonce en effet dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'idée kantienne d'une « autonomie de la moralité » (*Moralität*) selon laquelle les valeurs (la loi morale) seraient comme en dehors de la réalité qu'elles viendraient juger en retour, dans une « pure conscience » se coupant finalement de manière problématique de ce que Hegel appelle l'« éthicité » (*Sittlichkeit*), c'est-à-dire les valeurs immédiatement comprises comme *praxis* présente dans le monde. Dans l'*Introduction à la philosophie du droit* également, il vient remettre en cause cette dichotomie kantienne entre une « Loi » (le « moi intelligible ») comme principe d'une « volonté universelle » qui doit venir réprimer et mettre en forme le « Soi » (le « Cher Moi ») entendu comme l'ensemble des volontés particulières et contingentes, *via* des « impératifs catégoriques » posés indépendamment de l'expérience. La plupart des contempteurs de la morale kantienne, de Marx à Foucault en passant par Nietzsche et

⁶⁷¹*L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁷²*Ibid.*, p. 7-8.

⁶⁷³J. HABERMAS, *De l'éthique de la discussion*, trad. fr., M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992 (réed. Flammarion, 1999), chap. V : « De l'usage pragmatique, éthique et moral de la raison pratique », p. 103.

⁶⁷⁴« Le piège de Vincennes », in *DE*, I, *op. cit.*, 1970, texte n° 78, p. 937.

Heidegger⁶⁷⁵, reprendront explicitement ou implicitement cette critique hégélienne de la double dichotomie *nomos*/monde et loi/soi, pour tenter d'élaborer une éthique mieux ancrée dans la réalité sensible, matérielle et actionnelle du « monde social », de la « vie » ou de « l'être », selon les perspectives adoptées. Pour mieux rendre compte d'une éthique prenant en compte la réalité sociale, vitale ou ontologique dans laquelle s'inscrivent les « sujets », on oppose ainsi parfois aujourd'hui aux « concepts éthiques fins » (*thin*), mobilisant un langage axiologique limité à certaines oppositions de base de type Bien/Mal, Devoir/Interdit, etc., les « concepts éthiques denses » (*thick*), nécessitant pour leur part le partage d'une certaine *forme de vie* rendant opératoire et compréhensible un énoncé moral mobilisant les concepts par exemple de « cruauté », de « courage » ou de « vertu »⁶⁷⁶. Il nous semble que Deleuze, dans ses cours sur Spinoza en 1980, exprimait déjà bien à sa manière la tentative commencée par Foucault à la même époque, d'élaborer une éthique qui ne se rapporterait non plus à une « morale du Jugement », mais à un *éthos* inscrit de manière immanente dans le monde :

Juger, ça implique toujours une instance [transcendante] supérieure à l'être, ça implique toujours quelque chose de supérieur à une ontologie. La valeur exprime cette instance supérieure à l'être. Donc les valeurs sont l'élément fondamental du système de jugement. [...] Dans une éthique, c'est complètement différent, vous ne jugez pas. [...] Quelqu'un dit ou fait quelque chose, vous ne rapportez pas ça à des valeurs. Vous vous demandez comment est-ce possible, ça ? Comment est-ce possible de manière interne ? En d'autres termes, vous rapportez la chose ou le dire au mode d'existence qu'il implique, qu'il enveloppe en lui-même. Comment il faut être pour dire ça ? Quelle *manière d'être* ça implique ? Vous cherchez des *modes d'existence enveloppés*, et non pas des valeurs transcendantes. C'est *l'opération de l'immanence*⁶⁷⁷.

Dans la mesure où *telos* et *nomos* se codéterminent, le rejet deleuzien des « morales du Jugement », extrêmement proche de la problématique que Foucault adopta vis-à-vis de la question éthique⁶⁷⁸, implique à notre sens un rapport délicat au *telos*, au but recherché

⁶⁷⁵Sur les rapprochements entre Nietzsche, Heidegger et Foucault autour de leurs conceptions respectives, voir Ch. E. SCOTT, *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University Press, Indianapolis, 1990.

⁶⁷⁶Voir notamment Hilary PUTNAM, *Faits/valeurs, la fin d'un dogme et autres essais*, 2002, trad. fr. M. Caveribère et J.-P. Cometti, Paris, Éclats, 2004 ou Bernard WILLIAMS, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. fr., M.-A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990. Cette opposition se retrouve également dans le débat classique en philosophie politique entre les partisans « libéraux » du « Juste » incarné par la Théorie de la justice de John Rawls et les tenants « communautarien » du « Bien » comme Ch. Taylor.

⁶⁷⁷G. DELEUZE, cours du 9 décembre 1980 sur Spinoza, http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=137

⁶⁷⁸Dans son *Dictionnaire Foucault* (Paris, Ellipses, 2007, p. 55), J. Revel rappelle que c'est à l'occasion de sa préface américaine à l'*Anti-Oedipe* de Deleuze et Guattari en 1977, que Foucault introduit « de manière réellement significative » le concept d'éthique dans sa pensée : « Je dirais que l'*Anti-Oedipe* (puissent les auteurs me pardonner) est un livre d'éthique, le premier livre d'éthique que l'on ait écrit en France depuis assez longtemps. » (« Preface », *Anti-Oedipus : Capitalism and Schizophrenia*, NY, Viking Press, 1977, p.

par l'éthique. Comme le dit J. Revel, il semble *a priori* problématique d'adopter un point de vue éthique, « sans un *telos* qui en garantirait le sens, la signification et la direction ». Elle s'interroge ainsi : « Peut-on penser une éthique du quotidien sans une fin qui en oriente par avance le jugement ? Ou faut-il au contraire cet élément fixe qui permette de juger du bien, du mal, du bon, du mauvais, du souhaitable et du non souhaitable⁶⁷⁹? » Pour Kant, le « sujet » s'était vu caractériser dans les tâches qu'on lui avait assignées : connaître et exercer sa liberté *par devoir* « dans la mesure prise de la transcendance »⁶⁸⁰. Ce questionnement sur ce que nous avons à *faire* en tant que sujet est loin d'avoir perdu de sa vitalité et semble au contraire s'être radicalisé au XX^e siècle⁶⁸¹. Comme le dit J. Benoist, le philosophe s'est mis et se met encore aujourd'hui à l'ouvrage, pour tenter de « définir le sujet par ses tâches, dans la mesure prise [...] de la capacité de sortie de soi et d'implication au monde qui est la sienne. Le sujet n'a d'autre demeure que ce rapport, dans son assignation au monde constitutive, où se détermine son sens d'être "sujet". On est toujours *sujet pour* quelque chose »⁶⁸². Cependant, comme le suggère J. Revel, le *telos* fait considérer la vie mondaine comme le simple lieu d'une visée qui en constituerait d'une certaine manière « la matrice » et en donnerait tout le sens⁶⁸³, comme le progrès de « l'Esprit » chez Hegel par exemple. Le *telos* relancerait ainsi une dichotomie de type *telos*/monde qui nous couperait d'une éthique capable de penser l'action directe sur notre réalité quotidienne. Ainsi, dans la mesure où l'affirmation d'un *telos* semble impliquer une

XI-XIV, in *DE*, II, *op. cit.*, texte n° 189, p. 134. Les rares fois où Foucault utilise auparavant la notion d'« éthique » de manière positive (et opposé dans son vocabulaire à la « morale »), c'est quand il parle de *lecture*, de *style* et d'écriture.

⁶⁷⁹*Cours de Judith Revel*. Nous ne garantissons pas ici l'exactitude des propos recensés de J. Revel dans la mesure où nous n'avons eu accès qu'à des notes de cours épars qui, pour autant, avait un intérêt évident pour notre problématique. Nous nous permettons de renvoyer au site sur lequel nous sommes allé puiser un certain nombre de ses remarques : <http://lafac-m1.blogspot.fr/2012/10/philosophie-morale-judith-revel-cours-n1.html>

⁶⁸⁰J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 530.

⁶⁸¹Notamment avec Heidegger. S'il opère une critique radicale de la notion de sujet en son sens phénoménologique, il va dans le même temps dans le sens d'« un dépassement et [une] radicalisation de la subjectivité » dans son injonction éthique à « être responsable [...] de cet être pour lequel il est. » Mais l'« exister » « qui caractérise fondamentalement cet avatar du sujet qu'est le *Dasein*, n'est ni pratique ni théorique, il est ce rapport au monde (cette façon de l'« habiter ») sur fond duquel il peut y avoir des attitudes pratiques ou théoriques, qui n'en sont que des déclinaisons, et le présupposent [...] Le niveau de l'« exister », couche basale de ce que la tradition métaphysique a nommé la « subjectivité », se définit comme pur « avoir à », face à une tâche qui est la sienne. Exister est un métier (*Beruf*) pour autant qu'on y répond toujours à un appel (*Ruf*)[...] de l'être, pour lequel nous sommes. [...] Nous avons à être et c'est ce qui constitue notre être », in J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 529-543.

⁶⁸²J. BENOIST, « La subjectivité », *art. cité*, p. 530.

⁶⁸³*Cours de Judith Revel*. Nous ne garantissons pas ici l'exactitude des propos recensés de J. Revel dans la mesure où nous n'avons eu accès qu'à des notes de cours épars qui, pour autant, avait un intérêt évident pour notre problématique. Nous nous permettons de renvoyer au site sur lequel nous sommes allé puiser un certain nombre de ses remarques : <http://lafac-m1.blogspot.fr/2012/10/philosophie-morale-judith-revel-cours-n1.html>

axiologie à laquelle Foucault refuse de prêter sa voix, comment conçoit-il finalement la visée morale ? En réalité, il s'agit moins pour lui de s'affranchir du *nomos* et du *telos*, que de les replacer dans leurs fonctions respectives. Ainsi, dans *L'usage des plaisirs*, ceux-ci ne constituent seulement que deux des quatre « modes de subjectivation » du « sujet moral » tels qu'il les a repérés dans l'Antiquité grecque. Si le sujet moral se constitue en s'assujettissant à un système de règles établies (*assujettissement*) et en visant un mode d'être défini comme la sagesse ou la vie bonne (*téléologie morale*), il se construit également au travers de la recherche de maîtrise de sa propre conduite (*travail éthique*), et de la détermination de pratiques spécifiques dans les rapports de plaisir (*substance éthique*). En retournant aux pratiques de soi antiques telles qu'elles se déploient selon ces quatre modes, Foucault va ainsi tenter de redessiner notre paysage éthique mais aussi politique. *Devenir soi* et résister aux fonctionnements de la gouvernementalité moderne doit en passer par une manière de *se soucier de soi* et une *stylisation de son existence*, dans une recherche de maîtrise de ses actions et de ce qui vient nous affecter.

