



HAL
open science

La philosophie de l'actuel avec Foucault et Nietzsche

Lucas Lévy Lajeunesse

► **To cite this version:**

Lucas Lévy Lajeunesse. La philosophie de l'actuel avec Foucault et Nietzsche. Philosophie. 2015.
dumas-01194740

HAL Id: dumas-01194740

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194740>

Submitted on 7 Sep 2015

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

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

Université Paris I Panthéon Sorbonne
Philosophie contemporaine

**LA PHILOSOPHIE DE L'ACTUEL AVEC
FOUCAULT ET NIETZSCHE**

Lucas Lévy Lajeunesse
Sous la direction de Jean-François Braunstein
Mémoire de Master 2 – n° étudiant : 10821278

Année 2014-2015

« Les philosophes sont ceux qui sont capables d'entrer en contact avec ce qui subsiste toujours de manière identique et selon les mêmes termes, alors que ceux qui en sont incapables [...] ne sont pas des philosophes »

Platon, *La République*, Livre VI, 484a (trad. G. Leroux)

TABLE DES MATIÈRES

<i>Introduction</i>	<i>p.5</i>
1. DES MÉTHODES DE DÉCENTREMENT	<i>p.10</i>
I. Préliminaires aux généalogies	<i>p.10</i>
A. Utile ou nuisible pour le présent, l'histoire dans l'œuvre de Nietzsche	<i>p.10</i>
1. La méthode inactuelle	<i>p.10</i>
2. Nietzsche et le sens historique	<i>p.12</i>
3. Nietzsche et le devenir	<i>p.15</i>
B. L'archéologie foucauldienne et ses limites	<i>p.16</i>
1. Le cadre des discours	<i>p.16</i>
2. La nécessité de dépasser un point de vue étrié par l'hypothèse répressive	<i>p.19</i>
C. Des histoires réordonnées	<i>p.22</i>
II. L'approche généalogique	<i>p.26</i>
A. Puissance et interprétation, pouvoirs et savoirs	<i>p.26</i>
1. Les mots, instruments ou reflets des victoires	<i>p.26</i>
2. Le savoir vrai : une interprétation	<i>p.28</i>
B. La perspective du rapport de force	<i>p.30</i>
1. La lutte pour l'interprétation	<i>p.30</i>
a. Emergence chez Nietzsche ou événement chez Foucault : le repérage des ruptures	<i>p.31</i>
b. La question de la provenance pour diagnostiquer le présent	<i>p.33</i>
c. La substitution d'une nouvelle perspective à l'analyse causale	<i>p.37</i>
2. Foucault et les décentrement spatiaux de l'analytique des pouvoirs	<i>p.38</i>
a. Une historicité belliqueuse	<i>p.38</i>
b. La méthode des décentrement	<i>p.40</i>
2. UNE ONTOLOGIE HISTORIQUE ET CRITIQUE	<i>p.45</i>
I. L'ontologie du présent	<i>p.45</i>
A. Le choix du terme ontologie	<i>p.45</i>
1. Les éléments d'une controverse	<i>p.45</i>
2. L'histoire du présent	<i>p.47</i>
3. La mise en place d'une rivalité	<i>p.48</i>

B. Une ontologie de l'historique et du contingent	p.50
1. Une histoire de l'être	p.50
2. Une ontologie de la contingence	p.53
a. Une ontologie de l'historique pour contester l'éternité	p.54
b. Une ontologie de l'événement contre la nécessité causale	p.54
<u>Contestation des théories du processus</u>	p.54
<u>Mise en cause des évidences</u>	p.57
II. Un problème critique	p.59
A. Une généalogie de « l'attitude critique »	p.60
1. Une attitude de contre-gouvernementalité	p.60
2. Le retournement de l'Aufklärung contre la raison	p.64
B. Une philosophie critique	p.67
3. L'EXPÉRIENCE SINGULIÈRE AU PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ACTUEL	p.74
I. Les conditions d'une reconnaissance de l'expérience singulière	p.74
A. La transgression au service de la critique	p.74
B. La transformation du sujet philosophique traditionnel	p.77
1. Un sujet déterminé par le langage, donc vulnérable face aux mots	p.77
2. La possibilité d'un remplacement des formes traditionnelles du sujet philosophique	p.80
II. Le recours à l'expérience singulière et vécue	p.82
A. Philosophes du désert	p.82
B. L'épreuve inactuelle	p.84
C. L'expérience de l'anormalité	p.87
III. L'expérimentation, motif de la philosophie de l'actuel	p.89
A. L'expérience personnel au principe de la lecture de l'ouvrage philosophique	p.90
B. L'esthétique de soi	p.94
Conclusion	p.97
Bibliographie	p.100

INTRODUCTION

« *Un philosophe belliqueux provoque [...] les problèmes en duels* », écrit Nietzsche. « *Ma pratique de la guerre, poursuit-il, s'énonce en quatre principes. Premièrement, je n'attaque que des causes victorieuses, – le cas échéant j'attends qu'elles le soient*¹ ». Les thèmes de réflexion de Nietzsche ne sont donc pas intemporels et tout moment n'est pas bon pour les traiter. Foucault veut aussi situer son œuvre dans la lutte. « *La philosophie peut [...] jouer un rôle du côté du contre-pouvoir*² », écrit-il en 1978. Les pouvoirs sont définis comme des relations instables, obéissant toujours à de nouvelles stratégies en fonction des objectifs poursuivis et des oppositions rencontrées. Ce n'est alors qu'en examinant ces évolutions au plus près que la philosophie pourra assister d'éventuelles résistances. Doit-elle donc suivre les mouvements de l'actualité et renoncer à n'étudier que l'éternel et l'universel ?

À l'occasion de commentaires de l'article *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, Foucault repère un thème philosophique introduit par ce texte et repris par toute une tradition de philosophes : c'est le problème du temps présent, de l'actualité, dans sa différence et sa spécificité, qui avait été traité sans jamais être explicitement formulé. C'est avec Kant que, pour la première fois, quelqu'un posait en philosophie la question de l'époque en cours. Les deux textes³ dans lesquels Foucault, quelques années avant sa mort, aborde cette question, sont

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo, Pourquoi je suis si sage*, §7, p.66

² M. Foucault, « *La philosophie analytique de la politique* », *Dits et écrits vol. II, texte n°232*, p.540

³ « *Qu'est-ce que les Lumières ?* », extrait du cours du 5 janvier 1983 au Collège de France, repris dans *Le magazine littéraire* n°207, mai 1984, puis dans les *Dits et écrits*, vol. II, texte n°351 ; et « *What is Enlightenment ?* », publiée dans l'ouvrage de Paul Rabinow *The Foucault reader*, repris dans les *Dits et écrits*, vol. II, texte n°339

d'une importance fondamentale pour la compréhension de sa pensée : toute son œuvre y est relue à partir du problème de l'actualité, il se situe ainsi lui-même dans la lignée de philosophes, qui, à la suite de Kant, ont fait de leur époque un problème philosophique.

La référence à Kant a ici parfois pu être dénoncée pour ses approximations¹ : la lecture de l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, dont justement Foucault ne dit pas mot, ne laisse aucun doute quand aux enjeux réels des textes *Qu'est-ce que les Lumières* et du *Conflit des facultés*, auxquels s'intéresse Foucault : il s'agit avant tout pour Kant d'analyser le présent pour parvenir à l'inscrire dans un processus de progrès nécessaire à partir duquel sera conçue l'histoire. Le présent n'a donc pas de dignité philosophique pour lui-même, mais seulement pour ce qu'il montre de la téléologie de l'histoire. Foucault ne nie pas cet aspect des textes mais note que la question des Lumières ne dépend pas intrinsèquement de la pensée du processus : « dans ses autres textes sur l'histoire, explique-t-il, il arrive que Kant pose des questions d'origine ou qu'il définisse la finalité intérieure d'un processus historique. Dans le texte sur l'*Aufklärung*, la question concerne la pure actualité. Il ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ?² »

Peut-être Kant joue-t-il surtout le rôle de point de passage entre l'ancienne métaphysique et la philosophie de l'actualité, que Foucault distingue ainsi : « je dirais que la question de la philosophie a longtemps été : "Dans ce monde où tout

¹ F. Salaün, dans *L'Autorité du discours*, consacre un chapitre à cette question qu'il résume ainsi : « Paradoxalement, Foucault trouve dans un texte très marqué par une conception de l'histoire comme processus, la première formulation du problème philosophique qu'il veut renouveler : celui de l'appartenance au présent. » (p.139)

² M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1383

périt, qu'est-ce qui ne passe pas ? Que sommes-nous, nous qui devons mourir, par rapport à ce qui ne passe pas ? Il me semble que, depuis le XX^e siècle, la philosophie n'a pas cessé de se rapprocher de la question : *“Qu'est-ce qui se passe actuellement, et que sommes-nous, nous qui ne sommes peut-être rien de plus que ce qui se passe actuellement ?”* La question de la philosophie, c'est la question de ce présent qui est nous-mêmes.¹» La réflexion kantienne semble alors située au croisement exact de ces deux réflexions : elle pose la question de *ce qui se passe actuellement*, mais c'est pour montrer que *dans ce monde où tout périt*, il est possible d'ouvrir une *« perspective consolante sur l'avenir »*² en se forgeant l'idée que, *ce qui ne passe pas*, c'est le processus de réalisation du dessein de la nature auquel nous concourons.

Cet appui sur les textes de Kant pour formuler le problème de l'actualité reste pourtant étonnant par comparaison avec l'influence exercée par les théories de Nietzsche sur celles de Foucault à cet égard. Si Kant ou Hegel sont rattachés à ce type de problème, Foucault doit tout de même procéder à de légères torsions pour esquiver les difficultés posées par leurs positions finalistes, alors que la filiation entre les méthodes de Nietzsche et Foucault ne semble en revanche souffrir d'aucune rupture majeure ; la proximité des leurs thèses est frappante. Pourquoi la problématisation de l'actualité n'est-elle donc par formulée à partir de textes nietzschéens ? La question de la référence à Kant méritera d'être plus profondément traitée.

¹ M. Foucault, « *Non au sexe roi* », entretien avec B.H. Lévy, in *Dits et écrits* vol. II, texte n°200, pp.265-266

² Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, neuvième proposition, p.88

Comme chez Foucault, la pensée de l'actualité chez Nietzsche peut être comprise comme l'un des fils conducteur guidant toute l'œuvre. Pour l'un comme pour l'autre, les objets de la réflexion philosophique ne peuvent jamais se donner que sous une forme actuelle, c'est-à-dire éphémère, mouvante, et relativement récente. Alors que la philosophie s'était toujours définie par son attachement à l'universel et au nécessaire, il s'agit désormais de penser ce qui change et ce dont l'aspect ne vaut qu'à un moment donné, jusqu'à en développer ce que Foucault nomme une « ontologie ». Le constat d'une impossibilité à penser le devenir était pourtant présenté par Platon comme l'un des actes déclencheurs d'une pensée philosophique. Les pensées de l'actuel peuvent-elles alors se présenter comme des philosophies, et comment peuvent-elles produire un discours sur leurs objets ? Comment analyser le contemporain avec le recul nécessaire à une réflexion philosophique ?

Le problème de la perspective à adopter constitue alors l'un des grands défis méthodiques d'une philosophie du présent. Il est d'abord traité par Nietzsche et Foucault grâce à différentes formes de décentrement, temporels ou spatiaux, qui trouvent leur aboutissement dans la généalogie : celle-ci permet de redessiner des processus à travers lesquels sont saisis dans leur actualité les objets étudiés. La démarche est alors inverse à celle de Kant : celui-ci voulait retrouver le processus éternel de l'histoire à partir du présent, alors que les généalogies cherchent à comprendre le présent à partir de l'étude de l'histoire. L'inscription philosophique des travaux de Nietzsche et Foucault peut alors apparaître : si tout être est devenir, l'actualité correspond à une précarité, ce qui réfute le postulat métaphysique de l'éternité des essences, et mène à la critique de notions à partir desquelles nous nous construisons et qui, sur la base de ce postulat, s'étaient

présentée comme nécessaires. La pensée de l'actuel est donc corrélative d'une critique de l'actuel.

Le problème des perspectives et celui de la critique peuvent alors se recouper et trouver un axe commun dans une réflexion portant sur des cas d'expériences singulières, personnelles ou décalées. Alors que Descartes ou Husserl ont proposé des réflexions autour de l'universalité de l'expérience existentielle, c'est désormais justement ce qui, dans l'expérience personnelle, n'est pas universalisable, qui va devenir le principe d'une réflexion philosophique. Ces expérimentations seront alors indissociables d'une remise en cause de la forme traditionnelle de la subjectivité philosophique, construite avec et pour une pensée de l'éternel : elle ne convient pas à la philosophie de l'actuel qui ne peut l'utiliser, ni même la préserver. L'expérience singulière peut alors devenir le point de départ et l'enjeu de la pensée de l'actuel avec Foucault et Nietzsche.

1. DES MÉTHODES DE DÉCENTREMENT

Dans *Le crépuscule des idoles*, Nietzsche justifie par l'absurde le choix de la vie comme critère suprême pour toute évaluation : « *Il faudrait prendre position en dehors de la vie et la connaître d'autre part tout aussi bien que celui qui l'a traversée, que plusieurs et même que tous ceux qui y ont passé, pour ne pouvoir que toucher au problème de la valeur de la vie : ce sont là des raisons suffisantes pour comprendre que ce problème est en dehors de notre portée*¹ ». Ce type d'argument pourrait aussi, semble-t-il, servir à invalider *a priori* toute réflexion portant sur une époque dans laquelle le penseur serait lui-même inclus. Une période peut-elle être saisie par une philosophie qu'elle contient ? Si ce n'est qu'à partir d'un point de vue externe qu'un objet peut être correctement pensé, la philosophie de l'actualité doit commencer par proposer des solutions pour se dégager du problème de la perspective.

I. PRÉLIMINAIRES AUX GÉNÉALOGIES

A. UTILE OU NUISIBLE POUR LE PRÉSENT, L'HISTOIRE DANS

L'ŒUVRE DE NIETZSCHE

1. La méthode inactuelle

Nietzsche utilise très régulièrement ce procédé de référence à des temps plus anciens et évite ainsi de juger le présent à partir de ses propres valeurs. Il s'agit alors du volet théorique de l'inactualité : puisqu'un système de valeurs s'est imposé et se maintient par des concepts, il est impossible de le remettre en

¹ F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles, La morale en tant que contre nature*, §5, p.101

question à partir de ceux-ci. Il est donc inutile de tenter d'analyser la modernité avec des notions modernes, car celles-ci empêcheront *a priori* toute remise en question des valeurs dominantes.

Ainsi, Nietzsche propose par exemple d'examiner la moralité moderne du point de vue des hommes de la Renaissance. Si le XIXe siècle peut se targuer d'être devenu plus moral que toute autre période, c'est seulement parce qu'il évalue la moralité des époques passées selon ses propres critères moraux. Il faut donc retourner la perspective avant de porter un jugement, et Nietzsche remarque que « *nous autres modernes, avec notre humanitarisme épaissement ouaté qui craindrait même de se heurter à une pierre, nous offririons aux contemporains de César Borgia une comédie qui les ferait mourir de rire.*¹ » Ne faut-il pas alors considérer que ces derniers sont d'autant plus arriérés, eux qui riraient devant le spectacle de notre moralité ? Pas si l'on remarque que ce sont « *les époques vigoureuses, les cultures nobles, [qui] vivent dans la pitié, dans l'amour du prochain, dans le manque d'égoïsme et d'indépendance, quelque chose de méprisable.*² »

Philologue de formation, c'est surtout aux Grecs présocratiques que Nietzsche se réfère pour analyser son temps au point de vue inactuel. Dans *La naissance de la tragédie*, il étudie les conditions d'émergence de l'esprit tragique et sa disparition avec Socrate, pour montrer ce qui peut actuellement permettre une renaissance de la tragédie. Pour comprendre l'intérêt de cette étude historique, « *nous devons à présent nous placer, le regard libre, face aux phénomènes analogues du présent ; nous devons entrer au cœur des combats qui, comme je viens de le dire, se livrent aujourd'hui dans les plus hautes*

¹ F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles, Flâneries inactuelles*, §37, p.154

² F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles, Flâneries inactuelles*, §37, p.155

*sphères de notre monde actuel entre l'insatiable connaissance optimiste et le besoin d'art tragique*¹». L'enjeu est donc incontestablement actuel. Si Nietzsche écrit que « *la question qui nous occupe ici est de savoir si la puissance antagoniste sur laquelle s'est brisée la tragédie a de tout temps suffisamment de vigueur pour empêcher le réveil artistique de la vision du monde tragique*²», l'expression « *de tout temps* » désigne évidemment ici la position à réfuter pour Nietzsche, qui cherche dans l'histoire des points de comparaison à partir desquels le présent peut être analysé. Il veut ainsi montrer que le moment est venu pour ce réveil artistique.

2. Nietzsche et le sens historique

Dans la seconde *Considération inactuelle*, Nietzsche s'intéresse à l'utilité et aux inconvénients des études historiques pour la vie. Les intérêts de la vie se situent du côté du présent et de l'avenir, l'histoire ne peut donc présenter d'intérêt que si elle se met à leur service. Nietzsche reproche au XIXe siècle sa « *fièvre historienne*³», l'histoire y est pratiquée comme une science et la science y est considérée comme une valeur en soi, à laquelle tout devrait pouvoir être sacrifié. Ainsi, selon Nietzsche, le XIXe siècle a réussi le tour de force de mettre la vie au service de la science au lieu l'inverse. Et l'histoire telle qu'elle est pratiquée constitue l'un des signes les plus révélateurs de cette absurdité : l'homme moderne, écrit Nietzsche, « *s'arc-boute contre la charge toujours plus écrasante du passé, qui le jette à terre ou le couche sur le flanc, qui entrave sa marche comme un obscur et invisible fardeau*⁴». Le XIXe siècle serait donc celui de

¹ F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 16, p.193

² F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 17, p.207

³ F.Nietzsche, *Seconde Considération inactuelle*, Préface, p.94

⁴ F.Nietzsche, *Seconde Considération inactuelle*, §1, p.96

l'hégémonie du *sens historique*, hypertrophié et n'attribuant plus de valeur aux objets que sur le critère de leur historicité. Nietzsche accuse le sens historique de détourner de la vie les modernes, qui ne s'intéressent plus qu'au passé, sans chercher à y distinguer ce qui présente de l'intérêt de ce qui est insignifiant. « *Le sens historique, quand il règne sans frein et développe toutes ses conséquences, déracine le futur*¹ ».

Mais si l'hypertrophie du sens historique conduit les hommes à se détourner de la vie au profit de la science historique, il peut, dans des proportions biens gardées, être utilisé à des fins profitables. Il s'agira alors de le mettre au service de la vie, de voir comment l'histoire peut servir le présent. Ce thème est déjà présent dans la seconde *Inactuelle*, où Nietzsche distingue différents types d'études historiques et examine les dosages et circonstances qui les rendront favorables. Mais surtout, Nietzsche propose de retourner le sens historique contre l'histoire elle-même : « *l'origine de la culture historique [...] doit être à son tour soumise à une étude historique*² ».

En effet, si l'immense importance conférée par le XIXe siècle à l'histoire est un symptôme de la disposition malade de cette époque, c'est pourtant cette même histoire qui pourra montrer comment et pourquoi nous en sommes arrivés là. S'intéressant à son époque, Nietzsche ne peut en effet réutiliser les méthodes spéculatives traditionnelles de la philosophie : il s'agit du XIXe siècle européen dans sa singularité, la métaphysique seule ne pourrait suffire pour saisir les raisons de ce qui le distingue d'autres cultures.

Nietzsche va donc reprendre à son compte ce concept de *sens historique* et en donner une interprétation positive, au point d'écrire dans *Humain, trop humain*,

¹ F.Nietzsche, *Seconde Considération inactuelle*, §7, p.136

² F.Nietzsche, *Seconde Considération inactuelle*, §8, p.145

quatre ans après la seconde *Considération inactuelle*, que « *le défaut de sens historique est le péché originel de tous les philosophes* ¹ ». Dix ans plus tard, dans *La Généalogie de la morale*, Nietzsche reproche encore aux philosophes de penser « *de manière essentiellement anhistorique* ² ». Faut-il alors voir dans l'œuvre de Nietzsche deux moments contradictoires concernant le rapport à l'histoire ? Foucault s'est penché sur ce problème dans son texte *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, et il explique que, dans une perspective nietzschéenne, l'histoire peut être revalorisée « *parce qu'on s'empare d'elle, parce qu'on la maîtrise, et qu'on la retourne contre sa naissance* ³ ». En effet, Nietzsche écrit dans *La Généalogie de la morale* que « *quelque chose d'existant, qui s'est réalisé d'une manière ou d'une autre ne cesse d'être réinterprété en fonction d'intentions nouvelles par une puissance qui lui est supérieure, d'être accaparé de manière nouvelle, de se voir reconfiguré et réordonné pour un usage nouveau* ⁴ ». Si c'est sous la forme d'un principe de méthode pour les recherches généalogiques qu'est énoncée cette idée, elle aide aussi à comprendre certaines apparentes contradictions chez Nietzsche, qui peut s'en prendre violemment à un caractère et le revendiquer dans d'autres textes : il s'agit pour lui d'entrer dans le jeu de cette incessante lutte pour l'interprétation et l'appropriation des faits et des concepts. Il aura donc tenté de se rendre maître du sens historique plutôt que de le laisser exercer ses nuisances.

