



**HAL**  
open science

## Criminel et pathologique, géologie du discours Foucauldien. Une tentative de réunification

Raphaël Raymond

► **To cite this version:**

Raphaël Raymond. Criminel et pathologique, géologie du discours Foucauldien. Une tentative de réunification. Philosophie. 2016. dumas-01428867

**HAL Id: dumas-01428867**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428867>**

Submitted on 6 Jan 2017

**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.

**Raphaël  
RAYMOND**

**CRIMINEL ET PATHOLOGIQUE,  
GÉOLOGIE DU DISCOURS  
FOUCALDIEN**

*Une tentative de réunification*

**UFR10 – Philosophie  
Mémoire de Master 2**

**Mention** : Philosophie  
**Parcours** : Histoire de la philosophie

**Directeur du parcours** :  
Mr Jean-Baptiste  
BRENET  
**Directeur du mémoire** :  
Mr Jean-Francois  
BRAUNSTEIN



Image de couverture :

HUARD, Charles *Le Docteur Lebrun et Camusot examinant Vautrin*, 1910-1950, Estampe, Maison de Balzac, BAL99-278

**Raphaël RAYMOND**

**CRIMINEL ET PATHOLOGIQUE,  
GÉOLOGIE DU DISCOURS  
FOUCALDIEN**  
*Une tentative de réunification*

**UFR10 – Philosophie  
Mémoire de Master 2**

**Mention : Philosophie  
Parcours : Histoire de la philosophie**

**Directeur du parcours : Mr Jean-Baptiste BRENET  
Directeur du mémoire : Mr Jean-Francois BRAUNSTEIN**

## **Résumé :**

*Ce mémoire vise à réconcilier ce que certains ont voulu voir comme deux moments contradictoires de la pensée de Foucault, en prenant pour objet d'étude ses travaux sur le criminel et le pathologique. Il s'agit donc de mettre en perspective les théorisations des savoirs/pouvoirs et des techniques d'assujettissement avec les développements autour de la subjectivation et du rapport du sujet à la vérité. Plus particulièrement, il s'agit de voir en quoi le criminel et le pathologique peuvent permettre de comprendre les grands arcanes de la pensée de Foucault, afin d'en faire des outils de lecture qui permettent de lire l'oeuvre dans son ensemble. Ce mémoire tend à analyser les formulations du criminel et du pathologique, qui ont parcourue l'oeuvre de Foucault de ses premiers livres jusqu'à ses derniers cours, pour les transformer en concepts fondamentaux qui structurent l'oeuvre.*

## **Mots-clés :**

*– Anthropologie – Anthropologie criminelle – Asile – Assujettissement – Biopolitique – Biopouvoir – Circulation – Criminel – Connaissance de soi – Délinquance – Discipline – Droit – Eclat – Enfermement – Folie – Foucault – Justice – Médecine – Pathologique – Peuplement – Savoirs/Pouvoir – Scandale – Souci de soi – Subjectivité – Sujet – Supplice – Prison – Vérité – Voirie –*

## **Remerciements :**

Je tiens à remercier les personnes qui m'ont aidé dans mon travail de recherche pour la rédaction de ce mémoire. Je remercie tout d'abord Jean-Francois Braunstein d'avoir accepté de suivre et de lire ce travail. Je tiens aussi à remercier particulièrement Clotilde, ma mère, pour ses précieuses relectures, Mathilda pour les longues heures passées au *Sully*, et Benjamin pour la vie partagée.

# Sommaire

INTRODUCTION.....	7
PREMIÈRE PARTIE : CRIMINEL ET PATHOLOGIQUE, PASSERELLES ET PARALLÈLES : L'HOMME.....	13
1) De la question « Quoi ?» à la question « Qui ?».....	14
2) Épistémè moderne, anthropologie et avènement de l'Homme : le pathologique .....	29
3) Was ist der Mensch ? .....	43
DEUXIÈME PARTIE : CIRCULATION ET SCANDALE: LA VÉRITÉ.....	55
1) Crime, Folie, Supplice et Enferment : vérité en circulation .....	56
2) Le scandale de la vérité .....	73
3) La promesse des grands retours .....	85
TROISIÈME PARTIE : ENFERMEMENT ET PEUPLEMENT : LA LIBERTÉ.....	89
1) Neutralisation .....	90
2) Peuplement .....	102
3) À rebours du Cogito .....	111
QUATRIÈME PARTIE : CRIMINEL ET PATHOLOGIQUE NOUEMENT, DENOUEMENT ET RENOUEMENT : LA VIE .....	120
1) Circulation et voirie : de la nef des fous à la biopolitique .....	121
2) Éclat et scandale : du supplice au sujet .....	133
3) Post scriptum .....	137
CONCLUSION.....	150
BIBLIOGRAPHIE .....	155

MOI se fait de tout. Une flexion dans une phrase, est-ce un autre moi qui tente d'apparaître ? Si OUI est mien, le NON est-il un deuxième moi ?

Moi n'est jamais que provisoire (changent face à un tel, moi ad hominem changeant dans une autre langue, dans un autre art) en gros d'un nouveau personnage, qu'un accident, une émotion un coup sur le crâne libèrera à l'exclusion du précédent et, à l'étonnement général, souvent instantanément formé. Il était donc déjà tout constitué.

On n'est peut-être pas fait pour un seul moi. On a tort de s'y tenir. Préjugé de l'unité. (Là comme ailleurs la volonté, appauvrissante et sacrificatrice.)

Dans une double, triple, quintuple vie, on serait plus à l'aise, moins rongé et paralysé de subconscient hostile au conscient (hostilité des autre « moi » spoliés).

La plus grande fatigue de la journée et d'une vie serait due à l'effort, à la tension nécessaire pour garder un même moi à travers les tentations continuelles de la changer.

On veut trop être quelqu'un.

Il n'est pas un moi. Il n'est pas dix moi. Il n'est pas de moi. MOI n'est qu'une position d'équilibre. (Une entre mille autres continuellement possible et toujours prêtes.) Une moyenne de « moi », un mouvement de foule. Au nom de beaucoup je signe ce livre.<sup>1</sup>

---

1 Henri Michaux et Ysé Tran, *Œuvres complètes*, Paris, France, Gallimard, 1998, cxlvi+1430 p. 663

# **INTRODUCTION**



L'émancipation, elle commence quand on remet en question l'opposition entre regarder et agir, quand on comprend que les évidences qui structurent ainsi les rapports du dire, du voir et du faire appartiennent elles-mêmes à la structure de la domination et de la sujétion<sup>2</sup>

« Plus d'un, comme moi sans doute, écrivent pour ne plus avoir de visage. Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil ; elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libre quand il s'agit d'écrire.<sup>3</sup> » : Cette formule, comment l'oublier ? Étonnamment, le philosophe s'octroie le privilège de l'écrivain. Théorisation et expérience sont à l'œuvre dans le même texte, qui se propose de faire l'expérience de ses propres concepts, d'expérimenter au plus près un processus de disparition du sujet dans son œuvre, de doubler le travail critique et archéologique avec la réalisation d'un événement dans lequel le sujet disparaît. L'expérience littéraire permet de reprendre la main sur l'analyse des savoirs et de donner au sujet la possibilité de s'effacer dans l'écriture, là où il n'était qu'un effet incident des discours, toujours en bordure. Faire jouer dans le même temps la thèse et l'événement, c'est aussi court-circuiter l'effet et la cause dans un brouillage qui au fond permet tout à la fois la liberté du sujet, et l'indépendance du discours dans lequel la pensée devient possible. Isomorphisme ou revanche de l'écriture ? La question reste ouverte et semble tenir des deux.

Pourtant taxé d'anti-humanisme, pour avoir annoncé la mort de l'homme et survalorisé l'indépendance des discours, il apparaît que la disparition du sujet permet en même temps ce qui fonde sa liberté. Après la mort de Dieu, c'est la mort de l'Homme qui vient dire que tout est permis, jusqu'à la disparition même. Ne pas apparaître là où l'on parle, c'est se laisser la possibilité du voyage, ouvrant l'espace de l'archéologie. Pourtant l'œuvre de Foucault n'est pas le développement froid et désincarné de discontinuités énigmatiques et de systèmes de pensées, elle est aussi un théâtre avec ses personnages principaux, ses seconds rôles, ses décors et ses scènes. Sous les trames historiques et les grandes traditions théoriques apparaît toute une mythologie de voix et de gestes qui réconcilient l'histoire avec l'action des hommes. Depuis le « mais quoi ce sont des fous ! » de Descartes jusqu'aux dernières vociférations d'Artaud, en passant par la grande libération de Pinel, toute une série de tableaux et de scènes se retrouvent par scintillements, comme des coups d'éclats dans l'ensemble de l'œuvre. Le supplice de Damien, la main basse de Cuvier sur les bocaux du Muséum d'Histoire Naturelle, jusqu'à l'œil du panoptique, ce sont autant de scènes mythologiques, d'objets, de voix, révélant par la force d'événements les mutations des processus théoriques. Toute

---

2 Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, France, la Fabrique, DL 2008, 2008, 145 p. 19

3 Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, France, Gallimard, impr. 1969, 1969, 275 p. 28

une mythologie historique vient révéler une architecture complexe où toute scène, saisie dans son objectivité d'archive, vient révéler sa structure silencieuse.

Cependant, la littérature dans la potentialité de disparition qu'elle propose et la liberté qu'elle permet, affirme par la négative, la difficile condition du sujet. Effet des discours, issu de son assujettissement, traversé par des pouvoirs et structuré par des savoirs, le sujet apparaîtrait alors comme incidence des grandes structures. Mais alors, quelle place réelle pour le sujet et quelle liberté, si ce n'est celle de disparaître ? Faut-il attendre le concept de subjectivation, pour qu'enfin Foucault reconnaisse au sujet la capacité d'entretenir à lui-même un rapport autre que passif ?

Un texte peut être intéressant en cela qu'il semble être à la charnière, de ce que certains disent être deux moments de la pensée de Foucault. L'article sur « L'évolution de la notion d'individu dangereux », datant de 1978, s'inscrit dans ce que l'on a appelé le silence de Foucault, c'est-à-dire les huit ans qui séparent la publication de *La volonté de savoir* en 1976, de la parution de *L'usage des plaisirs* en 1984. Ce texte analysait la manière dont la justice a demandé, à un moment donné, à l'inculpé de fournir un discours sur lui-même. Cette évolution, selon Foucault, était la résultante d'une collision entre le crime et la folie, ainsi qu'entre le droit et la médecine. Il semble que ce texte reprenne la conceptualisation de l'aveu développée par Foucault, notamment dans le chapitre « L'incitation au discours » dans le premier volume de *l'Histoire de la sexualité*. Ainsi ce texte vient ouvrir une brèche permettant de relire les anciens textes de Foucault, au sujet de la délinquance et de la pathologie, non plus en tant que création d'un sujet par des moyens de coercition, mais davantage par une subjectivation du sujet passant par un discours qu'il porterait sur lui-même.

Si l'analyse des milieux pénitenciers par Foucault avait en premier lieu insisté sur la création d'un sujet comme conséquence d'un milieu de coercition, et donc avant tout sur un sujet passif, l'article sur l'individu dangereux insiste davantage sur une parole demandée à l'accusé, une parole qui serait la sienne et qui impliquerait une activité du sujet. Dans le fond, cet article se rapproche de la constitution de sujet au sein du processus de subjectivation, que Foucault développera plus tard. Foucault le dit lui-même, toute son œuvre a tourné autour du sujet et de sa constitution.

Ce que j'ai voulu essayer de montrer, c'est comment le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc.<sup>4</sup>

Si certains voient entre les jeux de vérité et les pratiques de pouvoir un tournant ou une contradiction dans l'œuvre de Foucault, il n'en demeure pas moins que le sujet en était l'objet

---

4 Michel Foucault « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité », in Michel Foucault et Jacques Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, impr. 2001, 2001, 1735 p. 1537

central, toujours interrogé dans le travail de sa constitution. La subjectivation fournirait un principe de lecture de toute l'œuvre de Foucault, y compris celle qui insistait sur les politiques de coercition, d'assujettissement et de dressage, dans le domaine du soin ou dans le milieu pénitencier. La période qui s'étend de *L'Histoire de la folie à l'âge classique* jusqu'à *Surveiller et punir*, insiste davantage sur une critique du sujet comme produit de normes socio-historiques, toujours pris dans des dispositifs de savoir et de pouvoir qui créaient l'individualité et le sujet. Il s'agit d'un sujet qui intériorise des normes et des comportements, un sujet qui devient sujet malgré lui par des techniques de dressage. Le sujet n'y est pas vu comme autonome, mais comme organisé par des pratiques de pouvoir, et des discours de savoir. L'âme individuelle y serait façonnée :

L'asile ne sanctionne plus la culpabilité du fou, c'est vrai ; mais il fait plus, il l'organise ; il l'organise pour le fou comme conscience de soi, et rapport non réciproque au gardien ; il l'organise pour l'homme raisonnable, comme conscience de l'autre, et intervention thérapeutique dans l'existence du fou. C'est-à-dire que par cette culpabilité le fou devint objet de châtement toujours offert à lui-même et à l'autre ; et de la reconnaissance de ce statut d'objet, de la prise de conscience de sa culpabilité, le fou doit revenir à sa conscience de sujet libre et responsable, et par conséquent à la raison.<sup>5</sup>

Une seconde période qui se développe surtout avec *Le souci de soi* et *L'usage des plaisirs*, mais qui était en germe dans *La Volonté de savoir*, va insister sur la subjectivation du sujet par lui-même dans son rapport à la vérité. Foucault va partir de l'Antiquité pour analyser le rapport de soi à soi et le développement d'une culture de soi. Si certains exégètes voient dans cette période une contradiction avec la première ou un changement d'avis, Foucault lui, insiste sur la continuité de son travail grâce à la notion de sujet qui pour lui a été le centre de son œuvre. Il semble aussi insister sur la continuité d'une pensée qui contenait en elle dès le début, sans le nommer, ce rapport du sujet à la vérité :

Mon problème a toujours été, comme je le disais en commençant, celui des rapports entre sujet et vérité : comment le sujet entre dans un certain jeu de vérité [...] C'est ainsi que j'ai été amené à poser le problème savoir/pouvoir qui est pour moi non pas le problème fondamental mais un instrument permettant d'analyser de la façon qui semble la plus exacte le problème des rapports entre sujet et jeux de vérité.<sup>6</sup>

Ainsi Foucault invite à réconcilier les couples savoir/pouvoir et sujet/vérité, et à relire son travail sous l'angle de la subjectivation. De ce fait, soit on tente de trouver des métissages et des intermédiaires, soit on prend le problème du savoir/pouvoir comme intrinsèquement constitutif du rapport entre la subjectivation et la vérité. « L'idée fondamentale de Foucault, c'est celle d'une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais n'en dépend pas.<sup>7</sup> »

Il est manifeste que le travail de Foucault est parcouru par les thématiques de la folie, de la pathologie et de la clinique, mais aussi de la prison, de la déviance et de la délinquance. En un sens,

5 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, France, Gallimard, DL 1976, 1976, 583 p. 505

6 M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité » in M. Foucault et J. Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit. p. 1536-1537

7 Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, France, les Éd. de Minuit, 2004, 140 p. 109

*L'Histoire de la folie* et *Surveiller et punir*, constituaient deux grands modèles de la société disciplinaire, l'un du côté de la prise en charge de la pathologie, l'autre du côté de la délinquance. Dans la constitution de sujet malade ou délinquant, par les savoirs disciplinaires, on observe cette première conception du sujet assujéti. Cependant, ne pourrait-on pas interroger les premiers ouvrages de Foucault en fonction de son travail postérieur, et notamment en fonction des notions de subjectivation et du rapport du sujet à la vérité ? Il s'agirait en quelque sorte de plier l'œuvre de Foucault sur elle-même, pour permettre de traquer et de faire raisonner ce qui, déjà au début de son œuvre, laissait entrevoir un rapport à la théorie plus tardive de la subjectivation.

Ce qui nous intéresse serait donc de voir, dans l'œuvre de Michel Foucault, des processus de subjectivation à l'œuvre par le criminel et le pathologique qui, en fin de compte, parcourent l'ensemble de son œuvre, depuis ses premiers livres jusqu'à ses derniers cours. Il ne s'agirait pas tant de trouver des compromis, mais davantage d'insister sur le rapport organique que fait Foucault entre le début et la fin de son travail. En travaillant sur le pathologique et le criminel, il s'agirait d'analyser dans l'œuvre de Foucault les différents processus de constitution de sujet pour pouvoir débusquer entre savoir/pouvoir et rapport à la vérité, un espace où le sujet pathologique et/ou criminel est constitué et se constitue comme malade et/ou délinquant.

S'il est vrai, par exemple, que la constitution du sujet fou peut être en effet considérée comme la conséquence d'un système de coercition — c'est le sujet passif — vous savez très bien que le sujet fou n'est pas un sujet non libre et que, précisément, le malade mental se constitue comme sujet fou par rapport et en face de celui qui le déclare fou. L'hystérie qui été si importante dans l'histoire de la psychiatrie et dans le monde asilaire du XIXe siècle, me paraît être l'illustration même de la manière dont le sujet *se constitue en sujet fou*.<sup>8</sup>

D'une certaine façon, étudier la question de la pathologie est aussi une manière d'effectuer un retour aux sources et notamment à Canguilhem, qui semble avoir inspiré l'œuvre de Foucault. La question de la pathologie comme constitutive d'un sujet est déjà présente chez Canguilhem en cela que la pathologie pour lui, est avant tout un autre mode de vie, un état avec lequel le sujet doit dialoguer et qui, dans le fond, instaure un autre type de sujet, le sujet malade, qui n'est pas créé par la maladie, mais en dialogue et en négociation avec le vivant. De plus, il semble que ce rapport à Canguilhem quant à la pathologie et au vivant, soit aussi à l'œuvre dans d'autres concepts comme celui de « bio-politique », lui aussi pris entre le premier et le deuxième tome de *L'Histoire de la sexualité*. Cela pose donc la question de savoir quel sujet s'invente dans le pathologique, ou par le pathologique. D'une autre manière, la question peut aussi être posée pour la criminalité ou la délinquance.

Se demander quels sont les effets sur cette subjectivité de l'existence d'un discours qui prétend dire la

---

8 M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la vérité » in, M. Foucault et J. Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988, op. cit.* p. 1538

vérité [...] Cette question on peut la retrouver sous différents [aspects]. On peut se demander comment, par exemple, se sont formés, à propos de la folie, à propos de la maladie, à propos du crime, des types de pratiques impliquant l'existence et le développement de discours vrais sur la raison aliénée, le corps malade ou le caractère criminel, et comment le rapport que nous avons nous-même — et j'entends par « rapport à nous-même » pas simplement celui que nous avons à notre propre individualité, mais celui que nous avons aux autres en tant qu'ils sont aussi nous-même — se trouve affecté, modifié, transformé, charpenté par l'existence de ce discours vrai et les effets qu'il introduit, par les obligations, qu'il impose et les promesses qu'il suggère ou formule. Qu'en est-il de nous, que devons-nous faire, comment devons-nous nous conduire s'il est vrai qu'il y a et qu'il doit y avoir une certaine vérité sur nous, et de surcroît une vérité qui nous est dites à travers ce que nous rejetons le plus loin de nous, à savoir la folie, la maladie, la mort et le crime ? C'est un peu cette question-là qui avait traversé le travail que j'ai fait jusqu'ici.<sup>9</sup>

Plus spécifiquement, il s'agit aussi de voir en quoi le criminel et le pathologique peuvent aider à comprendre la structure générale de l'œuvre de Foucault, afin de repérer en quoi ils ont influencé certaines analyses, mais aussi structuré certaines théorisations. Par la mise en résonance de textes issus de la première période avec d'autres dits du « dernier Foucault », il s'agit tout à la fois de repérer des espaces où des concepts plus tardifs peuvent prendre place dans les premières œuvres, afin de mieux comprendre la progression du travail de Foucault, mais aussi de faire apparaître des principes structurels permettant de lire l'œuvre dans son ensemble. Il s'agit d'abord d'un travail de pliage visant à mettre en confrontation deux périodes, puis d'un travail de remise à plat ayant pour fonction d'unifier l'œuvre, non pas dans un système, mais dans une logique. Ainsi, l'étude du criminel et du pathologique permettra de faire passer les objets d'analyse en concepts structurels afin d'en faire des outils de lecture et de compréhension de l'œuvre dans son ensemble.

La recherche, structurée en quatre parties, abordera dans un premier temps la collision du criminel et du pathologique et leurs rôles dans l'avènement de l'anthropologie et du concept d'Homme au XIX<sup>e</sup> siècle. La seconde partie vise à repérer deux formes différentes de la vérité dans les travaux de Foucault, afin de montrer leur coexistence dans l'œuvre, dans le but de dépasser l'idée d'un revirement théorique tardif. Une troisième partie visant à traquer les espaces de subjectivation possible dans des processus d'assujettissement et d'exclusion, tendra à montrer le face-à-face entre le peuplement des savoirs-pouvoirs et le rapport du sujet à la vérité affirmant sa liberté. La quatrième étape consiste en la réintégration de l'ensemble des parties précédentes pour transformer le criminel et le pathologique en concept opératoire visant à définir une *géologie du discours foucauldien*. Chacune des parties se termine par la lecture que fait Foucault d'un auteur – respectivement Kant, Nietzsche et Descartes – à l'exception de la dernière, qui se clôt sur une lecture que Deleuze fait de Foucault. Par cette construction la recherche s'organise selon quatre grands domaines que sont l'Homme, la Vérité, la Liberté et la Vie.