Souci de soi et style d'existence

« Connais-toi toi-même ». Comme si c'était si simple ! Comme s'il suffisait de bonne volonté et d'introspection. [...] Qu'en est-il si toutes les normes sont branlantes et sens dessus dessous ? Qu'en est-il si les illusions dominent non seulement le temps présent mais également toutes les générations [...] Qu'en est-il si toutes les voix de la symphonie sont en désaccord les unes avec les autres ? Qui se connaîtra, alors ? Qui se trouvera alors⁶⁸⁴?

Une chose est nécessaire, Donner du style à son caractère, voilà un art grand et rare ! Celui-là l'exerce qui embrasse tout ce que sa nature offre de forces et de faiblesses, et qui sait ensuite si bien l'intégrer à un plan artistique que chaque élément apparaisse comme un morceau d'art et de raison et que même la faiblesse ait la vertu de charmer le regard [...] A la fin, lorsque l'œuvre est achevée, il se révèle que c'était la contrainte du même goût qui régnait et qui élaborait dans les petites et dans les grandes choses⁶⁸⁵.

⁶⁸⁴Hugo BALL, écrivain et poète dada allemand, cité par Russel BANKS, *Le livre de la Jamaïque*, trad. fr. P. Furlan, Paris, éd. Babel, 2012.

⁶⁸⁵F. NIETZSCHE, *Gai savoir, op. cit.*, § 290.

Avant d'aborder cette dernière sous-partie, nous aimerions éviter deux contresens. Tout d'abord, si Foucault trouve dans l'*êthos* grec, des éléments de différenciation par rapport au présent qui était le sien, sa lecture de l'âge hellénistique n'en est pas pour autant idéalisée. Il n'en fait pas un modèle à imiter, mais un ensemble d'outils modulables potentiellement fructueux dans la perspective éthique et politique contemporaine. Ensuite, Foucault ne jette pas son dévolu sur un courant philosophique en particulier (stoïcisme, scepticisme, cyniques, épicurisme⁶⁸⁶), mais il aborde le monde gréco-romain comme un phénomène culturel dans lequel il sélectionne certains traits pour penser les modes de subjectivation. Le premier élément important qu'il découvre est le concept de *souci de soi*, qui permet au sujet éthique de *s'affecter* indépendamment d'une nature humaine, dans un usage propre du *nomos* et du *telos*.

De l'Antiquité au christianisme, on passe d'une morale qui était essentiellement recherche d'une éthique personnelle à une morale comme obéissance à un système de règles. Si je me suis intéressé à l'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence morale répond, doit répondre une recherche⁶⁸⁷.

Pour expliquer le *souci de soi*, Deleuze renvoie à la notion d'« *auto-affectation* » telle qu'elle est développée par Heidegger dans son cours sur *Kant et la métaphysique*. L'« *auto-affectation* » désigne la stratégie réflexive de formation du sujet éthique, qui consiste en une transformation du soi par le regard réflexif⁶⁸⁸. Mais à la différence de Kant, ce regard réflexif visant à la transformation de soi n'est pas un regard « régulateur », qui établirait avec sa raison une forme de relation juridique. C'est un examen de soi qui n'est ni « auto-surveillance » ou « auto-punition », mais affection du sujet dans sa temporalité⁶⁸⁹. La « transformation de soi » ne peut s'opérer qu'« au sein d'un même monde » temporellement déterminé, sans en passer par un regard sur soi extérieur. Dans la perspective de la constitution d'un *êthos*, Han dit que pour Foucault comme pour Heidegger, « l'Homme se définit par son mode d'être auto-interprétatif et par l'absence de toute nature fixe⁶⁹⁰ ». C'est dans cette optique, que Foucault s'intéresse à la manière dont ce

⁶⁸⁶Voir à ce titre le riche ouvrage collectif dirigé par Frédéric Gros et Carlos Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, op. cit., 2003. Il donne à voir de variété des usages foucauldien des pratiques de soi antique.

⁶⁸⁷Dans la première édition en 4 volumes des *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard, p. 731-732, cité par Paul Veyne, *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

⁶⁸⁸*L'Herméneutique du sujet*, Paris, EHESS/Gallimard/Le Seuil, 2001, p. 233.

⁶⁸⁹*Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 244.

⁶⁹⁰B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, op. cit., p. 309-311.

souci participait de l'existence éthique dans l'Antiquité. Le cours de Foucault au Collège de France de 1981-1982, intitulé *L'Herméneutique du sujet*, décrit la constitution d'un « sujet éthique » chez les Anciens, à travers une certaine manière de se soucier de soi. Reprenant une thématique chère à Pierre Hadot, Foucault oppose alors la philosophie telle qu'on la conçoit dans la modernité⁶⁹¹ comme pure activité de connaissance et recherche de la Vérité, à une philosophie conçue comme une « spiritualité »⁶⁹² dans laquelle « le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité », par « la recherche, la pratique, l'expérience », et l'application de certains types d'ascèses permettant une « conversion du regard⁶⁹³ ». Dans les termes de Hadot, la philosophie dans l'Antiquité aurait consisté dans le choix de vivre d'une certaine manière, impliquant des « exercices spirituels » opérés sur soi-même et un « discours psychagogique » (production d'un discours résultant du vécu, ou visant à être vécu). Partant des paroles de Socrate telles qu'elles sont retranscrites dans *L'Apologie* et *l'Alcibiade*⁶⁹⁴ de Platon, Foucault oppose ainsi le « souci de soi » (*epimeleia heautou*) à la « connaissance de soi » (*gnôthi seauton* ou *gnôthi sauton*). Alors que Platon dans *l'Alcibiade*, loin de les opposer, fait de l'exigence du souci de soi dans la Grèce antique, le cadre dans lequel la question de la connaissance de soi peut être posée⁶⁹⁵, Foucault, tout en rendant bien compte du propos platonicien, se livre dans le même temps au récit de la lente dérive du souci vers la connaissance de soi à partir de Platon. Cette opposition n'est pas sans rappeler celle entre « vie » et « savoir » ou « pratique » et « théorie » chez Nietzsche, résumée par certains aphorismes du type : « L'humanité a dans la connaissance un beau moyen pour périr » ou « Par nature, l'homme

⁶⁹¹A partir de que Foucault nomme – à tort ou à raison (nous ne rentrerons pas ici dans ce débat) – le « moment cartésien [...] le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet peut avoir accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement. », in *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, op. cit.*, p. 19.

⁶⁹²Selon Hadot, à l'inverse de « psychologique », « intellectuel », « moral », ou même « éthique », « le mot “spirituel” permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu » (in P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.*, p. 21). Hadot, nous le verrons en détails dans la seconde partie, s'oppose notamment à la vision foucauldienne de la *théorétique* d'Aristote, qui est selon Hadot, encore une forme d'exercice spirituel visant à une transformation de soi. Il s'opposera également à certains découpages historiques foucauldiens, notamment au fameux « moment cartésien » inaugurant la pensée philosophique moderne : les « Méditations » cartésiennes, sont là encore, comme leur nom l'indique, un travail de transformation de soi pour Hadot.

⁶⁹³*L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, op. cit.*, p. 16.

⁶⁹⁴*L'Alcibiade* est une œuvre platonicienne controversée quant à son authenticité. Voir notamment, *Alcibiade*, trad. C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000 : l'Introduction de J.-F. Pradeau et l'Annexe, p. 219-220, le « Tableau récapitulatif des prises de position relatives à l'authenticité de l'Alcibiade (de D.F.E. Schleiermacher à D.S. Hutchinson) ». En faveur de l'authenticité du dialogue, voir l'introduction de M.-L. Desclos à l'édition Les Belles Lettres, 1996.

⁶⁹⁵*Ibid.*, et voir également l'Introduction de J.-F. Pradeau, *Alcibiade*, trad. C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000. Nous reviendrons plus en détails par la suite sur les significations et les enjeux des notions d'*epimeleia heautou* et *gnôthi seauton* (ou *gnôthi sauton*).

n'est pas là pour la connaissance⁶⁹⁶ ». Pour lui, avant Socrate, le modèle grec se caractérisait par une sagesse archaïque privilégiant l'art et la pratique par opposition à la vertu froide socratique et « à l'infâme prétention au bonheur⁶⁹⁷ » d'un individu abstrait, convaincu d'être le sujet de la représentation, et auquel échappe peu à peu « les rênes de la science⁶⁹⁸ » (qui s'autonomise en quelque sorte) ; alors que chez les grecs archaïques, tout *savoir* devenait *vie*, à partir de Socrate, et surtout chez les modernes, toute vie devient progressivement savoir. Dans la même optique, Foucault dit qu'« à partir de Socrate, l'individu se prit trop au sérieux, tout d'un coup⁶⁹⁹ ». Il cherche à distinguer le précepte delphique « Connais toi toi-même » tel qu'il a été réintroduit par Platon dans la bouche de Socrate, des pratiques consistant à s'occuper de soi-même, véritable « forme de vie » antique. Il remarque à la suite d'historiens et d'archéologues que le *gnôthi seauton* gravé, si l'on en croit certains textes⁷⁰⁰, sur la pierre du temple de Delphes destiné au culte d'Apollon, « n'avait sans doute pas, à l'origine, la valeur qu'on lui a prêtée par la suite⁷⁰¹ », quand il apparaît dans la philosophie avec le personnage de Socrate. Marie-Laurence Desclos rappelle que le *gnôthi seauton* avait « d'abord un sens profondément religieux en ce qu'il présid[ait] à une relation réussie entre l'humain et le divin⁷⁰² ». Pour Foucault, c'est l'introduction du sens philosophique de ce principe dans l'œuvre de Platon qui va faire de la « philosophie » dans la modernité une forme de pensée tournée uniquement vers la connaissance, comme « ce qui permet au sujet d'avoir accès à la Vérité⁷⁰³ ». Cela correspond à la prétention rationaliste « raison = vertu = bonheur », que Nietzsche dénonçait dans le *Livre des philosophes* et le *Crépuscule des idoles*⁷⁰⁴. Cependant, selon

⁶⁹⁶F. NIETZSCHE, *Le livre du philosophe. Études théorétiques (1872-1873-1875)*, op. cit., p. 86-87.

⁶⁹⁷*Ibid.*, § 193, p. 147-148.

⁶⁹⁸*Ibid.*, § 32, p. 45.

⁶⁹⁹*Ibid.*, § 192, p. 146.