¹ F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I §2, p.34

² F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I §2, p.66

³ M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire, Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1020

⁴ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, II §12, p.152

3. Nietzsche et le devenir

L'usage du sens historique implique la reconnaissance de l'historicité des choses, alors que Nietzsche expliquait, dans la seconde *Considération inactuelle*, tenir les théories du devenir pour « vraies, mais mortelles ¹ ». Le nom d'Héraclite revient positivement dans les ouvrages postérieurs, Nietzsche allant jusqu'à affirmer dans *Ecce homo* qu'il s'agit du philosophe « dans le voisinage duquel [il sent] plus de chaleur et plus de courage que nulle part ailleurs ² ».

Ce revirement peut être expliqué par une mise en relation avec les théories de l'éternel retour : plutôt que de refuser les conditions de l'existence ou de s'y résigner, Nietzsche recommande de les désirer et les accepter. « *Quelle quantité de vérité peut supporter, voire oser un esprit ? tel a été, de plus en plus, pour moi le vrai critère de la valeur. L'erreur [...], ce n'est pas de l'aveuglement, l'erreur, c'est de la lâcheté ³* ». Puisque Nietzsche tenait déjà pour vraies les théories du devenir qu'il refusait en 1874, on peut comprendre qu'adoptant l'attitude prônée par les théories de l'éternel retour – c'est-à-dire vouloir la réalité telle qu'elle est – il finisse par penser que l'homme doit désormais être suffisamment fort pour supporter l'idée du devenir du monde. Vouloir le présent sans chercher à s'en défendre, c'est le vouloir comme devenir.

Puisque tout est devenir, ni l'homme ni ses idées ne sont immuables. Ainsi la conception d'essences éternelles, courante en philosophie, est elle-même devenue et est elle-même, au moins dans sa forme actuelle, éphémère.

¹ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles II*, §9, pp.156-157

² F. Nietzsche, *Ecce Homo, Pourquoi j'écris de si bons livres, La Naissance de la tragédie*, §3, p.105

³ F. Nietzsche, *Ecce homo*, Préface, §3, p.49

Cette évolution de la pensée nietzschéenne jusqu'à l'affirmation du devenir et de l'historicité favorise le recours à un premier type de décentrement, temporel. Il trouvera probablement dans *La Généalogie de la morale* sa forme la plus aboutie, et sera repris par Foucault avec ses méthodes archéologique et généalogique.

Le passé peut alors servir de point de comparaison pour penser l'actualité : la forme passée de l'objet étudié, dans sa différence, peut alors être le point de départ d'un problème. C'est ainsi que Foucault explique la position discontinuiste qui lui est généralement prêtée : « *Vous savez bien qu'il n'y a pas plus continuiste que moi : le repérage d'une discontinuité, ce n'est jamais que le constat d'un problème à résoudre*¹ ». L'histoire peut donc servir de réserve de problèmes, car elle permet de constater des différences dont il s'agit de rendre raison. Elle permet de montrer que l'actuel n'a plus la forme qu'il avait auparavant – il devient alors possible de l'étudier en le réinscrivant dans un devenir, ce qui rend possible une première forme de décentrement.

B. L'ARCHÉOLOGIE FOUCALDIENNE ET SES LIMITES

1. Le cadre des discours

L'attention à l'historicité explique le fait que Foucault se soit longtemps revendiqué historien. Son œuvre s'ouvre sur une *Histoire de la folie à l'âge classique* et se clôt avec l'*Histoire de la sexualité*. Mais cet intérêt pour l'histoire n'est pourtant pas motivé par le seul désir d'érudition, et cela conduira à la controverse de la fin des années soixante-dix entre Foucault et les historiens.

¹ M. Foucault, « *Table ronde du 20 mai 1978* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°278, p.842

Pour Nietzsche, la moralité d'un comportement est déterminé par le cadre culturel relatif dans lequel elle prend place. « *La hiérarchie des biens*, écrit-il, *n'est pas en tous temps stable et identique ; quand un homme préfère la vengeance à la justice, il est moral suivant le critère d'une civilisation antérieure. "Immoral" signifie donc qu'un individu ne sent pas ou pas encore assez les motifs intellectuels supérieurs et délicats que la civilisation nouvelle du moment a introduits : il désigne un individu arriéré, mais toujours seulement d'après une différence relative*¹ ». Le même type de raisonnement est transposé par Foucault à la vérité : celle-ci dépend des règles du système discursif en vigueur. Les recherches de Foucault dans les années soixante s'orientent alors vers une *archéologie* : ses travaux sont guidés par la recherche des cadres généraux qui régulent les discours de savoir.

Le terme d'archéologie, construit sur la racine *archè* (principe) désigne donc chez Foucault la recherche des structures organisant les connaissances d'une époque donnée. Mais refusant le présupposé de l'origine, Foucault nie être à la recherche du commencement d'une *archè* et, jouant sur la proximité phonique des termes, préfère orienter l'archéologie vers l'idée d'*archive*, à laquelle il ne donne pas le sens de *document* mais de *monument*². Tordant ainsi les sens des mots, Foucault construit peut-être son concept d'archéologie à leur intersection : il est question d'*archè*, si l'on entend par « principe » le cadre général, historiquement contingent, à l'intérieur duquel se mettent en place des savoirs. Foucault, profitant des « *droits ludiques de l'étymologie*³ », préfère toutefois parler d'« archive » pour écarter toute connotation renvoyant au thème métaphysique de l'origine. Il

¹ F. Nietzsche, *Humain, trop humain*, I §42, p.73

² M. Foucault, « *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie* », *Dits et écrits vol. I, texte n°59*, p.736

³ M. Foucault, « *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie* », *Dits et écrits vol. I, texte n°59*, p.736

donne alors pourtant à ce terme un sens étonnement proche de celui que l'on pourrait entendre dans « principe » : « *J'appellerais archive, non pas la totalité des textes qui ont été conservés par une civilisation, ni l'ensemble des traces qu'on a pu sauver de son désastre, mais le jeu des règles qui déterminent dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés.*¹ » Foucault veut donc pouvoir adopter la perspective la plus large possible en s'extrayant du point de vue interne des discours pour les étudier depuis les cadres généraux qui les déterminent.

Le projet des *mots et les choses* est présenté comme la recherche de tels cadres : « *Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître ; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè où les connaissances [...] enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité ; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'un "archéologie"*² ».

Ainsi définie, l'archéologie semble donc tournée vers l'idée de principe. C'est pourquoi, malgré la déroutante explication de Foucault dans sa *Réponse au cercle d'épistémologie*, Philippe Sabot explique, dans son ouvrage *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, que « *l'archéologie obéit donc à une logique de*

¹ M. Foucault, « *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie* », *Dits et écrits vol. I, texte n°59*, p.736

² M. Foucault, *Les mots et les choses*, p.13

l'archè puisqu'elle se propose d'identifier le mode singulier de l'ordre qui, en retrait de tout savoir empirique, en forme comme le principe d'existence ¹».

Dans *Les mots et les choses*, Foucault veut ainsi repérer les épistémè de différentes périodes, c'est-à-dire les systèmes de règles à partir desquelles se constituent les connaissances. Foucault définit ainsi l'objet de cette étude : « *Par épistémè, on entend, en fait, l'ensemble des relations pouvant unir, à une époque donnée, les pratiques discursives qui donnent lieu à des figures épistémologiques, à des sciences, éventuellement à des systèmes formalisés. [...] L'épistémè [...] est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives ²».*

L'enjeu de ces développements est éclairé par une proposition de Foucault au début des *mots et les choses* : « *il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable ³».* On ne peut donc échapper à ces cadres du savoir et Foucault les met en lumière pour comprendre quel est celui qui, lorsqu'il écrit, nous détermine.

2. La nécessité de dépasser un point de vue étriqué par l'hypothèse répressive

Dans *L'ordre du discours*, juste avant le changement de méthode qui le mènera à l'analytique des pouvoirs, Foucault assignait encore à ses recherches le projet de repérer les procédures qui encadrent et limitent la production des discours. A propos des différentes formes de partage entre vrai et faux selon les époques, Foucault écrivait que, « *si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a*

¹ Lire *Les mots et les choses de Michel Foucault*, p.16

² M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, p.250

³ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p.11

*traversé tant de siècles de notre histoire, ou quelle est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion [...] qu'on voit se dessiner*¹». Mais la participation au Groupe d'information sur les prisons et l'étude du système carcéral montreront à Foucault les limites de cette « *conception traditionnelle* » présentant le « *pouvoir comme mécanisme essentiellement juridique, ce que dit la loi, ce qui interdit, ce qui dit non, avec une kyrielle d'effets négatifs : exclusion, rejet, barrage, dénégations, occultations* »². Il lui faudra alors abandonner ce qu'il nommera ensuite *l'hypothèse répressive*, c'est-à-dire une conception du pouvoir trop simpliste fondée uniquement sur le schème de la répression. La représentation juridique du pouvoir qui la sous-tend ne suffit plus, car son modèle est « *absolument hétérogène aux nouveaux procédés de pouvoir qui fonctionnent non pas au droit mais à la technique, non pas à la loi mais à la normalisation, non pas au châtement mais au contrôle, et qui s'exercent à des niveaux et dans des formes qui débordent l'État et ses appareils* »³.

En effet, Foucault montrera avec *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir* que les pouvoirs – jamais possédés, mais seulement exercés –, sont plutôt producteurs que répressifs : « *Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il "exclut", "il réprime", il "refoule", il "censure", il "abstrait", il "masque", il "cache". En fait le pouvoir produit ; il produit du réel ; il produit des domaines d'objet et des rituels de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production* »⁴. Il s'agit alors pour Foucault de rejeter les traditionnels thèmes de la résistance pensée comme

¹ M. Foucault, *L'ordre du discours*, p.16

² M. Foucault, « *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* » (entretien avec L.Finas), *Dits et écrits* vol. II, texte n°197, pp.228-229

³ M. Foucault, *La volonté de savoir*, p.118

⁴ M. Foucault, *Surveiller et punir*, p.227

opposition frontale aux pouvoirs ou comme retour à des savoirs réprimés. En effet, selon Foucault – c’est là l’une de ses grandes avancées théoriques – les savoirs sont toujours produits par des pouvoirs avec lesquels ils s’enchevêtrent dans des phénomènes de *pouvoir-savoir*. Foucault explique ainsi dans *Surveiller et punir* que « *pouvoir et savoir s’impliquent directement l’un l’autre* », si bien qu’il « *n’y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d’un champs de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir* ¹».

C’est selon ce prisme des phénomènes de « pouvoir-savoir », dans lesquels pouvoir et vérité s’imbriquent l’un dans l’autre et se co-déterminent, que Foucault analyse la constitution du savoir des formes de sexualité extraconjugale qui avaient formé un grand ensemble indistinct et disparate sous l’Ancien Régime. À partir du XIXe siècle, toutes ces sexualités sont différenciées, spécifiées, classées, et de nouveaux savoirs ainsi sont créés, correspondant à de nouvelles formes de sexualité qui, avec leurs noms, acquièrent aussi une existence fixe et différenciée. Au-delà d’une répression, il y a donc surtout une gigantesque production de savoirs, de discours, et de nouvelles formes de sexualité. En effet, même si l’on considérait à contre-courant de la théorie de Foucault, que le l’objectif du dispositif de sexualité avait été l’aménagement d’une « *sexualité économiquement utile et politiquement conservatrice* », il faudrait pourtant reconnaître que « *le XIXe siècle et le nôtre ont été plutôt l’âge de la multiplication : une dispersion des sexualités, un renforcement de leurs formes disparates, une implantation multiple*

¹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, p.36

des “perversions”. Notre époque a été initiatrice d’hétérogénéités sexuelles.¹»
Ainsi, le pouvoir qui s’exerce sur la sexualité « n’a ni la forme de la loi ni les effets de l’interdit. Il procède au contraire par démultiplication des sexualités singulières. Il ne fixe pas de frontière à la sexualité, il en prolonge les formes diverses, en les poursuivant selon des lignes de pénétration indéfinie. [...] Il n’établit pas de barrage ; il aménage des lieux de saturation maximale. Il produit et fixe le disparate sexuel.²»

C’est alors comme « substitution d’une grille technique et stratégique à une grille juridique et négative³ » que Foucault qualifiera plus tard le basculement méthodologique que lui imposèrent ses nouveaux objets d’étude dans les années soixante-dix. Encore une fois, il s’agit donc d’élargir la perspective, ici en sortant de l’optique juridique à partir de laquelle se présentent les pouvoirs.

C. DES HISTOIRES RÉORDONNÉES

Il a parfois pu être reproché aux études de Foucault comme à celles de Nietzsche leur manque de rigueur historiographique⁴. Les histoires qu’ils écrivent seraient partielles et partiales. Mais Nietzsche et Foucault revendiquent pourtant eux-mêmes cet aspect de leur travail, indispensable aux fins qu’ils lui assignent.

Des *Considérations inactuelles* au *Crépuscule des idoles*, Nietzsche s’en prend ainsi au positivisme scientifique comme au réalisme artistique, qu’il assimile à une soumission à un extérieur sur lequel on aurait renoncé à exercer sa

¹ M. Foucault, *La volonté de savoir*, p.51

² M. Foucault, *La volonté de savoir*, p.65

³ M. Foucault, « *Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps* » (entretien avec L.Finas), *Dits et écrits* vol. II, texte n°197, p.228

⁴ Voir par exemple : Jacques Léonard, « *L’historien et le philosophe* », dans *L’impossible prison*, ouvrage collectif sous la direction de Michelle Perrot

puissance. Dans un cas comme dans l'autre, ces pratiques sont le signe d'une tendance au nihilisme car elles expriment la volonté de s'effacer devant les faits, de valoriser leur minutie et d'abandonner toute volonté créatrice, là où une volonté de puissance saine privilégie ses évaluations contre le reste, quitte à faire parfois violence aux faits. C'est pourquoi « l'étude "d'après nature" », pour Nietzsche, « semble être un mauvais signe : elle trahit la soumission, le fatalisme, – cette prosternation devant les petits faits est indigne d'un artiste complet ¹ ». De même, l'histoire, lorsqu'elle tend à la scientificité, relève alors pour Nietzsche d'un « assujettissement au goût d'autrui » et d'un « servilité à plat ventre devant les petits faits ² ». Cette volonté qu'a l'historien de tout décrire dans la plus stricte conformité aux faits servirait donc en fait à masquer son incapacité à aller au-delà de la pure restitution de savoir ; incapacité à produire une pensée personnelle ou à exercer la moindre influence sur les choses, travestie en glorification de la factualité. C'est sur ce type de critique que s'appuie Foucault qui ironise et parodie ses contempteurs en « chevalier vertueux de l'exactitude », caractérisé par la formule « je n'ai pas beaucoup d'idées, mais au moins, ce que je dis est vrai ³ ».

Ce mépris opposé aux historiens ne suffit pourtant pas à justifier seul la méthode généalogique, qui s'explique alors par son enjeu : il ne s'agit pas de chercher à connaître des objets historiques, mais de travailler des problèmes actuels. « Pour qui en effet voudrait étudier une période, écrit Foucault, ou du moins une institution durant une période donnée, deux règles parmi d'autres s'imposeraient : traitement exhaustif de tout le matériau et équitable répartition chronologique de l'examen. Qui, en revanche, veut traiter un problème, apparu à

¹ F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles, flâneries inactuelles*, p.232

² F. Nietzsche, *Ecce homo, Pourquoi j'écris de si bons livres, Par delà bien et mal*, §2, p.138

³ M. Foucault, « *La poussière et le nuage* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°277, p.829

*un moment donné, doit suivre d'autres règles : choix du matériau en fonction des données du problème ; focalisation de l'analyse sur les éléments susceptibles de le résoudre ; établissement des relations qui permettent cette solution. Et donc indifférence à l'obligation de tout dire, même pour satisfaire le jury des spécialistes assemblés.*¹». Le passé n'est étudié qu'en vue d'une réflexion portant sur le présent, il peut donc être aménagé en fonction des besoins actuels, car sa valeur dans la réflexion n'est qu'instrumentale.

Dans la seconde *Considération inactuelle*, Nietzsche, à la recherche de ce qui dans l'histoire peut être utile à la vie, c'est-à-dire utile au présent ou au futur, propose la rédaction d'une histoire *monumentale*. Celle-ci devra être le récit des grands hommes et de ce qu'ils ont accompli, récit qui servira d'encouragement à l'action. Ainsi l'histoire monumentale permet à l'homme d'aujourd'hui « *de voir que telle grandeur a jadis été possible, et sera donc sans doute possible à nouveau ; il marche, dès lors, d'un pas plus assuré, car il a écarté le doute qui l'assaillait aux heures de faiblesse et lui suggérait qu'il poursuivait peut-être l'impossible*² ». Une telle histoire devra alors nécessairement passer sous silence tout ce qui ne met pas en valeur les actes de ces hommes : « *un géant en appelle un autre à travers les intervalles désertiques des temps et, sans prendre garde aux nains bruyants et turbulents qui grouillent à leurs pieds, ils perpétuent ainsi le haut dialogue des esprits. La tâche de l'histoire est de servir d'intermédiaire entre eux, pour, ce faisant, constamment susciter et soutenir l'éveil de la grandeur.*³ » L'histoire monumentale sera donc écrite pour satisfaire des intérêts précis ; il ne s'agit en rien de favoriser l'érudition pure : « *l'histoire monumentale n'aura que faire de cette fidélité absolue : toujours, elle rapprochera,*

¹ M. Foucault, « *La poussière et le nuage* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°277, p.832

² F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II §2, p.105

³ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II §9, p.155

généralisera et finalement identifiera des choses différentes, toujours elle atténuera la diversité des mobiles et des circonstances pour donner une image monumentale¹». Elle pourra donc sans retenue faire violence au passé si cela lui permet d'atteindre ses buts et de favoriser à nouveau de grandes actions. C'est alors « le passé lui même qui en souffre : des pans entiers de ce passé sont oubliés, méprisés et s'écoulent en un flot grisâtre et uniforme, d'où seuls quelques faits montés en épingle émergent comme des îlots isolés²».

Si les études historiques de Nietzsche et Foucault ne reprennent pas nécessairement cette dimension glorificatrice qu'a l'histoire monumentale, elles ont en revanche intégré l'idée que, si l'histoire devait pouvoir être utilisée en vue d'intérêts actuels précis, il doit alors lui être permis de s'affranchir de l'exigence d'exhaustivité et d'impartialité. *« Je ne suis tout bonnement pas historien, explique Foucault. Et je ne suis pas romancier. Je pratique une sorte de fiction historique. D'une certaine manière, je sais très bien que ce que je dis n'est pas vrai. [...] J'ai fait une histoire de la psychiatrie. Je sais très bien que ce que j'ai fait est, d'un point de vue historique, partial, exagéré. Peut-être que j'ai ignoré certains éléments qui me contrediraient. Mais mon livre a eu un effet sur la manière dont les gens perçoivent la folie. Et donc, mon livre et la thèse que j'y développe ont une vérité dans la réalité d'aujourd'hui. J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente. Mon espoir est que mes livres prennent leur vérité une fois écrits – et non avant. [...] J'espère que la vérité de mes livres est dans l'avenir.³»*

¹ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II §2, p.106

² F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II §2, p.107

³ M. Foucault, « Foucault étudie la raison d'État », entretien avec M. Dillon, *Dits et écrits* vol. II, texte n°272, p.805

II. L'APPROCHE GÉNÉALOGIQUE

A. PUISSANCE ET INTERPRÉTATION, POUVOIRS ET SAVOIRS

1. Les mots, instruments ou reflets des victoires

Marqué par sa lecture de Nietzsche dont il commente l'entreprise généalogique (dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*) au moment où il cherche lui-même un modèle pour prendre la relève de son archéologie, Foucault y trouve probablement ce qui lui permettra de développer sa nouvelle théorie des pouvoirs.