---

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Subjectivité et vérité : cours au Collège de France, 1980-1981*, Paris, France, EHESS : Gallimard : Seuil, DL 2014, 2014, xi+335 p. 14

**PREMIÈRE PARTIE : CRIMINEL ET  
PATHOLOGIQUE, PASSERELLES ET  
PARALLÈLES : L'HOMME**

## 1) De la question « Quoi ? » à la question « Qui ? »

Si chacun aspire à la loi, dit l'homme, comment se fait-il que durant toutes ces années personne autre que moi n'ait demandé à entrer ? » Le gardien de la porte, sentant venir la fin de l'homme, lui rugit à l'oreille pour mieux atteindre son tympan presque inerte : « Ici, nul autre que toi ne pouvait pénétrer, car cette entrée n'était faite que pour toi. Maintenant, je m'en vais et je ferme la porte.<sup>10</sup>

Le lien aujourd'hui encore ténu entre le crime et la folie semble prendre ses racines dans l'apparition au XIX<sup>e</sup> siècle de l'anthropologie criminelle. Si le problème de la criminalité ainsi que celui de la récidive ne sont en rien des phénomènes nouveaux, il a fallu attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour voir naître une réelle volonté de les étudier scientifiquement. La criminologie ou l'anthropologie criminelle répondent à la volonté d'une analyse rationnelle des individus dangereux ou délinquants ainsi que de l'étiologie du phénomène criminel. Si le crime a toujours été considéré comme une atteinte à la société, au pouvoir et à l'ordre, le jugement, perçu alors davantage comme un châtement, n'était là que pour exprimer la toute-puissance du corps politique. La question des origines de l'acte criminel, des circonstances ou des motivations du crime n'étaient alors pas prises en compte dans le jugement. Seul l'acte en lui-même était objet de sanction et l'individu s'effaçait derrière son offense.

L'anthropologie criminelle vient, elle aussi, répondre à un souci de conservation de l'ordre social et politique mais introduit un questionnement sur l'étiologie du crime. C'est par cet intérêt pour les causes de l'acte criminel que la discipline va bousculer le système pénal et transformer les représentations sur le crime et son auteur donnant à la justice un rôle nouveau. Car si, comme le décrit Foucault dans les premières pages de *Surveiller et punir*, les crimes étaient conçus comme une offense faite au prince et par lui au corps politique, c'est à un contexte autre que l'anthropologie criminelle vient répondre. Née dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, la discipline a vu de nombreux de ses contributeurs effectuer leurs études dans les premières années de la troisième république, dans un climat de défaite face à l'Allemagne entraînant la montée en puissance d'un sentiment de déclin de la France et notamment de ses capacités physiques. C'est à un climat sociologique général et à la conservation de sa population que l'anthropologie criminelle vient répondre et non plus à la seule offense faite au Prince. De nombreux membres de revues spécialisées en anthropologie criminelle mettaient en garde des risques d'amoindrissement généralisé de la vitalité française qui se manifestait par des attaques telles que la syphilis,

---

<sup>10</sup> Franz Kafka et Claude David, *Le procès*, traduit par Alexandre Vialatte, Paris, France, Gallimard, impr. 1987, 1987, 378 p. 265

l'alcoolisme, la tuberculose, et autres maladies dont la folie, et d'une certaine manière le crime, faisaient évidemment partie. C'est à une inquiétude quant au corps social que les différentes études en anthropologie criminelle ont tenté de répondre : il fallait sauver la société de ces pathologies qui semblaient devenir une gangrène menaçant le tissu social.

C'est donc dans un contexte de soin porté à la société, dans ce que Foucault appellerait une bio-politique que prend ancrage la naissance de l'anthropologie criminelle. Les mutations que cette dernière va entraîner sur le système judiciaire ne sont que la réponse à un problème de nature sociologique et politique. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si les *Archives d'anthropologie criminelle*, la principale revue en la matière, accueillent en 1893 à sa direction le sociologue Gabriel Tarde. Il s'agit d'un domaine qui répond à des enjeux multiples et qui comprend en lui-même une multiplicité de disciplines hétérogènes. Ainsi la sociologie, l'anthropologie, la médecine légale, la médecine, la psychiatrie, le droit seront-ils mis à contribution mais aussi d'autres disciplines comme l'histoire et l'ethnologie. La collaboration de ces différents acteurs redessine les frontières disciplinaires au service d'une prise en charge politique et sociale du problème de la criminalité et plus largement d'un déclin de la société.

Concrètement, le problème auquel vient répondre la constitution de ce nouveau savoir est celui de la prise en charge par la société de certains individus dont elle ne sait que faire. La question de la prise en charge des malades mentaux et plus particulièrement de certains individus dangereux considérés comme nuisibles à la tranquillité des asiles, vient interroger le savoir-faire du personnel des hôpitaux psychiatriques et la viabilité de l'action thérapeutique. Viennent alors à ce moment-là des débats sur la construction d'asiles pour aliénés criminels, qui traversent tant les pouvoirs publics que la profession psychiatrique et médicale. Les comportements violents des aliénés vont devenir la priorité des aliénistes et cette préoccupation demeurera des années 1880 jusqu'à la première guerre mondiale. En ce sens la psychiatrie devient au centre d'un problème social majeur, et les aliénistes vont être convoqués pour répondre à une demande relevant de la santé publique et du maintien de l'ordre ainsi que de la sauvegarde du corps social.

On l'aura compris, la principale collaboratrice de l'anthropologie criminelle sera la psychiatrie. Marc Renneville explique d'ailleurs l'origine de la mutation des conceptions en matière de pénalité par la naissance de la psychiatrie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Si jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle le droit considère un individu comme systématiquement maître de sa raison, cette croyance s'effrite peu à peu avec l'arrivée de nouvelles considérations quant à la folie, la raison ou la responsabilité.

---

11 Marc Renneville, *Crime et folie: deux siècles d'enquêtes médicales et judiciaires*, Paris, France, Fayard, 2003, 526; 8 p.

Ces catégories médicales aux contours encore très incertains viennent bousculer mécaniquement le territoire pénal qui se confronte alors à la médecine et à l'expertise psychiatrique médico-légale pour en faire un espace d'échanges permanent entre ces deux disciplines.

Cette porosité des liens entre psychiatrie et anthropologie criminelle s'illustre parfaitement dans les revues spécialisées de l'époque. L'importance des parutions de psychiatre dans les *Archives d'anthropologie criminelle*, dont le premier numéro paraît en 1886, montre leur importance dans la discipline. Par ailleurs, de nombreux articles paraissent conjointement dans la revue *Archives d'anthropologie criminelle*<sup>12</sup> et dans *Les annales médico-psychologiques*, revue de référence en psychiatrie fondée en 1848. Jean-Christophe Coffin donne trois raisons qui induisent le rapprochement entre médecine mentale et anthropologie criminelle<sup>13</sup>. La première semble être la modification du code pénal, qui depuis 1810, considère qu'un individu peut être déclaré irresponsable d'un acte criminel. La médecine mentale sera donc peu à peu convoquée dans le but d'évaluer la responsabilité ou l'irresponsabilité des individus soupçonnés d'actes criminels. Deuxièmement, une loi de 1833 régissant les procédures d'internement dans les hôpitaux psychiatriques donne pour mission aux psychiatres d'identifier le sens des atteintes à l'ordre public que pourrait représenter le comportement des malades. Il s'agit donc pour la profession d'identifier en quoi le délire de certains individus peut troubler l'ordre public et représenter un danger pour la société. La troisième raison que donne Jean-Christophe Coffin est la proximité d'univers entre la violence souvent décrite des malades mentaux et celui de la criminalité et du comportement criminel.

Le rôle joué par les *Archives d'anthropologie criminelle* dans les liens de plus en plus étroits entre le droit et la médecine est important. En témoigne l'implication de bon nombre de ses auteurs qui illustrent parfois dans leurs fonctions l'espace d'interaction nouveau ouvert par l'anthropologie criminelle, entre le droit et santé<sup>14</sup>. Parmi eux, le nom de Paul Dubuisson paraît tout à fait

---

12 Revue (1886-1914) proposée consultation libre dans son intégralité sur le site de Criminocorpus : <https://criminocorpus.org/fr/bibliotheque/collections/1/>

13 Coffin, Jean-Christophe. « La place de la psychiatrie dans les *Archives d'anthropologie criminelle* », *Criminocorpus* [En ligne], Histoire de la criminologie, 2. Thématiques et théories, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 29 mars 2016. URL : <http://criminocorpus.revues.org/122> ; DOI : 10.4000/criminocorpus.122

14 « Certains sont, par leurs fonctions, directement investis dans les relations entre délinquance et troubles mentaux. C'est par exemple le cas d'Auguste Motet (1832-1909) qui a exercé dans une maison de correction ou de Paul Garnier (1848-1909), d'Ernest Dupré (1862-1921) qui ont travaillé à l'Infirmierie spéciale du dépôt de la Préfecture de Paris. C'est là qu'étaient placées les personnes accusées d'avoir été menaçantes sur la voie publique ; leur auscultation devenait alors nécessaire afin de savoir si l'état de violence dans lequel elles avaient été trouvées 'cachait' un état de démence et nécessitait ou non un internement prolongé. La majorité de ceux inscrits comme experts dans la section médecine mentale près du Tribunal de première instance de la Seine participe à la revue. C'est le cas à nouveau de Garnier et de Dupré mais aussi de Charles Vallon (1853-1924), inspecteur du service des asiles. D'autres se sont spécialisés sur le terrain des rapports entre folie et criminalité comme Emile Laurent (1861-1904) qui a d'ailleurs effectué son internat à l'Infirmierie spéciale, déjà mentionnée ou encore Evariste Marandon de

significatif : licencié en Droit et docteur en Médecine, il devient médecin-chef à Saint-Anne. Élu à la société Médico-Psychologique, il est également expert au tribunal de Paris et enseigne à la faculté de droit. Il devient par la suite co-directeur des *Archives d'anthropologie criminelle* et illustre parfaitement aux côtés de Gabriel Tarde avec qui il partage la direction de la revue, le *triumvirat* de l'anthropologie criminelle à savoir la sociologie et l'anthropologie d'un côté, le droit d'un autre coté et la médecine plus particulièrement représentée par la psychiatrie. Paul Dubuisson demeurera par ailleurs un des seuls à interroger dans la revue la question pourtant centrale de la responsabilité des aliénés.

Si de nombreuses études de cas clinique sont présentes dans la revue et constituent un passage obligatoire à l'élaboration d'une discipline qui se veut scientifique et expérimentale, un bon nombre d'articles s'intéresse à ces questions par le biais d'autres supports. Hérité de la conception de la médecine comme science de l'homme, de nombreuses contributions traitent de problèmes théoriques issus de la littérature ou de récits de voyages et autres sources livresques s'éloignant parfois de la clinique pure et dure. C'est ici aussi le résultat d'une science qui dérouté les frontières disciplinaires.

Au-delà des liens interdisciplinaires, l'anthropologie criminelle est aussi le lieu d'un dialogue entre pays et notamment entre la France et l'Italie. Il semble même que l'Italie représente le pays par excellence de l'anthropologie criminelle, sous la figure tutélaire de Cesare Lombroso (1835-1909), l'un des médecins les plus connus dans le domaine, adepte d'un positivisme radical. Il faut voir dans le personnage de Lombroso l'ambition même de créer l'anthropologie criminelle<sup>15</sup>. Il fonde, six ans avant le premier numéro en France des *Archives d'anthropologie criminelle*, une revue intitulée : *Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia Criminale per Servire allo Studio dell'Uomo Alienato e Delinquente*.

Il s'agit pour cette revue de dépasser les frontières entre la maladie et le crime. Lombroso sera rejoint dans les années à venir par un magistrat (Raffaele Garofalo), puis par un professeur de droit pénal (Enrico Ferri). Ici, l'ambition de définir une discipline en regroupant plusieurs autres s'illustre par la division en trois sections, une en psychiatrie une autre en sciences pénales et une troisième en anthropologie.

---

Montyel (1851-1908) médecin chef du service des asiles de la Seine, ou, dans une moindre mesure, Emmanuel Régis (1855-1918) médecin-chef du service des asiles et enseignant à la faculté de médecine de Bordeaux. » Jean-Christophe Coffin. *Op. Cit*

15 Sur ce sujet cf : Jean-Christophe Coffin, « L'anthropologie criminelle en Italie », *Criminocorpus* [En ligne], Histoire de la criminologie, 4. L'anthropologie criminelle en Europe, 01 janvier 2006, [consulté le 29 mars 2016]. Disponible sur : <http://criminocorpus.revues.org/136>

En Italie aussi, le contexte politique joue un grand rôle dans l'avènement de la discipline. Comme de nombreux pays d'Europe dont la France, l'Italie connaît au début du XIX<sup>e</sup> siècle, en pleine mutation économique, de nouvelles formes de population et de nouvelles formes de pauvreté. La croissance démographique dans les villes augmente les tensions urbaines et la ghettoïsation amène une crise sociale et politique. La multiplication des pillages et des brigandages transforme le visage de la criminalité. Dans la volonté d'une unification de l'Italie, le pouvoir va faire appel aux experts, statisticiens, anthropologues et médecins, afin de faire un état des lieux de la question. Dans une perspective de bio-politique, il s'agira de définir des populations à risques et de repérer les divers dangers et entraves à la modernisation de la société. La grande réponse que vont fournir les spécialistes et Cesare Lombroso en tête de ligne, va être de déplacer la question politique et économique pour la substituer à un problème d'ordre biologique et anthropologique.

La grande théorie de Cesare Lombroso, qui sera reprise par l'anthropologie criminelle française par la suite, est celle de la dégénérescence. S'il s'agit d'une théorie d'ordre biologique, il n'en demeure pas moins qu'elle va se cristalliser sur certains groupes sociaux considérés comme non civilisés, pour prouver qu'il y existe des prédispositions au crime et à la violence. La théorie biologique reste incluse dans une structure sociologique plus ample.

Cette théorie vient opérer un déplacement d'une pathologie sociale vers une pathologie du corps. Si le lien n'est pas encore immédiat entre le crime et la folie, la théorie de la dégénérescence vient « pathologiser » le crime et l'inscrit dans l'ordre de la maladie. Pour Lombroso, toute violation de la loi morale est nécessairement une violation de la loi biologique, induisant que la déviance comportementale est systématiquement originaire d'un trouble d'ordre physique. C'est à partir de ce décalage que Cesare Lombroso va tenter de définir le crime comme le résultat de stigmates physiques acquis dès la naissance. C'est précisément dans ce champ d'analyse que va s'inscrire cette nouvelle discipline qu'est la criminologie ou l'anthropologie criminelle, en ce sens que le crime va devenir un stigmate, une propriété de l'individu et non plus seulement un acte dont la responsabilité lui incombe.

La place du corps dans la théorie de la dégénérescence témoigne de cette inscription biologique que tente de définir l'anthropologie criminelle sur la personne du criminel. La phrénologie, née du neurologue allemand Franz Joseph Gall, va inviter Lombroso à chercher sur les visages d'éventuelles marques, traits, stigmates susceptibles de déceler une anomalie pouvant conduire aux comportements criminels. Mais la théorie de la dégénérescence devant répondre avant tout à une question sociale, postule d'une dégénérescence héréditaire et d'un atavisme des tares. Le

crime prend donc ancrage dans une pathologie familiale qui se transmet et dégénère au fil des générations. Ayant pour socle conceptuel un évolutionnisme culturel, Lombroso affirmait que le crime était un fait normal du monde animal, ainsi que des sociétés primitives et que les cas de criminalité dans les sociétés européennes étaient dus à la régression de certains individus à des stades antérieurs de l'évolution. Les théories de dégénérescence et d'atavisme trouveront une visibilité littéraire à travers les *Rougon-Macquart*, épopée naturaliste dans lequel Zola déploie la décadence d'une famille à travers les générations, comme moteur principal de narration.

L'ambition de Cesare Lombroso sera donc d'examiner le corps des criminels sous tous ses angles, d'en voir toutes les facettes, afin de dresser un portrait-type de l'individu dangereux. À l'instar de Gall, il va passer un long moment à effectuer des mesures comparatives entre les honnêtes gens et les criminels afin de définir des stigmates anatomiques et physiologiques dont il fera des listes et réalisera des planches de criminel-type. Le travail de Lombroso est donc essentiellement un travail de recension, d'archivage et de comparaison, finalement assez proche de la pratique de l'âge de la représentation que théorise Foucault dans *Les mots et les choses*, pourtant propre à l'épistémè de l'Âge Classique. Pour ce qui est de l'étiologie réelle des pathologies, il ne s'avance que sous forme d'hypothèses peu développées en évoquant l'idée d'un accident lors du développement embryonnaire.

Si les théories de Lombroso seront critiquées dans l'anthropologie criminelle française, notamment par Gabriel Tarde ou Alexandre Lacassagne, il n'en demeurera pas moins que le corps restera un espace privilégié d'inscription de la pathologie dans toutes les branches de l'anthropologie criminelle européenne et la théorie de l'hérédité-dégénérescence va trouver un écho important en France. En ce sens, ces théories, si l'on ne tient pas compte de leur pertinence réelle ou de leur véracité, ont contribué activement au lien entre le criminel et le pathologique. Au-delà de la question de la folie, c'est bien la pathologisation de la criminalité qui a été opérée par la naissance de la criminologie. Le crime est devenu le fait d'un individu, il s'est imprimé sur son corps, il le porte comme signe d'individualité. Le cadre théorique de la dégénérescence favorise aussi un rapprochement entre folie et criminalité et resitue la déviance dans le sillage de la maladie.

L'autre apport de ces théories est relatif à la question de l'individu et à sa prise en charge dans le système pénal. Ce que la médecine et l'anthropologie criminelle nomme stigmaté se transforme en indice de la culpabilité d'un individu. Ainsi le corps de l'individu va être porteur de sa propre culpabilité et représenter une preuve supplémentaire de son accusation. Cette attention portée au corps de l'individu, témoigne d'un bouleversement dans le système pénal, car plus que

prendre le corps du criminel pour preuve, la justice va commencer à prendre le criminel pour réel objet de la procédure. C'est ici d'ailleurs une des visées centrales de l'anthropologie criminelle que de vouloir déplacer l'objet, faisant du jugement non pas l'examen d'un acte, mais celui d'un acteur. Lombroso l'écrit lui-même dans la préface de *L'homme criminel. Étude anthropologique et psychiatrique* :

Une contradiction singulière règne en ce monde ; le juge, d'un côté, sépare en quelque sorte le délinquant du délit, pour prononcer comme si le délit était un fait complet à lui tout seul et comme s'il formait, dans la vie de l'agent, un incident...<sup>16</sup>

L'un des grands enjeux juridiques de l'anthropologie criminelle depuis sa création s'est basé sur la connaissance du criminel et la volonté de considérer l'individu plutôt que l'acte. La visibilité et la connaissance du crime et de ses causes vont constituer un savoir permettant d'adapter à chaque type de criminels une sanction particulière et adéquate<sup>17</sup>. De la distinction des profils effectuée par Lombroso et d'autres criminologues, en « criminel d'occasion », de « criminel d'habitude », de « criminel né » ou autre, l'anthropologie criminelle va permettre l'application concrète de peines individualisées et hiérarchisées. On ne juge plus un acte mais un individu, aussi complexe soit-il, et le rôle des experts va être de dénouer cette complexité psychique pour la faire rentrer dans un régime de pénalité propre et adapté. Il sera moins question de la gravité de l'acte que de la dangerosité de l'individu. Ce processus s'ancre dans une pragmatique et un utilitarisme proche de la pensée de Bentham, qui préconisait une peine supérieure au profit obtenu par le crime, sans dépasser le mal causé par ce même crime<sup>18</sup>. Toutes ces considérations répondent donc à des demandes concrètes, tant au niveau social que politique ou judiciaire. Mais au-delà de la question d'une technique pragmatique, cette individualisation des peines invite à une considération nouvelle de l'individu qui n'est plus sujet en acte mais sujet en être.

Je crois (et je ne suis pas seul, mais Holtzendorf, Thompson, Wilson, Despine, l'ont cru avec moi et avant moi) que pour réconcilier tant de divergences, pour résoudre le problème s'il existe ou non une vraie nécessité dans le crime, et si l'homme criminel appartient à un monde tout à lui, il fallait laisser de côté toutes les théories philosophiques et étudier, en somme plus que le crime, les criminels.<sup>19</sup>



---

16 Cesare Lombroso, *L'homme criminel: criminel né, fou moral, épileptique, criminel fou, criminel d'occasion, criminel par passion*, Paris, France, F. Alcan, 1895, vol. 2/, xlv+567+583 p.

17 Au sujet de l'individualisation des peines voir : Llorca Aurora , « La criminologie, héritière paradoxale de l'école d'anthropologie criminelle », *Raisons politiques* 1/ 2005 (n° 17) , p. 47-64 . URL : [www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2005-1-page-47.htm](http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2005-1-page-47.htm)

18 Jeremy Bentham, *Théorie des peines et des récompenses*, Londres, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, France, 1811, vol. 2/.

19 C. Lombroso, *L'homme criminel, op. cit.*

Cette individualisation des peines témoigne d'une mutation générale du régime des pénalités ainsi que du fonctionnement de la justice. Si l'anthropologie criminelle a joué un rôle important dans ce processus d'individualisation des peines, il convient de revenir plus spécifiquement ici sur la question de la responsabilité qui fut l'un des éléments centraux des réflexions légales au XIX<sup>e</sup> et encore de nos jours. Il est aussi pertinent d'interroger le passage de la notion de responsabilité à la question de la dangerosité, passage qui noue les préoccupations autour de la folie criminelle à la préoccupation de la justice pour les individus en tant que ce qu'ils sont. Il faudra donc ici faire un retour dans le temps pour s'intéresser aux intérêts de la psychiatrie pour le crime dans la première partie du XIX<sup>e</sup> siècle.