⁷⁰⁰Comme le remarque Marie-Laurence Desclos dans son « Introduction » à *l'Alcibiade Majeur* aux éditions Belles Lettres (1996), « les archéologues n'ont [pour le moment] trouvé aucune trace à Delphes » de la dite « maxime delphique » (p. XXVII). On la rencontre dans de nombreux textes mythiques (le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle) et poétique (la *Première Olympique* de Pindare), puis bien sûr dans les dialogues de Platon de *l'Apologie de Socrate* (38 a), du *Protagoras* (143 a), du *Charmide* (164 d-e), du *Phèdre* (229 e), du *Philèbe* (19 c et 48 c), du *Timée* (72 a), des *Lois* XI (923 a), mais « c'est dans *l'Alcibiade* que son importance philosophique se fait le mieux sentir. » (note de bas de page n°59, p. XXVII).

⁷⁰¹*L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 5.

⁷⁰²Marie-Laurence DESCLOS (dir.), *Alcibiade Majeur*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, « Introduction », p. XXVIII.

⁷⁰³*L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 16.

⁷⁰⁴Cependant, on pourrait nuancer ce jugement catégorique nietzschéo-foucauldien et considérer que le *gnôthi seauton* de *l'Alcibiade*, prend une forme « spirituel », en gardant son usage théologique et religieux ancien. En effet, les mythes grecs sont systématiquement réinvestis par Platon dans l'ensemble de son œuvre. Selon M.-L. Desclos, il ne s'agirait « plus tant [...] d'amener l'homme à ne pas se prendre pour un dieu, que de l'inciter à ne pas agir comme une bête » (« “Le renard dit au lion...”, *Alcibiade majeure*, 123a. Ou Socrate à la manière d'Esopé », 1997, p. 412). Avec Platon, s'installerait un autre rapport au divin conditionnant le rapport de l'homme à sa condition d'être vivant mortel. Ainsi, Platon donnerait bien au « connais toi toi-

Foucault, si l'introduction par Platon de la question du *gnôthi seauton* a eu par la suite la plus grande postérité philosophique, il faut pourtant rappeler qu'elle s'inscrivait à l'époque, plus fondamentalement, dans la problématique générale du « souci de soi :

Cette question de l'*epimeleia heautou* doit être dégagée des prestiges du *gnôthi seauton* (...) l'*epimeleia heautou* est bien le cadre, le sol, le fondement à partir duquel se justifie l'impératif du « connais-toi toi-même ». Émerge ici l'hypothèse d'un Socrate « homme du souci de soi⁷⁰⁵ ».

Ainsi, Foucault semble substituer à la perte de « l'âge d'or » archaïque dans un tournant radical pris irrémédiablement par la philosophie après Socrate selon F. Nietzsche, le développement simultané de rapports à soi différents. Ce que Foucault nomme la « spiritualité » renvoie à un ensemble de techniques opérées sur soi-même pour accéder à une vérité pratique.

La spiritualité antique suspend l'accès d'un sujet à la vérité à un mouvement de *conversion* imposant à son être un bouleversement éthique [...] C'est à partir d'une transformation de son être que le sujet peut prétendre à la vérité, alors que pour la philosophie moderne, c'est en tant qu'il est toujours éclairé par la vérité que le sujet peut prétendre à une manière de se conduire⁷⁰⁶.

Pour le sage antique, la constitution de soi ne se confond donc pas avec la recherche indéfinie pour se connaître soi-même – « les actes que j'accomplis [n'ayant] de valeur qu'en tant qu'ils m'aident à mieux me connaître » – mais passe par des actes et des pratiques « d'épreuve, [qui] font du monde, [une] occasion de connaissance et de transformation de soi, le lieu d'émergence d'une subjectivité »⁷⁰⁷. Très marqué par sa lecture d'un article de Hadot sur la conversion⁷⁰⁸, Foucault définit à son tour la spiritualité comme une *alèthurgie*, c'est-à-dire la façon dont un sujet se transforme éthiquement dans son rapport à soi et aux

même » une dimension spirituelle en faisant de la tâche à nous connaître, une investigation non plus sur nous en tant qu'« l'homme mortel », mais sur notre « âme » seule, élément « immortel » et « divin » au sein de l'homme.

⁷⁰⁵L'*Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 10. Dans un autre texte, Foucault dit aussi : « L'*Alcibiade* de Platon peut être considéré comme point de départ : la question du « souci de soi-même » – *epimeleia heautou* – apparaît dans ce texte comme le cadre général à l'intérieur duquel l'impératif de la connaissance de soi prend sa signification » (« Subjectivité et vérité », in *DE*, II, *op. cit.*, 1981, texte n° 304, p. 1032).

⁷⁰⁶F. GROS, « Situation du cours », in *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.* p. 504.

⁷⁰⁷*Ibid.*, p. 506. Voir également, p. 509 : « Le savoir requis n'est pas ce qui permet de bien nous connaître, mais ce qui nous aide à agir correctement face aux circonstances [...]Le sujet du souci de soi est fondamentalement un sujet d'action droite plutôt qu'un sujet de connaissances vraies ». Voir à ce sujet également, sous un angle un peu différent, Pierre HADOT, *Qu'est ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995.

⁷⁰⁸P. HADOT, « Conversion » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, p. 223-235. Hadot y distingue notamment les deux termes grecs d'*epistrophè* qui désigne un « changement d'orientation » et « l'idée d'un retour » (à l'origine, à soi), de la *metanoia*, qui désigne un « changement de pensée », un « repentir », et « implique l'idée d'une mutation et d'une renaissance » (*Ibid.*, p. 223).

autres en fonction d'une configuration spécifique de dire-vrai. Le *souci de soi* implique donc l'indissociabilité d'une pratique éthique avec la recherche de vérité. Mais à la différence de l'interprétation nietzschéenne des « Grands sages » archaïques, Foucault considère pour sa part que la pratique *alèturgique* du *souci de soi* a prospéré dans les philosophies postsocratiques, tout en s'infléchissant progressivement vers l'exigence moderne de la connaissance de soi. Il remarque que « ce serait une erreur de croire que le souci de soi a été une invention de la pensée philosophique et qu'il a constitué un précepte propre à la vie philosophique. C'était en fait un précepte de vie qui d'une façon générale, était hautement valorisé en Grèce »⁷⁰⁹: l'exigence du « souci de soi » exprimée dans l'attitude socratique décrite par Platon – si elle constitue une des premières et la plus marquante de ses formulations – n'est pas le propre d'un courant de pensée ou même de la philosophie en général, mais elle caractérise une culture. Avec le *souci de soi*, Foucault entend donc faire une histoire de la subjectivité⁷¹⁰ (différent d'une histoire de la rationalité), en étudiant dans leur armature technique et leurs effets de savoirs, « la mise en place et les transformations dans notre culture des rapports à soi-même ». En décrivant à ses contemporains des formes de rapport à soi contrastant avec celles de la modernité, il réinvestit la question de la « gouvernementalité » en dégagant les modalités d'un « gouvernement de soi par soi dans son articulation avec son rapport à autrui⁷¹¹. »

Le même mouvement du souci antique à la connaissance de soi moderne se retrouve au niveau de notre rapport moral à la sexualité. Nous serions passés progressivement d'une conception hellénistique classique des *aphrodisia* (activités ou rapports « qui procurent une certaine forme de plaisir »⁷¹²), comme participant essentiellement d'une pratique et d'un souci éthique de soi-même (*L'usage des plaisirs*), à une « herméneutique du désir » à l'époque impériale et dans les premiers âges du christianisme, de plus en plus inquiète de la conduite sexuelle à tenir, dans la mesure où elle devient comme le révélateur du fond de notre âme (*Le Souci de soi*). C'est en ce sens critique qu'il faut comprendre le titre provocateur que Foucault donne à son cours *L'Herméneutique du sujet*, qui fait une analogie entre la pratique d'interprétation des textes

⁷⁰⁹ *L'Herméneutique du sujet*, *op.cit.*, « Résumé du cours », p. 474.

⁷¹⁰ « Subjectivité et vérité », in *DE*, II, *op. cit.*, 1981, texte n° 304, p. 1033.

⁷¹¹ *Id.*

⁷¹² *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 55. Les *aphrodisia* sont à rapprocher des *ars erotica* orientaux que Foucault avait opposé à la *scientia sexualis* occidentale moderne dans le premier tome de *L'Histoire de la sexualité*, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*

et le rapport du sujet à soi. De la même manière qu'il avait critiqué l'herméneutique heideggerienne d'une quête de l'Origine, il cherche ici à dénoncer comment la pensée occidentale moderne en est venue à vouloir systématiquement s'interpréter dans une sorte d'« *auto-exégèse de soi-même* »⁷¹³, censée révéler une Vérité ultime sur soi. Selon Foucault, on retrouverait cette pratique, de manière paradigmatique dans les pratiques de la confession, dont on décèlerait les traces jusqu'au XX^e siècle dans une certaine analytique pratiquée par la psychanalyse stigmatisée dans *L'Anti-Oedipe* (qui a beaucoup marqué Foucault). En revanche, il semblerait que l'éthique grecque conçue comme « gouvernement de soi et des autres », « ne condui[rait] pas à une herméneutique du désir⁷¹⁴ ». En effet, de manière singulièrement différente, la « problématisation » antique des *aphrodisia* se fonderait moins sur un modèle herméneutique que sur un modèle pragmatique. Ainsi, la « substance éthique » placerait au cœur de l'expérience sexuelle, entendue ici comme objet du souci moral, le jeu dynamique des gestes, des désirs et des plaisirs. L'usage de ces plaisirs, la manière dont on doit « s'en servir », les règles immanentes à respecter, correspondent alors moins, selon Foucault, à un code systématique formulant des interdits, qu'à un « style » que les Grecs appelaient la *chresis* : la première règle était de s'en tenir à ses stricts besoins naturels, par une pratique de la tempérance (*sophrosune*) ; la deuxième règle était de saisir le moment opportun (*kairos*) ; la dernière règle était de ne pas outrepasser son statut (passif ou actif).