Nietzsche ne théorise pas comme le fera Foucault des rapports entre pouvoirs et savoirs, mais on trouve dans son œuvre des éléments qui auraient pu orienter Foucault vers cette voie. En effet, la généalogie nietzschéenne tient pour principe l'idée selon laquelle la formation de concepts ou d'interprétations correspondraient toujours à l'exercice de puissances. Pour Nietzsche, « *le droit de donner des noms qui est celui des maîtres va si loin que l'on devrait s'autoriser à concevoir l'origine du langage lui-même comme extériorisation de puissance des dominants*¹ ». C'est pourquoi il présente comme une « règle » la théorie « *qui veut que le concept indiquant la préséance politique se mue toujours en concept indiquant la préséance d'âme*² » : ceux qui dominent, contrôlant le langage, l'orientent de telle sorte qu'il soit de lui-même mélioratif à leur égard. En interprétant Nietzsche dans une perspective foucauldienne, on pourrait alors dire que selon lui, le rapport des puissants au langage n'est pas tant celui d'une limitation que celui d'une production d'interprétations qui leur sont favorables.

¹ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I §2, p.68

² F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I §6, p.75

En effet, Nietzsche comprend la vie comme volonté de puissance, c'est-à-dire notamment « *imposition de ses formes propres* ¹ ». Les volontés de puissance, s'interprétant les unes et les autres, sont alors sans cesse en lutte pour étendre aux autres le mode d'évaluation qui leur est propre. Toute interprétation est donc déjà une expression de puissance, et c'est pourquoi Nietzsche explique dans *La Généalogie de la morale* que les valeurs les plus partagées sont à la fois les effets et les instruments de la domination de ceux qui sont parvenus à les imposer ; l'exercice du pouvoir peut passer par la mise en commun d'un mode d'évaluation formé afin de fonder leur supériorité. On pourrait donc, en extrapolant peut-être légèrement cette conception, lui faire dire que l'exercice du pouvoir crée des évaluations et que, s'il en réprime d'autres, ce n'est que secondairement, pour accompagner la diffusion de celles qu'il forge.

Cette conception selon laquelle tout langage serait le reflet d'une puissance est utilisée pour interroger l'actualité : il faut élargir l'angle d'étude et considérer que les mots grâce auxquels nous pensons ne sont eux-mêmes qu'actuels, et peuvent donc être problématisés en tant que tel. Fruits de l'interprétation des puissants chez Nietzsche, produits des dispositifs de pouvoir chez Foucault, les systèmes conceptuels que nous avons à disposition ne sont pas neutres et ont toujours été produits en fonction d'intérêts déterminés.²

Ainsi le concept de *bon*, selon Nietzsche, aurait d'abord été façonné par les nobles, les puissants, qui s'en servirent pour se définir et s'affirmer. Les faibles, dominés mais plus nombreux, et habités de ressentiment à l'égard des puissants qui les méprisent, auraient ensuite réussi à *renverser* les valeurs pour remodeler le

¹ F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, §259, p.247

² Peuvent alors s'expliquer les incessants changements de style et de vocabulaire dans les ouvrages de Nietzsche : il s'agirait d'arracher sans cesse ses idées aux champs lexicaux dans lesquels elles sont formulées, pour ne pas les laisser courir le risque de finir passivement imprégnées des modes d'interprétation portés par les mots.

bon à leur effigie. Ce renversement des valeurs les aurait alors automatiquement repositionnés au sommet de la hiérarchie morale – c’est ainsi que Nietzsche interprète la prise de pouvoir et l’extension du judéo-christianisme. C’est donc ici la production de nouvelles interprétations morales qui permit aux faibles d’inverser les rapports de domination pour prendre la place des puissants. C’est grâce à un « atelier de fabrication des idéaux ¹» que le « soulèvement des esclaves en morale ²» s’est préparé puis maintenu.

2. Le savoir vrai : une interprétation

Si les idéaux ou les interprétations ne constituent pas nécessairement des *savoirs*, ces derniers peuvent en revanche être considérés comme des interprétations ou des idéaux si l’on refuse d’attribuer à leur vérité un caractère absolu ; Nietzsche affirme par exemple que « *la physique aussi n’est qu’une interprétation et un réarrangement du monde* ³». Dans *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault explique quelle influence ont exercé ces auteurs par leurs théorisations d’interprétations ne renvoyant qu’à elles-mêmes. Ainsi, écrit Foucault, « *il n’y a jamais [...] un interpretandum qui ne soit déjà un interpretans* ⁴», c’est-à-dire qu’il n’y a rien de premier à interpréter, car tout est déjà interprétation.

Suivant ce postulat, le discours vrai n’est donc selon Foucault que celui qui correspond aux exigences du système discursif général dont il est contemporain. Par exemple, si, « *chez les poètes grecs du VI^e siècle encore, le discours vrai [...], c’était le discours prononcé par qui de droit et selon le rituel requis* », Foucault note « *[qu]’un siècle plus tard la vérité la plus haute ne*

¹ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I §14, p.102

² F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I §§7,10, *Par delà bien et mal*, §195

³ F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, §14, p.61

⁴ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx, Dits et écrits* vol. I, texte n°46, p.599

résidait plus déjà dans ce qu'était le discours ou dans ce qu'il faisait, elle résidait en ce qu'il disait : un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même : vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence. ¹»

La vérité elle-même est donc un objet historique, c'est-à-dire changeant, dont il est possible de retracer l'histoire. *« L'histoire critique de la pensée, explique Foucault, [...] est l'histoire de l'émergence des jeux de vérité », c'est-à-dire des « règles selon lesquelles, à propos de certaines choses, ce qu'un sujet peut dire relève de la question du vrai et faux ²»*

Le discours vrai est donc en fait que le discours que nous interprétons comme telle en fonction de sa conformité avec les principes de l'épistémè actuelle. Il n'est pas de vrai *en soi*. *« Et d'ailleurs, ajoute Foucault, la question même de la vérité, le droit qu'elle se donne de réfuter l'erreur ou de s'opposer à l'apparence, la manière dont tour à tour elle fut accessible aux sages, puis réservée aux seuls hommes de piété, ensuite retirée dans un monde hors d'atteinte où elle joua à la fois le rôle de la consolation et de l'impératif, rejetée enfin comme idée inutile, superflue, partout contredite, tout cela n'est-ce pas une histoire, l'histoire d'une erreur qui a nom vérité ? La vérité et son règne originaire ont eu leur histoire dans l'histoire. ³»*

Tout savoir, en tant qu'il revendique la vérité, est donc produit grâce aux cadres généraux qui ont mis en place la possibilité même d'un discours vrai : *« Par vérité, entendre un ensemble de procédures réglées pour la production, la*

¹ M. Foucault, *L'ordre du discours*, pp.16-17

² M. Foucault, *« Foucault »*, Dits et écrits vol. II, texte n°345, p.1451

³ M. Foucault, *« Nietzsche, la généalogie, l'histoire »*, Dits et écrits vol. I, texte n°84, pp.1007-1008

loi, la répartition, la mise en circulation, et le fonctionnement des énoncés¹». Foucault ajoute qu'à ce propos, « la lecture de Nietzsche a été pour [lui] très importante : il ne suffit pas de faire une histoire de la rationalité, mais l'histoire même de la vérité. C'est-à-dire que, au lieu de demander à une science dans quelle mesure son histoire l'a rapprochée de la vérité (ou lui a interdit l'accès à celle-ci), ne faudrait-il pas plutôt se dire que la vérité consiste en un certain rapport que le discours, le savoir entretient avec lui-même, et se demander si ce rapport n'est ou n'a pas lui-même une histoire ?²»

B. LA PERSPECTIVE DU RAPPORT DE FORCE

1. La lutte pour l'interprétation

Les interprétations, puisqu'elles sont l'instrument et le produit de puissances exercées, constituent aussi l'objet de luttes de pouvoir entre volontés de puissance concurrentes. La généralisation d'une interprétation correspond nécessairement à la victoire de celui qui l'a formé.

De tels succès sont rétrospectivement analysés par la généalogie comme les *événements* qu'elle doit remettre à jour. Tout trace de lutte aura en effet généralement été effacée, afin que les interprétations victorieuses, grâce au camouflage de leur émergence, puissent se présenter comme éternelles et indiscutables. Nietzsche veut ainsi rappeler que nos valeurs morales ne sont pas nécessaires, mais procèdent du « soulèvement d'esclaves en morale : ce

¹ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°192, p.160

² M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p.873

soulèvement qui a derrière lui une histoire bimillénaire et que nous avons cessé de voir aujourd'hui pour cette seule raison qu'il a – remporté la victoire...¹».

Pour ressaisir les événements, la généalogie va alors développer une nouvelle méthode d'intelligibilité historique : elle substitue ses propres modèles à la question de l'origine ainsi qu'à la conception traditionnelle de la causalité.

a. Emergence chez Nietzsche ou événement chez Foucault : le repérage des ruptures

Dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault montre que la généalogie nietzschéenne s'est développée autour de deux thèmes entrelacés : l'émergence (*Entstehung*) et la provenance (*Herkunft*).

L'exposition de l'émergence d'un concept permet de s'affranchir de l'illusion de son éternité, dont découle celle de sa nécessité. « *L'émergence désigne un lieu d'affrontement²* », elle fait ressurgir l'image de combats oubliés, à la suite desquels des concepts ou leurs réinterprétations ont été propagés. C'est donc sur ce concept que vient s'appuyer la perspective de la lutte, sur laquelle Nietzsche fonde toute sa *Généalogie de la morale*, qui vise à extraire de l'oubli les batailles à la suite desquelles des hommes affaiblis, grâce à leur surnombre et leur ruse, ont pu renverser les évaluations des forts et imposer les leurs.

La généalogie part donc du principe selon lequel l'histoire est faite de rapports de forces. Dans le texte *Nietzsche, Freud, Marx*, sur les techniques d'interprétation, Foucault écrit que « *l'interprétation n'éclaire pas une matière à interpréter, qui s'offrirait à elle passivement ; elle ne peut que s'emparer, et violemment, d'une interprétation déjà là, qu'elle doit renverser, retourner,*

¹ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I §7, p.79

² M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1012

*fracasser à coups de marteau*¹». La généalogie doit tenir pour règle le présupposé selon lequel la fonction et la signification des objets qu'elle étudie a du changer au cours de leur histoire suivant les aléas des oppositions entre les puissances (ainsi, le concept de *bon* n'a eu ni le même rôle ni la même signification, selon que son interprétation en fût donnée par les forts ou par les faibles). C'est pourquoi selon Nietzsche, il n'y a « *pas de principe plus important pour l'histoire sous toutes ses espèces* » que celui qui énonce « *que la cause de l'émergence d'une chose et son utilité à terme, son application réelle et son intégration à un système de buts sont des choses séparées toto coelo*² ; *que quelque chose d'existant, qui s'est réalisé d'une manière ou d'une autre ne cesse d'être réinterprété en fonction d'intentions nouvelles par une puissance qui lui est supérieure, d'être accaparé de manière nouvelle, de se voir reconfiguré et réordonné pour un usage nouveau ; que tout ce qui arrive dans le monde organique est un subjuguement, un se-rendre-maître, et qu'à son tour tout subjuguement et se-rendre-maître est un interpréter de manière neuve, un réarranger dans lequel le "sens" et le "but" qui prévalaient jusqu'à présent doivent nécessairement être obscurcis ou totalement éteints.*³»

Dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, texte qui peut être interprété comme l'élément de liaison entre la généalogie nietzschéenne et celle qu'il va lui-même mettre en application, Foucault assigne à la généalogie la tâche de « *repérer la singularité des événements*⁴ ». Evénements dont il propose ensuite une définition : « *Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une*

¹ Foucault, « *Nietzsche, Freud, Marx* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°46, p.599

² « du tout au tout »

³ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, II §12, pp.152-153

⁴ M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1004

*domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée*¹».

C'est donc sur la théorie nietzschéenne de la lutte pour l'interprétation que se fonde ce concept d'événement ; Foucault écrit que « *si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règle qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations. Et la généalogie doit en être l'histoire [...]. Il s'agit de les faire apparaître comme des événements au théâtre des procédures.* »²».

b. La question de la provenance pour diagnostiquer le présent

En redessinant des événements effacés, la perspective de la lutte ne dévoile pas seulement l'historicité des concepts : elle montre leur intrinsèque partialité. Après le repérage de l'émergence, la question de la provenance (*Herkunft*) doit permettre de comprendre quel sens sous-jacent marque les concepts et leurs interprétations, en dévoilant les motifs à l'égard desquels ils furent forgés.

Ainsi la croyance en un concept de sujet, que Nietzsche avait analysé dans *Par delà bien et mal* comme une simple faiblesse face à « *la séduction des mots* »³, est analysée du point de vue de la provenance dans *La Généalogie de la morale*, qui montre alors cette illusion est liée à certains intérêts. En effet, la croyance en un sujet cause libre de ses actes devait favoriser le renversement des valeurs par les faibles : elle leur permet d'une part de s'imaginer qu'ils ont choisi

¹ M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1016

² M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1014

³ F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, §16, p.63

librement leur sort et qu'ils en tirent du mérite, et d'autre part d'accuser les forts en les faisant passer pour *coupables* de la puissance qu'ils exercent, « *comme s'il y avait derrière le vigoureux un substrat indifférent auquel il appartiendrait en toute liberté d'extérioriser ou non sa vigueur*¹ ».

Nietzsche, qui voit en son époque un étiolement de la vitalité, entend montrer avec *La Généalogie de la morale* que les modes d'évaluation de ses contemporains sont à la fois cause et symptôme de cet affaiblissement. En effet, les valeurs morales telles qu'elles sont promulguées auraient été façonnées par la caste des prêtres, individus à la physiologie déclinante cherchant à assurer leur conservation. Or selon Nietzsche, toute évaluation répondant à une fin de conservation est déjà le signe d'une dégénérescence car « *l'aspect général de la vie n'est point l'indigence, la famine, tout au contraire la richesse, l'opulence, l'absurde prodigalité même*² ». C'est pourquoi il écrit que « *les physiologistes devraient réfléchir à deux fois quand ils posent la pulsion d'autoconservation comme pulsion cardinale d'un être organique. Avant tout, quelque chose de vivant veut libérer sa force – la vie elle-même est volonté de puissance*³ ». Une vie qui lutte pour l'autoconservation est donc une vie malade car elle ne dispose plus de la santé nécessaire pour déployer sa volonté de puissance dans la dépense de ses forces.

L'*Herkunft* doit donc montrer de qui, de quel type de personnage, sain ou malade, proviennent les évaluations auxquelles s'intéresse la généalogie. Il sera alors possible de comprendre à quels besoins répondent ces évaluations, et ainsi d'en déterminer la valeur. « *Dans quelles conditions l'homme a-t-il inventé ces*

¹ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I §13, p.97

² F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles, Flâneries inactuelles*, §14, p.137

³ F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, §13, p.60

jugements de valeur de bien et mal ? et quelle valeur ont-ils eux-mêmes ?¹ : c'est par ces questions que Nietzsche présente le projet de *La Généalogie de la morale*. La question de la provenance est extrêmement importante pour une critique des valeurs, car Nietzsche récusé à cette fin la pertinence du critère ordinaire de la vérité : « *la fausseté d'un jugement, écrit-il, ne suffit pas à constituer à nos yeux une objection contre un jugement [...]. La question est de savoir jusqu'à quel point il favorise la vie, conserve la vie, conserve l'espèce, et peut-être permet l'élevage de l'espèce²* ». C'est en repérant de quel type de vie provient un concept que l'on pourra comprendre s'il favorise ou non la vie.

Grâce à la question de la provenance, l'évaluation des valeurs partagées par ses contemporains permet alors à Nietzsche de poser des formes de diagnostics sur son époque. Puisque, dans sa forme sacerdotale, « *l'idéal ascétique est un artifice de conservation de la vie* », le fait « *qu'il ait pu régner sur l'homme et lui imposer sa puissance au degré où l'enseigne l'histoire, notamment partout où la civilisation et le domptage de l'homme s'est imposé, est l'expression d'un grand fait : la disposition malade du type d'homme ayant existé jusqu'à présent³* ». L'utilisation d'un vocabulaire médical est extrêmement fréquente chez Nietzsche, qui oppose la *dégénérescence* des modernes à la *grande santé* qu'il promeut. C'est encore aussi à une « *science des remèdes⁴* » qu'il compare l'histoire dans *Humain, trop humain*.

Cette activité de diagnostic de l'actualité est repérée par Foucault dès les années soixante. Il y voit la nouvelle tâche à laquelle la philosophie se serait

¹ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Préface §3, p.50

² F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, §4. Il ne s'agit pas ici de revaloriser l'autoconservation individuelle, car celle-ci ne favorise pas la conservation de l'espèce (voir à ce propos *Gai savoir* §4).

³ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §13, pp.214-215

⁴ F. Nietzsche, *Humain, trop humain, Le voyageur et son ombre*, §188

attelée. « *La philosophie de Hegel à Sartre*, écrit-il, *a tout de même été essentiellement une entreprise de totalisation, sinon du monde, sinon du savoir, du moins de l'expérience humaine, et je dirais 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 activité théorique intérieure aux mathématiques ou à la linguistique ou à l'ethnologie ou à l'économie politique, s'il y a une philosophie indépendante, libre de tous ces domaines, eh bien, on pourrait la définir de la manière suivante : une activité de diagnostic. Diagnostiquer le présent, dire ce que c'est que le présent, dire en quoi notre présent est 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, qu'est assigné maintenant le philosophe.* ¹»

Emergence, provenance, sont donc les deux fils conducteurs de la généalogie nietzschéenne qui permettent un décentrement par rapport aux habituelles interprétations par l'*origine (Ursprung)*. Ce dernier terme est très peu utilisé par Nietzsche, car trop empreint de connotations métaphysiques auxquelles il s'oppose farouchement. « *Exalter les origines* », écrit-il, « *c'est la surpousse métaphysique qui se refait jour dans la conception de l'histoire et fait penser absolument qu'au commencement de toutes choses se trouve ce qu'il y a de plus précieux et de plus essentiel* ² ». Grâce à la généalogie, explique Foucault, « *ce qu'on trouve, au commencement historique des choses, ce n'est pas l'identité encore préservée de leur origine – c'est la discorde des autres choses, c'est le disparate.* ³ »

¹ M. Foucault, « *Foucault répond à Sartre* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°55, p.693

² F. Nietzsche, *Humain, trop humain, Le voyageur et son ombre*, §3,

³ M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1006

En écho à la comparaison nietzschéenne de l'histoire à la médecine, Foucault explique que « *le généalogiste a besoin de l'histoire pour conjurer la chimère de l'origine, un peu comme le bon philosophe a besoin du médecin pour conjurer l'ombre de l'âme*¹ ». Le présupposé de l'origine n'est donc pas seulement délaissé par la généalogie, il en constitue la cible.

c. La substitution d'une nouvelle perspective à l'analyse causale

A travers ce rejet de l'explication par l'origine, c'est toute l'interprétation causale ordinaire qui est rejeté par Nietzsche puis Foucault, au profit de l'expérimentation de nouvelles techniques d'intelligibilité historiographique. « *Cause et effet, écrit Nietzsche : probablement n'existe-t-il jamais une telle dualité, – en vérité nous sommes face à un continuum dont nous isolons quelques éléments ; de même que nous ne percevons jamais un mouvement que sous forme de points isolés, que nous ne voyons pas véritablement mais que nous inférons*² ». C'est alors tout le présupposé de la causalité traditionnelle et de la distinction entre cause et effet qui est remis en question, Nietzsche expliquant dans *La Généalogie de la morale* « *[qu']il n'y a pas d'être derrière l'agir, la production d'effets, le devenir ; "l'agent" est purement et simplement ajouté de manière imaginative à l'agir – l'agir est tout*³ ».

C'est pourquoi, des *quatre grandes erreurs* repérées dans *Le Crépuscule des idoles*, Nietzsche énonce les trois premières comme « *erreur de la confusion entre la cause et l'effet* », « *erreur d'une causalité fausse* », et « *erreur des causes* ».

¹ M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1008

² F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, §112, p.168

³ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, I §13, p.98

imaginaires »¹. Il ne s'agit pourtant pas tant de récuser toute forme de causalité que d'écarter les préjugés qui s'y rattachent et induisent en erreur. Nietzsche veut s'attaquer à « *l'habitude d'une certaine interprétation des causes qui, en réalité, en entrave et en exclut même la recherche* »².