Si la théorie de la dégénérescence s'intéressait à tous les types de délinquance, des plus petits délits jusqu'aux crimes, pour les inclure dans un fait social plus large avec l'idée d'un mal « transgénérationnel » et d'une dégénérescence héréditaire et sociale, il est important de noter que la psychiatisation s'est avant tout faite par le haut. Comme le rappelle Foucault, la psychiatrie a commencé dès la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle à s'intéresser à la question criminelle avant que de se pencher sur la délinquance en générale. Il s'agissait alors d'un écart par rapport à la justice qui jusqu'alors évinçait toute cause de folie lorsque le crime était grave. L'idée d'une région commune entre la folie et l'illégalité était admise, mais seulement pour les crimes les moins graves. « Ce n'est pas du tout par cette zone confuse du désordre quotidien que la psychiatrie a pu pénétrer en force dans la justice pénale ; mais en s'attaquant aux grands événements criminels, extrêmement violents et extrêmement rares.<sup>20</sup> »

De plus on s'intéresse à cette période-là, à de nouveaux cas de criminalité dans lesquelles le lien avec la folie est beaucoup plus complexe. La folie était acceptée par un tribunal, et ce déjà dans le droit romain, lorsqu'elle se présentait de manière manifeste chez l'individu, c'est-à-dire lorsqu'elle se présentait sous la forme de débilité, d'imbécillité ou de démence. La psychiatrie va s'intéresser dorénavant à des crimes qui n'étaient précédés d'aucun antécédent manifeste de folie, d'aucun symptôme qui aurait rendu la folie visible. Les psychiatres vont s'interroger sur des crimes qui tout en paraissant insensés et sans raisons, surgissent chez des individus non fous, ou du moins chez des individus dont la folie ne s'était jamais manifestée. Alors que le droit pénal jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle ne comprenait la folie que dans les descriptions faites par le droit civil, c'est-à-dire par une visibilité sociale, la psychiatrie vient s'immiscer dans le droit pour donner son point de vue au

---

20 Michel Foucault, « L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle », In Michel Foucault et Jacques Lagrange, Dits et écrits, 1954-1988, Paris, France, Gallimard, impr. 2001, 2001, 1735 p. 447

sujet de cette nouvelle forme de folie qui prenait pour manifestation le crime.

L'intérêt des psychiatres pour ces crimes naît du fait qu'il s'agit de crimes sans raison apparente, de passage à l'acte dont les juges n'arrivent pas à percevoir le sens. Cette incompréhension face à des actes qui se manifestent la plupart du temps par une extrême barbarie, pousse les psychiatres à trouver une étiologie dans le domaine de la pathologie et de la folie. L'autre source d'intérêt pour ces crimes et qu'il s'agit de crimes perçus comme contre nature. À l'inverse de l'anthropologie criminelle qui se développera dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et qui aura pour préoccupation une défense de l'ordre social, il s'agit ici de crimes jugés contre-nature. Avant de se préoccuper de la société, la psychiatrie va pénétrer l'univers du droit par un souci de sauvegarde des lois naturelles.

Ainsi la psychiatrie du crime va-t-elle être inaugurée par un intérêt pour le monstrueux, hors-norme et contre-nature, sans raison ni sens, chez des individus qui paradoxalement ne présentaient aucun signe visible de pathologie. Il va donc falloir définir un type de folie qui ne se manifeste que par le crime, au moment de l'acte et sous cette unique forme, une folie dont le crime est l'unique symptôme d'un sujet en apparence sain, avant et après l'acte. Il va falloir aussi « repérer des crimes qui ont pour raison, pour auteur, pour "responsable juridique" en quelque sorte, ce qui dans le sujet est hors de sa responsabilité.<sup>21</sup>» Cette incompréhension va être comblée par ce que Foucault appelle « l'entité absolument fictive de crime-folie, d'un crime qui est tout entier folie et d'une folie qui n'est rien d'autre que crime<sup>22</sup>», ce que les psychiatres du XIX<sup>e</sup> siècle nomment la « monomanie homicide », notion qui persistera jusqu'à peu avant les années 1970, période où commence à apparaître la notion de dégénérescence.

Cette notion de monomanie homicide représentera la clef de voûte de la protohistoire de la psychiatrie criminelle de cette première moitié de XIX<sup>e</sup> siècle, et va faire rentrer dans le domaine de la folie des individus qui jusqu'à présent avaient été considérés comme de simples criminels. Ce lien introduit par les nouveaux psychiatres n'allait pas de soi si l'on considère la protestation des premiers aliénistes, Pinel en tête, contre le mélange dans les lieux d'internement des criminels et des fous. La psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle vient donc renouer une parenté bien souvent critiquée et que les aliénistes avaient voulu jusque là défaire.

C'est le psychiatre Jean-Étienne Esquirol (1772-1840), qui introduira le terme de monomanie homicide. En réalité, Esquirol va reprendre la classification psychologique tout à fait

---

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 448

<sup>22</sup> *Ibid.*

banale à l'époque du trouble des fonctions que sont l'intelligence, l'affectivité et la volonté, pour les séparer en trois types de monomanies particulières. Ainsi, la monomanie homicide fera partie des troubles de la volonté regroupés par ce qu'il appelle la « monomanie instinctive ». Ce sera donc la volonté qui sera l'objet problématique de la monomanie homicide : « la volonté est lésée ; le malade, hors des voies ordinaires, est entraîné à des actes que la raison ou le sentiment ne déterminent pas, que la conscience réproouve, que la volonté n'a plus la force de réprimer ; les actions (délictueuses) sont involontaires, instinctives, irrésistibles...<sup>23</sup> ». Esquirol insiste aussi sur le caractère non naturel de l'acte et sur sa possibilité de surgir chez un individu dont aucun signe ne le laissait présager : « Il existe une espèce de monomanie homicide dans laquelle on ne peut observer aucun désordre intellectuel ou moral (affectif) ; le meurtrier est entraîné par une puissance irrésistible, par un entraînement qu'il ne peut vaincre, par une impulsion aveugle, par une détermination irréfléchie, sans intérêt, sans motifs, sans égarement, à un acte aussi atroce et aussi contraire aux lois de la nature.<sup>24</sup> »

Cette nouvelle notion pose le problème épineux de la responsabilité. C'est d'ailleurs avec suspicion que le monde judiciaire a accueilli la monomanie, la voyant comme le moyen pour les médecins et les avocats de déresponsabiliser des actes criminels, en témoigne ces propos de Georget, avocat général lors de plusieurs affaires criminelles : « La monomanie, cette affection bizarre imaginée par les novateurs, n'est qu'un fantôme qu'on veut faire descendre dans la lice ; les décisions du jury ne doivent point reposer sur des distinctions métaphysiques et sur des subtilités de l'esprit, mais sur des faits.<sup>25</sup> » Outre la critique virulente de la notion de monomanie homicide, ce propos est assez symptomatique d'un questionnement qui va traverser tout le XIX<sup>e</sup> siècle, à savoir : juge-t-on un individu ou un acte ? Ainsi la justice sera en premier lieu réticente à la venue de la médecine et de la psychiatrie dans son champ d'action.

Il faut donc se demander pourquoi l'institution pénale qui jusqu'à présent s'était passé du regard médical et avait jugé sans se poser le problème de la folie, excepté lorsqu'elle était manifeste, pourquoi depuis les années 1820 elle a accepté en son sein le savoir médical ? Si les codes rédigés au début du XIX<sup>e</sup> siècle semblent jouer un rôle dans la collision du savoir médical et de la pratique judiciaire, Foucault minimise l'impact légal et insiste sur le rôle des mécanismes punitifs : « Ce n'est pas "d'en haut" — par l'intermédiaire des codes ou des principes théoriques —

---

23 Étienne Esquirol, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Paris, France, J.-B. Baillière, 1838, vol. 2/, vi+393+vi+380; 27 p. 2

24 *Ibid.*

25 Étienne-Jean Georget, *Discussion médico-légale sur la folie ou aliénation mentale, suivie de l'examen du procès criminel d'Henriette Cornieret de plusieurs autres procès dans lesquels cette maladie a été alléguée comme moyen de défense ; par le docteur Georget,...*, Paris, France, impr. de Migneret, 1826, 176 p. 95

que la médecine mentale a pénétré la pénalité. C'est plutôt "d'en bas", — du côté des mécanismes de la punition et du sens qu'on leur donnait.<sup>26</sup>» C'est par une réflexion sur la pénalité, héritière des pensées de Bentham ou Beccaria, que la médecine va pénétrer la justice et la mettre devant la question concrète des peines.

La notion de monomanie homicide, et au fond peu importe sa validité à montrer que sous certaines formes la folie pouvait être criminelle et rien d'autre que criminelle et qu'elle peut conduire au crime absolu qui franchit toutes les limites de la société et de la nature. Elle a aussi montré que, bien que se manifestant sous la forme d'un crime d'une intensité extraordinaire, la folie pouvait se tenir dissimulée jusqu'au moment où elle éclate, et que en ce sens, elle était non prévisible. Cela va impliquer premièrement que seuls les médecins vont s'octroyer le droit de pouvoir prévenir le crime, en essayant de définir des indices annonciateurs, mais aussi que seuls les médecins auront la clef pour expliquer un crime qui paraît inexplicable et contre-nature.

La grande question qui va appeler l'intervention des médecins est la raison du crime. L'irrationalité de l'acte et son caractère contre-nature vont appeler une demande de sens. Il faut donner un sens à l'acte, lui trouver de motivations, quelque chose qui permette de saisir ce qui dans l'acte est insaisissable. La grande question de la détermination et des motifs va se reporter sur le savoir médical et faire appel aux médecins en tant que spécialistes du motif, c'est-à-dire en tant que détenteurs des clefs pour saisir la rationalité de l'acte, de ses possibles intérêts, des calculs, de tout ce qui donne des clefs de compréhension et vient réinsérer l'acte dans le sens.

Cette compréhension de l'acte va passer par la volonté de trouver un lien psychologiquement intelligible entre l'acte et l'auteur. C'est à partir de cette demande que l'acte en question, qui jusqu'à présent suffisait à la détermination d'une peine, va chercher sa justification dans le sujet. C'est là que se joue le rôle des médecins et psychiatres, c'est-à-dire, trouver le lien entre un acte et un acteur, définir ce qui peut faire sens ou non entre ces deux éléments. La monomanie homicide sera une réponse, éphémère certes, mais qui aura pour mérite d'entamer cette nouvelle préoccupation de l'individu dans le système pénal. La folie s'établissait alors avant tout lorsqu'il n'y avait pas de raison particulière et la monomanie homicide venait nicher dans ce décalage non pas spécifiquement un sens, mais une pathologie permettant de combler cet espace jusqu'alors vide entre l'acte et l'acteur. On a d'ailleurs reproché à la monomanie homicide d'être une fiction trop rapide pour venir expliquer et donner du sens à ce qui ne semblait pas en avoir et d'être un outil de déresponsabilisation.

---

<sup>26</sup> Michel Foucault, « L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIXe siècle », *In* M. Foucault et J. Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988, op. cit.* p. 452

De la prise en compte de ce décalage entre un acte et un acteur, va découler un autre glissement, celui du crime vers le criminel. Désormais, la raison de punir, la raison du jugement se fondera sur la raison du crime. Ainsi comment punir si le crime est sans raison ? C'est là que la médecine est attendue. Il va suivre de ce souci nouveau la volonté, ou la nécessité de chercher à adapter les modalités de la punition à la nature de l'individu criminel. Ainsi la punition va porter non plus sur le crime, mais sur le criminel lui-même, c'est à dire ce qui en lui le lie à son acte, que ce soit des motifs, des mobiles, des intérêts etc. ou bien même une pathologie.

Ainsi la monomanie homicide naît de deux causes : l'idée que la folie représente un danger d'une part et d'une autre part que la justice n'est pas capable de punir, de donner une peine appropriée lorsqu'elle ne connaît pas les raisons de l'acte qu'elle juge. On voit apparaître conjointement dans le champ médical et judiciaire la notion d'individu dangereux avec pour principale problématique, la question de la détection et celle de la prise en charge. Au croisement de ces problématiques se pose la question de la responsabilité. Cette dernière ne sera plus liée spécifiquement à la question de la conscience de l'individu, mais à l'inéligibilité de l'acte en rapport aux antécédents et à la conduite de l'individu. Foucault relève ce paradoxe que : « la liberté juridique d'un sujet est prouvée par le caractère déterminé de son acte ; son irresponsabilité est prouvée par le caractère en apparence non nécessaire de son geste.<sup>27</sup> » En effet plus l'acte est lié à des déterminations, en un sens plus il est sensé, plus l'individu apparaîtra comme responsable de son acte. Inversement, plus l'acte sera gratuit et inexplicable, plus on aura tendance à excuser le crime. « Les jeux de la responsabilité pénale et de la détermination psychologique sont devenus la croix de la pensée juridique et médicale.<sup>28</sup>»

Ce paradoxe va entraîner plusieurs choses. Premièrement, l'abandon un peu avant les années 1870 de la notion de monomanie homicide, qui va être remplacée par la notion de dégénérescence. Avec cette transition, la question psychiatrique va sortir des simples crimes monstrueux pour s'intéresser à tous les types de délinquance, y compris la petite déviance. Deuxièmement, loin de constituer un alibi, l'explication pathologique va dorénavant permettre de donner un sens au crime afin de permettre la reconnaissance de la responsabilité de l'individu. Ainsi paradoxalement, cela va permettre d'abandonner la notion juridique de responsabilité, pour poser le problème de la dangerosité de l'individu. D'un questionnement sur la liberté personnelle on passe à une interrogation sur le danger social du criminel. Ainsi la peine n'est plus perçue comme punition, mais comme défense sociale et doit s'adapter au degré de dangerosité de l'individu. « On voit bien

---

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 455

<sup>28</sup> *Ibid.*

la série des déplacements demandés par l'école anthropologique : du crime vers le criminel, de l'acte effectivement commis vers le danger virtuellement inclus dans l'individu, de la punition modulée du coupable à la protection absolue des autres.<sup>29</sup>»

Plus exactement, la question de la responsabilité ne va pas être abandonnée au profit de la dangerosité, mais elle va subir un remaniement conceptuel important. Foucault donne plusieurs raisons à ce changement tout en semblant passer un peu vite sur le rôle de la criminologie dont il minimise le rôle. Il ne semble pas falloir écarter l'importance de l'anthropologie criminelle et de la psychiatrie qui semblent avoir, elles aussi, participé à cette évolution du code pénal. Les autres facteurs évoqués par Foucault sont d'abord l'influence du droit civil sur la pensée pénale, notamment avec les notions d'accident, de risque et de responsabilité. Il évoque l'avènement au XIX<sup>e</sup> siècle du risque industriel, notamment celui que l'employeur faisait subir à ses ouvriers dans le cadre du développement du salariat, phénomène visible notamment par la prolifération des assurances au XIX<sup>e</sup> siècle. Ces accidents étaient dus à des fautes commises par des personnes qui ne pouvaient en supporter la responsabilité civile ni en payer les dommages. En réponse à cela, il va être nécessaire de créer une sorte de responsabilité sans faute, qui impliquera de trouver l'enchaînement causal qui a conduit à l'acte et non plus spécifiquement la faute commise. Il sera donc question de repérer des risques inhérents à certains types d'actions, et de trouver les liens de cause à effet amenant à l'acte en question. Cela découle du fait que le risque zéro n'existe pas, et que la sanction n'est plus conçue en terme de punition, mais d'une part, de réparation et d'autre part de diminution du risque à venir. En enlevant la faute dans le système de la responsabilité civile pour y substituer une responsabilité causale ou la notion de risque, le droit civil se rapproche des conclusions de l'anthropologie criminelle quant au droit pénal. La proposition formulée par l'anthropologie criminelle et l'évolution de la notion de responsabilité dans le droit civil vont peu à peu bouleverser la pratique pénale.

Au fond, qu'est-ce qu'un criminel-né ou un dégénéré, ou une personnalité criminelle, sinon quelqu'un qui selon un enchaînement causal difficile à restituer porte un indice particulièrement élevé de probabilité criminelle, étant en lui-même un risque de crime ? Eh bien, tout comme on peut déterminer une responsabilité civile sans établir de faute, mais par la seule estimation du risque créé, contre lequel il faut se défendre sans qu'on puisse l'annuler, de même, on peut rendre un individu pénalement responsable sans avoir à déterminer s'il était libre et s'il y a faute, mais en rattachant l'acte commis au risque de criminalité que constitue sa personnalité propre. Il est responsable puisque par sa seule existence il est créateur de risque, même s'il n'est pas fautif puisqu'il n'a pas choisi en toute liberté le mal plutôt que le bien. La sanction n'aura donc pas pour but de punir un sujet de droit qui aura volontairement enfreint la loi, elle aura pour rôle de diminuer dans toute la mesure du possible, — soit par l'élimination, soit par l'exclusion, soit par restrictions diverses, soit encore par des mesures thérapeutiques — le risque de criminalité représenté par l'individu en question.<sup>30</sup>

---

29 *Ibid.* p. 458

30 *Ibid.* p. 461

La question de la liberté est donc déjouée au profit de la causalité. Si elle reste un élément déterminant du jugement, la notion de responsabilité sans faute permet de contourner le problème du libre arbitre. « Notre Code pénal aboutit à un résultat merveilleux. Il suppose le libre arbitre partout, mais il n'en parle nulle part. Le mot de liberté n'est pas prononcé.<sup>31</sup> ». Le fameux « responsable mais pas coupable<sup>32</sup> » s'entend donc par la disparition de la notion de faute dans la responsabilité. Louis Joseph Elzéar, au XIX<sup>e</sup> parvient à concilier l'individualisation des peines et l'intégrité de la responsabilité en distinguant d'une part la culpabilité, qui est l'examen de la faute et qui doit être graduelle, et définir la peine. De l'autre côté, il évoque la responsabilité, qui elle ne peut être qu'entière ou nulle, mais qui se différencie de la question de la faute et devient le préalable à toute action pénale<sup>33</sup>.

Cette mise en avant de la question de la dangerosité ou du risque, au détriment de la liberté de l'individu est à l'origine de l'avènement de la catégorie d'individu dangereux. La justice va avec ce nouveau champ notionnel basculer d'une préoccupation pour les faits à une préoccupation pour les acteurs. La justice de l'Ancien Régime, objective, notamment due à la hantise des peines arbitraires, va laisser la place à une justice subjective où les peines s'attachent à la dangerosité et à la préoccupation de l'individu dans sa singularité<sup>34</sup>. Dorénavant, et *a fortiori* de nos jours, la question « qui êtes-vous ? » sera posée lors de tout procès. L'inculpé devra répondre de lui-même à cette question que le droit de l'ancien régime aurait trouvé incongru. Le tribunal va demander par l'aveu un examen de conscience, une explication de soi de la part du criminel, qui devra faire le point sur ce qu'il est, et donner les clefs de sa compréhension. « Les magistrats et les jurés, les avocats aussi et le ministère public ne peuvent réellement jouer un rôle que si on leur fournit un autre type de discours : celui que l'accusé tient sur lui-même, ou celui qu'il permet, par ses confessions, souvenirs, confidences, etc., qu'on tienne sur lui.<sup>35</sup> » Il va naître dans la conscience pénale l'idée que l'on ne peut pas condamner quelqu'un que l'on ne connaît pas.

---

31 Raymond Saleilles et Gabriel Tarde, *L'individualisation de la peine: étude de criminalité sociale*, Paris, France, F. Alcan, 1898, vi+281 p.

32 Propos tenus par Georgina Dufoix alors ministre de la santé, lors de l'affaire du sang contaminé dans les années 1980.

33 J.-L.-E. Ortolan, *Éléments de droit pénal: pénalité--juridictions--procédure suivant la science rationnelle, la législation positive et la jurisprudence avec les données de nos statistiques criminelles*, Paris, France, E. Plon, Nourrit et cie, 1886, vol. 2/.

34 Sur ce sujet Cf : Laurence Guignard, « L'irresponsabilité pénale dans la première moitié du XIXe siècle, entre classicisme et défense sociale », *Champ pénal/ Penal field* [Online], XXXIVe Congrès français de criminologie, Responsabilité/Irresponsabilité Pénale, Online since 17 July 2005, connection on 08 February 2015. Disponible sur <http://champpenal.revues.org/368>

35 Michel Foucault, « L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIXe siècle » M. Foucault et J. Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988, op. cit.* p. 444

Le rôle particulier de l'anthropologie criminelle, la collision de la psychiatrie et de la justice, la mise en lien du crime et de la folie, les remises en question que cela a posé au sujet de la responsabilité, tous ces éléments ont été les moteurs d'une métamorphose du droit pénal qui se pose maintenant la question de savoir à qui il a à faire. En ce sens les liens étroits entre crime et pathologie, entre médecine et droit, ont amené à constituer et à considérer la question de l'identité du criminel.

## 2) *Épistémè moderne, anthropologie et avènement de l'Homme : le pathologique*

C'est lorsque les normaux et les stigmatisés viennent à se trouver matériellement en présence les uns des autres, et surtout s'ils s'efforcent de soutenir conjointement une conversation, qu'a lieu l'une des scènes primitives de la sociologie ; car c'est bien souvent à ce moment-là que les deux parties se voient contraintes d'affronter directement les causes et les effets du stigmaté. C'est alors que l'individu affligé d'un stigmaté peut s'apercevoir qu'il ne sait pas exactement comment nous, les normaux, allons l'identifier et l'accueillir.<sup>36</sup>

Il n'y a sans doute qu'un pas entre la question « qui êtes-vous ? » dont parlait Foucault dans « L'évolution de la notion « d'individu dangereux » » en 1977, et la question « qu'est-ce que l'Homme ? », telle qu'elle est évoquée en 1966 dans *Les mots et les choses*, et précédemment dans *L'Introduction à l'Anthropologie*, sa thèse complémentaire, soutenue en Sorbonne le 20 mai 1961. Si une première analyse a pu montrer le rôle de la médecine et des sciences de l'homme dans le déplacement de la question pénale et l'avènement du délinquant – comme le montrera *Surveiller et punir* – une autre analyse peut insister sur le rôle du criminel et du pathologique dans l'apparition de l'Homme au XIX<sup>e</sup> siècle. De manière radicale, il s'agirait de dire que l'Homme – dont Foucault nous affirme qu'il est une invention de la modernité – serait d'abord né des préoccupations autour de la pathologie et de la criminalité. L'Homme naîtrait du fou, du malade, du criminel. Il s'agirait de dire que l'individu dangereux aurait été investi dans un savoir scientifique avant même l'idée de l'homme. De ce fait l'avènement de l'Homme et des sciences de l'homme auraient trouvé leur place entre une pratique pénale et médicale. Il ne s'agit donc plus de voir le rôle joué par les sciences de l'homme et plus généralement des sciences sociales dans l'anthropologie criminelle, mais au contraire de voir en quoi le criminel et le pathologique ont fondé tout un domaine de savoir autour de cette figure qui en a émergé et qui a pour nom l'Homme.