Tout ici est affaire d'ajustement, de circonstance, de position personnelle. Les grandes lois communes – de la cité, de la religion, de la nature – restent présentes, mais comme si elles dessinaient un cercle très large, à l'intérieur duquel la pensée pratique doit définir ce qu'il convient de faire. Et pour cela, elle n'a pas besoin de quelque chose comme un texte, qui ferait la loi, mais d'une *techne* ou d'une « pratique », d'un savoir-faire qui en tenant compte des principes généraux guiderait l'action dans son moment, selon son contexte et en fonction de ses fins. Ce n'est donc pas en universalisant la règle de son action que, dans cette forme de morale, l'individu se constitue comme sujet éthique ; c'est au contraire par une attitude et une recherche qui individualise son action...⁷¹⁵

Cette action, pour qu'elle soit éthique, doit donc s'effectuer selon une certaine ascétique (*enkrateia*) de ses plaisirs, une « forme active de maîtrise de soi » au travers de techniques qui viennent soutenir la *sophrosune*. Elle passe donc par des exercices de transformation ou de « restructuration des formes du rapport à soi ». Ce rapport est fondamentalement agonistique et passe par l'exercice d'une « bataille » pour la prise de pouvoir sur les forces

⁷¹³*L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 233.

⁷¹⁴*L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 120.

⁷¹⁵*Ibid.*, p. 84.

qui nous traversent. Foucault considère que pour les grecs, « être libre signifie ne pas être esclave de soi-même et de ses appétits, ce qui implique qu'on établisse à soi-même un certain rapport de domination⁷¹⁶ ». Or, l'un des éléments les plus surprenants et intéressants de *L'usage des plaisirs*, c'est le moment où Foucault fait de cette maîtrise active de soi, la condition principale de la liberté et de la place sociale et politique qu'occupera alors un individu dans la cité. Comme Socrate le disait à Alcibiade, celui qui sait composer avec lui-même saura composer avec les autres en tant que citoyen et homme libre⁷¹⁷, et agir ainsi avec vertu dans la cité.

le souci de soi est éthique en lui-même; mais il implique des rapports complexes avec les autres, dans la mesure où cet *êthos* de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres [...] L'*êthos* implique aussi un rapport aux autres, dans la mesure où le souci de soi rend capable d'occuper dans la cité, dans la communauté ou dans les relations interindividuelles, la place qui convient [...] c'est le pouvoir sur soi qui va réguler le pouvoir sur les autres. [...] Le risque de dominer les autres et d'exercer sur eux un pouvoir ne vient précisément que du fait qu'on ne s'est pas soucie de soi⁷¹⁸.

La direction éthique que l'on donne à nos conduites et nos pensées par des exercices de soi sur soi, semble être la condition du bon rapport à la politique. Cependant, ce constat que Foucault trouve chez les Grecs, résulte de la nature même du pouvoir comme « gouvernementalité », qui fonctionne de sorte à mener les conduites individuelles. Si le sujet n'exerce pas une certaine maîtrise sur lui-même par une résistance aux forces qui le poussent à agir, penser, et désirer de telle ou telle manière, il ne pourra pas occuper librement une fonction politique dans la vie collective. Il faut ainsi qu'il se réapproprie les usages possibles de la gouvernementalité politique, qu'il s'exerce avec les mêmes armes utilisés par les pouvoirs.

Je ne crois pas que le seul point de résistance possible au pouvoir politique – entendu justement comme état de domination – soit dans le rapport de soi à soi. Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que dans cette notion de gouvernementalité, je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les stratégies que les individus, dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres⁷¹⁹.

⁷¹⁶« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien), in *DE*, II, *op. cit.*, 1984, texte n° 356, 1533.

⁷¹⁷Les femmes et les esclaves étant exclues du partage...

⁷¹⁸« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien), in *DE*, II, *op. cit.*, 1984, texte n° 356, 1533.

⁷¹⁹*Ibid.*, p. 1547.

On peut nommer ce mouvement de réappropriation, une « conversion du pouvoir » au sens d'« une manière de le contrôler et [de] le limiter⁷²⁰ », d'en faire autre chose que ce à quoi il était initialement destiné. Dans le rapport aux autres, il est ainsi possible d'user d'instruments guidant la conduite d'autrui d'une façon qui ne participe pas à son assujettissement, dans l'instauration d'une relation spécifique. Par exemple Foucault ne s'oppose pas à toutes formes de rapports asymétriques, comme peut l'être la relation pédagogique⁷²¹:

Je ne vois pas où est le mal dans la pratique de quelqu'un qui, dans un jeu de vérité donné, sachant plus qu'un autre, lui dit ce qu'il faut faire, lui apprend, lui transmet un savoir, lui communique des techniques ; le problème est plutôt de savoir comment on va éviter dans ces pratiques [...] les effets de domination⁷²².

Le *souci de soi*, n'empêche pas d'apprendre à guider et à se laisser guider, au contraire. La maîtrise implique moins le renfermement du sujet sur lui-même, qu'une manière d'expérimenter des espaces affectifs et des modes de vie résistants. Le *souci* foucauldien cherche ainsi à multiplier les lignes de rencontres avec autrui : avec les figures du passé qui continuent de parler ; avec le « compagnon », « guide inavoué » de « La pensée du dehors », qui me porte et qui me pèse et sans lequel je ne serais rien ; dans la « communauté des lecteurs » à venir que Nietzsche appelait déjà de ses vœux ; et surtout peut-être, dans l'*amitié*, entendue comme « mode de vie » partagé, nœuds de relations spécifiques. Au début des années 1980, il invite par exemple à se demander « quelles relations peuvent être, à travers l'homosexualité, établies, inventées, multipliées, modulées⁷²³ ». La véritable amitié comporte pour Foucault une dimension inventive, au sens où elle échappe aux relations institutionnalisées, aux partages de classe, d'âge, etc., et instaure un type de rapport entre les êtres qui lui est propre.

C'est un désir, une inquiétude, un désir-inquiétude qui existe chez beaucoup de gens. [...] Ils sont l'un en face de l'autre sans armes, sans mots convenus, sans rien qui les rassure sur le sens du mouvement qui les porte l'un vers l'autre. Ils ont à inventer de A à Z une relation encore sans forme, et qui est l'amitié : c'est à dire la somme de toutes les choses à travers lesquelles, l'un à l'autre, on peut se faire plaisir⁷²⁴.

⁷²⁰*Ibid.*, p. 1534.

⁷²¹J. Rancière a vu dans l'expérience du « maître ignorant » de Joseph Jacotot, une façon d'échapper à cette relation asymétrique. Cf. J. RANCIÈRE, *Le Maître ignorant* (1989), Paris, 10/18, 2004.

⁷²²« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (entretien), in *DE*, II, *op. cit.*, 1984, texte n° 356, 1546.

⁷²³« De l'amitié comme mode de vie » (entretien avec R. de Ceccary, J. Danet et J. Le Bitoux), in *DE*, II, *op. cit.*, 1981, p. 293, p. 982-983.

⁷²⁴*Id.*

Deleuze disait dans les *Dialogues*, qu'il existait certains « êtres rares » qui, « quand ils entrent dans une pièce » n'étaient « pas des personnes, des caractères ou des sujets » mais « une variation d'atmosphère, un changement imperceptible, une population secrète, un brouillard ou une nuée de gouttes » avec lesquels « tout change en vérité. » Le charme ne réside pas ainsi dans une personne, mais dans « l'effet d'une rencontre ou d'une combinaison⁷²⁵ ». Le début d'une politique de l'amitié, c'est une atmosphère qui se crée, un réseau qui se met en place au détriment des relations de domination, un échange de « dire-vrai ».

En somme, à une herméneutique du sujet, Foucault oppose un *dire-vrai* et un *style de vie actif*, individuel et collectif. Il transpose la dimension littéraire et artistique au cœur de l'*éthos* dans son rapport à la vérité. Le concept d'« esthétique de l'existence⁷²⁶ » joue comme un « décupleur » des forces résistantes engagées par le travail de soi sur soi et de soi aux autres (et inversement), en révélant la dimension créative de ces rapports. Les techniques de soi produites dans la bataille, ont le privilège de l'inventivité, du renouvellement : « il s'agit d'*inventer des formes de vie, d'expérimenter des modalités expressives, des manières d'être ensemble*, de tenter des rapports à soi et aux autres inédits⁷²⁷ ». Tel est le programme d'une stylisation de l'existence. Dans l'histoire, Foucault a cherché une série de *topoi*, de rythmes et de mouvements susceptibles de donner à voir cette spécificité de la subjectivation esthétique. Dans l'Antiquité, il en a trouvé l'un des meilleurs témoignages dans le *style de vie cynique*, tel que l'a incarné Diogène de Sinope, l'« homme-chien », « philosophe propre à rien » comme dirait Peter Sloterdijk⁷²⁸. Dans son dernier cours au collège de France en 1984, Foucault décrit ainsi ce style bien particulier consistant en un « refus », celui d'un « rejet perpétuel de toute forme déjà acquise⁷²⁹ ». L'anti-conformisme radical du cynique se traduit non seulement dans un refus de la théorie, mais dans « le rejet des faux poids qui vous prive de la mobilité⁷³⁰ » permanente. A travers le refus des cyniques s'élabore simultanément comme une force de proposition politique par l'élaboration en acte d'une autre façon de vivre sur laquelle la société n'a pas de prises. Comme le dit J. Revel, ce que montre le cynisme antique, c'est la manière dont le

⁷²⁵G. DELEUZE, *Dialogues*, avec Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1977.

⁷²⁶ « Une esthétique de l'existence » (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI, in *DE*, II, 1976-1988, Paris, *op. cit.*, texte n°357, p. 1549.

⁷²⁷*Ibid.*, p. 276.

⁷²⁸P. SLOTERDIJK, *Critique de la raison cynique*, *op. cit.* p. 203.

⁷²⁹J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, *op.cit.*, p. 300.

⁷³⁰P. SLOTERDIJK, *Critique de la raison cynique*, *op. cit.* p. 203.

« militant » peut être « un inventeur de formes autant qu'un critique de l'existant »⁷³¹. La réalité réside pour le cynique dans la manière dont il détruit et manie les formes. Celles-ci s'inscrivent à même le corps, dans la mesure où il est presque le seul instrument dont le protagoniste dispose. En face d'un Platon qui mettait progressivement le corps à distance, Diogène montre l'irréductible liberté des besoins élémentaires, leur totale indifférence à la moralité au nom d'une ascétique vitale. Si éthique, politique et esthétique de l'existence semblent si intimement liés dans la *vie cynique*, c'est que le mouvement de transformation de soi qu'ils engagent passe par une esthétisation de ce qui semble ne jamais pouvoir être reconnu et repris à son compte par le pouvoir : un exhibitionnisme obscène des physionomies, un érotisme corporel irrécupérable, un « témoignage par la vie » même du corps, des besoins élémentaires du vivant (*zoe*). L'intimité à ciel ouvert, le cynique n'a plus rien à cacher, plus rien à perdre. Il est ce « sans-parts » volontaire qui n'a rien, sauf sa liberté d'user de son corps comme il l'entend. Dans la *Critique de la raison cynique* – livre paru deux ans avant le cours de Foucault et dans lequel Sloterdijk proposait de remédier au cynisme moderne (désillusion désenchantée des sujets connaissant), par le réinvestissement affectif du cynisme antique (ou *Kunisme*) – celui-ci tentait d'imaginer les effets qu'un tel type de « contentement vital » pouvait opérer sur la modernité.