Cette entreprise est poursuivie par Foucault qui cherche à son tour à éviter l'axe de l'origine proposé par la causalité traditionnelle. « *Au fond, explique-t-il, l'intelligibilité en histoire ne réside peut-être pas dans l'assignation d'une cause toujours plus ou moins métaphorisée dans la source. L'intelligibilité en histoire résiderait peut-être dans quelque chose qu'on pourrait appeler la constitution ou la composition des effets.* »³ C'est donc plutôt dans la dispersion des circonstances qui l'entourent que dans la recherche d'une origine unique que l'on pourra trouver des éléments qui rendront raison d'un objet historique. Il faut élargir la perspective pour réussir à saisir de grands ensembles et des causalités multiples.

2. Foucault et les décentrement spatiaux de l'analytique des pouvoirs

a. Une historicité belliqueuse

Si Nietzsche s'intéresse à son époque comme à un ensemble sur lequel il porte des considérations générales, Foucault ne porte jamais de regard direct, et encore moins de jugement, sur la modernité dans sa totalité. L'actualité à laquelle il s'intéresse, c'est celle de d'objets choisis, dont la généalogie montre le devenir et la contingence. L'ontologie foucauldienne de l'actualité est donc une philosophie des choses actuelles plutôt qu'une pensée de l'actualité en général, alors que Nietzsche, s'il part aussi de l'étude de thèmes spécifiques, en infère ensuite des jugements sur l'époque entière. L'actualité est donc surtout un caractère des objets

¹ F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, chapitre *Les quatre grandes erreurs*

² F. Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, p.108

³ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p.244

étudiés pour Foucault. C'est pourquoi en plus du décalage temporel du point de vue, décalage nécessaire à Nietzsche lorsqu'il veut développer des analyses sur l'époque dans son ensemble, il est aussi possible de développer des décalages spatiaux : décalage par rapport aux objets étudiés.

La méthode de Foucault consiste alors souvent à réinscrire les objets étudiés dans des processus généraux et à les réévaluer ainsi du point de vue de stratégies de pouvoir extrêmement englobantes. A partir du moment où le pouvoir n'est plus seulement considéré seulement comme une instance répressive, il peut devenir le concept déterminant d'une généalogie que Foucault présente lui-même comme « *généalogie de rapports de force, de développements stratégiques, de tactiques*¹ ». Le point de départ des recherches est le présupposé selon lequel « *l'historicité qui nous emporte et nous détermine est belliqueuse* » ; c'est donc « *l'intelligibilité des luttes, des stratégies et des tactiques* », et le modèle « *de la guerre et de la bataille* » qui permettront l'analyse de l'histoire².

La démarche foucauldienne, par principe de méthode, refuse cependant toute substantialisation du pouvoir. « *Il faut sans doute être nominaliste* », écrit Foucault, « *le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée*³ ». C'est pourquoi Foucault ne s'intéresse qu'à des *rapports de pouvoir* : « *Je n'emploie guère le mot pouvoir, précise-t-il, et si je le fais quelquefois, c'est toujours pour faire bref par rapport à l'expression que j'utilise toujours : les*

¹ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°192, p.145

² M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°192, p.145

³ M. Foucault, *La volonté de savoir*, p.123

*relations de pouvoir*¹». Le concept est principalement défini comme une relation à travers laquelle l'un des partenaires cherche à conduire la conduite de l'autre. Cette détermination minimale permet à Foucault de conserver au concept une neutralité maximale pour l'utiliser comme grille de lecture des événements historiques sans trop y projeter de propriétés *a priori*.

Ce présupposé du conflit est en fait pour Foucault le moyen d'adopter une nouvelle perspective, plus globale, décentrée par rapport à l'objet étudié qui est alors réinscrit dans des processus qui le dépassent.

b. La méthode des décentrements

C'est comme un « *triple décentrement* » que Foucault caractérise sa méthode dans le cours du 8 février 1978 au Collège de France : décentrement par rapport à l'institution, par rapport à la fonction, et par rapport à l'objet². Le premier décentrement « *consiste à passer derrière l'institution pour essayer de retrouver, derrière elle et plus globalement qu'elle, en gros ce qu'on peut appeler une technologie de pouvoir*³ ».

Ainsi, le dispositif carcéral, détaillé dans *Surveiller et punir*, englobe bien plus que ce que l'on attribue ordinairement à l'institution prison. Selon la grande théorie de *Surveiller et punir* – la prison ne sert pas à réprimer la délinquance mais à la produire –, le système carcéral englobe même « *le prétendu échec de la prison* », dont les critiques permettent en fait « *la répétition d'une réforme qui est isomorphe, malgré son "idéalité", au fonctionnement disciplinaire de la*

¹ M. Foucault, « *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°256, p.1538

² M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, pp.120-123

³ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p.121

*prison*¹». La carcéralité représente donc tout un système qui «*joint en une même figure des discours et des architectures, des règlements coercitifs et des propositions scientifiques, des effets sociaux et des utopies invincibles, des programmes pour corriger les délinquants et des mécanismes qui solidifient la délinquance*²».

Le système carcéral est donc un dispositif de pouvoir très large, qui fournit lui-même les conditions des critiques de la prison et les intègre à son fonctionnement. Ceux qui dénoncent la reconduction de la délinquance par la prison sont donc pris au piège car leurs discours présupposent un échec là où il faudrait voir le succès de la prison. C'est ce décentrement par rapport à l'institution qui permet de comprendre que, «*depuis 150 ans la proclamation de l'échec de la prison se soit toujours accompagnée de son maintien*³».

Les décentremments permettent donc l'adoption d'un point de vue plus large permettant de désenclencher certains mécanismes de dissimulation des pouvoirs. Ainsi, il s'agit encore d'élargir la perspective avec le décentrement par rapport à la fonction, en refusant d'accepter comme une évidence le rôle à travers lequel se présente un pouvoir. Foucault prend encore l'exemple de *Surveiller et punir*, et explique «*[qu']en étudiant la prison par le biais des disciplines, il s'agissait, là encore, de court-circuiter, ou plutôt de passer à l'extérieur par rapport à ce point de vue fonctionnel et de replacer la prison dans une économie générale de pouvoir*⁴».

Enfin, le décentrement par rapport à l'objet équivaut au refus de considérer l'existence préalable de l'objet sur lequel s'appliqueraient ensuite des pouvoirs et

¹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, p.316

² M. Foucault, *Surveiller et punir*, p.316

³ M. Foucault, *Surveiller et punir*, p.317

⁴ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p.121

savoirs, pour se « *replacer du point de vue de la constitution des champs, domaines et objets de savoir* ¹ »

Foucault cherche donc toujours à élargir et décentrer le point de vue pour saisir les cadres globaux qui déterminent nos savoirs et pratiques. Dans *La volonté de savoir*, il analyse ainsi un dispositif de sexualité bien plus large que ce que les représentations communes laissent penser. Le *dispositif de sexualité*, qui rattache le sexe à un problème individuel (et non plus à une question familiale comme le faisait le dispositif d'alliance), est, comme le système carcéral, suffisamment englobant pour accueillir en son sein ses propres critiques. Foucault se réfère alors à la naissance de la psychanalyse et aux écrits de Reich, tous deux symboliques de l'hypothèse répressive (c'est-à-dire de la théorie selon laquelle la sexualité serait victime d'une grande répression depuis le XIXe siècle) : leurs théories n'ont pu se développer que parce qu'elles correspondaient aux exigences des évolutions d'un dispositif de sexualité au sein duquel elle ont pris place – non pas contre lui, mais avec lui. « *Toute cette lutte “anti-répressive”* », écrit Foucault, « *ne représentait [...] qu'un déplacement et un retournement tactique dans le grand dispositif de sexualité* ² ».

Les grands dispositifs de pouvoir-savoir actuels sont donc analysés par Foucault grâce à leur mise en perspective historique, mais aussi grâce à des décentrement spatiaux qui permettent de les ressaisir dans des processus globaux plutôt que de les accepter dans la forme sous laquelle ils se présentent.

*

¹ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p.122

² M. Foucault, *La volonté de savoir*, p.173

La généalogie, si elle se tourne par méthode vers le passé, a donc pourtant l'actualité pour condition de possibilité et pour fin. Condition de possibilité car, en montrant que les valeurs émergent, elle montre qu'elles ne sont pas éternelles. Les valeurs dont la généalogie retrace l'histoire sont donc celles d'une époque : elles n'ont pas été ni ne seront de tout temps. Si la théorie platonicienne des idées ou la théorie de la connaissance kantienne prétendent à une validité universelle, *La Généalogie de la morale* nietzschéenne ne vaut que pour l'Europe judéo-chrétienne et n'aurait eu aucun sens à l'époque romaine.

Et le présent est aussi la fin de la généalogie, au sens où elle ne s'intéresse à l'histoire des valeurs que pour les comprendre et les mettre en cause dans leur actualité. La généalogie n'est donc pas tout à fait une histoire des valeurs, car elle ne sélectionne dans le passé que ce qui peut porter un éclairage sur le présent ; jamais elle ne fait d'état d'événements sans postérité.

Cette importance conférée à l'actuel suffit-elle pourtant à fonder une différence de nature entre les travaux historiques de Nietzsche et Foucault et ceux d'historiens de métier ? Si la référence au présent est constante chez Nietzsche, les livres de Foucault semblent eux souvent se contenter de descriptions historiques – les problèmes actuels qu'ils éclairent ne sont que rarement formulés. Ne sont-ils pas alors seulement simplement des livres d'histoire à la méthode originale ?

Même dans le cas où la référence au présent est bien identifiée, l'inscription de ces travaux en philosophie pose problème : pourquoi les rattacher à cette discipline qui n'étudiait jusqu'alors que des objets dans leur éternité ? N'aurait-il pas été plus juste de concevoir ces recherches comme histoire, sociologie, ou journalisme ? Le problème est d'autant plus vif lorsque Foucault

désigne son travail comme une *ontologie* alors que jamais la question de l'être n'y est posée en termes métaphysiques.

La question du présent, quelle que soit la méthode adoptée, peut-elle vraiment relever d'une *philosophie* du présent ?

2. UNE ONTOLOGIE HISTORIQUE ET CRITIQUE

I. L' ONTOLOGIE DU PRÉSENT

A. LE CHOIX DU TERME ONTOLOGIE

1. Les éléments d'une controverse

Dans *Philosophie par gros temps*, Vincent Descombes relève le problème posé par l'utilisation du terme *ontologie* pour qualifier la problématisation foucauldienne du présent. Descombes veut alors interroger les philosophes de l'actualité : « où ont-ils trouvé le baromètre dont ils usent » ? quels sont « leurs moyens conceptuels ¹ » ? Pourquoi Foucault parle-t-il d'*ontologie du présent*, alors que « le mot technique "ontologie" n'a jamais été employé pour désigner autre chose que des recherches conceptuelles (métaphysiques) ² » ?

La formule de Foucault est illégitime selon Descombes, pour qui le projet foucauldien est celui d'une *histoire du présent* — non d'une *philosophie du présent*, encore moins d'une *ontologie du présent*. Mais peut on vraiment croire avec Descombes que l'usage du terme d'ontologie se résume chez Foucault à une « coquetterie ³ » ?

Toute l'œuvre de Foucault développe des études retraçant l'histoire de nos conceptions et problématisations, de dispositifs de pouvoirs et mécanismes de subjectivation. La question du statut de ce travail peut donc être légitimement posée, d'autant que Foucault se présentait lui-même tantôt comme historien et

¹ V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, p.7

² V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, p. 23

³ V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, p. 27

tantôt comme philosophe dans ses cours et ses entretiens. Ce problème peut d'abord sembler n'être qu'une simple question d'étiquetage sans conséquence, mais la réponse fournie ne sera pas sans enjeu : si l'on reconnaît en Foucault un philosophe, il deviendra inévitable de considérer dans son œuvre un renouvellement de la méthodologie philosophique, et de se confronter à sa portée critique.

Le terme *ontologie* fait son apparition en philosophie en 1613 dans le *Lexicon Philosophicum*, pour désigner la philosophie de l'être ou des transcendants. Il est ensuite repris par Johannes Clauberg qui l'utilise en référence à la philosophie première¹. La notion apparaît cependant bien après les recherches qu'elle recouvre, car l'on s'accorde généralement pour reconnaître en Aristote le fondateur de l'ontologie. Celui-ci définissait ainsi son projet : « *il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'être et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'être, mais, découpant une certaine partie de l'Être, c'est seulement de cette partie qu'elles étudient l'attribut*² ».

De telles définitions réservent l'exclusivité de l'ontologie à la métaphysique. Nous pouvons donc nous demander avec Descombes ce qui autorise chez Foucault « *la métamorphose de l'histoire du présent en ontologie du présent*³ ». Comment le « *discours qui prend pour objet non pas tel être particulier, mais l'être en tant qu'être*⁴ », pourrait-il se pencher sur l'actualité ?

¹ Source : *Grand dictionnaire de la philosophie*, Larousse, Paris, 2003, article « *Ontologie* »

² Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1, 1003a 21-25, trad. J. Tricot

³ V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, p. 27

⁴ Définition proposée par l'*Encyclopédie philosophique universelle*, ouvrage *Les notions philosophiques*, article « *Ontologie* », P.U.F, Paris, 1990

Les objets d'étude de Foucault semblent toujours être des étants, des notions, des problèmes ou des fonctions, analysés dans leur singularité plutôt que dans une hypothétique appartenance commune à l'être.

C'est pourquoi avec Descombes, « *on voit bien comment quelqu'un qui se propose de décrire "ce présent qui est nous-même" va écrire une histoire du présent. On voit moins pourquoi il tient à l'appeler une ontologie du présent. [...]* Autant dire qu'une philosophie entièrement historique est peut-être politique, mais qu'elle est d'abord étrangère à toute ontologie. ¹»

2. L'histoire du présent

Sous le nom d'« histoire du présent », que Descombes voudrait assigner au travail de Foucault, deux types d'étude distincts peuvent en fait être désignées. L'histoire du présent peut d'une part faire référence aux travaux d'historiens de métier s'attachant à des périodisations très récentes. On parle alors souvent plutôt d'histoire du temps présent, et il s'agit en fait de la branche de l'histoire contemporaine portant sur des époques dont vivent encore des représentants. En France par exemple, le Comité d'histoire de la seconde guerre mondiale, créé au lendemain de celle-ci, deviendra en 1980 l'Institut d'Histoire du Temps Présent². Dans ce cas, l'histoire est histoire *du présent* car l'on considère que le présent, envisagé comme point chronologique, provient effectivement de son passé le plus proche, en tant qu'il lui fait immédiatement suite.

Des travaux comme ceux de Foucault, qui portent aussi le nom d'histoire du présent, n'ont pourtant rien à voir avec l'histoire contemporaine. Le voisinage sur la frise des périodisations n'est jamais un critère d'explication pour Foucault,

¹ V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, p.23

² Gérard Noiriel, *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine*, Hachette, Carré histoire, Paris, 1998, pp.24-25

qui s'autorise parfois à considérer des temps extrêmement reculés pour expliquer l'actualité contemporaine de certains objets.

C'est ce deuxième type d'histoire du présent qui nous intéresse ici ; il n'est pas exercé par des historiens de métiers, et nous ne pouvons donc considérer comme une évidence son inscription dans la méthode générale de l'histoire. Et les enjeux des recherches de Foucault, tels qu'ils les présente, qu'ils diffèrent ou se croisent en fonction des thèmes abordés, favorisent l'idée selon laquelle les travaux de Foucault ne seraient qu'accessoirement historiques et surtout philosophiques.

3. La mise en place d'une rivalité

Deux types d'ouvrages peuvent être distingués dans l'œuvre de Foucault : des travaux de recherches – *Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses, Surveiller et punir, Histoire de la sexualité* – et d'autres de méthode – *L'Archéologie du savoir, L'ordre du discours* – éclairant le statut des premiers. Les travaux de recherches présentent surtout études historiques orientées pour la compréhension de phénomènes ou concepts actuels.

Ainsi, l'*Histoire de la folie à l'âge classique* sera présenté par Foucault comme l'histoire de l'instauration d'un partage entre la raison et la déraison. L'enjeu, pour Foucault, est de montrer quand et comment, par quels chemins, s'est construite et progressivement imposée la signification du concept de raison telle que nous l'acceptons aujourd'hui. Puisqu'il n'y a rien au-delà des interprétations, puisque le concept de raison ne doit pas être considéré dans son rapport avec un quelconque référent non-interprété, cette méthode doit suffire à son explication. « *Si le généalogiste* », écrit Foucault, « *prend soin d'écouter*

l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a "tout autre chose" : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères. ¹» Dans leur ouvrage *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Hubert Dreyfus et Paul Rabinow résument parfaitement la position foucauldienne en écrivant que « *pour Foucault, la raison est un problème qui ne doit pas être traité métaphysiquement, mais historiquement* ²»

L'intérêt de cette formule réside dans le fait qu'elle permette d'apercevoir la rivalité orchestrée par Foucault – et Nietzsche avant lui – entre la métaphysique et une certaine pratique de l'histoire. L'utilisation de l'expression « *ontologie du présent* », loin d'être une coquetterie, s'apparente alors plutôt à la revendication du domaine traditionnel de l'ontologie par la pensée foucauldienne. La question de l'être des choses sera donc étudiée d'après une méthode tout à fait originale qui refusera tout compromis avec les anciennes métaphysiques : loin d'engager une discussion avec elles, elle les historicisera et les considérera elles-mêmes comme des objets dont l'émergence ou le succès peuvent être expliqués par des considérations circonstanciées.

Descombes a-t-il perçu la revendication territoriale exprimée par l'expression foucauldienne ? A-t-il compris que Foucault ne revendiquait pas la *méthode* de l'ontologie, mais son *domaine* ?

¹ M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1006

² H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*

B. UNE ONTOLOGIE DE L'HISTORIQUE ET DU CONTINGENT

1. Une histoire de l'être

Paul Veyne, collègue et ami de Foucault au Collège de France, écrit dans son *Foucault* que, « somme toute, l'œuvre de Foucault est tout entière une continuation de la Généalogie de la morale nietzschéenne : elle cherche à montrer que toute conception qu'on croit éternelle a une histoire, est "devenue" et que ses origines n'ont rien de sublime¹ ». En effet, l'œuvre de Foucault reprend l'héraclitéisme du Nietzsche post *Considérations inactuelles*, et présuppose puis démontre le devenir et l'historicité des choses.

Non seulement les notions et les concepts, mais l'être, à partir du moment où l'on adopte le point de vue de Foucault, est lui-même historique. Ce constructivisme ne se limite pas à des spéculations telles que la raison ou le sujet ; même un élément biologique tel que le sexe, explique Foucault, existe certes comme organe, mais surtout par la représentation que l'on s'en fait et les significations que l'on lui attribue. Ainsi, « le sexe n'est sans doute qu'un point idéal rendu nécessaire par le dispositif de sexualité et par son fonctionnement. Il ne faut pas imaginer une instance autonome du sexe qui produirait secondairement les effets multiples de la sexualité tout au long de sa surface de contact avec le pouvoir. Le sexe est au contraire l'élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur aussi dans un dispositif de sexualité que le pouvoir organise² ». Foucault désigne encore le sexe comme « élément imaginaire³ », qui « se définit par un entrelacement de fonction et d'instinct, de finalité et de signification⁴ ». En fait, le sexe sert de point d'ancrage pour un dispositif de

¹ Paul Veyne, *Foucault*, p.164

² M. Foucault, *La volonté de savoir*, p.205

³ M. Foucault, *La volonté de savoir*, p.207

⁴ M. Foucault, *La volonté de savoir*, p.203

sexualité qui l'utilise pour faire diversion et rendre possible l'exercice de pouvoirs visant d'autres domaines.

L'analyse de Foucault dans *La volonté de savoir* commence donc par supposer l'historicité des concepts, et ainsi celle des éléments auxquels ils se réfèrent : l'histoire de la notion de sexe ne se distingue pas d'une histoire du sexe lui-même. Cette histoire n'est pas envisagée comme celle d'un élément immuable dont l'on pourrait répertorier les diverses interventions ou représentations au cours de l'histoire, mais comme celle d'un élément qui serait lui-même devenu, et aurait changé chaque fois que les conceptions qui s'y rapportaient ou que les fonctions qu'on lui attribuaient étaient modifiées. Le même principe est appliqué dans *Surveiller et punir* à la notion d'âme, « dont il ne faudrait pas dire [qu'elle] est une illusion, ou un effet idéologique », mais plutôt qu'elle est une « réalité historique ». « Cette âme réelle, incorporelle, écrit Foucault, n'est point substance ¹ ».

Ainsi, si des concepts qui se rapportent directement à nous, tels l'âme ou le sexe, sont historiques, deviennent et changent, et s'il en est de même de nos rapports aux normes, à la vérité, à la mort, à la sexualité, c'est notre rapport à nous-même et la façon dont nous nous constituons comme sujets qui sont eux-mêmes historiques et relatifs à une époque donnée. Notre être même, défini par notre constitution comme sujets, se trouve alors atteint par la conception foucauldienne.