Dans son cours au collège de France de 1974-1975 sur *Les Anormaux*, Foucault aborde ce problème des individus dangereux. Il est possible de repérer dans le cours un certain nombre de nouages qui semblent préfigurer – dans les théorisations et les problématiques posées par les anormaux et les individus dangereux, dans le but de leur prise en charge – tout un domaine de conceptualisations et de problématisations offrant un socle épistémologique à la naissance de l'homme. L'avènement de la figure de l'homme et de sa conceptualisation au XIX<sup>e</sup> siècle, semble prendre racine dans une série de nouages issus d'expertises médico-légales, et de préoccupations en premier lieu ciblées sur la question de l'anormalité.

L'un des premiers nouages qu'il convient de répéter une dernière fois est celui de

---

36 Erving Goffman, *Stigmaté : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975, 180 p. 25

l'institution judiciaire avec l'institution médicale. Le discours psychiatrique va instaurer un doublage, il va dédoubler sur la scène judiciaire un discours parallèle : « l'expertise psychiatrique permet de constituer un doublet psychologico-éthique du délit<sup>37</sup>. » Ces deux discours présents sur cette même scène du procès, d'abord l'un à côté de l'autre vont ensuite se tresser, s'imbriquer l'un dans l'autre et inverser leurs rôles. L'acte de juger va dorénavant porter sur ce que dit ce discours médical et non sur le crime lui-même. Ce qui va être proposé par les psychiatres c'est justement ce qu'il faudra punir, ce sur quoi devra avoir prise l'appareil judiciaire. En somme, il faudra montrer en quoi le crime était tout entier contenu dans le criminel et en quoi le criminel ressemblait déjà à son crime avant de l'avoir commis. Foucault parle à ce sujet d'*infrapathologie* et de *paralégale* ou de *para-pathologie* et d'*infralégal*<sup>38</sup>. Le discours psychiatrique est donc la volonté de doubler un acte d'un acteur. En ce sens s'opère une inversion des disciplines où l'on voit apparaître que le psychiatre se transforme en instructeur judiciaire, en juge et que le juge troque sa tâche de punition pour revêtir le rôle du guérisseur. Cela n'a été que trop dit, mais il y a là tout un processus de *typologisation* du criminel, qui finalement définira l'espace propre de l'anthropologie.

Un second nouage sur lequel il faut revenir concerne cette notion de nature. Déjà mentionné pour évoquer le souci de la psychiatrie quant à la sauvegarde de la loi naturelle, l'idée de contre-nature est une notion importante pour le droit comme pour la médecine. Peu à peu, va se former l'idée d'une nature contre-nature, en cela que l'on va doter d'une nature propre, ce qui autrefois paraissait n'être qu'une transgression, qu'un dérèglement. En fait en somme, une nature parallèle. Le crime devient ce qui a une nature, et le criminel devient un être naturel par cette naturalité du crime. L'anthropologie criminelle va être cette opération qui visera à faire l'histoire naturelle du criminel, l'histoire naturelle du contre-nature. La grande question sera l'intelligibilité des comportements, le souci de retrouver dans ce qui excède le naturel, une nature, un ordre, régi par des lois autres. En un sens, le savoir médical et les sciences de la nature résistent davantage à des individus qui violent leurs lois, et le réel problème se pose lorsque c'est le droit qui est mis à mal :

Il n'y a monstruosité que là où le désordre de la loi naturelle vient toucher, bousculer, inquiéter le droit, que ce soit le droit civil, le droit canonique, le droit religieux.<sup>39</sup>

Encore une fois dans ce processus d'intelligibilité du transgressif, les savoirs médicaux déplacent l'objet du jugement et les préoccupations sécuritaires sur le sujet de l'acte.

Un troisième nouage qui permet d'aborder plus en profondeur la question de la l'homme et

---

37 Michel Foucault, *Les anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, France, Le Seuil : Gallimard, DL 1999, 1999, xi+351 p. 15

38 *Ibid.* p. 20

39 *Ibid.* p. 59

de l'anthropologie, touche à la question de la sexualité. L'anthropologie a fait une place prépondérante à la sexualité en la nouant à la question de la criminalité. Cet intérêt était déjà présent au XVIII<sup>e</sup> siècle où pratiquement aucune maladie ne pouvait échapper d'une manière ou d'une autre à l'étiologie sexuelle. On retrouve dans les *Archives d'anthropologie criminelle*, de nombreux articles sur le sujet de la sexualité. Dans le fond, il apparaît que la déviance pathologique et criminelle, conduit à une sexualité déviante et plus exactement, que toute déviance prendrait racine dans une déviance sexuelle, ou dans la sexualité elle-même. Cet élément universel qu'est la sexualité, va devenir la cause des singularités pathologiques, et en ce sens poser un soupçon pathologique chez tout un chacun. Au-delà des pathologies sexuelles en tant que telles, qui seront détaillées dans la psychiatrie au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est en tant qu'étiologie que la sexualité sera investie d'un savoir particulier. Ainsi la sexualité va se voir médicalisée, prise en charge par des technologies de pouvoir, en tant que sol du pathologique.

Il faudra qu'elle montre le jeu entrecroisé de l'instinct et de la sexualité, à la limite le jeu de l'instinct sexuel comme élément de formation dans toutes les maladies mentales et, plus généralement encore, dans tous les désordres de comportement, qu'il s'agisse des grandes infractions qui violent les lois les plus importantes ou qu'il s'agisse des minuscules irrégularités qui perturbent la petite cellule familiale. En somme, il faut constituer non seulement un discours, mais des méthodes d'analyses, des concepts, des théories telles qu'on puisse aller, à l'intérieur de la psychiatrie et sans en sortir, de l'auto-érotisme infantin jusqu'à l'assassinat, de l'inceste discret et frôleur jusqu'à la grande dévoration des anthropophages monstrueux.<sup>40</sup>

Un quatrième nouage compris dans le précédent, c'est à dire dans ce domaine qu'est la sexualité, c'est celui qui lie le monstre à l'enfant. La hantise de la sexualité en tant qu'étiologie possible de pathologie a amené à porter toute l'attention sur l'enfant masturbateur. Foucault distingue dans *Les Anormaux*, trois figures majeures de l'anormalité que sont le monstre-humain, l'individu incorrigible et le masturbateur entendant par là plus particulièrement l'enfant masturbateur.

L'idée de la sexualité infantile est donc présente bien avant Freud, bien que de manière inarticulée, et les affaires de viols d'enfants déjà au XVIII<sup>e</sup> siècle suspectaient parfois l'enfant de complaisance ou de séduction. On voit bien que même dans la conception actuelle de l'enfant comme individu vulnérable, la sexualité peut représenter un danger. C'est sans doute le sens que l'on a donné à la masturbation, considérée comme une menace susceptible de devenir cause de pathologie.

La grande dynastie des Petits Poucets anormaux remonte précisément à la grande figure de l'ogre. Ils en sont les descendants, ce qui est la logique de l'histoire, le seul paradoxe étant que les petits anormaux, les Petits Poucets anormaux, qui ont fini par dévorer les grands ogres monstrueux qui leur servaient de

---

40 *Ibid.* p. 261

pères.<sup>41</sup>

La pathologie du monstrueux s'est diffractée en une pathologie du quotidien et de l'universel. Se forme ainsi une boucle qui va du monstrueux particulier se répandant sur les pratiques universelles, elles-mêmes sources possibles de pathologies singulières.

Un cinquième nouage, qui permet de comprendre la question de la place faite à l'Homme et aux sciences de l'Homme est celui de l'anthropophagie et de l'inceste. Ces deux figures représentent les deux grands pôles de l'anormal au XIX<sup>e</sup> siècle :

Les deux grands monstres qui veillent sur le domaine de l'anomalie et qui ne sont pas encore endormies — l'ethnologie et la psychanalyse en font fois — sont les deux grands sujets de la consommation interdite : le roi incestueux et le peuple cannibale.<sup>42</sup>

Cette importance de l'inceste et du cannibalisme, on la retrouve, comme le laisse entendre Foucault, dans la naissance à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle de deux nouvelles disciplines qui sont la psychanalyse d'un côté et l'ethnologie de l'autre. Dans la psychanalyse, le cannibalisme est recouvert par la notion de parricide, qui avec l'inceste inaugurerait la loi. Ces deux interdits fondamentaux du totémisme, inaugurant la morale, le meurtre du père par la horde primitive que Freud développe dans *Totem et tabou*<sup>43</sup>, témoigne de l'importance d'un nouage qui se dessine dans la seconde partie du XIX<sup>e</sup> siècle, héritière des grandes figures de l'anormalité depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Toujours autour du totémisme, mais un peu avant Freud, on retrouve les réflexions autour des populations dites primitives, qui avec l'ethnographie problématisent la question de l'inceste et de l'anthropophagie comme ferments de la discipline. Il s'agit de penser aux travaux de Durkheim<sup>44</sup> en un premier temps, puis de Lévy-Bruhl<sup>45,46</sup> et Lévi-Strauss<sup>47,48</sup>, qui tous articulent, à leur manière et un sens particulier pour chacun, la question de l'anthropophagie et de l'inceste comme originaire. Le nouage est ici double, le premier serait celui de l'inceste avec l'anthropophagie, mais on le voit, il se dessine un autre nouage qui est celui d'une anormalité radicale avec un élément fondateur. En même temps que de représenter l'interdit fondamental, l'inceste et le parricide, ou bien l'inceste et le cannibalisme représentent en même temps l'élément fondateur, l'élément initiateur. Ces deux pôles relient donc le centre avec les marges, l'origine du corps social, avec les frontières de la loi, et inaugurent dans la pathologie et

---

41 *Ibid.* p. 101

42 *Ibid.* p. 97

43 Sigmund Freud, *Totem et tabou*, traduit par Dominique Tassel, Paris, France, Éd. Points, 2010, 309 p.

44 Cf. Émile Durkheim et Robert Neuberger, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, Paris, France, Payot et Rivages, 2008, 140 p.

45 Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, France, Alcan, 1922, iii+537 p.

46 Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, France, F. Alcan, 1931, 1931, xl+526 p.

47 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1949, 1949, xiv+639 p.

48 Claude Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1962, 1962, 154 p.

l'anormalité la place de l'homme.

On retrouve avec l'inceste un des dérivés du problème de la masturbation. Avec l'instauration de la famille comme moyen de contrôle de l'enfant masturbateur, et donc de la famille comme d'une institution ayant à faire avec la sexualité, est apparu, de manière quasi logique, la question de l'inceste. Foucault insiste sur cette origine de la problématisation de l'inceste :

Je crois qu'il faut replacer le fonctionnement du thème incestueux dans la pratique séculaire de la croisade contre la masturbation.<sup>49</sup>

Outre cette rencontre des anormaux dans l'acte initiant l'anthropologie, il semble que les anormaux cristallisent avant même l'anthropologie, cette union de l'inceste et de l'anthropophagie. Déjà chez l'ogre dont parlait Foucault on retrouve cette idée de dévoration, qui par le caractère anthropomorphe de l'ogre, laisse présager l'anthropophagie.

Le sixième nouage qu'il est possible de relever c'est celui qui tourne autour de l'instinct. L'instinct et la sexualité, autrement dit un instinct qui est avant tout un instinct sexuel, voilà ce qui a été objet d'attention au XIX<sup>e</sup> siècle et encore.

Dans toute cette fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le problème va être de constituer un couplage instinct-sexualité, désir-folie, plaisir-crime.<sup>50</sup>

Que ce soit le rapprochement entre le crime et la folie, entre la nature et la contre-nature, entre la sexualité et la maladie, entre le monstre et le masturbateur, entre l'inceste et l'anthropophagie ou bien entre instinct-sexualité, désir-folie et plaisir-crime, il semble qu'il y ait là le ferment des domaines par lesquels Foucault clôt *Les mots et les choses*, à savoir la psychanalyse et l'ethnologie. Leur place à la fois centrale et particulière dans le champ des sciences de l'homme témoigne d'une parenté particulière entre ce que Foucault appelle les anormaux et la figure de l'homme.

[Il faut comprendre] que la psychanalyse et l'ethnologie ne sont pas tellement des sciences humaines à côté des autres, mais qu'elles en parcourent le domaine entier, qu'elles l'animent sur toute sa surface, qu'elles répandent partout leurs concepts, qu'elles peuvent proposer en tous lieux leurs méthodes de déchiffrement et leurs interprétations. Nulle science humaine ne peut s'assurer d'être quitte avec elles, ni tout à fait indépendante de ce qu'elles ont pu découvrir, ni certaine de ne pas relever d'elles d'une manière ou d'une autre.<sup>51</sup>

Les grandes préoccupations autour de l'anormalité, l'ensemble des domaines abordés par la médecine et la pratique pénale au XIX<sup>e</sup> siècle semble constituer la trame de fond de l'ensemble des

---

49 M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit. p. 252

50 *Ibid.* p. 261

51 Michel Foucault, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, France, Gallimard, 1998, 1998, 400 p. 390

sciences de l'homme, leur offrir à la fois un domaine, mais aussi toute une série de concepts, de méthodes et d'interprétations. L'anthropologie criminelle fonctionnerait donc comme le noyau dur de l'anthropologie elle-même et non comme une spécialisation, de même que l'anormal où l'individu dangereux serait le noyau dur de la figure de l'homme, conceptuellement dans l'histoire des sciences de l'homme, mais aussi structurellement si l'on en croit le sens de l'inconscient individuel de la psychanalyse et de l'inconscient historicisé de l'ethnologie.

L'ethnologie et la psychanalyse interrogent non pas l'homme lui-même, tel qu'il peut apparaître dans les sciences humaines, mais la région qui rend possible en générale un savoir sur l'homme.<sup>52</sup>

Cette région trouve ainsi ses problématisations et ses ancrages dans les inquiétudes qui ont parcouru la pratique pénale et plus généralement la gestion de la population et la pratique du pouvoir, et voit sa théorisation épistémologique dans la psychanalyse et l'ethnologie. Cependant Foucault nous dit des ces deux disciplines qu'elles se passent du concept d'homme :

Elles n'approchent pas pour autant d'un concept général de l'homme [...] Non seulement elles peuvent se passer du concept de l'homme, mais elles ne peuvent pas passer par lui, car elles s'adressent toujours à ce qui en constitue les limites extérieures. [...] Par rapport aux sciences humaines, la psychanalyse et l'ethnologie sont plutôt des « contre-sciences » ; ce qui ne veut pas dire qu'elles sont moins « rationnelles » ou « objectives » que les autres, mais qu'elles les prennent à contre-courant, qu'elles les ramènent à leur socle épistémologique.<sup>53</sup>

Il semble falloir comprendre cela au sens où psychanalyse et ethnologie ne forment que l'espace de problématisation et de possibilité des sciences de l'homme. À la fois inaugurales et englobantes, elles saisissent un domaine de problématisation, offrent des moyens de conceptualisation et d'analyse sans pour autant constituer formellement le concept d'homme. Finalement ces deux disciplines reformulent la question initiale que les sciences de l'homme prennent pour prérequis et interrogent en elles-mêmes leurs fondements, réinterrogeant toujours ce « socle épistémologique ». Foucault insiste bien dans *Les anormaux* sur cette parenté entre l'ethnologie et la psychanalyse, ces deux domaines qui voient dans l'anormalité leurs fondements théoriques :

Il me semble que le monstre humain, que la nouvelle économie du pouvoir de punir a commencé à dessiner au XVIIIe siècle, est une figure où se combinent fondamentalement ces deux grands thèmes de l'inceste des rois et du cannibalisme des affamés. Ce sont ces deux thèmes, formés à la fin du XVIIIe siècle dans le nouveau régime de l'économie des punitions et dans le contexte particulier de la Révolution française, avec les deux grandes formes du hors-la-loi selon la pensée bourgeoise et la politique bourgeoise, c'est-à-dire le souverain despotique et le peuple révolté ; ce sont ces deux figures-là que vous voyez maintenant parcourir le champ de l'anomalie. Les deux grands monstres qui veillent sur le domaine de l'anomalie et que ne sont pas encore endormis – l'ethnologie et la psychanalyse en font foi – sont les deux grands sujets de consommation interdite : le roi incestueux et le peuple cannibale.<sup>54</sup>

---

52 *Ibid.* p. 389

53 *Ibid.* p. 390-391

54 M. Foucault, *Les anormaux*, *op. cit.* p. 96-97

Ainsi les grandes figures qui constitueront le socle épistémologique des sciences de l'homme, sont issues des préoccupations juridiques et pénales autour de l'anormalité. Il aura fallu finalement que la médecine investisse ces figures issues du XVIII<sup>e</sup> siècle, pour qu'un objet puisse naître et un domaine s'ouvrir – et que l'ethnologie et la psychanalyse questionnent sans cesse, sans pour autant y recourir –, l'homme trouvait alors un espace de conceptualisation et offrait un domaine d'investigations et de scientificité.

La connaissance de l'homme se trouve au point de croisement de la détermination d'un privilège métaphysique, qui est l'âme, et la maîtrise d'une technique qui est la médecine.<sup>55</sup>



Il est possible de voir dans l'ensemble de ce que Foucault appelle l'*épistémè* moderne une structure intrinsèquement liée au pathologique. Déjà la naissance des sciences humaines et l'avènement de l'homme laissaient entrevoir leur parenté avec les préoccupations autour du criminel et du pathologique, advenues dans la collision entre médecine et pouvoir pénal. Pour bien comprendre les liens structurels qui lient l'*épistémè* moderne telle qu'elle est analysée dans *Les mots et les choses*, ainsi que des possibles structures communes entre la médecine et le droit, il convient de revenir sur l'un des mentor de Foucault qu'est George Canguilhem. L'œuvre de Foucault dans son ensemble est imprégnée de la réflexion que Canguilhem pose sur le pathologique. Que ce soit les théorisations plus tardives autour de la bio-politique, mais aussi les développements autour de la notion de norme, en passant par le passage d'un âge de la représentation à l'*épistémè* moderne, le développement qu'offre Canguilhem sur le pathologique semble être un passage essentiel dans la compréhension de l'œuvre de Foucault. Il convient donc de faire un détour par ce qui fut sa thèse, – *Le normal et le pathologique* – afin, dans un premier temps, d'établir des structures communes entre le pathologique et le système pénal, et dans un second temps de voir en quoi l'*épistémè* moderne fonctionne sur une conception de la pathologie telle que Canguilhem l'a définie.

La première partie de son essai *Le normal et le pathologique*, « L'état pathologique n'est-il qu'une modification quantitative de l'état normal ? » propose une réflexion sur le phénomène pathologique en tant que variation quantitative des phénomènes physiologiques, c'est-à-dire de l'état dit normal. Passant en revue plusieurs théories nées au XIX<sup>e</sup>, Canguilhem interroge une éventuelle homogénéité entre l'état normal et l'état pathologique afin de poser la question parallèle

---

55 Michel Foucault *Introduction à l'Anthropologie*, In, Immanuel Kant et al., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduit par Michel Auteur Foucault, Paris, France, J. Vrin, 2008, 267 p. 72

de l'autonomie de l'état pathologique.

La maladie diffère de l'état de santé, le pathologique du normal, comme une qualité d'une autre, soit par présence ou absence d'un principe défini, soit par remaniement de la totalité organique.<sup>56</sup>

La question de Canguilhem est donc celle de savoir s'il s'agit d'une variation ou d'une logique radicalement autre. Analysant les thèses d'Auguste Comte, de Claude Bernard, puis de René Leriche, Canguilhem va aborder des visions autour de l'homogénéité du normal et du pathologique, ainsi que les apports de connaissance réciproque d'un état vers un autre.

Ce qui ressort de cette première partie de l'étude de Canguilhem, c'est l'idée d'une conception de la pathologie qui arrive au XIX<sup>e</sup> siècle comme d'une variation quantitative de l'état normal :

Les phénomènes pathologiques ne sont dans les organismes vivants rien de plus que des variations quantitatives, selon le plus et le moins, des phénomènes physiologiques correspondant sémantiquement, le pathologique est désigné à partir du normal non pas tant comme *a* ou *dys* que comme *hyper* ou *hypo*.<sup>57</sup>

Chez ces trois auteurs, la pathologie est donc pensée sur la même scène que l'état normal, dont celle-ci dévierait de cette dernière par variation de grandeur et d'intensité. C'est au fond l'idée que le mécanisme fonctionnel est le même et que seul varie l'intensité de fonctionnement ou la quantité de présence des éléments physiologiques. De manière humoristique on pourrait évoquer cette analogie entre normal et pathologique en reprenant la célèbre formule de Clausewitz, que Foucault lui-même avait détournée, et dire que la maladie c'est la santé poursuivie par d'autres moyens.

Si cette conception n'a pas été retenue comme définition générale de la pathologie, et a été l'objet de critiques dans l'ouvrage de Canguilhem, qui voit dans la statistique une réduction trop forte du concept de pathologique, oubliant les singularités de l'état pathologique, il est intéressant de faire remarquer que la question quantitative est très présente dans le droit, et ce encore de nos jours. En effet, la question des aménagements de la peine, mais aussi de la culpabilité et du niveau de dangerosité, repose sur un calcul statistique et un établissement quantitatif de la culpabilité, de la dangerosité et finalement de la peine, qui se traduira depuis l'invention de la prison en une variation quantitative du temps de rétention. Alors que l'éclat des supplices analysé dans *Surveiller et punir* pourrait s'assimiler plus facilement à l'âge de la représentation, la quantification et un processus de la modernité. Finalement, même quand le discours médical a tenté de définir certaines pathologies, au nom d'une réalité psychique structurelle et autre, la transcription pénale a toujours été un moyen

---

56 Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2013, 2013, 290 p. 15

57 *Ibid.* p. 16

de réinscrire la pathologie dans l'ordre quantitatif du droit. Bien qu'étant toujours une variation de la structure dite normale, les médecines mentales au XIX<sup>e</sup>, ont souvent insisté sur un fonctionnement psychique autre de la pathologie et sur des structures qui ne se calculent pas en terme de manque ou d'excès. Si l'entrée de la médecine dans la pratique pénale répond au besoin de pronostic et vient remplir une carence permettant de comprendre le lien du sujet à son acte, la question juridique se voit attribuer le rôle de légiférer non plus en termes d'essentialisation psychique, mais en termes d'attribution de valeur quantitative. On voit donc comment pour légitimer la question juridique du quantitatif, le discours médical a dû insister sur le qualitatif et faire valoir les différences radicales et structurelles entre un acte pathologique et un acte dit normal. Il a fallu montrer qu'il s'agissait de deux scènes différentes, pour ainsi justifier une sorte d'étalonnage juridique, basée sur la quantification.