La fascination du mode de vie cynique est sa sérénité étrange, presque incroyable. Celui qui s'est soumis au « principe de réalité » regarde, ébahi et irrité tout à fois, mais également fasciné, les faits et gestes de ceux qui, semble-t-il, ont emprunté un chemin plus court vers la *vraie vie* et qui évitent le long détour par la civilisation pour satisfaire leurs besoins⁷³².

Le cynique, comme le dit Sloterdijk, est un *zoon politikon*, au sens d'une « bête » politique porteuse d'une « anti-politique existentielle »⁷³³, briseuse de tabou par le simple fait de s'exposer sur la place publique ou de dire-vrai sans interruption.

Il est celui qui consiste à déplacer les lieux de la pensée et du politique en les vidant d'eux-mêmes et en les réinvestissant à partir d'une pratique qui soit à la fois questionnante, critique et non prescriptive ; et qui enseigne que seul le souci de soi et des autres est la véritable condition de la liberté et de la vérité⁷³⁴.

C'est cette intégrité, cette totale concordance entre le dire et le faire (le *dire-vrai* est la *vraie vie*) qui fait du cynique, pour Foucault, l'incarnation du « vrai courage de la vérité » ou de « dire la vérité » (la *parrêsia*). Ainsi, Foucault disait que pour les cyniques, « vivre

⁷³¹J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op.cit., p. 300.

⁷³²P. SLOTERDIJK, *Critique de la raison cynique*, op. cit. p. 215.

⁷³³*Ibid.*, p. 216.

⁷³⁴J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op.cit., p. 295.

philosophiquement », c'était opérer un témoignage de vérité sur sa propre vie, par le « type d'existence que l'on mène, l'ensemble des choix que l'on fait, les choses auxquelles on renonce, celles qu'on accepte, la manière dont on se vêt, la manière dont on parle, etc⁷³⁵ ». En bref, toutes les modalités du style, toutes les formes, doivent « dire-vrai » sur sa vie. Cependant, depuis Diogène, la production des formes s'est transformée et par là-même les modalités du style que l'on donne à son existence : la philosophie s'est faite plus bavarde, s'est mise à écrire de plus en plus, les progrès techniques ont fait de l'imprimerie le principal diffuseur de la pensée, et par extension, ont renouvelé la stylisation de la vie philosophique moderne qui s'est irrémédiablement socialisée, fondue dans des formes culturelles. L'attitude *kunique* a donc du déplacer en partie son centre d'activité sur les formes culturelles et historiques, opérant son « refus » de l'intérieur. Nous avons vu que Foucault caractérisait l'« attitude de la modernité » comme une « ontologie critique de nous-mêmes » dont Sloterdijk diagnostiquait au même moment (1981) l'extinction et sa nécessaire revitalisation *kunique*. Foucault s'est ainsi essayé à caractériser le travail critique de la modernité sur elle-même, dans ses essais de « transfiguration du réel ». Le dandysme baudelairien, par exemple, est perçu par Foucault comme un « acharnement » à imaginer le présent « autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est », dans un rapport ascétique à soi-même « indispensable »⁷³⁶. Comme le *kunisme*, le dandysme « qui est une manière d'être [...], agit et s'éprouve⁷³⁷ », il est « un culte de la différence dans le siècle de l'uniforme. Et une dénonciation⁷³⁸. » Cependant, il opère dans un style à l'opposé du *kunisme*, dans la mesure où, pour penser autrement et « dire-vrai », les *dandies* ont élu comme lieu privilégié, la forme artistique. Au XIX^e siècle, celle-ci devient le style privilégié du dire-vrai, dans ses versants critiques et créatifs, accréditant l'idée que l'homme est une « créature qui invente des formes et des rythmes⁷³⁹ », un « artiste qui s'ignore ». A la suite du dandysme ou de Nietzsche, Foucault tente ainsi de prolonger leur transposition de l'art dans la vie, selon plusieurs directions. Tout d'abord, il nous semble qu'il a fait de la *connaissance*, une pratique interprétative impliquant une forme inconsciente d'activité artistique, de création, de « reconfiguration, déformation, sélection de la réalité⁷⁴⁰. » Ensuite, il a fait de *l'éthique*, une pratique de

⁷³⁵ *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au collège de France. 1982-1983.*, Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2008, p. 314-316.

⁷³⁶ « What is Enlighthenment ? » (« Qu'est-ce que les Lumières ? »), in *DE*, II, *op. cit.*, texte n° 339, p. 1389.

⁷³⁷ Roger KEMPF, *Dandies. Baudelaire et Cie*, Paris, Seuil, 1977, p. 32.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁷³⁹ F. NIETZSCHE, *Fragments Posthumes du Gai Savoir*, 11 [8], cité par P. WOTLING, « “Notre croyance fondamentale”. Le sujet et la poétique des pulsions selon Nietzsche », *art. cité*, p. 137.

⁷⁴⁰ P. WOTLING, « Le Vocabulaire de Nietzsche », Paris, Elipses, 2001.

l'évaluation comme mise au jour des partages d'où proviennent nos valeurs établies comme le dit Deleuze à propos de Nietzsche :

la critique n'est pas une réaction du re-sentiment, mais *l'expression active d'un mode d'existence actif* [...]. Cette *manière d'être* est celle du *philosophe* parce qu'il se propose justement de manier l'élément différentiel comme critique et créateur, donc comme un marteau⁷⁴¹.

Au début des années 1980, Foucault a ainsi diagnostiqué puis annoncé la fin prochaine du pouvoir des règles morales codifiées, et a estimé nécessaire de réinventer un rapport à soi en jouant avec les formes culturelles dont nous sommes les sujets, pour en faire des forces de libertés où *souci de soi* et *style d'existence* se trouvent intimement associés. Enfin, suivre « le principe d'une critique et d'une création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie⁷⁴² », a mené Foucault à définir la *politique* comme une recherche de la vraie vie comme « vie autre », celle de la « matérialisation de la différence possible », du « creusement d'une déprise critique à l'égard de l'existant », et finalement d'une tentative de redéfinition du réel pour « susciter la transformation du monde »⁷⁴³, dans une pratique, immédiatement.

⁷⁴¹G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, op. cit., p. 3.

⁷⁴²« What is Enlighthenment ? » (« Qu'est-ce que les Lumières ? »), in *DE*, II, op. cit., texte n° 339, p. 1392.

⁷⁴³J. REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, op.cit., p. 298.

Conclusion

Le critère de cohérence de cette ligne accidentée qu'est l'œuvre foucauldienne [est] donc à chercher, plutôt que dans ses contenus, dans le dessin (à valeur exemplaire) d'une trajectoire, c'est-à-dire d'une esthétique, d'une stratégie et d'une pensée martiale. Finalement la trajectoire de Foucault donne à voir par la pratique – et en particulier par l'épreuve qui la rend visible – une éthique en actes, et une façon d'agir sur le monde qui se passe sur la double scène l'écriture et de la vie⁷⁴⁴.

Dans cette recherche nous avons posé les questions suivantes : y a-t-il une *éthique* et une *politique non-normative* évoluant tout au long de la trajectoire philosophique de Foucault ? Si oui, selon quelles pratiques se sont-elles déployées ? Et comment la manière dont elles sont rentrées en relation permet de penser des stratégies de « résistances » et de « libertés » face à un ensemble d'effets de pouvoirs intériorisés⁷⁴⁵? Pour commencer à y répondre, nous avons cru bon de décrire l'*agon* des théories contemporaines de la subjectivité tiraillé entre nécessité et liberté, et dont les principales lignes de fractures nous semblent aujourd'hui autant marquées par des oppositions théoriques que des clivages idéologiques. D'une part, la manière dont on conçoit la subjectivité, sa dynamique ou son degré d'autonomie et de dépendance, influe sur les positionnements politiques. D'autre part, les codes et visées éthiques et politiques défendus par chacun, déterminent pour beaucoup les conceptions respectives de la subjectivité et le rôle qu'on tente de lui faire jouer dans la vie individuelle et collective. En bref, la notion de « subjectivité » est pleinement une notion éthique et politique. Foucault nous permettrait, en un sens, de « réconcilier nécessité et liberté⁷⁴⁶ » dans la mesure où le « sujet composé⁷⁴⁷ » est pour lui

⁷⁴⁴J.-F. FAVREAU, *Vertige de l'écriture*, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁴⁵Cf. Y. Sato, *Pouvoir et résistance*, *op. cit.*

⁷⁴⁶T. MÉNISSIER, « Réconcilier la nécessité et la liberté », *op. cit.*

⁷⁴⁷Cf. M. MACÉ, *Façons de lire, manière d'être*, *op. cit.*

toujours également un sujet qui compose, et inversement. C'est pourquoi la généalogie du style et de l'*éthos* foucaultiens nous a paru devoir commencer par une mise au jour des principales *critiques linguistiques et psychologiques des « métaphysiques du Sujet »* au XX^e siècle, telles que Foucault se les est appropriées au cours des années 1950-1960. Les deux premiers chapitres (1954-1970) sont ainsi marqués du sceau du concept d'« ordre du discours » qui s'appuie sur une conception historique du langage comme à la fois constitutif de l'être et doté d'une relative autonomie. Cela nous a permis de mieux définir les stratégies de résistance que Foucault a mises en place à cette époque, au sein d'*expériences de « dé-subjectivation »*, dont la mise en œuvre s'effectuait *via* un certain nombre de pratiques et de techniques littéraires (expériences-limites, expérience du Dehors, fictions historiques) qui nous ont paru constituer de véritables exercices de styles éthiques et politiques : à la fois recherche de transformation de soi (par la dissolution du « Sujet ») et tentative de reconfiguration des partages existants (par les fictions). Cependant, à mesure que sa compréhension des enjeux théoriques et pratiques évoluaient vers une généalogie et une analytique des rapports de pouvoir, Foucault s'est progressivement détaché de « l'illusion » selon laquelle certaines expériences « nous parlent à partir d'une extériorité absolue ». La rencontre avec l'« altérité » se fait toujours « toujours à l'intérieur » car « la marge est un mythe⁷⁴⁸. » Dans cette optique, Foucault tente d'élaborer une *politique du diagnostic* agissant concrètement dans l'immanence des rapports de pouvoir et de savoirs. Les discours du philosophe sont ainsi conçus comme des pratiques et de véritables « bombes », ayant pour fonction de soutenir une lutte ou une résistance à un assujettissement (contre le régime carcéral par exemple). Dans le même temps, ses recherches sur la « gouvernementalité » le conduisent à considérer le pouvoir moins exclusivement disciplinaire, qu'incitatif et producteur de subjectivité. C'est pourquoi dans un dernier mouvement de sa pensée, Foucault se tourne vers des stratégies éthiques de résistance fondées sur le souci de soi et une stylistique de l'existence.