Après Foucault, Ian Hacking, dans son article *Historical Ontology*, plaide à son tour pour un élargissement du sens du terme *ontologie*. « Les venues, écrit-il, comme venues à l'être, sont historiques. Les êtres qui deviennent – choses,

¹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, p.38

*classifications, idées, genres de gens, peuples, institutions – ne peuvent-ils pas être rassemblés sous l'intitulé général d'ontologie ?*¹» Le parti pris par Hacking est ici symétriquement inverse à celui défendu par Descombes. Le désaccord porte sur l'étendue de la définition du terme *ontologie* : doit-il ne se rapporter qu'à ce qui est universel, nécessaire, stable, ou peut-il aussi englober ce dont l'existence est devenir ? Le questionnement philosophique de l'être doit-il se donner pour présupposé la stabilité de son objet ?

L'importance de cette question tient ici au fait que toute l'argumentation de Descombes récuse l'expression foucaldienne sur le principe d'une définition restreinte de ce qu'est l'ontologie. Il écrit par exemple que « *la portée critique d'une histoire du présent est de faire ressortir les éléments non modernes, voire anti-modernes, de l'époque contemporaine, et de montrer qu'ils ne sont ni méprisables, ni moribonds. [...] Mais si l'histoire du présent avait une portée ontologique, il faudrait poser que ce qui n'apparaît pas conforme au signalement (ontologique) du moderne n'existe pas, n'est pas vraiment, n'a que l'apparence de la présence. Si la philosophie est dite ontologie du présent, cela veut dire que nous sommes si nous sommes présents sur le mode moderne.* »² Mais il semble que l'on puisse ici déceler une pétition de principe dans le discours de Descombes : il commence par présupposer que l'ontologie ne peut s'intéresser qu'à des objets nécessaires – jusqu'à supposer qu'il suffit à l'ontologie de se pencher sur un objet pour y impliquer la nécessité – pour ensuite réfuter la possibilité d'une ontologie de l'historique et du contingent. C'est-à-dire que c'est seulement parce qu'il s'est donné dès le départ une définition restrictive de l'ontologie, définition qui exclut analytiquement toute étude historique, que

¹ I. Hacking, *Historical Ontology*, pp.4-5 (je traduis)

² V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, p. 26

Descombes refuse à Foucault la légitimité de l'utilisation du terme. Il lui aurait pourtant plutôt fallu commencer par justifier la conservation de cette première définition.

2. Une ontologie de la contingence

Relue à travers le prisme de l'ontologie du présent, l'enjeu de toute la pensée foucauldienne est de montrer que, dans ce qui nous est donné pour nécessaire et que nous acceptons immédiatement comme tel, se cache en fait la contingence. L'ontologie voit donc sa visée exactement inversée : il ne s'agit plus pour elle de déceler la nécessité et l'universalité commune à des étants qui se donnent comme divers et contingents, mais au contraire de démontrer la contingence de ce qui se donne pour nécessaire.

Si l'on admettait le statut d'étants aux objets d'étude de Foucault, il serait alors possible de traduire sa pensée dans la langue d'une ontologie traditionnelle, en disant qu'il cherche à son tour à considérer les étants dans leur commun rapport à l'être, comme être historique et contingent. L'utilisation du terme d'ontologie peut donc en fait être considérée comme un coup de force de la part de Foucault, dont la pensée plonge dans les notions pour y combattre la fausse nécessité dont elles se drapent. Foucault veut montrer que l'être des choses n'est qu'historique et contingent ; si l'ontologie doit survivre comme étude de l'être, elle ne saura plus donc désigner autre chose que ces études historiques.

a. Une ontologie de l'historique pour contester l'éternité

Les concepts sur lesquelles Foucault et Nietzsche appliquent la méthode généalogique présentent souvent des connotations de métaphysique ou d'universalité. Ce sont des notions comme la raison, le sujet, le bien, le mal, l'être, qui, depuis Platon et tout au long de l'histoire de la philosophie, ont été théorisées comme des entités indépendantes, existant en soi et de toute éternité. Les philosophes devaient alors essayer de s'en approcher le mieux possible après se les être données. Ce que la méthode généalogique entend démontrer, c'est que tout l'être de ces objets est en fait déterminé par la façon dont elles sont conceptualisées.

C'est ici que le recours à l'histoire prend son sens, car c'est en montrant les aléas et revirements historiques des fonctions et sens qui furent conférés aux notions étudiées qu'apparaît leur construction et leur contingence. Celle-ci est donc d'abord démontrée par l'absence d'universalité des objets étudiés, qui se présentent pourtant généralement comme éternels et nécessaires. L'enchaînement causal, s'il est généralement mobilisé en philosophie pour conjurer les théories du hasard, sert donc ici à montrer le devenir des choses et des concepts. La contingence de leur forme est alors démontrée si leur nécessité était comprise comme une éternité.

b. Une ontologie de l'événement contre la nécessité causale

Contestation des théories du processus

La généalogie n'est-elle pas alors en train seulement de remplacer une nécessité par une autre ? Ne risque-t-elle pas de d'introduire avec l'histoire l'idée d'un enchaînement nécessaire ? Il ne s'agirait alors que de la substitution d'une

nécessité des choses en elles-mêmes, fondée sur l'idée de leur éternité, par une nécessité de l'état actuel des choses, fondée sur leur inscription dans le devenir. Car c'est jusqu'ici seulement de manière essentiellement négative que la contingence des objets aura été démontrée : ils ne sont pas nécessaires en eux-mêmes, hors des circonstances dans lesquelles ils prennent place.

Une détermination plus positive de la contingence va alors aussi intervenir : en effet, si les conceptions avec lesquels nous désignons les choses et avec lesquelles nous nous construisons nous-mêmes ne sont pas éternelles, elles sont donc vouées à changer. Et même si l'on considérait un enchaînement causal à la base de leur forme actuelle – ce qui serait alors une extrapolation infidèle des théories de Nietzsche et Foucault, qui n'utilisent pas ce concept – il faudrait cependant considérer que les causes qui ont mené nos conceptions à leur état actuel, puisqu'elles sont historiques, n'agissent plus, où du moins peuvent être contrecarrées à partir du moment où elles sont repérées. La généalogie n'entend donc pas tant prouver que l'état actuel de ses objets n'est dû qu'au hasard que montrer que leur futur n'est pas encore écrit. Il lui faut alors se dresser contre les théories du processus courantes aux XIX^e siècle avec la vague des philosophies de l'histoire.

Dans *Le Conflit des facultés*, Kant cherche à repérer un événement contemporain qui permette d'accréditer la thèse du processus : la bienveillance populaire qui a accompagné la Révolution française serait le signe d'une disposition de l'homme à acquiescer ce qui favorise le progrès. En effet, « *la manière de penser des spectateurs qui se trahit publiquement dans ce jeu des grandes révolutions*¹ » montre, par l'universalité de la prise de position, qu'il

¹ Kant, *Le conflit des facultés*, VI, p.210

s'agit d'un caractère du genre humain dans sa totalité, et par l'aspect désintéressé de la prise de risque, qu'il s'agit là d'un caractère moral. L'homme jouissant de telles dispositions, il devient crédible d'affirmer que son histoire sera celle d'un progrès et qu'elle pourra donc être représentée sous la forme d'un processus.

Si Kant veut donc ainsi retrouver le processus dans l'événement, Foucault développe quant à lui une conception de l'événement telle qu'elle rende impossible l'idée d'un processus. Et c'est comme un travail portant sur de tels événements qu'il relit la généalogie nietzschéenne ; *l'histoire effective*, du nom qu'il donne à la pratique historique nietzschéenne, s'oppose aux théories du processus : « *il y a toute une tradition de l'histoire (théologique ou rationaliste), écrit Foucault, qui tend à dissoudre l'événement dans une continuité idéale – mouvement téléologique ou enchaînement naturel. L'histoire "effective" fait resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu.*¹ ». Le rôle de la généalogie est alors de « *repérer la singularité des événements, hors de toute finalité monotone*² ».

Nietzsche s'est en effet attaqué aux théories du processus des philosophes de l'histoire du XIX^e siècle dès la seconde *Considération inactuelle*. Critiquant la façon dont l'histoire est étudiée et conçue, il tient alors ces doctrines pour responsables d'une grande part des maux qu'il constate. En effet, « *l'excès d'histoire* », selon Nietzsche, est « *nuisible et dangereux pour la vie à cinq points de vues* ». Le premier d'entre eux, c'est le fait que « *l'homme moderne souffre d'un affaiblissement de sa personnalité*³ », car « *c'est une pensée attristante et paralysante de se croire les tard-venus de tous les temps : mais cette croyance*

¹ M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1016

² M. Foucault, « *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°84, p.1004

³ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II §5, pp.121-122

devient terrible et destructrice quand, par un audacieux renversement, on se met un beau jour à diviniser le type du tard-venu comme le sens et l'accomplissement de l'histoire universelle. ¹» Nietzsche s'en prend alors Hegel comme au grand représentant de la pensée processuelle de l'histoire et écrit « qu'il n'y a pas eu en ce siècle un seul tournant, un seul moment de faiblesse de la culture allemande qui n'ait été rendu plus dangereux encore par l'influence formidable et toujours vivace de cette philosophie, je veux dire la philosophie hégélienne ²». Nietzsche désigne alors son époque comme celle de « l'abandon total de la personnalité au processus universel. [...] Le processus universel et la personnalité du puceron ! ³».

Mise en cause des évidences

C'est donc surtout parce qu'elles inhibent la personnalité et l'action que Nietzsche refuse les pensées du processus. Avec Foucault, l'utilisation du concept d'événement doit alors permettre de déjouer cette inhibition en faisant apparaître la contingence de l'histoire contre sa supposée nécessité. Marqué par « la leçon de Merleau-Ponty et [...] ce qui constituait pour lui la tâche philosophique essentielle : ne jamais consentir à être tout à fait à l'aise avec ses propres évidences ⁴», Foucault explique que, par événementialisation, il faut entendre « une rupture d'évidence, d'abord ⁵». Ainsi, la notion d'événement répond moins à des exigences heuristiques que pratiques, et c'est pourquoi « l'événementialisation est une procédure d'analyse utile » : Foucault précise que la rupture porte sur

¹ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II §8, p.147

² F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II §8, p.146

³ F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, II §9, p.150

⁴ M. Foucault, « Pour une morale de l'inconfort », *Dits et écrits* vol. II, texte n°266, p.787

⁵ M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits* vol. II, texte n°278, p.842

« ces évidences sur lesquelles s'appuie notre savoir, nos consentements, nos pratiques ¹ ». L'objectif d'une telle étude, c'est alors pour Foucault de « montrer aux gens qu'ils sont beaucoup plus libres qu'ils ne le pensent, qu'ils tiennent pour vrais, pour évidents, certains thèmes qui ont été fabriqués à un moment particulier de l'histoire, et que cette prétendue évidence peut être critiquée et détruite ² ». Les enquêtes généalogiques, écrit-il, « seront orientées vers “les limites actuelles du nécessaire” : c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes ³ »

Ainsi, Foucault écrit que « là où on serait tenté de se référer à une constante historique ou à un trait anthropologique immédiat, ou encore à une évidence s'imposant de la même façon à tous, il s'agit de faire surgir une “singularité” ⁴ ».

En remettant en question la nécessité sur la base d'une étude historique, il ne s'agit donc en aucun cas de remplacer une prétendue éternité par la nécessité d'un devenir. Il ne s'agit pas pour l'histoire de chercher à « comprendre les événements par un jeu de causes et d'effets dans l'unité informe d'un grand devenir », mais « [d']établir les séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le “lieu” de l'événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition ⁵ ».

L'histoire événementiale ainsi théorisée est donc indéniablement orientée par des problèmes portant sur des objets actuels ; les évidences remises en questions ne sont pas celles de savoirs historiques mais celles qui accompagnent la façon dont nous concevons actuellement les choses. L'écriture de ce type

¹ M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits* vol. II, texte n°278, p.842

² M. Foucault, « Vérité, pouvoir et soi », *Dits et écrits* vol. II, texte n°362, p.1597

³ M. Foucault, « What is Enlightenment ? » *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1391

⁴ M. Foucault, « Table ronde du 20 mai 1978 », *Dits et écrits* vol. II, texte n°278, p.842

⁵ M. Foucault, *L'ordre du discours*, p.58

d'histoire répond donc à des problèmes philosophiques bien précis, qu'elle a pour rôle de développer et d'éclairer. L'histoire du présent telle que la conçoit Foucault n'a donc rien d'une histoire ordinaire : elle ne vise pas la connaissance d'événements, si contemporains soient-ils, mais la problématisation et la remise en question de nos notions.

II. UN PROBLÈME CRITIQUE

Foucault propose deux manières – l'une semble correspondre à sa période archéologique et l'autre à sa période généalogique – de partager les philosophies en deux catégories. Il écrit en 1966 que l'on peut « *envisager deux sortes de philosophes, celui qui ouvre de nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue en quelque sorte le rôle d'archéologue, qui étudie l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution.* ¹ ». Foucault, qui se positionne ici dans la seconde catégorie, s'en démarque-t-il dans les années quatre-vingts lorsqu'il redéfinit une ligne de partage entre philosophies ? Il écrit alors que « *le choix philosophique auquel nous nous trouvons confrontés est celui-ci : on peut opter pour une philosophie critique qui se présentera comme une philosophie analytique de la vérité en général, ou bien on peut opter pour une pensée critique qui prendra la forme d'une ontologie de nous-même, d'une ontologie de l'actualité ; c'est cette forme de philosophie qui [...] a fondé une forme de réflexion dans laquelle j'ai essayé de travailler* ² ».

¹ M. Foucault, « *Qu'est-ce qu'un philosophe ?* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°42, p.581

² M. Foucault, « *Qu'est-ce que les Lumières* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°351, pp.1506-1507

On pourrait croire que Foucault refuse dans le second extrait la démarche critique qu'il revendique dans le premier texte, mais sa position reste en fait cohérente : c'est d'une pensée examinant les conditions de la vérité *en général* dont se distingue Foucault en 1983, puisque ces conditions, comme il le pensait déjà dans les années soixante, sont toujours déterminées par des circonstances historiques, par des cadres éphémères. Dans les deux cas, la pensée de Foucault peut donc en fait être comprise comme une pensée critique en ce qu'elle tend à dévoiler les cadres généraux de la pensée. Dans le second commentaire au *Qu'est-ce que les Lumières* kantien, Foucault caractérise à nouveau « l'ontologie historique de nous-même » comme une « critique »¹, et c'est encore comme « *Histoire critique de la pensée* »² qu'il définit son entreprise dans l'article du dictionnaire des philosophes de D.Huisman qui lui est consacré et qu'il a lui-même secrètement rédigé.

Chez Foucault, le terme de *critique* peut en fait se décliner en différents sens, dont chacun trouve sa racine chez Kant.

A. UNE GÉNÉALOGIE DE « L'ATTITUDE CRITIQUE »

1. Une attitude de contre-gouvernementalité

La critique, selon Foucault, correspond surtout à une *attitude*. Celle-ci se serait développée simultanément et contre la gouvernementalisation des sociétés occidentales, repérée par Foucault à partir du XVI^e siècle. Il faut ici rappeler que, selon Foucault, la relation de pouvoir se construit nécessairement avec une résistance. En effet, écrit-il, « *au cœur des relations de pouvoir et comme condition permanente de leur existence, il y a une "insoumission" et des libertés*

¹ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* » *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, pp.1392-1393

² M. Foucault, « *Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°345, pp.1450-1451

essentiellement rétives, il n'y a pas de relation de pouvoir sans résistance, sans échappatoire ou fuite, sans retournement éventuel¹». C'est pourquoi une « relation de pouvoir [...] s'articule sur deux éléments qui lui sont indispensables pour être justement une relation de pouvoir : que "l'autre" (celui sur lequel elle s'exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu'au bout comme sujet d'action ; et que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles²». Il est donc possible de repérer, pour chaque type de relation de pouvoir, les résistances qui l'accompagnent et participent à le constituer. Foucault explique donc que, « de cette gouvernementalisation, [...] assez caractéristique des sociétés de l'Occident européen au XVIe siècle, ne peut pas être dissociée [...] la question du "comment ne pas être gouverné"³». C'est alors qu'apparaît l'attitude critique, à laquelle Foucault propose pour « caractérisation générale : l'art de n'être pas tellement gouverné⁴».

Cette attitude est ensuite intimement liée selon Foucault à l'*Aufklärung* kantien : la minorité, c'est pour Kant cet état dans lequel est l'homme qui ne cherche pas « à se servir de son entendement sans la direction d'un autre⁵». Devenir majeur, c'est donc apprendre à penser sans tutelle ; c'est, comme l'explique Foucault, sortir « d'un certain état de minorité dans lequel serait maintenue, et maintenue autoritairement, l'humanité⁶». Or la gouvernementalisation est définie par Foucault comme « ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus

¹ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits* vol. II, texte n°306, p.1061

² M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir », *Dits et écrits* vol. II, texte n°306, p.1055

³ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, p.36

⁴ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, p.37

⁵ E. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, p.5

⁶ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, p.40

*par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité*¹». C'est un type de pouvoir qui ne s'applique plus tant sur un territoire (comme c'était le cas avec le pouvoir souverain au Moyen-âge) que sur « *une sorte de complexe constitué par les hommes et les choses*² ». A partir de cette définition, Foucault peut interpréter la « *prédication*³ » de Kant – qui enjoint ses lecteurs à « *s'arracher à la minorité*⁴ » – comme l'expression la plus représentative d'une attitude visant à déjouer les mécanismes de la gouvernementalité.

Cette forme d'attitude critique passe surtout par une pratique individuelle du quotidien avec Kant, qui expose ainsi les principes de la minorité : « *avec un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur de conscience qui me tient lieu de conscience, un médecin qui juge pour moi de mon régime, etc., je n'ai vraiment pas besoin de me donner moi-même de la peine*⁵ ». Le même type d'autonomie est prôné par Nietzsche, qui la revendique comme un signe de santé : « *la violence que je me suis faite* écrit-il, *pour ne plus me laisser soigner, servir, bichonner par les médecins, – voilà qui trahit l'assurance instinctive absolue quant à ce qui était alors primordial.*⁶ » C'est l'émergence d'un pouvoir de type pastoral, c'est-à-dire un pouvoir de soin, qui expliquerait selon Foucault une résistance par de telles attitudes d'autonomie.

Foucault écrit dans son *What is Enlightenment ?* que « *le fil qui peut nous rattacher de cette manière à l'Aufklärung n'est pas la fidélité à des éléments de doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude ; c'est-à-dire d'un*

¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, p.39

² M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*

³ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, p.41

⁴ Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, p.6

⁵ Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, p.5

⁶ F. Nietzsche, *Ecce homo, Pourquoi je suis si sage*, §2, p.57

éthos philosophique qu'on pourrait caractériser comme critique permanente de notre être historique¹». C'est donc par l'attitude critique que nous pouvons encore être *aufklärer*. Et cette attitude critique doit aller jusqu'au retournement contre elle-même selon Foucault, pour qui « *il faut essayer de faire l'analyse de nous-même en tant qu'êtres historiquement déterminés, pour une certaine part, par l'Aufklärung*²». La philosophie doit donc elle-même s'historiciser pour prendre conscience qu'elle est peut-être elle-même gouvernée. Sa « *tâche [...] aujourd'hui pourrait bien être : qu'en est-il de ces relations de pouvoir dans lesquelles nous sommes pris et dans lesquelles la philosophie elle-même s'est, depuis au moins cent cinquante ans, empêtrée ?*³»

Relue à travers le fil conducteur du problème de l'actualité, toute la pensée de Foucault vise alors à remettre en cause les notions à partir desquelles nous nous construisons, et qui, puisqu'elles déterminent notre façon de nous conduire et d'être, nous gouvernent. C'est pourquoi Foucault assimile ce problème de l'actualité à une critique, et c'est pourquoi la pensée de Foucault peut elle-même être assimilée à une critique. Il détaille en effet le rôle de ses théories en expliquant que, s'il faut qu'un impératif les sous-tende, il voudrait que ce ne soit « *[qu']un impératif conditionnel du genre de celui-ci : si vous voulez lutter, voici quelques points clé, voici quelques lignes de force, voici quelques verrous et quelques blocages. Autrement dit, [...] que ces impératifs ne soient rien d'autre que des indicateurs tactiques*⁴». A l'époque où la gouvernementalité reste l'un des types de pouvoir les plus influents, la philosophie est une entreprise critique, car « *l'un des principaux rôles du philosophe en Occident a été de poser une*

¹ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1390

² M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1391

³ M. Foucault, « *La philosophie analytique de la politique* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°232, pp.540-541

⁴ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p.5

limite, de poser une limite à ce trop de pouvoir, à cette surproduction du pouvoir chaque fois et dans tous les cas où elle risquait de devenir menaçante¹».