Il apparaît cependant que la pathologie, même pensée comme réalité structurelle autre, est un révélateur d'un état normal, ne serait-ce que par la classification juridique. De ce fait, on retourne dans une conceptualisation qui effectue une analogie entre le normal et le pathologique. Canguilhem mettait en avant les méthodologies de Comte et de Claude Bernard, l'une allant du pathologique vers le normal et l'autre du normal vers le pathologique, faisant de l'un un éclairage pour l'autre. C'est l'idée, au fond, développée par Nietzsche dans *La Volonté de puissance* selon laquelle, « la valeur de tous les états morbides consiste en ceci qu'ils montrent sous un verre grossissant certaines conditions qui, bien que normales, sont difficilement visibles à l'état normal.<sup>58</sup> » La vision de la déraison développée par Foucault comme porteuse d'une vérité première et enfouie de l'homme, témoigne en un certain sens de cette visibilité offerte par folie. On voit bien que la métaphore de la scène que Canguilhem évoque au sujet de Claude Bernard, prend la forme d'une scène originelle et fantasmatique, mais qui est en substance dans la scène principale de la constitution anthropologique, étrangement proche du péché et de l'origine.

Longtemps, l'insensé avait porté les marques de l'inhumain; on découvre maintenant une déraison trop proche de l'homme, trop fidèle aux déterminations de sa nature, une déraison qui serait comme l'abandon de l'homme à lui-même. Elle tend subrepticement à devenir ce qu'elle sera pour l'évolutionnisme du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire la vérité de l'homme, mais vue du côté de ses affections, de ses désirs, des formes les plus frustes et les plus contraignantes de sa nature. Elle s'inscrit dans ces régions obscures, où la conduite morale ne peut pas encore diriger l'homme vers la vérité. Ainsi s'ouvre la possibilité de cerner la déraison dans les formes d'un déterminisme naturel.<sup>59</sup>

D'un autre côté, cette scène est toujours normative, de même que l'état de santé ou le législatif. Cela Canguilhem le développe déjà dans son essai *Le normal et le pathologique*, puis de

---

58 Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, traduit par Geneviève Bianquis, Paris, France, Gallimard, DL 1995, 1995, vol. 2/, viii+435+498 p. § 533

59 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. 116

manière plus aboutie dans un essai plus court écrit entre 1963 et 1966<sup>60</sup>. C'est au fond l'idée que « la vie est en fait une activité normative<sup>61</sup> », au sens de ce qui institue des normes. Dès lors la conception du pathologique découle de l'idée de discrimination, de distinction et de sélection, en un sens la définition première de la critique. La vie en tant qu'activité normative est donc une activité critique qui distinguera sur une échelle quantitative des scènes à clore et à doter de valeurs qualitatives. Ainsi une distinction sera effectuée entre normal et pathologique, faisant passer de la moyenne à la norme. Le pendant juridique est lui aussi valable et tend à discriminer le légal de l'illégal en fonction d'un rapport normal à la société, pouvant lui garantir un équilibre durable. Dans le fond, il s'agit toujours de devoir définir une organisation stable.

Pour Georges Canguilhem, la santé est la capacité à organiser ou instituer les échanges entre un organisme et son milieu, par le biais de régulations et d'équilibres durables. La guérison de ce fait, n'est pas un retour à un état de santé antérieur, c'est une réorganisation de ces échanges, passant par la création de nouvelles règles, de nouvelles normes, de nouveaux équilibres. Dans la santé comme dans la guérison et plus généralement dans le vivant, ce qui est mis en évidence par Canguilhem, c'est que le vivant est en perpétuelle invention de lui-même, en perpétuelle réorganisation de lui-même :

La maladie n'est pas seulement un déséquilibre ou une dysharmonie, elle est aussi, et peut-être surtout, effort de la nature en l'homme pour obtenir un nouvel équilibre.<sup>62</sup>

Cette catégorisation du vivant pris dans son milieu est pour Foucault le moment de transition de l'histoire naturelle à la biologie, c'est le passage du « repérage des caractères classificateurs à l'analyse interne de l'organisme, puis de l'organisme dans sa cohérence anatomo-fonctionnelle aux relations constitutives ou régulatrices de cet organisme avec le milieu de vie.<sup>63</sup> » Ici le pathologique est au centre d'un changement d'épistémè faisant passer de l'âge classique à la modernité. Cette perpétuelle réorganisation est à proprement parler constitutive du travail de normalisation du vivant. En un sens, ce rapport de réagencement avec le milieu peut être interprété comme un travail de négociation constante avec le milieu de vie ou comme création de compromis.

Pour continuer le parallèle entre le criminel et le pathologique et entre la médecine et le droit, il semble possible de voir dans ce concept de négociations, l'un des fondements, non pas du droit au sens canonique, mais l'un des fondements de l'usage du droit. En un sens, tout usage du

---

60 G. Canguilhem, « *Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique (1963-1966)* », In G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit.

61 *Ibid.* p. 102

62 *Ibid.* p. 14-15

63 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 2004, 2004, xi+435 p. 17

droit, toute pratique judiciaire est un moyen de négocier avec le droit et est à la limite un travail de compromission. Le tribunal est, semble-t-il, une tentative de conciliation entre un droit rigide et abstrait et la complexité des comportements humains. Tout acte de jugement dans un tribunal, comprenant tout le décorum et le protocole nécessaire à l'instruction, est une mise en scène de la négociation nécessaire et impossible avec le droit. Dans le fond, si le droit était applicable on se passerait de tribunal en appliquant la généralisation du principe de contravention. En un sens, la justice est toujours en perpétuelle invention d'elle-même, créant de nouvelles règles, de nouvelles normes, dans une négociation infinie avec le droit, de la même manière que le vivant se transforme dans une négociation avec le milieu de vie. C'est au fond le principe même de la jurisprudence, et c'est la jurisprudence qui définit le mieux la pratique judiciaire.

Canguilhem explicitant la thèse de René Leriche dira que « la santé c'est l'innocence organique. Elle doit être perdue, comme toute innocence, pour qu'une connaissance soit possible.<sup>64</sup>» Sans aller jusqu'à l'équivoque du terme juridique dans le domaine médical et inversement, il semble que l'emploi du mot « innocence » pour qualifier l'état normal, révèle la possibilité d'un lien. Outre la question biblique du péché et de la connaissance, ce que dit Canguilhem revient à ce que disait Nietzsche, à savoir que la maladie nous révèle ce qui sans elle ne serait pas perceptible dans l'état de santé, de même que la négociation avec le droit, passe par l'infraction pour redéfinir ses codes et ses usages.

On comprend dans cette conception le rôle que peut jouer la pathologie dans l'étude des fonctionnements dis normaux. Le pathologique comme révélateur de structures présentes dans un état normal, semble confirmer la thèse que les grandes problématisations qui ont permis l'avènement du concept d'homme, ont d'abord pris naissance dans une préoccupation autour du criminel et du pathologique et de l'étude des anormaux et des individus dangereux. Mais ce qui est plus fondamental pour comprendre la structure pathologique de l'*épistémè* moderne, c'est l'idée de la pathologie comme négociation du vivant avec son milieu. La maladie comme effort pour trouver un nouvel équilibre entre le vivant et son milieu, devient donc de fait, effort pour l'instauration d'une nouvelle norme du vivant. Ainsi l'activité normative du pathologique et de la vie ne sont qu'une seule et même chose, c'est à dire la négociation avec le milieu.

Foucault lui même dans *Sécurité, territoire, population*, affirmait que la notion de « milieu » avait permis la transition de l'histoire naturelle à la biologie. Il semble cependant que la notion de milieu permette de comprendre l'ensemble des transitions entre l'*épistémè* classique et la modernité.

---

64 G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit. p. 76

Pour ce qu'il en est de la biologie, Foucault le dit lui-même, mais il semble qu'une lecture du même ordre peut être faite dans le passage de la grammaire générale à la linguistique, ainsi que dans le passage de l'analyse des richesses à l'économie politique. Ainsi le passage de d'Adam Smith à Ricardo, c'est le passage du temps de travail comme étalon de la représentation de la valeur marchande, c'est-à-dire comme valeur commune et comme signe, à une conception de travail comme source de toute valeur. On passe ainsi d'une vision du travail défini par l'échange, en cela que le temps définit la valeur en tant que signe, dans le but d'un étalonnage des valeurs en circulation, à la vision du travail comme source, précédant toute circulation. Le travail n'est plus valeur de l'échange, mais possibilité de l'échange, la théorie de la production vient précéder et noyauter toute théorie de la circulation. Ce noyau, c'est au fond l'espace anthropologique, c'est l'espace qui donnera naissance à l'homme.

Ce n'est plus dans les jeux de la représentation que l'économie trouve son principe, mais du côté de cette région périlleuse où la vie affronte la mort.<sup>65</sup>

La vie affrontant la mort, c'est la conceptualisation dans le travail – et par extension dans la production puis dans l'économie – d'une négociation du travailleur avec sa production, de la vie elle-même avec son milieu, en cela le passage de l'analyse des richesses à l'économie politique marque l'avènement au sein de ce domaine d'un processus pathologique. Le vieux système de représentation a été noyauté par par la négociation de la vie avec la mort, la négociation du vivant avec son milieu. L'analyse pourrait aussi se faire avec le passage de la grammaire générale à la linguistique et il s'agirait de montrer ce même rapport de négociation qui dans le cas du langage passe davantage par un processus historique. Ce qui est profondément remis en question dans le passage à l'épistémè moderne, c'est au fond l'idée d'une ontologie fixe et sans rupture dans laquelle l'être est continu et se laisse lire par le biais de la représentation :

Le continuum de la représentation et de l'être, une ontologie définie négativement comme absence de néant, une représentabilité générale de l'être et de l'être manifesté par la présence de la représentation – tout ceci fait partie de la configuration de l'épistémè classique. [...] La mise en ordre de l'empiricité se trouve ainsi liée à l'ontologie qui caractérise la pensée classique ; celle-ci se trouve en-effet, d'entrée de jeu à l'intérieur d'une ontologie transparente par le fait que l'être est donné sans rupture à la représentation ; et à l'intérieur d'une représentation illuminée par le fait qu'elle dévoile le continu de l'être.<sup>66</sup>

C'est bien au niveau de cette fixité ontologique que la modernité va montrer son décalage, et inclure à l'intérieur de l'être sans rupture, un rapport de négociation permanent de la vie à la mort et du vivant à son milieu : la modernité va pathologiser l'ontologie classique et lui offrir une profondeur où la représentation de l'être ne pourra qu'être issue de cette négociation permanente

---

65 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 269

66 *Ibid.* p. 219

entre la vie et la mort.

Ainsi la culture européenne s'invente une profondeur où il sera question non plus des identités, des caractères distinctifs, des tables permanentes avec tous les chemins et parcours possibles, mais des grandes forces cachées développées à partir de leurs noyaux primitifs et inaccessibles, mais de l'origine, de la causalité et de l'histoire. Désormais, les choses ne viendront plus à la représentation que du fond de cette épaisseur retirée en soi.<sup>67</sup>

Si Foucault veut mettre en évidence un inconscient de la science et montrer une forme de concomitance historique dans des disciplines à la fois différentes et indépendantes, il est tentant de voir dans l'avènement de la biologie, la formulation la plus claire et la plus manifeste du passage de l'épistémè classique à l'épistémè moderne. Ce serait finalement Cuvier qui permettrait de comprendre le plus globalement le sens de cette pathologisation de l'ontologie classique.

Autour du vivant, ou plutôt à travers lui et par le filtre de sa surface, s'effectue « une circulation continue du dehors au-dedans, et du dedans au dehors, constamment entretenue et cependant fixée entre certaines limites. Ainsi les corps vivants doivent être considérés comme des espaces de foyers dans lesquels les substances mortes sont portées successivement pour s'y combiner entre elles de diverses manières.<sup>68</sup>» Le vivant, par le jeu de la souveraineté de cette même force qui le maintient en discontinuité avec lui-même, se trouve soumis à un rapport continu avec ce qui l'entoure [...] À partir de Cuvier, le vivant s'enveloppe sur lui-même, rompt ces voisinages taxinomiques, s'arrache au vaste plan contraignant des continuités, et se constitue un nouvel espace : espace double à vrai dire – puisque c'est celui, intérieur, des cohérences anatomiques et des compatibilités physiologiques, et celui, extérieur, des éléments où il réside pour en faire son corps propre. Mais ces deux espaces ont une commande unitaire : ce n'est plus celui des possibilités de l'être, c'est celle des conditions de vie.<sup>69</sup>

Ce passage de l'être à la vie semble être le point majeur du passage de l'épistémè classique à l'épistémè moderne, le passage d'une être donné sans rupture à au retrait en soi de cette épaisseur où la vie fait face à la mort dans un dialogue incessant, et où le vivant communique avec ce qui est pour lui l'extérieur, se réinventant en permanence par la négociation qu'il entreprend. C'est le passage de l'être continu au foyer de circulation continu. Il ne s'agit cependant pas de dire que la biologie aurait été le moteur de cette transition, ce serait alors aller à l'encontre du projet foucauldien, qui voulait voir dans différents domaines, non-perméables et indépendants les uns des autres, une évolution commune et concomitante répondant à quelque chose qui leur est impensé, et que Foucault a parfois nommé inconscient scientifique. Ce qu'il s'agit de dire c'est que dans les trois domaines étudiés dans *Les mots et les choses*, le passage à la modernité comprend en lui un fonctionnement d'ordre pathologique. Non pas au sens où la modernité serait malade, mais au sens où l'inconscient scientifique à l'œuvre fonctionne comme négociation du vivant à son milieu et négociation de la vie avec la mort. Cuvier n'impulse rien, mais offre seulement la formulation la plus adéquate, celle dont Canguilhem se servira pour définir et circonscrire le domaine du

---

67 *Ibid.* p. 264

68 Georges Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, Bruxelles, Belgique, Culture et Civilisation, 1969, vol. 5/, 59 p. 4-5

69 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 286-287

pathologique.

L'*épistémè* moderne serait ainsi le passage d'un âge de la représentation à l'âge de la négociation. Du premier volume au second de *Don Quichotte* on passait de l'âge de l'interprétation, des ressemblances et des similitudes, à l'âge de la représentation, avec Sade « la violence, la vie et la mort, le désir, la sexualité, vont étendre au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre<sup>70</sup> » venant en inquiéter les sous-sols, mais il semble que se soit Mallarmé qui ouvre la grande négociation dans la littérature. Il ne s'agit plus de la question de l'interprétation et de la prose du monde, ni de la représentation, mais d'une manière de négocier avec la langue, quitte à la tordre et à la réinventer. Lire et interpréter, représenter puis négocier et une lecture possible des *Mots et les choses* qui place dans l'*épistémè* moderne un fond pathologique.

Ainsi si la question « qu'est ce que l'homme », est issue des préoccupations autour du criminel et du pathologique, la grande transition de l'âge classique à la modernité répond elle aussi au rapport pathologique de ce qui était autrefois pensé comme un être plein, continu et sans rupture. Déjà dans *l'Histoire de la folie*, Foucault insistait sur l'importance des réflexions sur la folie et de l'élaboration du concept de milieu sur ce qui allait devenir l'anthropologie. L'homme et l'anthropologie sont historiquement liés à des inquiétudes plus anciennes où se nouent le crime, le pathologique, la folie et finalement le rapport de la vie à la mort qui allait inaugurer le grand thème de la finitude.

Dans cette réflexion sur la folie, et dans cette élaboration encore obscure du concept de milieu, le XVIII<sup>e</sup> siècle anticipait étrangement sur ce qui allait devenir, à l'époque suivante, les thèmes directeurs de la réflexion sur l'homme ; et il proposait, dans une lumière indécise, aux confins de la médecine et de la philosophie, de la psychologie et de l'histoire, avec une naïveté dont toute l'inquiétude du XIX<sup>e</sup> siècle, et du nôtre, n'est pas parvenue à dissiper les équivoques, un très rudimentaire concept d'aliénation, qui permet de définir le milieu humain comme la négativité de l'homme et de reconnaître en lui l'a priori concret de toute folie possible.<sup>71</sup>

---

70 *Ibid.* p. 224

71 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 397

### 3) Was ist der Mensch ?

L'homme, comme accomplissement de la raison, affirmation de la souveraineté du sujet capable de dire vrai c'est l'impossibilité de la folie, et certes il peut arriver aux hommes d'être fous, mais l'homme même, le sujet en l'homme, ne saurait l'être, car seul est homme celui qui s'accomplit par l'affirmation du Je souverain, dans le choix initial qu'il fait contre la Dérison ; manquer, en quelque manière, à ce choix, ce serait tomber hors de la possibilité humaine, choisir de n'être pas homme.<sup>72</sup>

Kant a toujours été dans la pensée de Foucault un opérateur central : opérateur primordial de la modernité et de cette scission constitutive de deux questions qui se partageront la philosophie moderne, opérateur d'un passage d'une *épistémè* classique à une *épistémè* moderne, opérateur d'une critique à une anthropologie ; l'héritage kantien c'est aussi « la confusion de l'empirique et du transcendantal dont Kant avait pourtant montré le partage.<sup>73</sup> » Il est aussi celui qui va formuler l'interrogation sur cette nouvelle figure qui apparaît à cette époque : *Was ist der Mensch ?* L'âge moderne est l'âge de l'homme : cette invention récente et précaire apparue à la surface des mutations qui ont affecté le savoir des choses, n'y est pas le point central ni la cause ou l'agent de structuration des champs épistémologiques, mais « l'effet d'un changement, dans les dispositions fondamentales du savoir.<sup>74</sup> » Avec cette interrogation centrale sur l'homme, mais aussi en tant que pensée inaugurale de la modernité, Kant sera dans l'œuvre de Foucault, le moment du partage qui fixera les principales voies philosophiques de la modernité, les bornes à l'intérieur desquelles une pensée est encore possible. Kant définirait en somme l'espace de l'homme et des savoirs, mais aussi celui de sa liberté et de son champ d'action ; par une série de partages, la pensée kantienne ouvre des intermédiaires, dans lesquels quelque chose comme une Anthropologie devient possible.

Pourtant sa place dans l'œuvre de Foucault est paradoxale, restant systématiquement présent comme opérateur en toile de fond de son œuvre, Kant n'y est jamais abordé de front ; toujours dérivé il reste pris dans un mouvement de fondement et d'oubli. Oublier Kant ou s'en revendiquer ? la question parcourt les livres, les articles et les cours de manière ambiguë, car au fond, nous y sommes encore. Le texte même de l'introduction à *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, écrit par Foucault, contourne le texte de Kant pour traiter du problème de l'anthropologie de manière générale, il s'agit en réalité d'une étude sur la possibilité de l'anthropologie dans la philosophie critique et plus globalement de l'anthropologisation constante de la philosophie en général . D'une autre manière, Kant passe aussi à travers les mailles du filet dans *Les mots et les choses*, livre dans lequel Foucault ne parvient pas vraiment à l'inscrire dans la structure générale de son propos : il sera toujours hors cadre, révélateur d'une mutation mais non

72 Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, France, Gallimard, 1969, xxvi+640 p. 294

73 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. 332

74 *Ibid.* p. 398

assignable dans l'ensemble de l'œuvre. Il convient donc de s'interroger sur cette situation paradoxale où Kant constitue à la fois un tournant et une origine, en même temps qu'un point contourné. Il est aussi possible d'analyser la place que Foucault attribue à l'Anthropologie par la lecture du texte de Kant et de repérer, dans ce qui se présente comme l'étude des conditions de possibilité d'une Anthropologie en général, les thématiques foucauldienne et notamment le rôle de la médecine et du droit. En un sens, il semble possible de voir dans l'usage de Kant, la justification d'une partie du travail de Foucault.