« Penser autrement » implique ainsi une plongée active et immédiate dans la multiplicité qui compose ce monde, pour transformer ce que nous sommes. L'*éthique de la transformation* tire un pont entre le souci de soi heideggerien et le « devenir autre » deleuzien, entre la « subjectivation » et la « dé-subjectivation », en élaborant un devenir-soi-équilibriste, sur la ligne de crête qui le sépare d'une altérité radicale, ne cédant pas aux

⁷⁴⁸ « L'extension sociale de la norme », in *DE II, op. cit.*, texte n° 173, p. 77.

sirènes d'une « pensée du dehors ». Ces deux mouvements de la subjectivité sont deux modes de résistance possibles aux pouvoirs, et s'articulent autour de l'édifice central, chez Foucault, du diagnostic historique et actualisant. Dissolvant la distinction traditionnelle entre théorie et *praxis*, c'est dans l'écriture même des « livres », dans la prise de parole et dans un certain nombre de gestes et de manières de faire (style), que se manifeste une manière d'être (*êthos*). Dans les styles de Foucault, on a ainsi tenté de percevoir quelques motifs d'un voyage en cours vers un nouvel état : entre désir de « trouver son chemin » et « désir de se perdre ». Ce qui nous a paru riche dans l'écart de cette trajectoire, c'est le lien qu'il a opéré entre les exercices de la pensée et de la vie, tels qu'ils se déploient au sein d'un certain nombre de contraintes. Non pas des leçons de vie, mais des rythmes, des lignes tracées, des esquisses de figures. Comme Fabrice, le héros chevaleresque de *La chartreuse de Parme*, on parcourt à la vitesse de l'éclair des myriades de paysages, dans un élan de folie et d'affirmation sans bornes. Dans le même temps, comme le narrateur sans nom de la *Recherche du temps perdu*, on s'arrête, contemplatif, pour observer dans un mouvement de reflux les contours de nos expériences. Entre affirmation démesurée et complexification de la mesure, lire Foucault a peut-être pour nous été cela : se plonger dans une écriture qui donne envie de vivre et d'expérimenter sans cesse, seul et collectivement, sans avoir peur de la mort.

Bibliographie

I. TEXTES DE MICHEL FOUCAULT :

Dits et Écrits (1994), Paris, Gallimard, 2001, 2 volumes (édition établie sous la direction de F. Ewald et D. Defert, avec la collaboration de J. Lagrange).

Ouvrages de M. Foucault

Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961. Troisième édition, Paris, Gallimard, 1972, avec une nouvelle préface et deux appendices : « Mon corps, ce papier, ce feu », et « La folie, l'absence d'œuvre ».

L'anthropologie de Kant, thèse complémentaire en 2 volumes, t. 1 : *Introduction*, t. II : *Traduction et notes*, Paris, Bibliothèque de la Sorbonne, 1961.

Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963. Réédition, Gallimard, 1992.

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, Paris, PUF, 1963. Réédition légèrement modifiée, PUF, 1972.

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris, Gallimard, 1966.

L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969.

L'ordre du discours, Paris, Gallimard, 1971 (leçon inaugurale prononcée au collège de France le 2 décembre 1970).

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide au XIX^e siècle, présenté par Michel Foucault, Paris Gallimard/Julliard, 1973.

Surveiller et Punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975.

Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984.

Histoire de la sexualité III : Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984.

Édition des cours de M. Foucault

Il faut défendre la société (1975-1976), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1997.

Les anormaux (1974-1975), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 1999.

L'Herméneutique du sujet (1981-1982), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2001.

Le pouvoir psychiatrique (1973-1974), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2003.

Sécurité, territoire, population (1977-1978), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004.

Naissance de la biopolitique (1978-1979), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2004.

Le gouvernement de soi et des autres, t. I, (1982-1983), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2008.

Le gouvernement de soi et des autres, t. II : le courage de la vérité (1983-1984), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2009.

La volonté de savoir (1971-1972), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2011.

Du gouvernement des vivants (1979-1980), Paris, Gallimard-Seuil-EHESS, 2012.

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain (1981), Louvain, PUL et University of Chicago Press, 2012.

II. ARTICLES OU ÉTUDES CRITIQUES CONSACRÉES À MICHEL FOUCAULT

Ouvrages collectifs

Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale, 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, 1989.

Penser la folie : Essais sur Michel Foucault, IXème colloque de la société internationale d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse, Parsis, Galillée, 1992

ARTIÈRES Philippe (dir.), *Michel Foucault, la littérature et les arts*, Actes de colloque de Cerisy- juin 2001, Paris, Kimé, 2004.

ARTIÈRES Philippe, BERT Jean-François, GROS Frédéric, REVEL Judith (dir.), *Michel Foucault*, Paris, Éditions de L'Herne, 2011

CUSSET YVES et HABER Stéphane (dir.), *Habermas et Foucault*, Paris, CNRS, Paris, février 2006.

GIARD LUCE (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Grenoble, Ed. Jérôme million, 1992.

GROS Frédéric et LÉVY Carlos (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003.

GROS Frédéric et DAVIDSON Arnold (dir.), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, Paris, Kimé, 2011.

GRANJON Marie-Christine (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 2005.

GUTTING Gary (dir.), *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd Ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

Autres textes consacrés à Michel Foucault

ADORNO Francesco Paolo, *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*, Paris, Kimé, 1996.

ARTIÈRES Philippe et POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *D'après Foucault. Gestes, luttes, programmes* (2007), Paris, Points, 2012.

BAUDRILLARD Jean, *Oublier Foucault*, Auvers-sur-Oise, Galilée, 1977.

BELLON Guillaume, *Une parole inquiète. Barthes et Foucault au Collège de France*, Grenoble, ELLUG, 2012.

BERT JEAN-FRANÇOIS, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, Éditions La Découverte, 2011.

BILLOUET Pierre, *Foucault*, Paris, Belle-Lettres, 1999.

BLANCHOT Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine*, Paris, Fata Morgana, 1986.

CAZIER Jean-Philippe, « Littérature : la pensée et le dehors (Deleuze-Foucault) », *Inculte* n° 9, 2006.

COPIN Julien, « Marx dans Les mots et les choses et L'archéologie du savoir. Un parcours de Michel Foucault », *Actuel Marx* (en ligne) n° 19, 28 mars 2003.

DAVIDSON Arnold, « Foucault, le perfectionnisme et la tradition des exercices spirituels », in Sandra LAUGIER (dir.), *La voix et la vertu. Variétés sur le perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010, p. 449-467.

DE LAGASNERIE Geoffroy, *La dernière leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Broché, 2012.

DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

DREYFUS Hubert et RABINOW Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism to Hermeneutics*, Brighton, Sussex, The Harvester Press Limited, University of Chicago Press, 1983, trad. fr., *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1984.

DUPONT Nicolas-Alexandre, *L'impatience de la liberté. Éthique et politique chez Michel Foucault*, Paris, Kimé, 2010.

- ERIBON Didier, *Michel Foucault* (1989), Paris, Édition revue et enrichie, « Champs biographie », Flammarion, 2011.
- *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris, Fayard, 1994.
- FAVREAU Jean-François, *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*, Lyon, ENS Éditions, 2012.
- FIMIANI Mariapaola, *Érotique et Rhétorique: Foucault et la lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. N. Le Lirzin, Paris, L'Harmattan, 2009.
- GIACOMELLI Enrico, « Ascendances et filiations foucaaldiennes en Italie : l'opéraïsme en perspective », trad. fr. J.-M. Goux, *Actuel Marx*, n° 36, 2004, p. 109-121.
- GROS Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1996
- *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1997.
- *Le Courage de la vérité*, Paris, « Débats philosophiques », PUF, 2002.
- GROS Frédéric et DAVIDSON Arnold (dir.), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres*, Paris, Kimé, 2011.
- GUTTING Gary (dir.), *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd Ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Han Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, Millon, 1998.
- LE BLANC GUILLAUME (dir.), *Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique, Lumières*, n° 16, 2^e semestre 2010.
- LEGRAND Stéphane, *Les Normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.
- LINDON Mathieu, *Ce qu'aimer veut dire*, Paris, P.O.L, 2011.
- LORENZINI Daniele, « La vie comme “réel” de la philosophie. Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire », in S. LAUGIER (dir.), *La voix et la vertu, op. cit.*, p. 469-487.
- MACEY David, *Michel Foucault*, trad. fr. P. -E. Dauzat, Paris, Gallimard, 1994
- MACHEREY Pierre, « Foucault, éthique et subjectivité », *Autrement*, n°102, novembre 1988.
- MANDOSIO Jean-Marc, *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*, Paris, L'Encyclopédie des nuisances, 2010.
- MERQUIOR José-Guilherme, *Foucault*, Londres, Fontana Paperbacks, 1985, trad. fr. M. Azuelos, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986.
- MILLER James, *The Passion of Michel Foucault*, New York, Simon & Shuster, 1993, trad. fr. H. Leroy, *La passion Foucault*, Paris, Librairie Plon, 1995.