2. Le retournement de l'*Aufklärung* contre la raison

L'attitude critique face à la gouvernementalité s'est développée selon Foucault à partir de trois points d'ancrage : un retour à un rapport direct aux textes religieux, pour esquiver la tutelle de l'intermédiaire ; une réflexion sur le droit visant à affaiblir les gouvernements en les subordonnant eux-mêmes à des droits imprescriptibles ; une théorie de la vérité qui redéfinit le critère du vrai par l'évidence plutôt que par le discours de l'autorité². Or, remarque Foucault, ce sont justement ces trois points, « *la religion, le droit et la connaissance* », que « *Kant donne pour exemple du maintien en minorité de l'humanité, et par conséquent comme exemples de points sur lesquels l'*Aufklärung* doit lever cet état de minorité et majoriser en quelque sorte les hommes³».*

A partir de ces trois éléments, Foucault repère les rapports du sujet à la vérité et aux pouvoirs comme les foyers de l'attitude critique. « *La critique*, écrit Foucault, *c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité⁴».* Et c'est alors que l'*Aufklärung*, défini comme attitude critique, va être déplacé d'une subordination à la raison vers sa remise en question : la gouvernementalité s'est en effet imposée grâce à la rationalisation des pouvoirs.

Une forme de méfiance se serait donc instaurée vis-à-vis de la raison. Ne serait-elle pas un instrument d'assujettissement plutôt que le chemin menant à la

¹ M. Foucault, « *La philosophie analytique de la politique* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°232, p.537

² M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, pp.37-39

³ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, p.41

⁴ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, p.39

majorité ? C'est pourquoi, pour ceux qui veulent désormais reprendre l'attitude critique de l'*Aufklärung*, « *ce qu'il s'agit d'examiner au fond, c'est bien une raison dont l'autonomie de structure porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes – une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer elle-même*¹ ». L'attitude critique, qui se doit de chercher ce qui, actuellement, sert de prétexte à des gouvernements dont il serait possible de s'extraire, doit donc désormais s'intéresser aux formes que peut prendre la rationalité elle-même, et les remettre en question.

Amorçant une généalogie de l'attitude critique, Foucault repère alors différents processus historiques dans lesquels la rationalité a été utilisée pour accroître l'efficacité de la gouvernementalité. Ils doivent permettre de comprendre cette réorientation de l'attitude critique vers la raison elle-même. Dans la conférence *Qu'est-ce que la critique ?* de 1978, Foucault désigne alors : la rationalité fermée des sciences positives, le fait que l'état se soit donné lui-même comme raison de l'histoire, et, à la jonction des deux, l'émergence d'une science de l'Etat². Au cours de la même année, dans l'introduction qu'il rédige pour l'édition américaine de *Le normal et le pathologique*, Foucault propose à nouveau trois points d'ancrage historiques, cette fois-ci plus récents et plus précis : « *l'importance prise par la rationalité scientifique et technique dans le développement des forces productives et dans le jeu des décisions politiques* » ; « *l'histoire même d'une "révolution" dont l'espoir avait été, depuis la fin du XVIIIe siècle, porté par tout un rationalisme auquel on est en droit de demander quelle part il a pu avoir dans les effets de despotisme où cet espoir s'est égaré* » ; et, à la fin de l'ère coloniale, le fait le fait qu'on se soit « *mis à demander à*

¹ M. Foucault, « *Introduction par Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°219, p.433

² M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, p.43

l'Occident quels titres sa culture, sa science, son organisation sociale et finalement sa rationalité elle-même pouvaient avoir pour réclamer une validité universelle¹».

Peu importe le fait que Foucault ne propose pas exactement les mêmes exemples dans les deux textes, il faut sans doute comprendre qu'ils peuvent en fait tous les six jouer un rôle dans ce processus par lequel « *l'Aufklärung fait retour : non point comme une manière pour l'Occident de prendre conscience de ses possibilités actuelles et des libertés auxquelles il peut avoir accès, mais comme manière de l'interroger sur ses limites et sur les pouvoirs dont il a abusé. La raison comme lumière despotique.* »²»

Si l'attitude critique est si liée à l'*Aufklärung* kantien, c'est donc aussi parce que cette attitude de résistance à la gouvernementalité doit toujours être réactualisée en fonction du devenir des pouvoirs. En effet, la critique de la rationalité du pouvoir pose problème par l'immensité du champs d'interrogation ouvert. « *La relation entre la rationalisation du pouvoir et les excès du pouvoir politique, écrit Foucault, est évidente. Et nous ne devrions pas avoir à attendre la bureaucratie ou les camps de concentration pour reconnaître l'existence de relations de ce type. Mais le problème qui se pose est le suivant : que faire d'une telle évidence ?* »³». La méthode proposée par Foucault face à l'immensité du problème des pouvoirs, c'est de renoncer à le traiter d'un seul bloc. « *Rien ne saurait être plus stérile* » ici qu'un procès général de la raison ou qu'une analyse qui envisage « *globalement la rationalisation de la société ou de la culture* ». « *Le*

¹ M. Foucault, « *Introduction par Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°219, p.433

² M. Foucault, « *Introduction par Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°219, p.433

³ M. Foucault, « *Le sujet et le pouvoir* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°306, pp.1043-1044

mot “rationalisation” est dangereux », explique Foucault, c’est pourquoi, « ce qu’il faut faire, c’est analyser des rationalités spécifiques plutôt que d’invoquer sans cesse les progrès de la rationalisation en général [...]. Plutôt que d’analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s’agit d’analyser les relations de pouvoir à travers l’affrontement des stratégies ¹».

La méthode esquissée ici par Foucault oblige donc le penseur critique à se pencher sur des situations concrètes, localisées et actuelles. Nous comprenons donc mieux désormais pourquoi c’est à partir de l’article *Qu’est-ce que les Lumières ?* de Kant que Foucault détaille sa réflexion sur l’actualité : même si l’analyse kantienne du présent entre dans le cadre d’une représentation processuelle de l’histoire, le texte sur les Lumières peut servir comme symbole de l’émergence du mode d’interrogation réflexif d’une époque sur elle-même d’une part, et de l’attitude critique remettant en question les procédés de gouvernement d’autre part.

B. UNE PHILOSOPHIE CRITIQUE

Si l’attitude critique théorisée par Foucault trouve sa racine chez Kant, elle n’est absolument pas formulée comme telle par ce dernier, qui réserve le terme de *critique* à son entreprise de délimitation des domaines de la raison. Le texte sur l’*Aufklärung* n’entre donc pas dans le cadre de la philosophie critique de Kant, mais Foucault veut toutefois « *souligner le lien qui existe entre ce bref article et les trois Critiques. [...] La Critique, c’est en quelque sorte le livre de bord de la*

¹ M. Foucault, « *Le sujet et le pouvoir* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°306, p.1044

raison devenue majeure dans l’Aufklärung ; et inversement, l’Aufklärung, c’est l’âge de la Critique. ¹»

Foucault fait alors à son tour faire intervenir une forme détournée de philosophie critique dans l’attitude critique qu’il théorise. En effet, si la philosophie critique visait à déterminer les limites de la raison et les cadres de l’expérience, l’ontologie historique de Foucault cherche de son côté à débusquer les limites fixées à notre manière d’être et les bornes qui restreignent le champs de nos expériences.

Foucault inverse alors l’enjeu de la réflexion critique : *« elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu’il nous est impossible de faire ou de connaître, mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons, ou pensons. ²»* Alors qu’il s’agissait chez Kant de déterminer les limites de la raison afin de mettre fin à ses fourvoiements lorsqu’elle tente de s’aventurer au-delà de ses compétences, Foucault veut donc mettre à jour ce qui, dans ce que nous acceptons comme des évidences, vient en fait délimiter arbitrairement le domaine de nos possibles. *« La critique, écrit Foucault, c’est bien l’analyse des limites et la réflexion sur elles. Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd’hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s’agit en*

¹ M. Foucault, *« What is Enlightenment ? »*, *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1386

² M. Foucault, *« What is Enlightenment ? »*, *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1393

*quelque sorte de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible.*¹».

C'est donc ici que l'ontologie de la contingence devient critique : elle veut montrer que les notions par le biais desquelles nous nous construisons nous fixent des limites en même temps qu'elles nous produisent. Il faut donc en montrer l'historicité afin de faire tomber les apparences de nécessité dont elles se sont drapées, et remettre en question ce qui s'était fait oublier sous l'aspect de l'évidence. « *Le rôle de la philosophie*, écrit Foucault, *n'est pas de découvrir ce qui est caché, mais de rendre visible ce qui précisément est visible, c'est-à-dire de faire apparaître ce qui précisément est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas.*²».

« *Comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on s'en forme ont-ils été organisés à travers certains schémas ? Comment ses schémas ont-ils été définis, valorisés, recommandés, imposés ?*³» C'est par ces questions que Foucault présente en 1981 la recherche qu'il veut mener au Collège de France. C'est pourquoi les enquêtes historiques « *seront orientées vers "les limites actuelles du nécessaire" : c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes*⁴».

Deux formes de critiques sont donc théorisées par Foucault : la première correspond à une attitude, et elle est peut-être d'abord orientée vers des cibles politiques. Elle tend à trouver des points à partir desquels la gouvernementalité qui détermine nos conduites peut être combattue. La seconde reprend les principes

¹ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1393

² M. Foucault, « *La philosophie analytique de la politique* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°232, pp.540-541

³ M. Foucault, « *Subjectivité et vérité* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°304, p.1032

⁴ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1391

de la *Critique de la raison pure* kantienne et cherche à mettre à jour nos limites. « Depuis Kant, écrit Foucault, le rôle de la philosophie est d'empêcher la raison d'excéder les limites de ce qui est donné dans l'expérience ; mais depuis cette époque aussi – c'est-à-dire depuis le développement de l'Etat moderne et de la gestion politique de la société – la philosophie a également pour fonction de surveiller els pouvoirs excessifs de la rationalité politique ¹ ». C'est donc Kant qui a ouvert les deux voies de la philosophie moderne, toutes deux critiques.

Mais Foucault réussit à synthétiser les deux démarches sous celle de l'attitude critique : pour lui, les limites de notre être ne sont pas nécessaires mais elles nous déterminent. En un sens, elles participent donc de notre gouvernement. Leur recherche peut donc participer de l'attitude critique lorsqu'il s'agit de les débusquer pour les remettre en cause plutôt que pour les respecter. Le texte de Kant sur l'*Aufklärung* offre donc à Foucault la possibilité d'une synthèse des deux aspects de la tradition philosophique qu'il repère et dans laquelle il se reconnaît : « l'analyse critique du monde dans lequel nous vivons, écrit-il, constitue de plus en plus la grande tâche philosophique ² ».

*

Dans chaque cas, Nietzsche et Foucault orientent la critique vers des transformations futures. L'ontologie de l'actuel constitue alors la première étape

¹ M. Foucault, « *Le sujet et le pouvoir* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°306, p.1043

² M. Foucault, « *Le sujet et le pouvoir* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°306, p.1051

de la critique car elle montre la contingence des objets étudiés, condition de leur remise en question. Il s'agit ensuite de prétendre à des transformations : chez Nietzsche, la critique des valeurs actuelles doit permettre leur transvaluation, et celle de l'homme moderne doit ouvrir la possibilité de son dépassement : « *ce qui est grand en l'homme c'est qu'il est un pont et non une fin*¹ », annonce Zarathoustra. Le même type d'enjeu est poursuivi par Foucault, pour qui l'histoire critique doit montrer la contingence de la forme actuelle de notre être, et ouvrir ainsi la possibilité d'une réinvention de soi. Chez Nietzsche comme chez Foucault, l'histoire est donc toujours mise au service d'une pensée du présent tournée vers futur.

Même lorsqu'ils écrivent des études historiques, Nietzsche et Foucault sont donc philosophes car l'histoire qu'ils proposent n'est valide qu'en fonction de problèmes philosophiques précis – l'histoire des historiens n'est quant à elle orienté que par les objectifs d'objectivité et d'exhaustivité, sans chercher à servir des intérêts fixés en amont. En 1978, juste après le célèbre conflit l'opposant aux historiens, Foucault cesse de se revendiquer de leur bord. Il pointe alors les différences de sa démarche philosophique par rapport aux recherches purement historiques, et explique « *[qu']il s'agit en fait, dans cette pratique historico-philosophique, de se faire sa propre histoire, de fabriquer comme par fiction l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés, question dont on voit bien qu'elle déplace les objets historiques*

¹ F. Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, Prologue, p.36

*habituels et familiers aux historiens vers le problème du sujet et de la vérité, dont les historiens ne s'occupent pas*¹».

Ainsi, les travaux de Nietzsche et Foucault n'engagent pas tant le débat avec d'autres courants historiographiques qu'avec des théories philosophiques rivales. Avec la philosophie de l'actuel, il s'agit de disputer à la métaphysique son domaine en proposant une nouvelle manière de poser la question de l'être. Cette forme de pensée est donc inscrite dans l'histoire de la philosophie, du point de vue de l'ontologie mais aussi de la critique.

Celle-ci, à partir du moment où elle cherche des principes théoriques pour s'affranchir de la gouvernementalité, est nécessairement une pensée de l'actualité, car les mécanismes de pouvoir qu'elle entend déjouer sont toujours contemporains. Le dévoilement des grands cadres interprétatifs ou des grands systèmes de pouvoir-savoir nous permet-il alors de nous en détacher ? Foucault refuse les théories de la libération car celles-ci supposent une substance subjective préexistante aux pouvoirs et réprimée par ceux-ci. Le sujet, selon Foucault, est produit par les pouvoirs et se transforme avec leurs évolutions. La résistance ne peut donc prétendre à une quelconque libération totale car il n'y a rien de premier à libérer ; elle ne peut que s'orienter vers des pratiques de liberté ciblées, des points où le sujet tente de remettre en question la relation de pouvoir pour lui donner une nouvelle forme. Foucault, définissant l'attitude critique comme la mise en pratique du problème « *comment être moins gouverné* », admet par là que l'on ne peut jamais totalement s'extraire des gouvernements.

Si l'attitude critique doit donc se donner des cibles précises plutôt que de tenter de s'attaquer aux cadres globaux qui nous déterminent, elle ne peut plus se

¹ M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, p.48

contenter de la seule analyse de ces cadres. Avec la problématisation de l'actualité, la philosophie a commencé à se détacher de ses objets universels pour s'engager vers ce qui n'existe qu'à un moment donné. Il lui faut donc désormais poursuivre dans cette voie vers le singulier car c'est seulement à partir de points concrets que pourra prendre pied l'attitude critique : si celle-ci se définit comme la recherche de ce qui nous limite et des moyens de s'en affranchir, elle doit pouvoir s'appuyer sur des expériences concrètes d'altérité, de frontières, qui fondent empiriquement la possibilité d'un autrement et qui permettent de repérer les limites à partir de leur épreuve. Les argumentations théoriques qui tendent à prouver l'historicité de notre être ne suffisent pas à elles seules pour traiter le problème pratique de la résistance à la gouvernamentalité.

3. L'EXPÉRIENCE SINGULIÈRE AU PRINCIPE DE LA PHILOSOPHIE DE L'ACTUEL

Lorsque la philosophie se donne pour objet l'actuel, elle renonce à étudier ce qui vaut de tous temps, et accepte donc de se pencher sur le singulier. A l'inverse des méthodes de décentrement grâce auxquelles ils réinscrivent leurs objets d'étude dans des processus globaux, Nietzsche et Foucault se réfèrent aussi à des expériences singulières de décalage et de cas limites, qui permettent une nouvelle mise en perspective des problèmes traités. Jusqu'au point où ces formes d'expérience, singulières et contingentes, deviendront peut-être le motif de toute la pensée de l'actuel. Les théories de Bataille, marquées par l'influence de Nietzsche et déterminantes pour les travaux de Foucault, seront ici d'une aide précieuse pour interpréter les positions de ces deux auteurs.

I. LES CONDITIONS D'UNE RECONNAISSANCE DE L'EXPÉRIENCE SINGULIÈRE

A. LA TRANSGRESSION AU SERVICE DE LA CRITIQUE

Les décentremments de Foucault sont prolongés avec la mobilisation de cas jouant avec les frontières de l'expérience socialement encadrée. Il s'agit alors de mener la réflexion critique sur les limites qui nous enclavent à partir de certains cas qui en proposent l'épreuve empirique. C'est ainsi que *l'Histoire de la folie*,

comme Foucault l'expliquera par la suite, doit surtout valoir comme une mise en question de notre système de partage entre folie et raison. Foucault détermine à ce propos comme l'un des points de référence de son cheminement « *la question des expériences limites* ». « *Ces formes d'expérience, écrit-il, qui au lieu d'être considérées comme centrales et d'être valorisées positivement dans une société, sont considérées comme les expériences limites, les expériences frontières à partir de quoi est remis en question cela même qui est considéré d'ordinaire comme acceptable. En un sens, faire de l'histoire de la folie une interrogation sur notre système de raison...¹* ». En effet, les expériences limites, thème repris par Foucault à Bataille et Blanchot, doivent permettre de dévoiler les limites qu'elles transgressent. Cette question est développée dans la *Préface à la transgression*, texte d'hommage à Bataille écrit en 1963, dans lequel Foucault explique que la transgression « *affirme l'être limité* », et que même « *peut-être n'est-elle rien d'autre que l'affirmation du partage²* », si l'on allège ce mot de tout ce qui peut y renvoyer à l'idée de coupure pour ne retenir « *que ce qui en lui peut désigner l'être de la différence³* ».

Cette idée de l'expérience limite n'a ensuite cessé de guider le travail de Foucault, qui choisissait toujours pour objets d'étude des ensembles de pratiques jouant autour des frontières du possible ou de l'acceptable. Cette démarche explique l'ouverture des *mots et les choses* par la citation d'un texte de Borges, qui présente une taxinomie animale aux critères incompréhensibles.⁴ Il s'agit de

¹ M. Foucault, entretien avec André Berten du 7 mai 1981, repris dans l'édition des cours de Louvain de 1981 *Mal faire, dire vrai*, p.238

² M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.266

³ M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.266

⁴ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Tel, Paris 1990, p.7 : « *Ce texte cite "une certaine encyclopédie chinoise" où il est écrit que "les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent*

permettre l'expérience d'une limite de notre pensée : « *dans l'émerveillement de cette taxinomie, écrit Foucault, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la notre*¹ ».

Cette expérience introduit une réflexion qui portera sur les conditions de la pensée. Cependant, alors que la critique kantienne se donne pour préalable l'universalité de son objet, la pensée, la raison, ne peuvent pour Foucault être considérées indépendamment des contextes historico-politiques dans lesquels elles prennent place. C'est pourquoi Foucault, expliquant que le texte de Borges « *secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée* », précise immédiatement en incise : « *– de la nôtre : de celle qui a notre âge et notre géographie –*² ».

Les limites de la pensée ne sont donc pas nécessaires : elles sont passagères, et tiennent plus à des « *familiarités* » qu'à des principes immuables. La réflexion de Foucault, prenant appui sur des cas incompatibles avec nos schémas, porte donc sur nos cadres actuels.

L'exemple de la transgression n'est pas utilisé pour conforter nos manières de concevoir, mais au contraire pour les remettre en cause en montrant que leurs limites sont friables. La philosophie va alors pouvoir s'intéresser à des situations exclusivement singulières plutôt qu'à des expériences universelles, car seules les premières offriront la perspective décalée qui permettra la critique de nos systèmes de pensée actuels. Il faut alors s'extraire de la forme classique de la subjectivité philosophique, car elle tend par elle-même vers l'universel, et limite en cela la possibilité d'expérimentations nouvelles.

comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et cætera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches »

¹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, p.7

² M. Foucault, *Les mots et les choses*, p.7

B. LA TRANSFORMATION DU SUJET PHILOSOPHIQUE

TRADITIONNEL

1. Un sujet déterminé par le langage, donc vulnérable face aux mots

La généalogie foucauldienne se présente parfois comme une « *histoire des problématisations* ». Il s'agit de repérer comment les choses ont été conçues, pensées, problématisées – en d'autres termes : comment en a-t-on parlé. Le sujet philosophique traditionnel peut alors être réinterrogé sur la base d'un renversement de sa relation au langage : s'il est ordinairement conçu comme le principe du parler, peut-être est-il à son tour fondé par des mots.