Le commentaire de Foucault sur *L'Anthropologie du point de vue pragmatique*, insiste sur la place de l'anthropologie au regard de la métaphysique du droit. Dans le souci de faire une archéologie du texte kantien, l'*Introduction* va replacer l'*Anthropologie* dans la mutation de la pensée juridique qui depuis le XVI<sup>e</sup> siècle insistait sur les rapports de l'individu à la forme générale de l'État, ou dans ses rapports, « dans la forme abstraite de la propriété<sup>75</sup> », aux choses. La nouveauté qui survient dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est la poursuite des interrogations sur les rapports de propriété, mais qui vont être pensés en terme d'appartenance des individus entre eux, dans des formes beaucoup plus concrètes et particulières, qu'offrait alors la société bourgeoise, tel que le couple, la famille, le foyer, la maison, etc. Le vieux modèle de la société féodale se diffracte en une pluralité d'unités particulières et singulières fondant la société civile bourgeoise, dans lesquelles le rapport de propriété va se rejouer par des réseaux d'appartenances multiples. C'est cet isomorphisme avec le droit des choses, qui inquiétait déjà Christian Gottfried Schütz dans la *Métaphysique du droit*, qui va entraîner une discussion entre ce dernier et Kant. Schütz se refuse à voir une chosification des individus dans des rapports d'appartenance, que ce soit la femme pour l'homme, ou le domestique pour son maître. Le problème est donc pour Schütz, que ni le droit des gens ni le droit des choses ne permettent de penser les rapports de domination dans « ces îlots concrets de la société bourgeoise<sup>76</sup> », qui ne peuvent être considérés ni comme rapport de propriété ni comme rapport de souveraineté. Schütz voulant relever une forme d'impensé du droit, la réponse de Kant elle pensera en terme de point de vue. La chosification à l'œuvre dans le rapport juridique n'est pas le fondement du droit, mais la résultante de l'état de droit, ainsi le rapport de chosification n'est pas à essentialiser, mais ne se pense que dans la structure du droit. « Le rapport juridique qui chosifie ne change pas en chose l'essence de la personne, mais établit de personne à personne des rapports qui sont ceux de la personne à la chose. Schütz dans sa protestation, confondait le point de

---

75 Michel Foucault, « Introduction à l'Anthropologie » in Immanuel Kant et al., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduit par Michel Auteur Foucault, Paris, France, J. Vrin, 2008, 267 p. p. 24

76 *Ibid.* p. 25

vue moral et le point de vue juridique, la personne humaine et le sujet de droit.<sup>77</sup> »

Il se formule dans cette discussion un enjeu important pour bien comprendre l'espace propre de l'anthropologie, qui ne sera pas radicalement extérieur au droit, mais simplement en décalage. L'Anthropologie en tant qu'elle considère l'homme comme « citoyen du monde », ne pourra pas s'extraire de l'idée d'homme comme apprenant à « la cité morale des esprits<sup>78</sup> », ni de celle de l'homme comme appartenant à la société civile des sujets de droit. Cependant, n'étant ni *juridique*, ni *pratique*, elle n'est assimilable à aucune de ces conceptions en propre : en tant que pragmatique, l'anthropologie de Kant définit un espace de l'universel concret, qui aura à faire avec le droit et la morale sans y être assimilée, « le sujet de droit, déterminé par les règles juridiques et soumis à elle, est en même temps une personne humaine qui porte, en sa liberté, la loi morale universelle. » L'universel concret se déploie, ou plutôt permet la jonction de ces deux régions que sont l'universalité de la loi morale et l'espace concret des règles juridiques précises. L'Anthropologie se ménage donc un espace qui lui est propre à l'endroit d'une co-appartenance du droit et de la morale dont elle est la jonction. « Ainsi se trame tout un réseau où ni le droit ni la morale ne sont jamais donnés à l'état pur ; mais où leur entrecroisement donne à l'action humaine son espace de jeu, sa latitude concrète.<sup>79</sup> »

On peut admettre d'emblée que la prévoyance de la nature dans l'organisation du sexe féminin a mis plus d'art que dans celle du sexe masculin ; elle a en effet doté l'homme de plus de force que la femme, pour les amener tous les deux à l'union corporelle la plus intime, mais aussi en tant qu'être raisonnable, au but qu'il lui est plus cher, à savoir le maintien de l'espèce ; en outre elle les a munis, en cette qualité (en tant qu'animaux raisonnables), de tendances sociales qui permettent de transformer leur communauté sexuelle en union domestique durable.<sup>80</sup>

L'anthropologie est donc à la fois un espace commun et de jonction, mais elle est en ce sens aussi bordée et bornée par la morale et le droit. Dans la suite de son commentaire, Foucault insiste d'avantage sur les liens ténus entre la morale et la médecine et plus spécifiquement sur l'avènement contemporain à Kant d'une médecine moralisante. Faire intervenir ce rapprochement, analysé sous la forme d'une analogie entre la morale et la médecine n'est, semble-t-il, pas innocent et vient répondre à cette préoccupation de l'anthropologie comme universel concret.

L'effort qui intervient alors dans la médecine allemande – pour lire l'observation de la maladie avec une métaphysique du mal et pour « retrouver par quelle gravitation commune l'effondrement dans le mécanisme pathologique recouvre exactement la chute de la liberté dans le péché<sup>81</sup> » – traduit un rapport à la santé et à la mort qui calque son principe sur l'universel moral.

---

77 *Ibid.* p. 25 - 26

78 *Ibid.* p. 26

79 Immanuel Kant « *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* », *Ibid.* p. 27

80 Michel Foucault, « *Introduction à l'Anthropologie* » *Ibid.* p. 237 - 238

81 *Ibid.* p. 28

La santé devient assimilée à la maîtrise de la raison, indexée sur une morale, la totalité organique devient soumise à une rationalité qui en devient tout à la fois éthique et organique. L'avènement d'une rationalité organique, en tant qu'indexée sur une morale, vient donc faire de la médecine l'autre bord de l'anthropologie qui se voit enserré par le droit et la médecine, l'anthropologie prend place sur leur jonction.

Le projet de Kant d'écrire une *diététique*, qui figurera dans la troisième partie du *Conflit des facultés*<sup>82</sup>, s'inscrit précisément dans cette évolution-là, et prend racine, selon Foucault dans la correspondance qu'il entretient avec Hufeland au sujet de son livre sur la médecine<sup>83</sup>. Il s'agit pour Kant de rapprocher la pratique médicale de la philosophie morale et pratique, en tant que prescriptive d'un côté (en cela qu'elle définit les lois de conservation), mais aussi en tant que protectrice vis-à-vis de la maladie. « La philosophie est l'élément d'universalité par rapport auquel se situe toujours la particularité de l'ordre médical.<sup>84</sup> » L'art de prolonger la vie devient donc une négociation avec la maladie, un art « d'aménager les rapports de la maladie avec la santé.<sup>85</sup> » Dans cette lutte, ou cette négociation avec la maladie – dont on sent que la lecture de Foucault est orientée par la pensée de Canguilhem – la volonté de l'esprit aura le rôle de maîtrise. Le libre exercice de l'esprit aura pour rôle un rééquilibrage, un redressement des mouvements conditionnants du corps, la philosophie elle, conçue comme médecine universelle, aura le rôle de prescription en devenant une diététique. Il ne s'agit pas d'un rapport frontal à la mort, mais d'une négociation, d'un rééquilibrage avec la maladie, l'aménagement de rapports avec cette indispensable « noyau de la mort ».

Le rapport entre la philosophie et la médecine est, d'entrée de jeu, pacifique. Ordonnance médicale et précepte philosophique s'emboîtent spontanément dans la logique de leur nature : en un sens, une philosophie morale et pratique est une « *Universalmedezin* » [médecine universelle], dans la mesure où, sans servir à tout ni pour tout, elle ne doit manquer aucune prescription.<sup>86</sup>

Il y a là une réflexion qui semble pertinente pour penser l'espace propre de l'anthropologie. La médecine et la philosophie conçues comme négociation avec la maladie, semblent être réinscrites dans l'espace intermédiaire entre le droit et la morale. Le pathologique lu comme métaphysique de la mort et symbolisme du péché, vient donc replacer la médecine à la place de la morale. L'analyse de Foucault semble donc, dans son développement, insinuer un espace de l'anthropologie qui serait prise dans la jonction entre le droit et la médecine, entre l'espace normatif du texte et l'espace prescriptif de la négociation avec le pathologique et la maladie. L'analyse qui est

---

82 Immanuel Kant, *Le conflit des facultés en trois sections*, 1798, Paris, France, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, 1997, xii+147 p.

83 Christoph Wilhelm Hufeland, *L'Art de prolonger la vie*, Paris, France, J.-B. Baillière et fils, 1896, 372 p.

84 I. Kant et al., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit. p. 30

85 *Ibid.* p. 30

86 *Ibid.* p. 29 - 30

faite de la genèse du texte kantien, vient donner les clefs de l'avènement, durant la période moderne, de disciplines aussi majeures que l'*anthropologie médicale* et l'*anthropologie criminelle*, qui résultent structurellement de l'*anthropologie générale* : elles en sont à la fois des cas particuliers et des sources structurantes.

Cet espace de naissance de l'anthropologie, et donc de l'homme, s'inscrit aussi dans une autre forme de rapprochement : celui de l'empirique et du transcendantal. Le passage d'une analytique de la représentation à l'analyse de l'homme dans la finitude qui constitue le passage de l'*épistémè* classique à l'*épistémè* moderne, qu'analyse *Les mots et les choses*, implique la constitution d'un doublet empirico-transcendantal qui aura pour nom l'homme. Le seuil de la modernité selon Foucault est constitué par l'avènement de cette figure de l'homme, pris comme connaissance de ce qui rend possible toute connaissance. Ce doublet va faire naître deux types d'analyses de deux genres différents : une première qui considèrera la connaissance comme issue de conditions anatomo-physiologiques, il s'agit d'une étude de l'organisme du corps et de la perception insistant sur une nature de la connaissance humaine ; un deuxième type d'analyse insistera sur les conditions historiques, sociales et économiques de la connaissance humaine, une étude qui insistera sur une histoire de la connaissance humaine. Cette articulation de l'empirique et du transcendantal d'un côté par une nature, de l'autre par une histoire, donne donc lieu à deux schémas d'analyse, le premier que Foucault appelle une « esthétique transcendantale » et le second qu'il appelle « dialectique transcendantale »<sup>87</sup>. Le vocabulaire kantien n'est pas ici à laisser au hasard et correspond bien à l'idée de la nécessité d'une critique, appelée par ces deux types d'analyse.

Un discours dont la tension maintiendrait séparé l'empirique et le transcendantal, en permettant pourtant de viser l'un et l'autre en même temps ; un discours qui permettrait d'analyser l'homme comme sujet, c'est-à-dire comme lieu de connaissance empirique mais ramené au plus près de ce qui les rend possible, et comme forme pure immédiatement présente à ces contenus ; un discours en somme qui jouerait par rapport à la quasi-esthétique et à la quasi-dialectique le rôle d'une analytique qui à la fois les fonderait dans une théorie du sujet, et leur permettrait peut-être de s'articuler en ce troisième terme et intermédiaire où s'enracinerait à la fois l'expérience du corps et celle de la culture<sup>88</sup>

En cela, la pensée moderne éviterait l'écueil de la *réduction* positiviste d'un côté et de la *promesse* eschatologique de l'autre, c'est-à-dire d'un discours qui verrait sa vérité prescrite par celle de l'objet pris dans la nature et l'histoire de sa genèse, ou alors dans un discours qui supporterait la vérité de l'objet, lui donnant de loin et à l'avance sa propre nature et son histoire. Ce nouveau discours qui voit le jour et qui trouvera ses formes les plus significatives dans l'existentialisme et la phénoménologie, repose sur une analyse du vécu. Cette analyse du vécu, apparue comme contestation du positivisme et de l'eschatologie, prenait le sens d'une restauration d'un transcendantal

87 M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 330

88 *Ibid.* p. 331

oublié. Elle reste cependant d'une double nature et permet d'un côté une description méticuleuse en un langage spécifique, méticuleux et rigoureux (l'histoire de la phénoménologie en donne le meilleur exemple), d'un autre côté elle permet de sortir d'une naïveté empirique pour questionner les fondements. Il s'agit d'une articulation entre l'objectivité d'une connaissance de la nature avec la recherche d'une expérience originaire, ainsi que d'une articulation de l'expérience vécue avec l'histoire d'une culture. C'est sans doute en cela que se joue et apparaît ce doublet empirico-transcendantale qu'est l'homme.

Le vécu, en effet, est à la fois l'espace où tous les contenus empiriques sont donnés à l'expérience ; il est aussi la forme originaire qui les rend possibles et désigne leur enracinement premier ; il fait communiquer l'espace du corps avec le temps de la culture, les déterminations de la nature avec la pesanteur de l'histoire.<sup>89</sup>

Il est possible de voir le projet de Kant d'écrire une *Diététique* comme une avant-garde de cette analytique du vécu. Il s'agissait pour Kant d'analyser le pouvoir exercé par l'esprit sur les impressions pathologiques du corps, et donc de faire s'entrechoquer le sujet déterminant et le sujet passif de l'incarnation corporelle. Si cette analyse du vécu est donc le moyen de lier ce que Kant avait tenu séparé, l'influence de ce dernier n'est pourtant pas négligeable et ne tient pas qu'à un revers de lecture, mais au contraire, déjà dans la pensée de Kant, la question de l'homme comme doublet empirico-transcendantal, semble s'affirmer, et ce notamment dans l'*Anthropologie*. Si dans *Les mots et les choses*, Foucault semble montrer l'avènement de l'homme comme issu d'un décalage avec la pensée kantienne, il avait insisté dans l'*Introduction à l'Anthropologie* sur les théorisations qui laissaient présager l'apparition de l'homme dans sa « position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé<sup>90</sup> » Cette double posture de l'homme, Foucault va l'analyser chez Kant par les liens entre le sens interne et l'aperception et plus particulièrement par le décalage qui s'instaure entre la *Critique* et l'*Anthropologie*.

La distinction entre le sens interne et l'aperception déjà présent dans la *Critique*, réapparaît dans l'*Anthropologie* avec de légères différences. L'aperception, qui était dans la *Critique* définie par la simplicité du je pense<sup>91</sup>, prend dans l'*Anthropologie* la forme d'une conscience de ce que l'homme fait, alors que le sens interne conçu comme la réceptivité du sujet dans la forme *a priori* du temps<sup>92</sup>, devient dans l'*Anthropologie* la conscience de ce que le sujet éprouve, conscience de cette diversité primitive qu'est l'expérience de pensée : « Le sens interne n'est pas l'aperception pure : une conscience de ce que l'homme *fait* ; car celle-ci relève du pouvoir de penser ; mais une

---

89 *Ibid.* p. 332

90 *Ibid.* p. 323

91 Immanuel Kant « Des paralogismes de la raison pure » in Immanuel Kant et Charles Serrus, *Critique de la raison pure*, traduit par André Éditeur scientifique Tremezaygues et Bernard Éditeur scientifique Pacaud, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2012, 2012, xxxi+584 p. 278

92 Immanuel Kant « Réfutation de l'idéalisme » *Ibid.*

conscience de ce qu'il éprouve dans la mesure où il est affecté par le jeu de sa propre pensée.<sup>93</sup> » *Critique* et *Anthropologie* gardent ainsi, avec ces deux concepts, la double figure d'un sujet actif et d'un sujet passif, cependant le décalage opéré par l'*Anthropologie* permet de repenser plus concrètement la double valeur du sujet, qui donnera naissance à l'homme et à l'*Anthropologie* qui parcourra la modernité.

Foucault analyse dans un texte de Kant resté inédit et qu'il publiera en annexe de sa traduction, le problème la connaissance de soi, directement posé par cette connexion entre le sens interne et l'aperception. Le sens interne y est alors défini comme conscience empirique, il est une perception du moi en tant qu'objet, alors que l'aperception se définit comme conscience de soi intellectuelle, se rapprochant du *je pense* de la *Critique*. Kant va cependant s'efforcer de ne pas tomber dans le péril dénoncé par Fichte, afin de ne pas faire de ce double statut la possibilité d'une division du sujet, qui mènerait à un déséquilibre du rapport sujet-objet : « le Je conserve son unité, mais s'il vient à la conscience ici comme contenu de perception, là comme forme du jugement, c'est dans la mesure où il peut s'affecter lui-même<sup>94</sup> » en un seul et même acte. Les liens d'auto-affectation du sujet qui se joue dans les rapports entre sens interne et aperception sont d'une importance majeure en cela qu'ils permettent de penser l'espace de possibilité d'une anthropologie en général : « région dans laquelle l'observation de soi n'accède ni à un sujet en soi, ni au Je pur de la synthèse, mais à un moi qui est objet, et présent seulement dans sa seule vérité phénoménale.<sup>95</sup> » Le domaine de l'anthropologie est donc celui d'une auto-affectation du sujet par lui-même, domaine où s'unit le sujet et l'objet, l'actif et le passif, l'affecté et le constituant. L'anthropologie peut naître à l'endroit de cette unité où ce qui devient l'homme, se donne comme phénomène dans cette forme générale, par laquelle la *Critique* définissait le sens interne, à savoir la forme du temps.

La non publication de ce texte dans l'*Anthropologie* s'explique par la volonté de Kant de la dissocier d'une réflexion transcendantale, là où ne devait figurer que ce qui est au niveau des formes concrètes de l'observation de soi. Cependant, l'auto-affectation à l'œuvre dans le rapprochement du sens interne et de l'aperception, rendu possible uniquement du point de vue transcendantal, permet d'expliquer ce qui deviendra le doublet empirico-transcendantal, malgré le partage opéré par Kant. La lecture des textes inédits permet à Foucault de définir l'espace de l'*Anthropologie* dans la lignée et en regard de la *Critique*, afin de déceler ce qui déjà chez Kant constituait les prémisses de l'*Anthropologie* naissante à l'époque moderne.

D'un point de vue formel, la psychologie postule une équivalence du sens interne et de l'aperception, méconnaissant ainsi leurs différences fondamentales, puisque l'aperception est une forme de la conscience pure – donc sans contenu et définie seulement par le Je pense, tandis que le sens interne désigne un mode

---

93 I. Kant et al., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit. p. 118

94 Foucault *Ibid.* p. 23

95 *Ibid.* p. 23

de la connaissance empirique, qui nous fait apparaître à nous-même dans un ensemble de phénomènes liés sous la condition subjective du temps.<sup>96</sup>

À mieux considérer l'auto-affectation d'un sujet bi-face, pris d'un côté comme sujet constituant et de l'autre comme objet affecté, on comprend mieux l'espace de l'anthropologie comme point d'intersection entre plusieurs disciplines. Du côté du sens interne, de cette conscience de ce que le sujet éprouve, on peut retrouver l'idée de *Diététique*, qui sera abordée par Kant dans la troisième partie du *Conflit des facultés*, ainsi que ce qui donnera naissance à l'existentialisme et à la phénoménologie. Cependant, il ne semble pas possible de placer l'analyse du vécu du seul du point de vue l'objet, en ce sens qu'elle implique une réceptivité et une incarnation. De l'autre côté, la connaissance objective de l'homme sera prise en charge par la biologie, la médecine, et toutes les sciences qui auront la prétention de déceler un mécanisme naturel de l'homme. D'une certaine manière la médecine dans son ensemble, et plus généralement les sciences naturelles qui s'intéresseront à l'homme, seront prises dans les mêmes partages et les mêmes couplages que l'Anthropologie, c'est-à-dire dans l'interaction entre un vécu et une connaissance objective, entre une détermination et un déterminisme, entre une liberté et un pâtre. La question de point de vue se brouille, il n'est plus question de poser la question en terme de sujet ou d'objet, mais d'intervenir à leurs jonctions.

Schmid distingue trois sortes de sciences humaines : celle qui s'adresse à l'intériorité de l'homme (sein Inneres) et à tout ce qui apparaît au sens interne : c'est la psychologie ; celle qui s'adresse à l'extériorité (sein Äusseres) et au corps : c'est l'*Anthropologie médicale* ; quant à l'Anthropologie proprement dite, elle doit étudier les rapports mutuels de l'intérieur et de l'extérieur. Il est difficile de ne pas penser que là se trouve l'origine des sous-titres qu'après 1791 Kant a donnés aux deux parties de l'*Anthropologie*.<sup>97</sup>

Ici Foucault fait référence aux sous-titres des deux chapitres de *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* : « de la manière de connaître l'homme intérieur aussi bien qu'extérieur<sup>98</sup> » et « de la manière de connaître l'homme intérieur à partir de l'homme extérieur<sup>99</sup> ». Il ressort là aussi que l'anthropologie se trouve prise entre la psychologie et l'anthropologie médicale et confirme la prépondérance de la médecine dans l'avènement de l'homme et de l'anthropologie, comme espace de jonction et de frontière.

Si Foucault évoque dans *Les mots et les choses* un déplacement de la question kantienne au sujet de la théorie de la connaissance, il semble que son analyse dans *l'Introduction à l'Anthropologie* laisse entrevoir ce qui déjà chez Kant pouvait présager d'un rapprochement de

---

96 *Ibid.* p. 35-36

97 *Ibid.* p. 71

98 *Ibid.* p. 87

99 *Ibid.* p. 221

l'empirique et du transcendantal. Si l'expérience du *cogito* cartésien vient laisser place à une forme de méconnaissance première du fait que l'homme habite une nature et une histoire qui lui échappe, contraint de parler dans un langage millénaire, qui s'est constitué sans lui ; l'analyse kantienne de la *Critique*, semble s'éloigner de la réflexion transcendantale moderne. Le doublet empirico-transcendantal ne pensera plus l'homme comme possibilité de connaissance, ni sous la spontanéité d'un *je pense*, mais par l'interrogation perpétuellement renouvelée « pour savoir comment la pensée habite hors d'ici, et pourtant proche d'elle-même, comment elle peut être sous les espèces du non-pensé.<sup>100</sup> »

Quadruple déplacement par rapport à la question kantienne, puisqu'il s'agit non plus de la vérité mais de l'être ; non plus de la nature mais de l'homme ; non plus de la possibilité d'une connaissance, mais de celle d'une méconnaissance première ; non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce domaine d'expériences non fondées où l'homme ne se reconnaît pas.<sup>101</sup>

D'une certaine manière le sens même de la pragmatique s'inscrit dans ce décalage et laisse à penser que l'*Anthropologie* est en elle-même la première amorce de ce glissement. Si Foucault n'arrive pas à inscrire Kant dans une *épistémè* particulière en faisant de lui une charnière entre l'Âge classique et la modernité, c'est sans doute que sa position le place dans un intermédiaire où il tient de l'un comme de l'autre, en échappant de ce fait à l'un et à l'autre. Cependant, les questions posées par l'*Anthropologie* témoignent d'un certain décalage, qui à la fois englobe le travail *Critique*, mais le reformule dans une question plus générale.

En un certain sens, les trois questions de l'entreprise critique – Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Qu'est-il permis d'espérer ? – absorbés dans la question « Qu'est ce que l'homme ? », témoignent d'une réintégration de la question transcendantale dans l'usage pragmatique et empirique. Au fond, la réponse à cette question n'est pas l'objet de l'*Anthropologie*, mais sera plutôt celle de la *Logique*<sup>102</sup> et de l'*Opus postumum*.<sup>103</sup> Le pragmatisme de l'*Anthropologie* postule d'un usage et réintègre les trois premières questions dans le rapport de l'homme à lui-même et au monde : « Le pragmatique n'était que l'utile passé à l'universel.<sup>104</sup> » La véritable question de l'*Anthropologie* est la question de l'usage de la *Critique* dans le champ pragmatique sous la figure de l'homme.

Il semble dès lors étonnant que l'analyse de Foucault dans *Les mots et les choses* évoque la modernité par le décalage vis-à-vis de Kant – se concentrant alors exclusivement sur la *Critique* – alors que l'*Introduction*, qu'il avait rédigée quelques années auparavant, insistait sur la parenté de

---

100M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit. p. 335

101Ibid. p. 334

102Immanuel Kant, *Logique*, traduit par Louis Guillermit, Paris, France, J. Vrin, 1989, 206 p.

103Immanuel Kant, *Opus postumum*, Paris, France, J. Vrin, 1950, viii+198 p.

104I. Kant et al., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, op. cit. p. 3&

l'Anthropologie avec l'entreprise kantienne. *L'Introduction à l'Anthropologie* a été pensée comme un travail préparatoire à l'écriture des *Mots et les choses*, cependant d'un texte à l'autre Kant n'est plus abordé par son travail anthropologique mais par son travail critique. Un tel changement de point de vue laisse à penser que Foucault a voulu contourner le problème kantien, en témoigne la place non définie qu'il lui attribue dans le passage de l'âge classique à la modernité.