- MOTA Thiago, « Foucault pragmatiste? Du rapport entre la praxis langagière et le pouvoir discursif », *Erasmus Mundus Europhilosophie*, <http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/IMG/pdf/foucault-pragmatiste-mota.pdf>
- « L'agonistique des énoncés chez Foucault : pouvoir discursif et démocratie », *Erasmus MundusEurophilosophie*, 2009, http://www.europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/MOTA_-_L_agonistique_des_enonces_chez_Foucault.pdf
- PALTRINIERI Luca, « Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault », in F. GROS et A. DAVIDSON (dir.), *Foucault, Wittgenstein : de possibles rencontres, op. cit.* p. 41-77.
- *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2012.
- POTTE-BONNEVILLE Matthieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, PUF, 2004.
- RIABI Naima, *Michel Foucault. Subjectivité, Pouvoir, Éthique*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- ROMERO Jérémy, « La mort et les mots chez Foucault. La littérature comme passage à la limite », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL, *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*, Rennes, PUR, 2012, p. 65-82.
- RAJCHMAN John, *TRUTH and EROS, Foucault, Lacan and the question of ethics*, Chapman and Hall, Routledge, 1991, trad. fr. O. Bonis, *Érotique de la vérité. Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, Paris, PUF, 1994.
- RAYNER Timothy, *Foucault's Heidegger : Philosophy and Transformative Experience*, NY, Continuum, 2007.
- REVEL Judith, « Foucault, lecteur de Nietzsche. L'apprentissage de la déprise », *Magazine Littéraire*, avril 1992.
- « Scolies de Michel Foucault: de la transgression littéraire à la résistance politique », *Futur Antérieur* n°14, 1992.
- « Foucault entre langage et littérature », *Représentation*, Tokyo, 1993.
- « Foucault et la littérature, histoire d'une disparition », *Le Débat* n° 79, 1994.
- « Foucault lecteur de Deleuze : de l'écart à la différence », *Critique* n° 591-592, 1996.
- *Michel Foucault. Expériences de la pensée*, Paris, Bordas, 2005.
- *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.
- *Le Vocabulaire de Foucault* (2002), Paris, Ellipses, 2009.
- *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Milles et une nuits, 2010.
- « Construire le commun : une ontologie », *Institut européen pour des politiques culturelles en devenir*, 2011, <http://eipcp.net/transversal/0811/revel/fr>.

- « Prose du monde ou ordre du discours ? La littérature, un enjeu politique », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL, *Le travail de la littérature, op. cit.*, p. 83-100.
- SABOT Philippe, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Paris, PUF, 2006.
- « Écrire pour n'avoir plus de visage. Effacement et dédoublement dans l'écriture de Michel Foucault », in B. Curatolo et J. Poirier, *Le Style des philosophes*, Dijon, Editions universitaires de Dijon et Presses universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 327-335.
- SATO Yoshiyuki, *Pouvoir et résistance. Foucault, Deleuze, Derrida, Althusser*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- SCOTT Ch. E. *The Question of Ethics. Nietzsche, Foucault, Heidegger*, Indiana University Press, Indianapolis, 1990.
- VEYNE Paul, « Foucault révolutionne l'histoire » (1978) in *Comment on écrit l'histoire : essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 1996, troisième édition.
- *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

III. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS OU CONSULTÉS

- AUSTIN John Langshaw, *How to do Things with Words*, Oxford, OUP, 1962, trad. fr. G. Lane, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.
- BADIOU Alain, *Théorie du sujet*, Paris, Seuil, 1982.
- *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique, 2012.
- BATAILLE Georges, *Histoire de l'oeil* [1928], Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1993.
- *Le bleu du ciel* [1935], Paris, Gallimard, coll. « L'imaginaire », 1991.
- *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1943.
- *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1945.
- *L'Érotisme*, Paris, Minuit, 1957.
- BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934.
- *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin 1938.
- *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, Livre de poche, 1943.
- *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949.

- *Le matérialisme rationnel*, Paris, PUF, 1953
- BALIBAR Étienne, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.
- BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, *Esthétique* [1750], trad. fr. J. -Y. Pranchère, Paris, L'Herne, 1988.
- BENOIST Jocelyn, « La subjectivité », in Denis Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie*, t. II, Gallimard, 1995.
- « Être soi-même : Heidegger et l'obsession de l'identité », *Revue de philosophie de Louvain*, vol. 94, n°1, 1996, p. 69-91.
- BENVÉNISTE Émile, « De la subjectivité dans le langage », in *Problèmes de linguistique générale*, I., Paris, Gallimard, 1966, p. 258-266.
- BERNARD Claude, *Le corps*, Paris, Seuil, 1995.
- BITBOL Michel, GAYON Jean (dir.), *L'épistémologie française. 1830-1970.*, Paris, PUF, 2006.
- BLANCHOT Maurice, *L'Arrêt de mort*, Paris, Gallimard, 1948.
- *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1957.
- *L'Attente, l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962.
- BOSTEELS Bruno, *Alain Badiou, une trajectoire polémique*, Paris, La Fabrique, 2009.
- BOURDIEU Pierre, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
- BOUVERESSE Jacques, *Le Philosophe et le réel*, Paris, Hachette Littératures, 1998.
- « Heidegger, la politique et l'intelligentsia française », in *Essai IV. Pourquoi pas des philosophes?*, Marseille, Agone, 2004, p.129-161 : <http://agone.revues.org/index197.html>.
- *La connaissance de l'écrivain. Sur la littérature, la vérité et la vie*, Paris, Agone, 2008.
- BUTLER Judith, *The Psychic Life of Power : Theories in subjection*, Stanford, SUP, 1997, trad. fr. B. Matthieusent, *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*, Paris, Léo Scheer, 2002.
- *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, 2005, trad. fr. B. Ambroise et V. Aucouturier, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007.
- BRAUNSTEIN Jean-François (dir.), *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*, Paris, Vrin, 2008.
- CALVINO Italo, *Leçons américaines. Aide-mémoire pour le prochain millénaire*, trad. Fr Y. Hersant, Paris, Gallimard, 1989.
- CAMUS Albert, *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

- CANGUILHEM Georges, *La formation du complexe de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles* (1955), Paris, Vrin, 1994
- *Le Normal et le pathologique* (1966), Paris, PUF, 2009.
- CANTO-SPERBER Monique et OGIEN Ruwen, *La philosophie morale*, Paris, PUF, « Que sais-je? », 2004.
- CASTORIADIS Cornelius, « L'état du sujet », in *Les Carrefours du labyrinthe III, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990.
- CAVELL Stanley, *Conditions nobles et ignobles. La constitution du perfectionnisme moral émersonien* (1990), trad. fr. C. Fournier et S. Laugier, Combas, L'éclat, 1993 ; repris dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, 2009.
- CITTON Yves, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.
- *Renverser l'insoutenable*, Paris, Seuil, 2012.
- *Gestes d'humanités. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*, Paris, Armand Colin, 2013.
- CORCUFF Philippe, « Perfectionnisme démocratique et sociologie : interférences et tensions entre la philosophie de Stanley Cavell et la théorie critique de Luc Boltanski », in S. Laugier (dir.), *La voix et la vertu, op. cit.*, p. 417-435.
- CORCUFF Philippe, ION Jacques et DE SINGLY François (dir.), *Politiques de l'individualisme. Entre sociologie et philosophie*, Paris, éd. Textuel, 2005.
- CORCUFF Philippe, C. LE BART et DE SINGLY François (dir.), *L'Individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, collection « Res Publica »/Colloque de Cerisy, 2010.
- CLASTRES Pierre, *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974.
- CURATOLO Bruno et POIRIER Jacques, *Le Style des philosophes*, Dijon, Editions universitaires de Dijon et Presses universitaires de Franche-Comté, 2007.
- DASTON Lorraine et GALISON Peter, *Objectivité*, trad. fr. S. Renaut et H. Quiniou, Dijon, Les Presses du réel, 2012.
- DELEUZE Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- *Dialogues*, avec Claire Parnet, Paris, Flammarion, 1977.

- Cours des 2 et 9 décembre 1980, Spinoza http://www2univ-paris8.fr/deleuze/article.php3: ?id_article=131.
- *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Felix, *L'Anti-Oedipe*, Paris, Minuit, 1972.
- *Qu'est ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 1991.
- DELORY-MOMBERGER Christine, *La Condition biographique. Essais sur le récit de soi dans la modernité avancée*, Paris, Tétraèdre, 2010.
- DEPUSSÉ Marie, *Guattari. De Leros à Laborde*, Paris, Nouvelles éditions lignes, 2012.
- DESCOMBES Vincent, *Le Complément de sujet*, Paris, Gallimard, 2004.
- *Les embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013.
- DOSSE François, *Gilles Deleuze et Felix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- DUBEL Sandrine et RABAU Sophie (dir.), *Fiction d'auteur ? Le discours biographique sur l'auteur de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- DUFOUR Dany-Robert, *L'individu qui vient ... après le libéralisme*, Paris, Denoël, 2011.
- DUMOULIÉ Camille (dir.), *La fabrique du sujet. Histoire et poétique d'un concept*, Paris, Desjonquères, 2011.
- ELIAS Norbert, *La société des individus*, Paris, Agora, 1991.
- FISCHBACH Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009.
- *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009.
- GOODMAN Nelson, « Le statut du style » (1975), in *Manières de faire des mondes*, trad. fr. M.-D. Popelard, Paris, Gallimard, 2006.
- GRANIER Jean, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1996.
- GROS Frédéric, *Marcher, une philosophie*, Carnets Nord, 2009.
- GUÉGUEN Haud et MALLOCHET Guillaume, *Les théories de la reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2012.
- HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences [1985]*, trad. fr. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- *La Pensée postmétaphysique*. [1988], Paris, Armand Colin, 1993.
- *De l'éthique de la discussion*, trad. fr., M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1992 (réed. Flammarion, 1999).
- HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique* (1993), Paris, Albin Michel, 2002.

- *Qu'est ce que la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 1995.
- *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 1998.
- *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001.
- HACKING Ian, *Historical Ontology*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2002.
- *Résumé de cours. Façonner les gens : (2001-2002)*, site du Collège de France.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps* (1927), trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985
(hors commerce) : http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf.
- *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), trad. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953.
- *Nietzsche* (1936-1946), tome I et II, trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.
- *Lettre sur l'humanisme* (1946), trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, Montaigne, 1964.
- HULIN Michel, *La mystique sauvage*, Paris, PUF, 1993.
- HONNETH Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.
- « L'autonomie décentrée. Les conséquences de la critique moderne du sujet pour la philosophie morale », in M. JOUAN (dir.), *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Paris, Vrin, 2008.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, « La liberté », Conférence inédite, Revue *Cités*, Hors série, 2010, p. 15-27.
- JOUAN Marlène, « Heidegger perfectionniste ? L'éthique de la "conversion" dans *Être et Temps* », in S. LAUGIER (dir.), *La voix et la vertu, op. cit.*, p. 489-515.
- JOUAN Marlène et LAUGIER Sandra (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009.
- JULLIEN François, *Un sage est sans idées, ou l'autre de la philosophie*, Paris, Seuil, 1998.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* (1781 et 1787), trad. fr. A. J. - L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.
- *Qu'est-ce que les Lumières ?* [1784], trad. fr. J. -F. Poirier et A. Proust.
- *Critique de la raison pratique*,
- *Critique de la faculté de juger*,
- *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1796-1797), trad. fr. M. Foucault, Paris, Vrin, 1963.
- *Logique* (1800), trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1997.