Le *je* cartésien des *Méditations métaphysiques* constitue le paradigme de la subjectivité philosophique traditionnelle, dans laquelle l'auteur peut être effacé, mais d'où découle un discours unifié et systématique. Le pronom personnel, lorsqu'il est utilisé, est un *je* universel et non personnel. Et même lorsque Descartes fait référence au morceau de cire ou aux conditions dans lesquelles il écrit ses *Méditations*, l'expérience ne tire sa valeur que du fait qu'elle est universalisable, remplaçable par une autre expérience de même ordre.

C'est ce *je* cartésien que Nietzsche s'emploie à remettre en question dans *Par delà bien et mal*. Ce que veut montrer Nietzsche, c'est que ce *je* n'a d'universel que sa forme verbale, et que c'est à partir d'une simple homonymie avec celle-ci que l'on a été conduit à penser l'universalité d'un *je* vécu. Le *je* pense, explique-t-il, est déduit d'une « *habitude grammaticale* : "*penser est une action, toute action implique quelqu'un qui agit [...]*" ». Or il faudrait au moins admettre « *qu'une pensée vient quand "elle" veut, et non pas quand "je" veux* ». Les paramètres qui la déterminent sont alors plutôt à mettre sur le compte de la constitution physiologique ou la nature de l'individu que sur celui de son prétendu

libre arbitre. « *Il faudrait tout de même un jour en finir avec la séduction des mots !* », espère Nietzsche¹.

Nietzsche montre donc que notre conception du sujet est déterminée par le langage avec lequel nous le disons. Partant de ce principe, il doit donc être possible de mener des expériences de langage qui remettraient en question ou transformeraient cette conception réputée immuable : c'est ainsi que Foucault lit le travail de Bataille et Blanchot. Observant au tournant des XIXe et XXe siècle « *le glissement d'une philosophie de l'être travaillant à une philosophie de l'être parlant*²», Foucault remarque que, depuis, la philosophie a pu s'orienter vers une « *expérience d'elle-même et de ses limites dans le langage et dans cette transgression du langage qui la mène, comme elle a mené Bataille, à la défaillance du sujet parlant*³». Contre ceux qui veulent absolument maintenir « *l'unité de la fonction grammaticale du philosophe – au prix de la cohérence, de l'existence même du langage philosophique*⁴», Foucault oppose donc la démarche de Bataille, « *qui n'a cessé de rompre en lui, avec acharnement, la souveraineté du sujet philosophant*⁵»

Ainsi Bataille, théorisant l'expérience intérieure – expérience de l'inconnu, aux limites du possible – explique qu'il faudra apprendre à se passer des mots, qui en eux-mêmes charrient déjà trop de connaissance. « *C'est la part d'inconnu, écrit Bataille, qui donne à l'expérience de Dieu – ou du poétique – leur grande autorité. Mais l'inconnu exige à la fin l'empire sans partage*⁶». Au-delà des mots, lorsque même celui de *Dieu* a été écarté, le sujet est transformé car « *l'expérience*

¹ F. Nietzsche, *Par delà bien et mal*, Première section, §§ 16-17

² M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.276-277

³ M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.276-277

⁴ M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, pp.270-271

⁵ M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.271

⁶ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, p.17

est la mise en question (à l'épreuve), dans la fièvre et l'angoisse, de ce qu'un homme sait du fait d'être ¹». Alors le sujet de Bataille éclate : « Le mot Dieu, écrit-il, s'en être servi pour atteindre le fond de la solitude, mais ne plus savoir, entendre sa voix. L'ignorer. Dieu dernier mot voulant dire que tout mot, un peu plus loin manquera [...]. Plus loin la tête éclate : l'homme n'est pas contemplation [...], il est supplication, guerre, angoisse, folie. ²»

Cet éclatement est accéléré par la découverte d'un langage non dialectique. Pour Bataille, tout le problème est posé par le fait que « *dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle* ³ ». Il se reconnaît alors une communauté avec Nietzsche dans l'expérimentation de formes de discours alternatives, et c'est pourquoi Foucault explique que la fin de la dialectique ne correspond pas à la perte du langage. On assiste plutôt à « *l'enfoncement même de l'expérience philosophique dans le langage [...]. Peut-être définit-il l'espace d'une expérience où le sujet qui parle, au lieu de s'exprimer, s'expose, va à la rencontre de sa propre finitude et sous chaque mot se trouve renvoyé à sa propre mort.* ⁴ »

C'est donc d'abord par un travail du langage, jusqu'à son expérience de l'ineffable, que la catégorie du sujet peut être remise en cause. Foucault trouve à cette fin un allié dans la littérature contemporaine : elle « *s'est affranchie du thème de l'expression : elle n'est référée qu'à elle-même* ⁵ ». Elle explore ses limites, expérimente l'au-delà de ses règles, leur transgression ; pour elle « *il est question de l'ouverture d'un espace où le sujet écrivain ne cesse de disparaître* ⁶ ».

¹ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, p.16

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, p.49

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, p.25

⁴ M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.277

⁵ M. Foucault, « *Qu'est-ce qu'un auteur* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°69, pp.820-821

⁶ M. Foucault, « *Qu'est-ce qu'un auteur* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°69, p.821

2. La possibilité d'un remplacement des formes traditionnelles du sujet philosophique

Avec l'ouverture d'un espace, c'est celle de possibilités nouvelles qui est aperçue. « *L'œuvre qui avait le devoir d'apporter l'immortalité a reçu maintenant le droit de tuer, d'être meurtrière de son auteur.*¹ » Une place est alors laissée vacante, et Foucault explique que « *ce qu'il faudrait faire, c'est repérer l'espace ainsi laissé vide par la disparition de l'auteur, suivre de l'œil la répartition des lacunes et des failles, et guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître.*² » Après une remise en cause de la « *fonction-auteur* », de nouvelles formes de rapports aux textes pourront se développer, devront être expérimentés.

C'est avec des remplacements de ce type que Nietzsche analyse certains types de comportements en évitant le recours au champs conceptuel de la subjectivité : s'il peut livrer des interprétations fondées sur la notion de volonté de puissance, parce qu'il a dans le même temps écarté la conception du sujet qui prévalait jusque-là. Ainsi, les différentes philosophies – la sienne y compris – ne sont plus considérées comme les produits de sujets philosophants, mais comme des extériorisations de puissance ; ce n'est donc pas en tant que sujet logique que Nietzsche élabore sa pensée, mais comme volonté de puissance qui lutte pour la santé. C'est alors sous la forme d'une précaution de méthode qu'il recommande : « *Gardons-nous mieux désormais, messieurs les philosophes, de la vieille*

¹ M. Foucault, « *Qu'est-ce qu'un auteur* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°69, p.821

² M. Foucault, « *Qu'est-ce qu'un auteur* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°69, p.824

affabulation conceptuelle dangereuse qui a posé un “sujet de la connaissance pur, soustrait à la volonté, soustrait à la douleur, soustrait au temps”¹».

Toute l'œuvre de Foucault peut être comprise comme l'explicitation et la mise en pratique d'une telle règle. *« C'est le sujet, affirme-t-il, qui constitue la base de mes recherches²».* Non pas le sujet comme catégorie nécessaire, mais métamorphosable, remplaçable. C'est ce thème de la contingence des formes données à la subjectivité qui guide aussi sa lecture et son utilisation des œuvres de Bataille, Blanchot, Klossowski : *« C'est eux, écrit Foucault, qui ont fait les premiers apparaître le problème du sujet comme problème fondamental pour la philosophie et pour la pensée moderne »,* qui ont fait *« éclater cette forme originaires du sujet »,* et qui ont montré *« qu'il n'avait pas cette forme originaires et autosuffisante que la philosophie classiquement lui supposait³».* En effet, puisqu'une pensée comme l'expérience intérieure de Bataille ou la contestation de Blanchot vient *« dans un langage qui justement nous la dérobe comme pensée et la reconduit jusqu'à l'impossibilité même du langage⁴»,* elle nécessite *« un langage dédialectisé »* ou *« le philosophe [...] découvre qu'au moment même de parler il n'est pas toujours logé à l'intérieur de son langage de la même façon ; et qu'à l'emplacement du sujet parlant de la philosophie [...] un vide s'est creusé où se lient et se dénouent, se combinent et s'excluent une multiplicité de sujets parlants.⁵»*

« L'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille, a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, explique Foucault, 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

¹ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §12, p.213

² M. Foucault, *« Le sujet et le pouvoir »*, *Dits et écrits* vol. II, texte n°306, p.1042

³ M. Foucault, *« La scène de la philosophie »*, *Dits et écrits* vol. II, texte n°234, p.590

⁴ M. Foucault, *« Préface à la transgression »*, *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.269

⁵ M. Foucault, *« Préface à la transgression »*, *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.270

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 a 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. ¹»

Foucault donc à son tour travailler à l'abandon de la forme habituelle du sujet philosopant, qui passe notamment par l'attribution d'une nouvelle fonction à la place de l'auteur. *« Il n'y a nulle nécessité, écrit-il, à ce que la fonction-auteur demeure constante dans sa forme ou sa complexité ou son existence. [...] La fonction-auteur va disparaître d'une façon qui permettra une fois de plus à la fiction et à ses textes polysémiques de fonctionner à nouveau selon un autre mode, mais toujours selon un système contraignant, qui ne sera plus celui de l'auteur, mais qui reste encore à déterminer ou peut-être à expérimenter. ²»*

II. LE RECOURS À L'EXPÉRIENCE SINGULIÈRE ET VÉCUE

A. PHILOSOPHES DU DÉSERT

« Ce n'est pas pour avoir perdu son objet propre ou la fraîcheur de son expérience, écrit Foucault, mais pour avoir été soudain dépossédée d'un langage qui lui est historiquement "naturel" que la philosophie de nos jours s'éprouve

¹ M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p.862

² M. Foucault, « *Qu'est-ce qu'un auteur* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°69, p.839 (Version de 1970 prononcée à l'université de Buffalo)

*comme un désert multiple*¹». Le désert auquel fait référence ici Foucault est peut-être celui de l'espace laissé vide par la mise au ban de la forme traditionnelle de la subjectivité philosophique. On y reconnaît surtout une référence à Nietzsche et à Bataille ; le premier, dans *La Généalogie de la morale*, refuse toute connotation romantique à cette idée et explique qu'à la vue du désert, « *le philosophe accueille d'un sourire un optimum de conditions propres à la spiritualité la plus haute et la plus audacieuse*²». C'est un espace qui est surtout caractérisé négativement, comme absence de superflu : il peut prendre à peu près la forme de n'importe quelle vie ascétique ou en retrait. Il est dû selon Nietzsche au fait que « *nous, philosophes, avons besoin par-dessus tout qu'une chose nous laisse en paix : tout l'"aujourd'hui"*³». C'est pourquoi « *on reconnaît un philosophe à ce qu'il fuit trois choses qui brillent et parlent fort : la gloire, les princes et les femmes*⁴». Puisqu'il fuit ce que tous recherchent, le philosophe se caractérise donc par son décalage par rapport aux autres. Il vit dans son désert, tend vers on ne sait quoi. Sa vie, son expérience quotidienne, sont singulières.

Bataille, très influencé par l'œuvre de Nietzsche, reprend ce thème du désert qu'il utilise pour désigner « *une communauté n'ayant d'objet que l'expérience*⁵». C'est par son appartenance à celle-ci qu'il se sent proche de Nietzsche. Et comme chez ce dernier, le désert de Bataille est caractérisé par un détachement par rapport à l'époque et aux préoccupations de ses représentants. « *Je dirais du "désert", écrit Bataille, qu'il est le plus entier abandon des soucis de "l'homme actuel"*⁶».

¹ M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.269

² F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §7, p.196

³ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §8, p.199

⁴ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §8, p.199

⁵ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, p.40

⁶ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, p.40

La position décalée du philosophe, la singularité de son vécu, vaut donc comme le milieu où se développe sa philosophie ; son désert correspond aux conditions externes les plus favorables à l'élaboration de sa pensée. Et ce décalage peut aussi être utilisé comme l'instrument d'observation grâce auquel sera développé une perspective inédite : hors de son temps, à l'écart de la société, le philosophe peut les saisir d'un regard extérieur. L'appartenance au désert correspond alors à la possibilité d'un point de vue différent sur les choses. Et celui-ci sera toujours personnel, propre à chacun – c'est en cela que le désert est *multiple* : il ne correspond pas à *une* perspective, définie comme *la* perspective du désert, car à chaque perspective originale correspond un désert. Cette originalité en est peut-être même constitutive : si le philosophe développe un point de vue inédit, il sera, au moins pour un temps, le seul à l'adopter – il l'éprouvera alors comme un désert.

C'est à ce décalage par rapport aux évaluations de ses contemporains que correspond l'*inactualité* nietzschéenne : vécue comme un désert, elle permet le retournement de perspective sur lequel s'appuie la pensée de Nietzsche.

B. L'ÉPREUVE INACTUELLE

Revenant sur son œuvre et sa pratique de la philosophie dans *Ecce Homo*, Nietzsche écrit : « *Voilà ce que j'ai désormais bien en main, ce pour quoi j'ai la main, changer de perspectives*¹ ». Le fait de ne pas se reconnaître dans l'esprit de son époque permet à Nietzsche de porter des jugements sur celui-ci ; s'explique ainsi sa virulence à l'égard des *modernes* et de leurs *idées*. Dans la seconde

¹ F. Nietzsche, *Ecce Homo, Pourquoi je suis si sage*, §1, p.57

Considération inactuelle, Nietzsche attribue à sa formation philologique la possibilité de son inactualité¹.

Le problème de son époque est pourtant présent dans toute l'œuvre de Nietzsche, qui paradoxalement – parce qu'il est très peu lu – s'adresse à des temps futurs (« *Je ne suis pas encore d'actualité, certains naissent posthumes*² », écrit-il pendant la dernière année de sa vie consciente). C'est le fait de se sentir d'un autre temps, d'un temps à venir, en décalage avec l'esprit de l'époque, qui permet à Nietzsche de poser des diagnostics sur celle-ci. Il y découvre notamment « *la morale [...] comme symptôme de décadence*³ », et repère « *la disposition malade du type d'homme ayant vécu jusqu'à présent*⁴ ». C'est à chaque fois les maux propres à la modernité qui sont repérés : Nietzsche, inactuel, peut porter sur son époque un regard inaccessible à ses contemporains.

Dans son ouvrage *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze tire ainsi les conséquences de l'inactualité nietzschéenne : « *Si la besogne critique de la philosophie n'est pas activement reprise à chaque époque, la philosophie meurt, et avec elle l'image du philosophe et l'image de l'homme libre. La bêtise et la bassesse ne finissent pas de former des alliages nouveaux. La bêtise et la bassesse sont toujours celle de notre temps, de nos contemporains, notre bêtise et notre bassesse. A la différence du concept intemporel d'erreur, la bassesse ne sépare pas du temps, c'est-à-dire de ce transport du présent, de cette actualité dans*

¹ *Considérations inactuelles* II, Préface, p.94 : « *Il est également vrai que je suis le disciple d'époques plus anciennes, et que c'est seulement dans cette mesure que j'ai pu faire sur moi-même, comme fils du temps présent, des découvertes aussi inactuelles. Cela, ma profession de philologue classique me donne le droit de le dire : car je ne sais quel sens la philologie classique pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir.* »

² F. Nietzsche, *Ecce Homo, Pourquoi j'écris de si bon livres*, §1, p.91

³ F. Nietzsche, *Ecce Homo, Pourquoi j'écris de si bon livres, La Naissance de la tragédie*, §2, p.103

⁴ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §13, pp.214-215

laquelle elle s'incarne et se meut. C'est pourquoi la philosophie a, avec le temps, un rapport essentiel : toujours contre son temps, critique du monde actuel, le philosophe forme des concepts qui ne sont ni éternels ni historiques, mais intempestifs et inactuels. L'opposition dans laquelle la philosophie se réalise est celle de l'inactuel avec l'actuel, de l'intempestif avec notre temps. ¹»

L'inactualité, ce n'est donc pas le point de vue objectif auquel tendaient les philosophes d'autrefois ; ce n'est pas un point de vue éternel, détaché de l'époque : il est ancré à celle-ci. Regard fixé dans l'époque mais regard inactuel, car ses objets sont d'époque mais son œil est ailleurs. Seuls les points de repère ou les critères sont inactuels, pas l'objet. Il faut donc vivre dans son époque pour développer une philosophie inactuelle, et le sujet philosophant ne peut donc plus faire abstraction de sa vie personnelle ni de son expérience individuelle dans ce qu'elle ont de singulières, car l'objet de sa pensée n'est pas universel ; l'expérience sur laquelle se fonde toute sa philosophie n'est pas universalisable, elle est liée à un contexte. « *La disproportion entre la grandeur de ma tâche et la petitesse de mes contemporains s'est traduite par le fait qu'on ne m'a ni entendu, ni même perçu. Je vis sur le crédit que je m'accorde à moi-même ²* », écrit Nietzsche. L'inactualité est-elle alors choisie ou subie ? Elle est en tous cas vécue, et peut alors mise au service de la pensée. C'est à partir de ce qu'il refuse dans l'époque, de ce en quoi il se sent en décalage par rapport à celle-ci, que le philosophe va mettre en place une philosophie.

¹ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p.122

² F. Nietzsche, *Ecce homo*, Préface, §1, p.47

C. L'EXPÉRIENCE DE L'ANORMALITÉ

Si Nietzsche pose des diagnostics, c'est parce que la santé est l'un des critères principaux de sa philosophie. Et c'est justement sa maladie, ou peut-être sa santé décalée, qui va lui servir d'instrument d'examen. Nietzsche aimait comparer sa philosophie à une médecine et il est le théoricien d'une pensée de la *grande santé*. L'apparent paradoxe entre la biographie de Nietzsche et son mépris des malades n'en est pas un selon lui, car le vrai critère de la santé réside dans la vigueur du combat mené contre les dispositions malades. Il explique alors ainsi sa philosophie : « *C'est ainsi que m'apparaît maintenant en fait cette longue période de maladie : [...] je fis de ma volonté de santé, de vivre, ma philosophie... Car, qu'on y prenne garde : les années d'étiage de ma vitalité ont été celles où j'ai cessé d'être pessimiste : l'instinct de la reconstitution de soi m'interdisait une philosophie de la pauvreté et du découragement...¹* ».

C'est donc l'expérience de la maladie qui semble être au principe de la philosophie de Nietzsche. C'est elle qui donne l'impulsion de départ à sa pensée, c'est elle qui fonde sa nécessité de philosopher. Dans une lettre à Lou Salomé, il écrivait : « *Quels tourments de toute sorte, quelles solitudes et quels dégoûts de vivre ! Et contre tout cela, pour ainsi dire contre la mort et la vie, je me suis concocté cette médecine qui m'est propre, ces idées miennes avec leurs petits pans discrets de ciel sans nuage²* ». Ce n'est donc pas sur l'appétit des savoirs, mais sur un combat personnel pour la vie que repose la philosophie de Nietzsche. Malade et théoricien de la santé, il peut alors renverser les rapports : percevant les

¹ F. Nietzsche, *Ecce Homo, Pourquoi je suis si sage* §2, p.58

² F. Nietzsche, lettre à Lou Von Salomé du 3 juillet 1882

maux qui l'affligent, n'est-il pas plus sain que ceux qui se sentent en parfaite santé dans une modernité dégénérante ?

L'expérience de la maladie est donc pour Nietzsche le moyen, comme son inactualité, de porter un regard décalé sur le monde. Outre sa propre maladie, Nietzsche théorise donc aussi celles des autres : celle de l'époque, celle du prêtre, celle du faible, caractérisées comme *dégénérescence*. Et les exemples de vie dégénérantes peuvent à leur tour servir d'exemple, de cas extrêmes, pour comprendre des caractères généraux de la vie. Ainsi, dans *La Généalogie de la morale*, l'idéal ascétique des prêtres est compris comme l'une des dernières formes des « *suprêmes forces conservatrices et créatrices de oui de la vie*¹ ». C'est donc grâce à l'étude d'un type de dégénérants que Nietzsche comprend que même la forme de vie la plus faible reste désir de puissance ; c'est à partir de l'examen de ce cas décalé, *à la limite du possible*, qu'il infère que toute vie est volonté de puissance.

Qu'il s'agisse de sa propre maladie ou de celles des autres, les repérages d'anormalités peuvent donc servir chez Nietzsche de cas limites dans lesquels il trouve empiriquement les formes extrêmes de certains caractères. C'est selon le même type de démarche que Foucault analyse comment l'expérience de la mort a permis de constituer une connaissance de la vie, celle de la folie une conception de la raison, comment les normes peuvent être étudiées à partir de ce qu'elles excluent². Si « *chaque connaissance vaut dans ses limites, écrivait Bataille, encore faut-il savoir ce qu'elle vaut si l'extrême est là, savoir ce qu'une ultime expérience lui ajoute*³ ».