On peut repérer aisément le décrochage qui, dans le commentaire de Foucault, effectue le passage d'une analyse du texte de Kant, vers la problématisation plus générale de l'Anthropologie.<sup>105</sup> Si *L'Introduction* dans son ensemble porte sur l'Anthropologie en général, se servant de la lecture de Kant pour définir son espace propre et nouveau, la fin du commentaire se déprend de Kant pour aborder la question dans sa généralité. On y retrouve de manière plus théorisée les contenus des divers commentaires, des textes inédits, ainsi que des discussions avec les correspondants de Kant, notamment sur la place de l'anthropologie :

La connaissance de l'homme se trouve au point de croisement de la détermination d'un privilège métaphysique, qui est l'âme, et de la maîtrise d'une technique qui est la médecine.<sup>106</sup>

Mais plus que l'analyse de son avènement, Foucault insiste alors sur la généralisation de l'anthropologie, qui deviendra peu à peu le sol de toute connaissance, « elle sera connaissance d'une santé qui, pour l'homme est synonyme d'animation. En quelque sorte, la science du normal par excellence<sup>107</sup> ». Ainsi, chaque domaine des sciences peut prendre place dans le champ de l'anthropologie dans lequel elles trouvent à la fois leurs causes et leurs effets. Comme horizon de ce que l'homme peut savoir de lui-même, l'anthropologie devient l'index de toute connaissance et de toute science, dont l'homme est la mesure.

Mais en tant qu'être naturel l'homme ne fonde sa propre connaissance qu'en la limitant, qu'en l'insérant dans un jeu de nature qui ne lui donne de possibilité que s'il lui retire sa valeur. Et une science anthropologiquement fondée sera une science réduite, mesurée à l'homme, déchu de sa propre vérité, mais par là même restitué à la vérité de l'homme.<sup>108</sup>

Le sens de cette réduction de la connaissance, de ce déplacement de la vérité intrinsèque d'une science vers sa restitution à celle de l'homme, c'est en quelque sorte le sens du *pragmatisme* : la prescription normative des possibilités, du domaine et des limites de toute science, indexé sur la vérité de l'homme sans Dieu, c'est-à-dire sur la finitude. L'Anthropologie pose en fait pour Foucault la question de savoir s'il peut y avoir une connaissance empirique de la finitude. L'héritage d'une philosophie classique désormais privée de Dieu, doit se détourner d'une ontologie de l'infini, ainsi

---

105 *Ibid.*

106 *Ibid.* p. 72

107 *Ibid.* p. 73

108 *Ibid.* p. 73

que d'un empirisme dont la finitude représente sa limite, pour interroger la possibilité d'une connaissance de la finitude au niveau de l'homme, une connaissance qui prendrait la forme d'une positivité. Dès lors, les conditions de possibilité de la connaissance étudiées par l'Anthropologie reconduisent les interrogations de la Critique, « elle mime de l'extérieur et dans les gestes de l'empiricité le mouvement d'une Critique.<sup>109</sup> » L'Anthropologie devient répétition de la critique, en même temps que soumission à cette dernière, non seulement en tant que connaissance empirique et donc circonscrite, mais aussi en tant que pensée de la finitude prise dans les formes que la Critique avait déjà définies, ce notamment par *l'a priori*. « L'illusion anthropologique est, d'un point de vue structural, comme l'envers, l'image en miroir de l'illusion transcendantale » : quand cette dernière venait faire fonctionner les principes de l'entendement dans une raison pure, hors des limites de l'expérience, admettant de ce fait un infini dans le champ des possibilités de connaissance ; « l'illusion anthropologique » opérait à rebours, afin de faire fonctionner les acquis de la Critique dans le domaine empirique, afin de mettre à nu la transgression critique de l'infini de la connaissance. On trouvera des analyses similaires dans *Les mots et les choses* :

Mais en fait, la recherche d'une nature ou d'une histoire de la connaissance, dans le mouvement où elle rabat la dimension propre de la critique sur les contenus d'une connaissance empirique, suppose l'usage d'une certaine critique.<sup>110</sup>

L'analyse de Kant sert donc le projet plus général de Foucault de réaliser une archéologie des sciences humaines. Les diverses analyses des textes inédits ainsi que des correspondances entre Kant et d'autres penseurs, semblent montrer ce qui ne sera pas explicité clairement dans *Les mots et les choses*, à savoir l'espace propre de l'avènement de l'anthropologie et de la figure de l'homme. Dans l'*Introduction* sont développés plus clairement les rapports et l'espace entre le droit et la morale, mais aussi entre le droit et la médecine, ainsi que les analyses toujours internes au regard médical de la biologie et de la diététique et tous les décalages qui fondaient l'homme en tant qu'objet de savoir positif et sujet de connaissance. Ainsi se trouve lié dans l'*Introduction*, toute une partie des travaux de Foucault qui se sont concentrés sur le savoir médical, le système pénitencier, l'avènement de l'anthropologie criminelle, et qui finalement fonctionnaient comme condition historique de la naissance de l'homme, analysé dans *Les mots et les choses*. Mais au-delà de cela, dans cette entreprise de refondation qu'est la pensée kantienne, Foucault voit l'ouverture de deux grandes voies de la modernité :

Kant semble avoir fondé les deux grandes traditions critiques entre lesquelles s'est partagée la philosophie moderne », une tradition qui « s'est développée comme l'analytique de la vérité » et qui résulte de la grande question critique des conditions sous lesquelles une connaissance était possible ; et une autre qui se posera la question de l'ontologie du présent et de nous même issue de cette question posée pas

---

109 *Ibid.* p. 74

110 M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.* p. 330

*Aufklärung* : Qu'est-ce que notre actualité ? Quel est le champ des expériences possibles ?<sup>111</sup>

Si Foucault dit se placer dans le deuxième cas de figure, il n'en reste pas moins que son travail semble se situer à la croisée de ces chemins. Si l'on prend le concept d'*épistémè*, on peut considérer qu'il est un moyen de déprendre le discours scientifique de son historicité et de le saisir dans ce qui était son actualité. Cela permet d'une part de répondre à la question de savoir qu'elle était alors l'actualité de l'âge classique, quelle était l'actualité de la modernité, tout en prenant pour objet l'émergence de discours de vérité, pris et rendu possible par une actualité, lu par le concept d'*épistémè*. Ainsi se retrouve dans cette entreprise foucauldienne, les deux grandes traditions de la modernité que Kant avait ouvertes, à savoir une analytique de la vérité à travers une ontologie de l'actualité. On retrouve en quelque sorte le sens du travail de Foucault dans son ensemble, que ce soit sur la folie, sur la médecine, la criminalité ou la gouvernementalité et même dans les théorisations plus tardives sur la subjectivation et le rapport du sujet à la vérité : il s'agit systématiquement d'une analytique de la vérité dans une ontologie de l'actualité.

De la même manière, la lecture que Foucault fera de la critique kantienne, sera déjà indexée sur la pensée anthropologique de la finitude, comme outil d'émancipation.

La critique dira, en somme, que c'est moins dans ce que nous entreprenons, avec plus ou moins de courage, que dans l'idée que nous nous faisons de notre connaissance et de ces limites, qu'il y va de notre liberté, et que, par conséquent, au lieu de laisser dire par un autre « obéissez », c'est à ce moment-là, lorsqu'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre obéissez ; ou plutôt, que obéissez sera fondé sur l'autonomie elle-même.<sup>112</sup>

Ici convergent la pensée de l'*Aufklärung* et le « aie le courage de te servir de ton propre entendement », avec le « se conduire par soi-même » déjà présent dans la critique<sup>113</sup>, mais Foucault semble aussi replacer la Critique dans une pragmatisme anthropologique, dont il avait pourtant montré la distinction. Au fond, si Kant parcourt l'œuvre de Foucault, il semble que ce soit toujours sous la forme du contournement, de la même manière que l'homme apparaît comme un effet de surface, autour de dispositif de savoir, Foucault ne pénètre jamais le texte de Kant, mais reste sur les bords, dans les effets de surface, en lui reconnaissant pourtant son rôle de fondement de la modernité, car au fond quoi de mieux que de le contourner pour le placer comme origine ?

---

111M. Foucault et J. Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988, op. cit.*

112Michel Foucault, Daniele Éditeur scientifique Lorenzini et Arnold Ira Éditeur scientifique Davidson, *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, France, J. Vrin, impr. 2015, 2015, 190 p. 42

113Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*, traduit par Nadine Le Lirzin, Paris, France, 1998, 143 p.

## **DEUXIÈME PARTIE : CIRCULATION ET SCANDALE: LA VÉRITÉ**

## 1) *Crime, Folie, Supplice et Enferment : vérité en circulation*

Le roi prend une position devant sa maîtresse et devant Dieu ; il fait son pas de pantomime. Le ministre fait le pas de courtisan, de flatteur, de valet ou de gueux devant son roi. La foule des ambitieux danse vos positions, en cent manières plus viles les unes que les autres, devant le ministre. L'abbé de condition en rabat, et en manteau long, au moins une fois la semaine, devant le dépositaire de la feuille des bénéfices. Ma foi, ce que vous appelez la pantomime des gueux, est le grand branle de la terre.<sup>114</sup>

La conception du crime et de la folie, leur exclusion, leur prise en charge, tous ces processus de disqualifications, de définitions et d'usages, sont étudiés dans l'œuvre de Foucault comme un long problème de répartition de la vérité et de sa circulation, venant inquiéter en chaque point le domaine de la rationalité. La nef des fous évoquée dans les premières pages de *Histoire de la folie*, symbolise une des origines de cette inquiétude à la fin du Moyen Age, d'une folie délirante du monde, « menace et dérision, vertigineuse déraison du monde et mince ridicule de l'homme.<sup>115</sup> » La folie devient parole critique et le fou détenteur de la vérité qui échappe à la raison. Péril central qui entraîne l'homme à sa perte et à son aveuglement, la folie montre le point aveugle de la raison, l'impensé d'une raison qui découvre en son centre l'inquiétude du néant, « le fou rappelle à chacun sa vérité ; dans la comédie où chacun trompe les autres et se dupe lui-même, il est la comédie au second degré, la tromperie de la tromperie ; il dit, dans son langage de niais qui n'a pas figure de raison, les paroles de raison qui dénouent, dans le comique, la comédie.<sup>116</sup> » La folie devient tout à la fois vérité cosmologique et anthropologique d'une déraison du monde qui ne trouve plus sa place dans l'inquiétude de la mort, mais dans la présence actuelle du fou, au sein du monde des hommes, elle est la manifestation d'un néant si familier et d'un inconnu si proche qui n'est plus l'au-delà de la mort, mais la forme visible de l'impensé de la raison, par laquelle elle renoue avec elle-même : « la folie c'est le déjà-là de la mort.<sup>117</sup> » La mort se retrouve dans la vie des hommes par le noyau de la folie, qui vient répéter à chacun la vérité de sa propre fin avec celle du monde. Telle est la menace de la folie que les siècles successifs auront à affronter, entre vérité et néant, la vérité primordiale d'une inanité incontestablement centrale.

Il semble que dans les pages traitant de la nef des fous, apparaissent les deux grands pôles entre lesquelles balanceront les conceptions de la folie et du crime et par extension du criminel et du pathologique. Le néant et la mort d'un côté et la vérité de l'autre, demeureront les schèmes de compréhension et d'approche centraux de ces phénomènes. C'est aussi pourquoi l'usage de la vérité

---

114 Denis Diderot et Edmond Pilon, *Le Neveu de Rameau*, Paris, France, Le livre français, 1925.

115 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. 24

116 *Ibid.* p. 24

117 *Ibid.* p. 26

constituera, et constitue encore sans doute, un moyen de disqualification ou de requalification, de prise en charge ou d'exclusion, de punition ou de rachat du criminel et du pathologique. Les analyses de Foucault autour de la prison, de la médecine, de l'hôpital, de la pénalité et de tout ce qui touche au criminel et au pathologique, peuvent être étudiées comme la formidable histoire d'une circulation de la vérité, entre les différents agents, allant de la folie ou du crime eux-mêmes, jusqu'aux instances de savoirs et de pouvoirs.

Si la disqualification de la folie par sa conception négative a procédé au cours des siècles par la mise en évidence de l'erreur du fou, l'inquiétude d'une possible vérité émanant de la folie restera visible. La folie porteuse d'une vérité cosmologique au Moyen Âge resurgira dans une folie porteuse d'une vérité anthropologique au XVIII<sup>e</sup> et d'un péril qui inquiète l'homme dans son statut.

Longtemps, l'insensé avait porté les marques de l'inhumain ; on découvre maintenant une déraison trop proche de l'homme, trop fidèle aux déterminations de sa nature, une déraison qui serait comme l'abandon de l'homme lui-même. Elle tend subrepticement à devenir ce qu'elle sera pour l'évolutionnisme du XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire la vérité de l'homme, mais vue du côté de ses affections, de ses désirs, des formes les plus frustrées et les plus contraignantes de sa nature.<sup>118</sup>

Vérité de l'homme ou vérité du monde, la folie est toujours ce qui renvoie à cet aspect originaire dont il n'est pas possible de se débarrasser. Alors que le XVII<sup>e</sup> siècle avait décalé le problème universel de la folie, vers un fait social, certaines résurgences confirment la parenté de la folie avec une vérité secrète et originaire. Durant son histoire, la folie sera indéfiniment prise entre les problèmes moraux et sociaux qu'elle représente, sous la forme de l'anormalité et de la transgression, qui ne sont que l'image répétée de l'erreur, et d'un autre côté, elle restera le signe d'une vérité originaire renvoyant tantôt à la faute, tantôt à la vérité animale de l'homme : d'un côté l'erreur du fou, de l'autre la faute de l'Homme, d'un côté l'égarement et de l'autre la résurgence de l'origine.

Si on a placé de force parmi cet équipage insensé, pour une navigation sans port, c'est qu'ils ont été désignés par une conscience du mal sous la forme universelle. À partir du XVII<sup>e</sup> siècle, au contraire, l'homme de la déraison est un personnage concret prélevé sur un monde social réel, jugé et condamné par la société dont il fait partie.<sup>119</sup>

Les retours à une vision de la folie comme porteuse de vérité sont nombreux dans *l'Histoire de la folie*, qui se termine par le triomphe lyrique d'une folie qui inaugure la vérité d'oeuvres comme celle de Nietzsche, de Van Gogh ou d'Artaud, qui viennent assigner le monde à leurs propres démesures, lui demandant de se justifier par les débats qu'elles lui soumettent. Il ne faut cependant pas attendre la fin de l'ouvrage, pour voir resurgir la vérité du fou, c'est dans *Le Neveu de Rameau*, que Foucault verra l'esquisse de la grande ligne droite qui trace le chemin depuis la nef des fous

<sup>118</sup>*Ibid.* p. 116

<sup>119</sup>*Ibid.* p. 118

jusqu'aux vociférations d'Artaud. Rappelant la bouffonnerie du Moyen Âge, où la parole du fou prenait l'allure de la vérité libérée, l'Âge Classique avec le dialogue de Diderot, dessine les prémisses de la grande séparation entre folie et déraison. Préfigurant ce partage, le Neveu serait le dernier personnage dans lequel folie et déraison se réunissent, avant la grande déchirure où se croiseront la vérité et le pathologique.

Cette impartageable domaine que désignait l'ironie du *Neveu de Rameau*, il a fallu que le XIXe siècle, dans son esprit de sérieux, la déchire et trace entre ce qui était inséparable la frontière abstraite du pathologique.<sup>120</sup>

Alors que l'Âge Classique avait confiné la folie au silence, et reconnu la vérité de la folie par le biais de l'erreur, *Le Neveu de Rameau* donne un langage à la folie. Là où sa vérité n'était saisissable que par le médecin ou le philosophe, là où la folie ne pouvait tenir sur elle-même un langage qui soit vrai, mais ne pouvait qu'être saisie par un langage qui lui soit extérieur, un langage « capable d'en connaître la nature profonde, de la maîtriser dans son non-être et de la dépasser vers la vérité<sup>121</sup> », Diderot amorce au XVIII<sup>e</sup> siècle, toute une mode littéraire qui fait réapparaître la folie dans le domaine du langage, et que le XIX<sup>e</sup> siècle utilisera comme rapport essentiel à la vérité. Pour Foucault, ce que vient dire le *Neveu de Rameau*, c'est que dans le rapport d'appartenance la folie vient aliéner la raison : « La raison ne peut pas dresser constat de folie, sans se compromettre elle-même dans le relation de l'avoir.<sup>122</sup> » Par la possible désignation de la folie, par la simplicité de la reconnaissance du fou et par sa possession, le XVIII<sup>e</sup> siècle a dissout l'inaccessibilité de la folie et de la déraison, que le Moyen Âge et l'Âge Classique avait cru reconnaître dans des régions reculées et obscures. Avec la désignation de la folie « *la raison s'aliène dans le mouvement même où elle prend possession de la déraison.*<sup>123</sup> »

La folie devient l'opérateur d'une corruption de la raison par la déraison. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la déchirure entre folie et déraison qu'annonce *Le Neveu de Rameau*. La nécessité d'une prise en charge de la folie doit décrocher la folie des menaces de la déraison. Alors que la folie était la parole d'une possible vérité hors du domaine de la rationalité, un long processus va la faire jouer sens inverse, pour dissoudre le langage de la déraison, dans la positivité de l'erreur. La vérité se retourne sur elle-même par le processus de pathologisation. La question que pose Foucault est donc celle-ci :

Pourquoi n'est il pas possible de se maintenir dans la différence de la déraison ? Pourquoi faut-il toujours

---

120 *Ibid.* p. 372

121 *Ibid.* p. 535

122 *Ibid.* p. 356

123 *Ibid.* p. 36658

qu'elle se sépare d'elle-même, fascinée dans le délire du sensible, et recluse dans la retraite de la folie ? <sup>124</sup>

La pathologie et la mise en place d'un savoir positif visant à faire de la folie l'objet d'un savoir en lui retirant son droit de cité dans les discours de vérité, seraient donc la réaction à l'inquiétude grandissante qui voyait en la déraison la possibilité d'une vérité inaccessible mettant à mal la rationalité entière. Mettre la folie sous la tutelle d'un discours de vérité rationnel et positif, c'est lui interdire toute parenté à la grande déraison qui menace le domaine cosmologique et anthropologique, c'est lui interdire toute parenté avec le non-être et par là tout pouvoir de néantisation. La vérité trop dangereuse de la folie a été réintégrée, dépassée, rendue inopérante par une vérité solidement ancrée dans la rationalité morale, sociale et scientifique. Le fou réintégré dans la raison par la voie de l'erreur perd son caractère de menace et permet à la raison de poursuivre cette « relation de l'avoir », sans pour autant se compromettre. Le pathologique apparaît alors comme ce qui fait circuler la vérité depuis une origine subjective du sujet fou, vers une vérité objective sur la folie. Il s'agit toujours de la vérité de la folie mais le génitif change de sens et la vérité détenue par le fou, va être prise à revers comme une vérité détenue sur la folie. La folie n'est plus porteuse d'une vérité inquiétante ouverte sur le néant de la déraison, mais objet d'une vérité et d'un savoir positif fermé sur lui-même et parfaitement localisé.

Foucault n'arrête pas là son analyse et la revanche de la folie sera précisément ce qui clôturera son livre. Le siècle du positivisme voit aussi renaître le langage de la folie, qui, par une ultime ruse, revient exprimer sa vérité enfouie, « la folie parle le langage des grands retours. <sup>125</sup> » Il pense ici à Hölderlin et à Nerval, à l'éclatement lyrique de la poésie du XIX<sup>e</sup> siècle, mais c'est dans des œuvres postérieures que l'on peut comprendre la logique de son propos et le sens de cette grande ligne droite qui va de la nef des fous à Antonin Artaud. Avec Nietzsche, avec Artaud, la folie devient porteuse de « ces paroles, à peine audibles, de la déraison classique où il était question du néant et de la nuit, mais en les amplifiant jusqu'au cri et à la fureur <sup>126</sup> ». Si la folie n'est plus déraison, elle devient le canal de son expression. Si la folie c'est l'absence d'œuvre, elle en est tout de même le terme, l'instant dernier, ce par quoi l'œuvre s'interrompt et s'offre au monde. Elle n'est pas tant « le langage commun de l'œuvre et du monde <sup>127</sup> » que la possibilité d'arrêter l'abolition de l'œuvre dans le monde et de lui restituer, par son interruption, le vide qu'elle ouvre et la question qu'elle pose. La relation de possession de la raison sur la folie sera le moyen d'interrompre l'œuvre pour la rendre reconnaissable par le monde et d'inaugurer le temps de sa vérité. La déraison

---

124 *Ibid.* p. 372

125 *Ibid.* p. 536

126 *Ibid.* p. 551

127 *Ibid.* p. 556

classique, qui a trouvé des portes-voix chez Nietzsche, Artaud, Van Gogh ou Roussel, et que la folie vient interrompre, acquiert alors par cette dernière, la visibilité et la reconnaissance d'une vérité longtemps enfouie et à laquelle la raison devra répondre. La vérité circule à nouveau par le canal des fous. La folie donne accès à la possible remise en question du monde, qui se voit obligé de lire l'œuvre effondrée par ce terme qui en signifie l'absence. L'œuvre devient le crime ultime, la possibilité de tuer l'homme et d'abolir le monde, possibilité qui trouvera ses expérimentateurs et parmi eux Bataille et Blanchot par une expérience du désastre et du neutre. Plus que la vieille inquiétude de la mort et de la déraison, le monde doit se soumettre à cette vérité où s'accomplissent l'œuvre et la folie. La vérité de la déraison et devenue criminelle, elle n'inquiète plus le monde de l'intérieur, mais l'affronte en face à face : les monstres ne naissent plus de la diversité de la nature dont il étaient les inquiétants complices, mais du sommeil de la raison, d'un néant sans forme, nu et sans décor ; la *copia* d'un Bosch ou d'un Brueghel a laissé la place à la nuit sans fond d'un Goya.