- KARSENTI Bruno, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013.
- KUHN Thomas, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), Paris, Flammarion, 1983.
- LAUGIER Sandra (dir.), *La voix et la vertu. Variétés sur le perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010.
- LEDUC A. et LARIVÉE A., « Le souci de soi dans Être et temps. L'accentuation radicale d'une tradition antique ? », *Revue philosophique de Louvain*, t. 100, n°4, 2002, p. 723-741.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques* (1957), Paris, Plon, 1996.
- LHOMME Alain, « Style », *Encyclopédie philosophique universelle*, tome 2, Paris, PUF, 1990.
- « Le style des philosophes », *Encyclopédie philosophique universelle. Le Discours philosophique*, Paris, PUF, 1998, p. 1564-1583.
- LORENZINI Daniele et REVEL Ariane (dir.), *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*, Rennes, PUR, 2012.
- MACÉ Marielle, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 2011.
- MACHEREY Pierre, *À quoi pense la littérature ?*, Paris, PUF, 1990.
- MARCUSE Herbert, *Eros et Civilisation. Contribution à Freud*, trad. fr. J. -G. Nény et B. Fraenkel, Paris, Minuit, 1963.
- *Tolérance répressive* suivi de *Quelques conséquences sociales de la technologie moderne* (1969), trad. fr. Ch. David, Paris, éd. Homnisphères.
- MÉNISSIER Thierry, « Réconcilier la nécessité et la liberté », Colloque « Histoire et définition de la philosophie sociale », janvier 2010 (à paraître chez Vrin), <http://tumultiordini.over-blog.com/3-categorie-11240893.html>.
- *La liberté des contemporains. Pourquoi il faut rénover la république ?*, Grenoble, PUG, 2011.
- MICHAUX Henry, *Mouvements*, Paris, Gallimard, 1951.
- NEHAMAS Alexandre, *Nietzsche. Life as Literature*, Harvard, HUP, 1985, trad. fr. V. Béghain, *Nietzsche. La vie comme littérature*, Paris, PUF, 1994.
- *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- NIETZSCHE Friedrich, *La naissance de la tragédie* (1872), trad. fr. M. Haar, Ph. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1977.

- *Le Livre du philosophe* (1872-1875), trad. fr. A. Kremer-Marietti, Paris, Flammarion, 1991.
- *Humain trop humain* (1878), trad. fr. A. M. Desrousseaux et H. Albert, Paris, Hachette, 1988.
- *Aurore* (1881), trad. fr. H. Albert, revue par A. Kremer-Marietti, Paris, Livre de Poche, 1995.
- *Le gai savoir* (1882), trad. fr. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1950.
- *Ainsi parlait Zarathoustra* (1884), Paris, Livre de Poche (LGF), 1983.
- *Par-delà bien et mal* (1886), trad. fr. C. Heim, Paris, Gallimard, 1971.
- *La généalogie de la morale* (1887), trad. fr. H. Albert, Paris, Gallimard, 1964.
- *Le Crépuscule des idoles* (1888), trad. fr. J. -C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.
- *L'Anthéchrist* (1888), trad. fr. J. -C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.
- *Ecce Homo* (1888), trad. fr. J. -C. Hémerly, Paris, Gallimard, 1974.
- OGILVIE Bertrand, *Lacan. Le sujet*, Paris, PUF, 1987.
- PAVIE Xavier, *L'Apprentissage de Soi. Exercices spirituels de Socrate à Foucault*, Eyrolles, 2010.
- *Exercices spirituels. Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- PHARO Patrick, « Sociologie des petites perfections », in Sandra LAUGIER (dir.), *La voix et la vertu, op. cit.*, p. 517-534.
- PONGE Francis, *Pratiques d'écriture ou l'inachèvement perpétuel*, Paris, Hermann, 1984.
- PLATON, *Apologie de Socrate – Criton - Phédon*, trad. fr. L. Robin, Paris, Gallimard, 1968.
- *Alcibiade*, trad. C. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris, GF Flammarion, 2000.
- RANCIÈRE Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.
- *La fable cinématographique*, Paris, Seuil, 2001.
- *Les écarts du cinéma*, Paris, La Fabrique, 2011.
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SABOT Philippe, *Philosophie et littérature. Approches et enjeux d'une question*, Paris, PUF, 2002.
- SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris, Gallimard, coll. Folio, 1996.
- *Situations, I* et *Situations, II*, Paris, Gallimard, 1947-1948.
- SLOTERDIJK Peter, *Critique de la raison cynique* [1983], trad. fr. H. Hildenbrand, Paris, Christian Bourgeois, 1987.

- TAYLOR Charles, *Les Sources du Moi. La formation de l'identité moderne* [1989], tr. fr. C. Mélançon, Paris, Seuil, 1998.
- WINOCK Michel, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Seuil-Points, 2006.
- WILLIAMS Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie*, trad. fr. M. -A. Lescourret, Paris, Gallimard, 1990.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus, Investigations philosophiques*, trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 2001.
- *De la Certitude*, Paris, Gallimard, 1965.
- WOTLING Patrick, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.
- « “Notre croyance fondamentale”. Le sujet et la poétique des pulsions selon Nietzsche », in C. DUMOULIÉ (dir.), *La fabrique du sujet. Histoire et poétique d'un concept*, op. cit., p. 137-150.
- ZASK Joëlle, « Sortir hors de soi », in S. LAUGIER (dir.), *La voix et la vertu*, op. cit., p. 397-416.
- ZIZEK Slavoj, *Le sujet qui fâche*, tr. fr. S. Kouvélakis, Paris, Flammarion, 2007.

Table des matières

<u>Remerciements.....</u>	<u>3</u>
<u>Sommaire.....</u>	<u>5</u>
<u>INTRODUCTION</u>	<u>6</u>
<u>La « subjectivité » au cœur des débats éthique et politique contemporains.....</u>	<u>11</u>
<u>Peut-on penser une éthique et une politique non-normative?.....</u>	<u>19</u>
<u>Manières de lire Foucault, style d'existence?.....</u>	<u>27</u>
<u>CHAPITRE I – CONFIGURATIONS D'UNE PENSÉE EN DEVENIR.....</u>	<u>37</u>
<u>Configuration 1 : Les « philosophies du Sujet ».....</u>	<u>39</u>
<u>Configuration 2 : Foucault, lecteur de Nietzsche et Heidegger.....</u>	<u>45</u>
<u>Configuration 3 : La « mort de l'homme » ou comment sortir du langage métaphysique ?.....</u>	<u>53</u>
<u>CHAPITRE II – ÉCRIRE POUR DISPARAÎTRE</u>	<u>65</u>
<u>Le « rêve de mort » dans la poésie.....</u>	<u>69</u>
<u>Les « expériences-limites » exploratrices de métamorphoses.....</u>	<u>74</u>
<u>Jeux de langage ou la recherche d'un style de pensée.....</u>	<u>81</u>
<u>Les fictions pour « disparaître » et reconfigurer le « partage du sensible »</u>	<u>97</u>
<u>CHAPITRE III – L'AGIR POLITIQUE DU DIAGNOSTIC</u>	<u>105</u>
<u>La généalogie des multiplicités émergentes.....</u>	<u>108</u>
<u>L'ontologie historique ou la codétermination des pouvoirs et des savoirs.....</u>	<u>118</u>
<u>Résister avec l'ontologie critique de l'actualité.....</u>	<u>127</u>
<u>CHAPITRE IV – S'EXERCER À PENSER ET VIVRE AUTREMENT.....</u>	<u>137</u>
<u>Une éthique de la curiosité et de la transformation</u>	<u>140</u>
<u>Souci de soi et style d'existence.....</u>	<u>151</u>
<u>CONCLUSION.....</u>	<u>164</u>
<u>BIBLIOGRAPHIE.....</u>	<u>167</u>
<u>Table des matières.....</u>	<u>180</u>

Résumé

Y a-t-il une *éthique* et une *politique non-normative* évoluant tout au long de la trajectoire philosophique de Michel Foucault ? Si oui, selon quelles pratiques se sont-elles déployées ? Et comment la manière dont elles sont rentrées en relation permet de penser des stratégies de « résistances » et de « libertés » face à un ensemble d'effets de pouvoirs intériorisés ? Faire la généalogie du style et de l'*êthos* foucauldien nous plonge activement dans les multitudes qui composent notre vie. L'*éthique de la transformation* tire un pont entre le *devenir autre* et le *souci de soi*, entre la *dé-subjectivation* et la *subjectivation*, en élaborant un devenir-soi-équilibré, sur la ligne de crête qui le sépare d'une altérité radicale. Ces deux mouvements de la subjectivité sont deux modes de résistance possibles aux effets de pouvoirs, et s'articulent autour de l'édifice central, chez Foucault, du diagnostic historique et actualisant. Dissolvant la distinction traditionnelle entre théorie et *praxis*, c'est dans l'écriture même des livres, dans la prise de parole, dans la lecture et dans un certain nombre de gestes et de manières de faire (style), que se manifestent une manière d'être (*êthos*). Les signes articulés de Foucault sont le récit d'un voyage en cours vers un nouvel état, entre désir de trouver son chemin et désir de se perdre. Ce sont des exercices de la pensée qui se déploient au sein d'un certain nombre de contraintes. Non pas des leçons de vie, mais des rythmes, des lignes tracées, des esquisses de figures.

Abstract

Is the project of Michel Foucault built around an anti-normative ethic and politics? If yes, which practices are involved in? And how the way to deal with, let us draw up the strategies of resistance and freedom against internalized effects of the power? Dealing with genealogy of style and Foucauldian *êthos* actively immerses you in the multiplicity which is composing your life. Becoming yourself in a balancing act the *ethic of the transformation* links 'devenir autre' to 'souci de soi', 'dé-subjectivation' to 'subjectivation'. These two lines of the subjectivity build the two possible ways of resistance against the effects of the power; and are focussed on a central notion for Foucault: the historical and updated diagnosis. Beyond the traditional distinction between theory and *praxis*, a specific way of being (*êthos*) is observed when someone is writing or reading a book, speaking in front of an audience, moving or just doing something (style). Balancing between the desire to find his own way and the risk of losing himself, Foucault proposes some thinking practices as drawing lines or musical rhythms more than lessons of life.