¹ F. Nietzsche,

² M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », entretien avec D. Trombadori, *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p.876

³ G. Bataille, *L'expérience intérieure*, p.53

Dans *Préface à la transgression*, Foucault explique que limite et transgression semblent être conditions l'une de l'autre ; elles se fondent réciproquement. « *La transgression, explique-t-il, porte la limite jusqu'à la limite de son être ; elle la conduit à s'éveiller sur sa disparition imminente, à se retrouver dans ce qu'elle exclut (plus exactement peut-être à s'y retrouver pour la première fois), à éprouver sa vérité positive dans le mouvement de sa perte*¹ ». Une expérience de l'anormal, comme en proposent celles de la folie, de la mort, du partage disciplinaire, permet donc de faire apparaître les limites qui nous définissent. Il s'agit donc d'une étape nécessaire pour une généalogie qui, inscrite dans l'ontologie foucauldienne de l'actualité, se donne pour objectif de dégager « *de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons*² ».

« *Un philosophe* », écrit Nietzsche, « *pour le cas où il aurait pris conscience de ce qu'il était, aurait dû se sentir le nitimur in vetitum*³ *incarné*⁴ ».

III. L'EXPÉRIMENTATION, MOTIF DE LA PHILOSOPHIE DE L'ACTUEL

Si l'inactualité est une expérience philosophique qui n'est pas universalisable, la portée critique de l'expérience nietzschéenne présente-t-elle encore un intérêt aujourd'hui, alors que l'époque a changé ? L'inactualité peut-

¹ M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.265

² M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* » *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1393

³ « nous tendons toujours vers ce qui est interdit »

⁴ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §9, p.203

elle faire partie des raisons pour lesquelles Nietzsche est encore lu ? La valeur d'une philosophie de l'actuel pose problème à partir du moment où son objet est passé, où l'époque dans laquelle elle s'est développée est arrivée à son terme. Si l'inactualité est peut-être une attitude intemporelle, les philosophies de l'actuel chez Nietzsche et Foucault présente-t-elles un intérêt éternel du point de vue de leur contenu ?

Peut-être seront-elles oubliées lorsque nous ne pourrons plus rien retrouver de notre époque dans leurs critiques, mais les philosophies de l'actuel chez Nietzsche et Foucault doivent probablement surtout être désormais envisagées comme le moyen de faire à notre tour une expérience qui nous soit propre. Il faut alors sans doute comprendre que, si l'expérience singulière offre à la philosophie de l'actuel des perspectives qui lui permettent de s'extraire des systèmes de pensée de son temps, elle peut aussi peut-être devenir le motif de cette philosophie, la fin vers laquelle elle tend.

A. L'EXPÉRIENCE PERSONNELLE AU PRINCIPE DE LA LECTURE DE L'OUVRAGE PHILOSOPHIQUE

Les textes de Nietzsche présentent probablement leur plus grand intérêt si l'on accepte de ne pas y chercher un discours argumentatif traditionnel. Selon lui, « *personne ne peut entendre, dans les choses, y compris les livres, plus qu'il ne sait déjà. Ce à quoi on a pas accès par l'expérience vécue, on n'a pas d'oreilles pour l'entendre*¹ ». Il n'est donc pas toujours utile de chercher à vérifier l'exactitude des propos ou la rigueur de la démonstration car, puisque la valeur

¹ F. Nietzsche, *Ecce homo, pourquoi j'écris de si bons livres*, §1, p.93

d'une idée ne dépend pas nécessairement de sa vérité, Nietzsche se dispense parfois d'apporter une preuve aux propos qu'il avance.

Foucault voudrait, ou plutôt il constate, que ses livres ne sont pas tant à l'origine de convictions que d'expériences chez leurs lecteurs. Il reconnaît qu'un livre ne peut produire son effet si ses références sont fausses – « *ce ne peut pas être exactement un roman* », écrit-il – mais les historiens lui ont pourtant souvent reproché une certaine légèreté face à la positivité des faits historiques. En fait, explique Foucault, *l'essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais plutôt dans l'expérience que le livre permet de faire.*¹» La réalité des faits rapportés n'est donc qu'un moyen pour produire un type d'expérience, autre que celle d'un roman.

Ce type de conception du texte philosophique permet de comprendre la raison de la multiplicité des styles auxquels Nietzsche a recours : il peut passer de l'argumentation rigoureuse au lapidaire aphorisme sans qu'il faille distinguer dans son œuvre écrits littéraires et philosophiques : la finalité est toujours l'expérience produite, et seuls varient les moyens qui y mènent. Avec Nietzsche, l'argumentation, la logique, ont perdu leur privilège et leur hégémonie en philosophie ; elles deviennent un langage possible parmi d'autres. Relayant cette démarche, Bataille reconnaissait « *une obscure apparence théorique* » à ses énoncés ; « *ils ne sont pas démontrables logiquement* ». Comment comprendre alors ses ouvrages ? « *Il faut vivre l'expérience*² ». C'est pourquoi Foucault explique que des auteurs comme Nietzsche et Bataille lui ont « *permis de [se] décaler par rapport à [sa] formation universitaire* ». « *Ce qui m'a le plus frappé et fasciné chez eux, et qui leur a donné cette importance capitale pour moi,*

¹ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », entretien avec D. Trombadori, *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p.864

² G. Bataille, *L'expérience intérieure*, pp.20-21

explique Foucault, *c'est que leur problème n'était pas celui de la construction d'un système, mais d'une expérience personnelle.*¹»

Ce n'est donc pas tant pour comprendre les maux du XIXe siècle, que pour l'effet que les textes de Nietzsche continuent à produire sur nous-mêmes que l'on continue à les lire. C'est pour la façon dont leur éternelle inactualité nous permet de faire à notre tour une expérience de notre actualité – expérience qui ne ressemble certainement pas à celle de Nietzsche, mais qu'importe ! « *Celui qui s'est figuré avoir compris quelque chose de moi s'est apprêté quelque chose de moi à son image*²», écrit Nietzsche à la fin de sa vie. Il ne s'agit donc de toutes façons jamais de ressaisir l'expérience propre de l'auteur.

Que ce soit à travers l'inactualité ou la généalogie, le récit de temps reculés peut donc encore permettre une expérience actuelle. Foucault propose l'exemple de *Surveiller et punir* : « *La recherche s'arrête à 1830. Pourtant, dans ce cas également, les lecteurs, critiques ou non, l'ont perçu comme une description de la société actuelle comme société d'enfermement. [...] Le livre fait usage de documents vrais, mais de façon qu'à travers eux il soit possible d'effectuer non seulement une constatation de vérité, mais aussi une expérience qui autorise une altération, une transformation du rapport que nous avons à nous-mêmes et au monde*³». Lors de sa parution, *Surveiller et punir* proposait déjà le récit de temps passés, et cela ne l'a pas empêché de produire des expériences actuelles ; ce doit donc être encore le cas.

De même, Foucault pense que *L'Histoire de la folie* est « *un livre qui fonctionne comme une expérience, pour celui qui l'écrit et pour celui qui le lit,*

¹ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, pp.861-862

² F. Nietzsche, *Ecce homo, pourquoi j'écris de si bons livres*, §1, p.93

³ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », entretien avec D. Trombadori, *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, pp.864-865

beaucoup plus que comme la constatation d'une vérité historique. Pour qu'on puisse faire une expérience à travers ce livre, il faut bien que ce qu'il dit soit vrai en en termes de vérité académique, historiquement vérifiable. Ce ne peut pas être exactement un roman. Pourtant, l'essentiel ne se trouve pas dans la série de ces constatations vraies ou historiquement vérifiables, mais plutôt dans l'expérience que le livre permet de faire. Or cette expérience n'est ni vraie ni fausse. Une expérience est toujours une fiction ; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après. C'est cela le rapport difficile à la vérité, la façon dont cette dernière se trouve engagée dans une expérience qui n'est pas liée à elle et qui, jusqu'à un certain point, la détruit. ¹»

Avec Nietzsche et Foucault, le livre, du point de vue du lecteur, a donc pour fin l'expérience personnelle qu'il va permettre. Or cette expérience, du moins chez Nietzsche et Foucault – où le rapport à l'histoire occupe une place primordiale – est toujours celle de l'actuel. « *Mon problème, écrit Foucault, est de faire moi-même, et d'inviter les autres à faire avec moi, [...] une expérience de la modernité telle que nous en sortions transformés ²* ». Comme seuls mes contemporains peuvent éventuellement faire l'épreuve de la même actualité que moi, la philosophie vise donc ici à mettre en marche l'expérience dans ce qu'elle a de personnelle et non d'universalisable.

¹ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p.864

² M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », entretien avec D. Trombadori, *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p.863

B. L'ESTHÉTIQUE DE SOI

Quelle est la valeur de l'expérience personnelle, pourquoi chercher ainsi à la susciter ? « *Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé*¹ », indique Foucault. Or, l'éthique qu'il théorise dans ses dernières années correspond précisément à une éthique de la transformation de soi, de l'esthétique de l'existence. En d'autres termes, une éthique de l'expérience de soi.

La pensée de Foucault, si elle est bien critique au sens où elle cherche à repérer nos limites et déterminations, ne dévoile celles-ci qu'afin de montrer qu'elles peuvent être dépassées, que leur efficence tient à leur méconnaissance. Foucault veut montrer qu'un autrement est possible. Les enquêtes généalogiques, écrit-il, « *seront orientées vers "les limites actuelles du nécessaire" : c'est-à-dire vers ce qui n'est pas ou plus indispensable pour la constitution de nous-mêmes comme sujets autonomes*² ». C'est pourquoi l'ontologie critique de nous-même doit être considérée « *non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un ethos, une vie philosophique où la critique de ce que nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible.*³ »

Relue à travers le prisme de la question du présent, toute la pensée de Foucault est alors orientée vers l'éthique qu'il théorise au cours de ses dernières années. C'est une éthique de l'invention de soi, caractérisée par la formule dandy « *faire de sa vie une œuvre d'art* ». L'*ethos*, la substance éthique, constitue le

¹ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », entretien avec D. Trombadori, *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p.860

² M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* » *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1391

³ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1396

matériau à retravailler pour chacun. Il est caractérisé à l'occasion du commentaire sur l'*Aufklärung* de Kant comme « *épreuve historico-pratique des limites que nous pouvons franchir, et donc comme travail de nous-même sur nous-mêmes en qu'êtres libres*¹ ». L'épreuve, c'est donc non seulement le repérage, mais l'expérience des limites par leur franchissement. C'est pourquoi Foucault parle d'une « *recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence*² » : au delà des limites, les espaces ouverts sont vides et ne peuvent être explorés que s'ils sont en même temps occupés par des pratiques inventées à cette occasion. Cette recherche est donc indissociable d'une activité de création. Influencé par Bataille, Foucault écrit que « *cet éthos philosophique peut se caractériser comme une attitude limite* », c'est-à-dire « *critique pratique dans la forme du franchissement possible*³ ».

Le même type de fin est pensé chez Nietzsche, qui écrit « *[qu'] une chose est nécessaire. – “Donner du style” à son caractère [...] L'exerce celui qui embrasse du regard tout ce que sa nature offre de forces et de faiblesses, et intègre ensuite tout ceci à un plan artistique* ». Or, poursuit Nietzsche, « *que [le] goût soit bon ou mauvais a moins d'importance qu'on ne le pense – c'est bien assez qu'il s'agisse d'un seul et même goût !*⁴ » L'existence prend ainsi son sens dans une expérience individuelle du travail sur soi, comme esthétique de l'existence.

Puisque l'actualité est le point de passage entre le passé et l'avenir, elle est donc le lieu d'une transformation. Faire l'expérience de l'actualité, c'est donc se

¹ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1394

² M. Foucault, « *Une esthétique de l'existence* », entretien avec A. Fontana, *Dits et écrits* vol. II, texte n°357, p.1549

³ M. Foucault, « *What is Enlightenment ?* », *Dits et écrits* vol. II, texte n°339, p.1393

⁴ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, §290, p.235

considérer soi-même sous son angle, et faire soi-même l'épreuve du passage d'une forme à une autre.

CONCLUSION

Avec Nietzsche et Foucault, la pensée de l'actuel propose une voie nouvelle à la pratique philosophique, transformant son sujet en adoptant de nouveaux angles sur ses objets. Il s'agit désormais d'envisager le devenir pour en faire l'expérience plutôt que pour chercher à le réfuter. « *Concevoir les aspects de l'existence niés jusqu'à présent, non seulement en tant que nécessaires, mais aussi en tant que dignes d'être désirables*¹ », recommande Nietzsche dans ses travaux sur l'éternel retour. Les pensées de l'actuel visent donc une expérience existentielle offerte par la confrontation au devenir. C'est une voie, pour qu'individuellement ou collectivement, nous puissions faire la plus intense épreuve possible de nos transformations.

La philosophie s'oriente donc nécessairement vers des objets singuliers car leur devenir rend impossible leur universalité. Ils n'ont pas toujours été ni ne seront toujours semblables. L'analyse généalogique, fournissant des éléments pour une critique, peut donc être substituée aux recherches métaphysiques. La question de la provenance permet alors de retrouver le système d'évaluation porté par des concepts, dont la question de l'émergence aura dévoilé la contingence. La notion de sujet, par exemple, n'est pas éternelle, elle peut être critiquée et modifiée.

Nietzsche et Foucault s'en prennent alors à la subjectivité philosophique, car celle-ci ne convient plus aux pensées qu'ils mettent en place. En effet, l'attention à la particularité de la forme actuelle d'un objet est indissociable d'une reconnaissance de la singularité du sujet : il ne peut être universel car il faut

¹ F. Nietzsche, *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, automne 1887, pp.86-87

d'abord qu'il soit contemporain de ce qu'il étudie. Il pourra ensuite utiliser ce qui, dans son époque, le distingue personnellement pour développer un point de vue différent et produire un discours original.

L'expérience personnelle du philosophe obtient donc une nouvelle visibilité avec les philosophies de l'actuel ; le penseur n'a plus à masquer les motifs qui l'attellent à la tâche. « *Il n'y a pas de livre, affirme Foucault, que j'ai écrit sans, au moins en partie, une expérience directe, personnelle*¹ ». C'est surtout une expérience inactuelle qui fonde la philosophie avec Nietzsche, qui présente par ces mots son premier ouvrage : « *quoiqu'il y ait à la base de ce livre problématique : cela n'a pu être qu'une question d'un rang et d'un attrait de premier ordre, et en outre une question profondément personnelle, – en témoigne l'époque où il naquit, en dépit de laquelle il naquit*² ». Le fait de ne pas se reconnaître dans l'époque permet de la penser depuis un point de vue externe.

Qu'est alors devenue la pratique de la philosophie ? A quoi mène-t-elle ? Elle ne correspond selon Nietzsche qu'à l'activité propre de « *la bête philosophe* », qui peut ainsi obéir à ses *pulsions* et faire l'expérience de son « *maximum de sentiment de puissance*³ ». C'est aussi l'expérimentation que Foucault recherche dans l'écriture de ses livres. Il explique : « *mes livres sont pour moi des expériences [...]. Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien [...] en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant*⁴ ».

¹ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », entretien avec D. Trombadori, *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p865

² F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie, Essai d'autocritique*, §1, p.49

³ F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §7, p.194

⁴ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », entretien avec D. Trombadori, *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, pp.860-861

Les pensées de Nietzsche et Foucault ont donc totalement abandonné l'image d'un philosophe béat dans la sagesse. Avec eux, la philosophie n'est ni pure construction abstraite, ni libération ou salut, elle est épreuve : « *la philosophie de nos jours s'éprouve comme un désert multiple*¹ », écrit Foucault. Chez Nietzsche, « *le chemin conduisant [le philosophe] à l'optimum* » est celui d'une épreuve sans fin : « *ce n'est pas du chemin qui le conduit au bonheur que je parle, mais [...] dans la plupart des cas, en réalité, le chemin qui le conduit au malheur*² ».

Nietzsche et Foucault prônent en fait une esthétique de l'existence et la pensée de l'actuel permet d'ouvrir des espaces de création. La singularité des expérimentations vaut alors comme la condition de leur nouveauté. Ce qui ne veut pas dire que l'éthique soit ici purement individuelle : Foucault explique que pour lui, l'expérience « *doit pouvoir être liée jusqu'à un certain point à une pratique collective*³ ». Il n'est cependant pas question de dévoiler l'universalité à travers le particulier, comme si l'expérience personnelle avait *a priori* une dimension universelle : dans une actualité contingente, les pratiques collectives ne peuvent se fonder que sur des expérimentations singulières.

¹ M. Foucault, « *Préface à la transgression* », *Dits et écrits* vol. I, texte n°13, p.269

² F. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, III §7, p.195

³ M. Foucault, « *Entretien avec Michel Foucault* », entretien avec D. Trombadori, *Dits et écrits* vol. II, texte n°281, p865

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Michel Foucault :

- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Tel, Paris 2013
- *Naissance de la clinique*, Presses universitaires de France, Paris 1963
- *Les mots et les choses*, Gallimard, Tel, Paris 2014
- *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Tel, Paris 2008
- *L'ordre du discours*, Gallimard, nrf, Paris 2014
- *Surveiller et punir*, Gallimard, Tel, Paris 1993
- *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Gallimard, nrf, Paris 1976
- *Qu'est-ce que la critique ?*, Transcription de la conférence prononcée à la Société française de philosophie le 27 mai 1978, suivi de *La culture de soi*, Vrin, Paris 2015
- *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Hautes études, Paris 2004
- *Mal faire, dire vrai*, cours de Louvain 1981, Presses universitaires de Louvain, 2012
- *Dits et écrits*, Gallimard, Quarto, Paris 2001, 2 volumes

Ouvrages de Friedrich Nietzsche :

- *La naissance de la tragédie*, trad. Patrick Wotling, Le livre de poche, Les Classiques de la philosophie, Paris 2013
- *Considération inactuelles I et II*, trad. Pierre Rusch, Gallimard, Folio essais, Paris 2011
- *Humain, trop humain*, trad. A.-M. Desrousseaux et H. Albert, revue par A. Kremer-Marietti, Le livre de poche, Les Classiques de la philosophie, Paris
- *Aurore*, trad. Eric Blondel, GF Flammarion, Paris 2012
- *Le Gai savoir*, trad. Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris 2007
- *Ainsi parla Zarathoustra*, trad. Maël Renouard, Rivages Poche, Petite bibliothèque, Paris 2002
- *Par delà bien et mal*, trad. Patrick Wotling, GF Flammarion, Paris 2000
- *La Généalogie de la morale*, trad. Patrick Wotling, Le livre de poche, Les Classiques de la philosophie, Paris 2000
- *Ecce Homo*, trad. Eric Blondel, GF Flammarion, Paris 1999
- *Le Crépuscule des idoles*, trad. Henri Albert, GF Flammarion, Paris 1985
- *Lettres choisies*, trad. H.-A. Baatsch, J. Bréjoux, M. de Gandillac et M. de Launay, Gallimard, Folio classique, Paris 2009
- *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, édition établie et traduite par Lionel Duvoy, Allia, Paris 2006

Autres auteurs

- Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Tel, Paris 2014
- Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire*, trad. Stéphane Piobetta, GF Flammarion, Paris 2014
- Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. Jean-Michel Muglioni, Hatier, Paris 2007
- Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, Les éditions de minuit, collection critique, Paris 1989
- Ian Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002

Bibliographie secondaire

- Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Presses universitaires de France, Que sais-je ?, Paris 1996
- Judith Revel, *Foucault, une pensée du discontinu*, Mille et une nuits, Paris 2010
- Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault Un parcours philosophique*, trad. Fabienne Durant-Bogaert, Gallimard, folio essais, Paris 1992
- Philippe Sabot, *Lire Les mots et les choses de Michel Foucault*, Presses Universitaires de France, Quadrige manuels, Paris 2006
- Dorian Astor, *Nietzsche, la détresse du présent*, Gallimard, folio essais, Paris 2014
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Presses universitaires de France, Quadrige, Paris 2005
- Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris 1998
- Gérard Noiriel, *Qu'est-ce que l'histoire contemporaine*, Hachette supérieur, Paris 1998
- Franck Salaun, *L'autorité du discours*, éditions Champion, Paris 2010, chapitre VI : « Qu'est-ce que les Lumières ? fois deux : quand Foucault réécrit Kant »
- *L'impossible prison, Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle réunies par Michelle Perrot*, ouvrage collectif, Seuil, Paris 1980