L'orage qui se déchaîne, la foudre qui frappe et consume Justine, c'est la nature devenue subjectivité criminelle.<sup>128</sup>



La question de la subjectivité – qui aboutira par la vérité révélée dans le péril de d'une néantisation du monde à la subjectivité criminelle – est présente à plusieurs reprises dans *l'Histoire de la folie*, et ce, déjà dans son rapport à la vérité. Le grand thème qu'on a voulu voir tardif dans la pensée de Foucault, de la subjectivation, apparaît à l'état d'ébauche dans les liens déjà établis du rapport de la vérité à la subjectivité. Déjà, dans ce que la folie disait d'elle-même, dans le romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle, était revendiqué le rapport à la vérité primordiale de l'homme en son lieu le plus archaïque, « une vérité en dessous de toute vérité, la plus voisine de la naissance de la subjectivité<sup>129</sup> ». Ici, Foucault lie la subjectivité première à la formulation d'une vérité première, qui du fond des âges de l'homme, mais en même temps si proche de lui, entretiennent un lien de fondement.

Folie et rêve sont à la fois le moment de l'extrême subjectivité et celui de l'ironique objectivité, il n'y a point là contradiction : la poésie du cœur, dans la solitude finale, exaspérée, de son lyrisme, se trouve être par un immédiat retournement le chant originaire des choses.<sup>130</sup>

Une telle conception du rapport de la vérité à la subjectivité va faire l'objet d'une technologie curative visant à décrocher le sujet de sa vérité pour le ré-indexer sur une vérité du monde extérieur

---

128 *Ibid.* p. 554

129 *Ibid.* p. 536

130 *Ibid.* p. 356

et rationnel. C'est ainsi au niveau d'un décalage de la vérité que la subjectivité va pouvoir se réinscrire dans le champ de la rationalité. Cette technologie va procéder par disqualification de la vérité du fou par le biais de l'erreur et de l'absence de vérité. La cure va donc faire passer la subjectivité issue d'une vérité du néant, vers une subjectivité se basant sur une vérité de l'être. Il ne s'agit donc pas d'un passage de l'erreur à la vérité, mais d'un passage d'une vérité du non-être, vers une vérité de l'être ; l'erreur ne sera que la technologie de disqualification de la vérité sur laquelle se base la subjectivité du fou. La réinscription de la subjectivité dans le domaine de la rationalité, ou de la norme, à donc pour fonctionnement, une disqualification et une réorientation de la vérité, en somme, une circulation de la vérité permettant de circonscrire et de monopoliser le domaine de la vraie subjectivité.

[La folie] est totalement *pure*, puisqu'elle n'est rien, si ce n'est le point évanescent d'une subjectivité à qui a été soustraite toute présence de vérité ; et totalement *impure*, puisque ce rien qu'elle est, c'est le non-être du mal. [...] Il s'agit à la fois de rendre le sujet à sa pureté initiale, et de l'arracher à sa pure subjectivité pour l'initier au monde ; anéantir le non-être qui l'aliène à lui-même et le rouvrir à la plénitude du monde extérieur, à la solide vérité de l'être.<sup>131</sup>

Cette conception curative de l'Âge Classique analysée par Foucault constitue un point important de cette histoire de la circulation de la vérité dans la prise en charge de la folie, et amorce ce grand geste que le positivisme achèvera : la grande confiscation du lien entre subjectivité et vérité dans l'expérience de la folie. Au fond, à lire l'histoire que Foucault nous propose, du point de vue de la vérité, on s'aperçoit que l'avènement du positivisme, est le moyen de confisquer la vérité au domaine de la subjectivité afin de la faire pivoter du côté de l'objet. Le lien à la vérité ne sera plus celui d'un rapport de constitution à la subjectivité, mais un rapport d'information, ou d'expression sur le sujet, et dans se transfère la folie aura le premier rôle.

Curieuse ambiguïté qui fait de la folie un élément de l'intériorité sous la forme de l'extériorité [...], elle montre au niveau perceptible des corps [...] le moment inaccessible de la subjectivité, et tout comme ce moment subjectif ne peut avoir pour la connaissance d'existence concrète que dans l'objectivité, celle-ci à son tour n'est acceptable et n'a de sens que par ce qu'elle exprime du sujet. [...] La folie est la forme la plus pure, la forme principale et première du mouvement par lequel la vérité de l'homme passe du côté de l'objet et devient accessible à une perception scientifique.

Il se formule ici quelque chose de primordial pour comprendre la pensée de Foucault et l'importance de la folie dans des thèses plus générales. Premièrement, il apparaît ici l'idée que la folie, par ce retournement du sujet vers l'objet, constitue le schème principal pour comprendre les processus d'assujettissement, qui apparaissent alors, comme la privation du rapport à la vérité pour la subjectivité : la folie est la forme la plus pure de ce mouvement par lequel la vérité passe du sujet vers l'objet. Ce mouvement indique aussi l'importance de la folie, comme nous l'avons déjà montré, dans l'avènement des sciences de l'homme, et par extension, dans l'avènement de l'homme lui-

---

131 *Ibid.* p. 341

même. Foucault formule ici, dans ce transfert de la vérité, l'apparition d'un objet, le fou, qui aura pour extension un autre objet, l'homme : ici donc, l'homme naîtrait du fou.

On s'aperçoit alors que le rapport du sujet à la vérité, n'est pas un thème tardif dans la pensée de Foucault, mais qu'il se trouve déjà à demi-formulé dans *l'Histoire de la folie*, qui pourrait être lu comme l'histoire de la confiscation de ce rapport. En effet, le processus est double, il y a d'un côté la mise en place d'un savoir et d'une vérité objective, et de l'autre la neutralisation d'une vérité subjective : la vérité a circulé de l'un vers l'autre. Mais on comprend alors que cette vérité détenue sur le sujet va devenir pour lui le moyen de s'y reconnaître. Sa propre subjectivité va être indexée sur la vérité objective du savoir positif et le rapport qui lui a été confisqué, il va devoir le réaliser avec ce discours qui est tenu sur lui. Cette nouvelle vérité, il va devoir la reconnaître comme sienne : la technologie d'assujettissement se met alors progressivement en place. Il y a donc confiscation d'un rapport de subjectivation d'un côté, et création d'assujettissement par un rapport à une vérité dans laquelle il va falloir se reconnaître. Quelle est donc cette vérité que l'on propose au fou ? C'est précisément celle d'être étranger à sa propre vérité et contraint de se reconnaître, en tant qu'objet, dans la vérité de l'autre sous la forme de l'étranger, de l'exclu. Il ressort de ce transfert de vérité un double expérience de la folie :

L'une concerne l'être tombé dans la puissance de l'Autre, et enchaîné à sa liberté, la seconde qui concerne l'individu devenu Autre, étranger à la ressemblance fraternelle des hommes entre eux.<sup>132</sup>

\*

Il ressort donc des analyses précédentes deux directions différentes et plus ou moins concomitantes : une qui vise à réintroduire le sujet fou dans la voie d'une subjectivité vraie, et une autre qui vise à enchaîner le fou dans un discours de vérité qui ne lui appartient pas, mais dans lequel il devra se reconnaître. Dans les deux cas, un certain rapport à sa vérité lui est confisqué. On rencontrera dans l'ouvrage, un certain nombre d'exemples de cures et de prises en charge de la folie, qui répondront tantôt à l'une, tantôt à l'autre de ces exigences, mais qui auront pour point commun, de prendre la vérité comme moyen d'action ou comme justification théorique. Il ne s'agit pas de les énumérer ici, mais il convient de s'attarder sur des cas qui semblent significatifs, en cela qu'ils posent la question de la prise en charge de la folie en fonction de la vérité.

Il y a par exemple ce cas, décrit par Foucault, d'un fermier du nord de l'Écosse, qui au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, avait la réputation de guérir la manie. Sa technique était simple, et somme

---

<sup>132</sup>*Ibid.* p. 149

toute un peu grégaire, elle consistait à faire travailler les aliénés aux travaux des champs les plus difficiles tels que ceux qui sont normalement destinés aux bêtes de somme. Quel était donc le sens d'une telle technique ? Il s'agissait de reconduire, ou plutôt de réduire, la folie à sa vérité, c'est à dire à son animalité. Où est la guérison ? Spécifiquement dans le fait que, rendu à son animalité pleine et entière, l'homme s'est aboli. Le scandale d'une animalité en l'homme est donc résolu, mais à l'envers, au lieu de faire taire la bête en l'homme, on tue l'homme pour libérer la bête et restituer la vérité animale qui ne pouvait loger en l'homme :

La folie dévoile un secret d'animalité qui est sa vérité, et dans lequel, en quelque sorte, elle se résorbe.[...] [Elle] est guérie alors puisqu'elle est aliénée en quelque chose qui n'est rien d'autre que sa vérité.<sup>133</sup>

Finalement la chose est rendue à sa plus grande simplicité, il ne fallait que choisir entre l'homme ou l'animal. On voit, dans une technique qui semble à la limite de l'inhumanité, se répéter l'inquiétude d'une vérité animale de l'homme, dont la réponse consiste tout bonnement à exclure cette vérité du domaine anthropologique, pour ne la reconnaître qu'ailleurs, hors même de la folie, c'est-à-dire dans l'animal. Il s'agit d'une technique pure et simple d'exclusion, à l'endroit même de la vérité.

Deux autres exemples, radicalement opposés à celui cité précédemment, sont ceux que Foucault appelle le *réveil* et la *réalisation théâtrale*. Le premier est assez simple, il s'agit de réveiller le sommeil de la raison ; la folie apparentée au rêve et à l'erreur, il s'agira de faire éclater une vérité plus forte que l'erreur du délire. Il s'agit d'un *cogito médicalement assisté*, il faut faire apparaître aux fous la vérité dans son éclat, et alors « tout ce qu'il y a d'imaginaire dans leur délire se dissipera à la lumière d'une vérité incontestable.<sup>134</sup> » Peu à peu, cette pratique laissera place à l'obéissance pure et simple à l'ordre moral. Le second exemple est plus original et procède par une technologie de décalage de la vérité plus complexe. Il va s'agir de la part des médecins de continuer le délire pour l'épuiser dans sa propre vérité qu'est son non-être, une fois le délire réalisé pleinement, il disparaît, dans la mesure où sa vérité consistait à sa non-existence. L'exemple le plus simple est le fait d'organiser une fausse intervention visant à faire croire à un fou qu'on lui enlève l'animal vivant qu'il croit avoir dans son corps.

Foucault cite un exemple de *réalisation théâtrale* plus sophistiqué: un malade se croyant mort ne voulait plus manger, pensant qu'en tant que mort il ne devait, ou n'avait plus besoin de se nourrir. En danger d'une mort réelle, les médecins organisent un grand festin où les soignants sont

---

<sup>133</sup>*Ibid.* p. 168

<sup>134</sup>*Ibid.* p. 349

déguisés en morts et se mettent à manger en convaincant le patient que les morts mangent comme les vivants et le conviant à s'inviter au festin. Le résultat est là et la malade se met à manger.

L'accomplissement du non-être du délire dans l'être parvient à le supprimer comme non-être même ; et ceci par le mécanisme pur de sa contradiction interne [...] le délire en effet est supprimé en tant que non-être puisqu'il devient être perçu ; mais comme l'être du délire est tout entier dans son non-être, il est supprimé en tant que délire.<sup>135</sup>

La technologie va donc ici prendre pour point d'appui le délire, et donc la capacité d'imagination du sujet. Alors que le délire consiste en une image prise pour la réalité, la technique de cure va consister à réaliser le processus inverse. Comme la réciproque de l'imagination, c'est à la réalité de mimer l'image du délire, de se mettre sur le même plan, feignant d'en avoir la même substance et la même signification. S'il est du pouvoir de l'illusion de paraître aussi vrai que la perception, « la perception à son tour peut devenir la vérité visible, irrécusable de l'illusion.<sup>136</sup> » Ici la circulation de la vérité passe par le biais de la négociation, c'est en instaurant une négociation entre la vérité de l'illusion et celle de la perception que la cure va opérer. Cette opération ne passera pas tant par une extinction pure et simple du délire ou de l'illusion, mais par un raccord de la vérité du délire sur celle de la perception. Il se joue ainsi un double mouvement, celui par lequel, dans un premier temps, la réalité vient se brancher sur l'imaginaire, puis en un second temps, le mouvement par lequel c'est l'imaginaire qui vient se réinscrire dans le réel. On peut parler de négociation de la vérité, en cela qu'il n'y a aucune contradiction ni contestation entre l'imaginaire et le réel, mais simplement instauration d'un terrain d'entente sur une réalité une et commune à l'image et à la réalité. Cette réalité commune est celle où le délire exprime la vérité de son non-être et accomplit son inexistence dans le réel. Par ce processus, la subjectivité du sujet ne s'en trouve pas modifiée, il n'a pas fallu lui confronter une vérité extérieure à la sienne pour qu'une nouvelle subjectivité naisse : au contraire la subjectivité du fou est restée la même, son rapport à la vérité est resté inchangé, seule la vérité elle-même s'est décalée et évanouie dans le réel. Cela montre les rapports ténus entre illusion et perception, ou l'une peut mimer l'autre et entrer dans une lutte d'influence réciproque. Pour que la *réalisation théâtrale* fonctionne, la continuation du discours délirant de la part des médecins, doit se faire dans la grammaire et la signification du délire, il ne faut pas, à l'inverse de *l'éveil*, qu'il y ait passage d'un registre à un autre. Il n'y a donc pas de passage de l'erreur à la vérité, mais réalisation complète de la vérité du délire jusqu'à son extinction. En continuant le délire, on l'achève. Ce qui se joue c'est donc le travail du délire comme discours de vérité, d'une vérité autre, mais qui en sa propre grammaire et en sa propre signification, par son système de véridiction, peut rejoindre la vérité du réel. La vérité fondamentale du délire qu'est son non-être, ne peut trouver sa

---

<sup>135</sup>*Ibid.* p. 353

<sup>136</sup>*Ibid.* p. 351

réalisation complète que dans son extinction.

Il faut [...] conduire [le délire] vers un état de paroxysme et de crise, où, sans aucun apport d'un élément étranger, il sera conforté à lui-même et mis en débat avec les exigences de sa propre vérité.<sup>137</sup>



L'évolution des pratiques autour de la vérité de la folie, toutes les technologies de prise en charge, de retour et de disqualification, ont conduit à une conception positive de la folie où sa vérité ne prend plus sens dans ce qu'elle révèle de son non-être. La folie de l'âge positif s'inscrit dans ce même schéma d'une vérité duale, à cela près que la dialectique de l'être et du néant se joue au cœur même du fou, dans la vérité de sa subjectivité. L'inquiétude est celle d'un sujet pris dans la dialectique du *Même* et de l'*Autre* ; le grand partage n'est plus cosmologique ou anthropologique, mais inquiète le sujet dans le partage de l'objectivité et de la subjectivité. La grande question aura pour objectif de savoir où est le sujet dans la folie et où est la folie dans le sujet, afin de répondre à la question de la responsabilité.

La mise en relation du crime et de la folie vient questionner la vérité de l'acte au sein du sujet, pour déterminer si cette vérité lui appartient en propre. La question de la responsabilité, va donc réitérer le problème de la vérité et de son implication dans la subjectivité du fou. Si l'on veut juger de la culpabilité d'un sujet, il faut déterminer à quelle vérité répond sa subjectivité, mais aussi déterminer quelle vérité objective du sujet se manifeste dans l'acte. La culpabilité impliquera une identité entre le sujet et son acte, la reconnaissance de détermination circulant entre l'un et l'autre. Dans cette conception, le sujet est autre que lui-même en cela qu'il est soumis à des déterminations qui le privent de sa liberté. L'innocence sera à l'inverse, la reconnaissance d'un acte obéissant à une logique irréductible au sujet, une manière de dire que le sujet n'était pas présent dans son acte et dans ce cas de figure, il faut reconnaître une identité du sujet à lui-même dans l'aliénation qui le lie à une vérité autre que la sienne.

On voit que le rapport entre subjectivité et vérité s'inverse dans la mise en place d'une vérité objective. Lorsque la subjectivité répond à sa propre vérité, le point de vue objectif devra faire valoir la disjonction du sujet à lui-même, comme soumis à des déterminations extérieures : *ce qui lie le sujet à sa propre vérité, ce sera qu'il était autre que lui-même*. Inversement lorsque la subjectivité ne pourra être reconnue comme obéissant à sa propre vérité, le point de vue objectif reconnaîtra dans l'aliénation du sujet à cette vérité autre, la continuité de son identité et donc du

---

<sup>137</sup>*Ibid.* p. 351

sujet : *ce qui lie le sujet à cette autre vérité, ce sera l'identité du sujet lui-même*. La question de la responsabilité opérera sur la reconnaissance de la vérité, en inversant dans les pôles de l'objectivité et de la subjectivité, les rapports du *Même* et de l'*Autre*. On disqualifie de ce fait le rapport de constitution du sujet à la vérité en la faisant circuler entre la subjectivité, l'objectivité, le *Même* et l'*Autre*.

Dans cette folie l'homme n'est plus considéré dans une sorte de retrait absolu par rapport à la vérité ; il y est sa vérité et le contraire de sa vérité ; il est lui-même et autre que lui-même ; il est pris dans l'objectivité du vrai, mais il est vraie subjectivité [...] il est innocent parce qu'il n'est pas ce qu'il est ; et il est coupable d'être ce qu'il n'est pas. Le grand partage critique de la déraison est remplacé maintenant par la proximité, toujours perdue et toujours retrouvée, de l'homme et de sa vérité.<sup>138</sup>



Il semble que ce soit précisément dans cette circulation de la vérité que la folie rencontre le criminel. D'un côté le crime, sans motif, le crime dont on ne parvient pas à trouver d'explication, va trouver dans la folie investie par le savoir positif, la possibilité d'une consistance ontologique. La folie anciennement considérée comme hors de la raison, va dès lors, par le savoir objectif, permettre de donner sa raison à l'irrationalité du crime. La subjectivité va devenir la vérité d'un critère objectif de jugement. D'un autre côté, la folie mise au rang du criminel – de fait, mais aussi dans ses potentialités – va pouvoir être soumise au jugement, et être réinscrite dans les lois morales. La collision du criminel et de la folie, va permettre leur inscription mutuelle dans l'ordre du droit, de la morale et de la science.

Le fou se trouve confronté au criminel ; mais ni dans un espace de confusion, ni sous les espèces de l'irresponsabilité. C'est une structure qui va permettre à la folie d'habiter le crime sans le réduire tout à fait, et qui autorisera en même temps l'homme raisonnable à juger et répartir les folies selon les formes nouvelles de la morale.<sup>139</sup>

La longue histoire de la folie a donc transformé la vieille inquiétude cosmologique et anthropologique en outil juridique. Il n'est donc pas seulement question de rendre la folie positive par une série de savoirs objectifs, mais de conserver en elle toute la complexité subjective qu'elle pose, pour lui permettre de faire fonctionner la vérité dans les deux sens. Un premier rapport à la vérité qui est celui de la subjectivité criminelle, et qui va permettre de qualifier l'acte commis, mais aussi un second rapport, qui est la vérité objective qui investit cette subjectivité criminelle par le biais de la folie, et qui va permettre de justifier la peine.

La déraison est objectivée de force, dans ce qu'il y a de plus profond en l'homme. Elle, qui avait été longtemps manifestation coupable, devient maintenant innocence en secret. Elle, qui avait exalté ces

---

138 *Ibid.* p. 547

139 *Ibid.* p. 446

formes de l'erreur où l'homme abolit sa vérité , devient par-delà l'apparence, par-delà la réalité elle-même, la vérité la plus pure. [...] Tout ce qui vient à être formulé comme vérité de l'homme passe au compte de l'irresponsabilité, et de l'innocence qui a toujours été, dans le droit occidental, le propre de la folie à son dernier degré<sup>140</sup>.

Ici aussi la folie parle le langage du grand retour, celui d'une profondeur de l'homme et d'une vérité enfouie au lieu même de son innocence, comme la version sécularisée du péché, alors investi pas les sciences de l'homme. Ce n'est plus le retour par lequel l'œuvre s'abolit dans le monde et le soumet par la folie à sa propre démesure, mais le retour de la folie comme vérité secrète. Ce retour, n'est plus tellement inquiétude mais prend la forme d'un outil légal, permettant à la jurisprudence de juger et de remplir la case vide de l'irrationalité d'un crime. Il faut que la Raison avec un grand « R » trouve les raisons du crime, les raisons au sens de « motif », ou de « mobile ». La folie rentre alors avec toute son histoire pour remplir ce vide que le droit ne pouvait pas investir. Étrangement donc, le retour de la folie, dans son objectivité, vient toujours définir le lieu de l'absence pour lui révéler sa vérité, il s'agit encore de remplir un vide et de le manifester comme tel. Encore et toujours, la folie bascule entre absence et vérité.

La folie d'un acte se juge précisément au fait qu'aucune raison ne l'épuise jamais. La vérité de la folie est dans l'automatisme sans enchaînement ; et plus un acte sera vide de raison, plus il aura la chance d'être né dans le déterminisme de la seule folie, la folie étant en l'homme la vérité de ce qui est sans raison.<sup>141</sup>

\*

Ce rapport à la vérité est important pour comprendre le fonctionnement du système pénal dans son histoire. La médecine pénétrera peu à peu le droit à des fins d'instruction, et ce dans les deux sens du terme. Instruction en tant qu'elle apportera les éléments manquants à la justice pour établir les faits et la responsabilité, elle aura donc de ce fait un rôle d'instruction au sens judiciaire, en cela que ce sera elle qui finalement déterminera la culpabilité ou l'innocence, la dangerosité ou l'inoffensivité. Mais plus généralement, ce à quoi la médecine vient répondre, c'est à la question de la vérité du crime et du criminel. Cette question, bien que la médecine y apporte certaines déviations, était déjà présente dans la pratique pénale, et ce, sous diverses formes. La question de la vérité qui se pose à la fin de l'Âge Classique et au début de la Modernité, prend en elle-même plusieurs formes. Il s'agit d'abord de savoir quelle est la vérité du crime et celle du criminel, puis de savoir quelle est le lien entre ces deux vérités. Le crime est-il la vérité du criminel, c'est-à-dire le criminel trouve-t-il sa vérité dans son crime ? En définitive, se définit-il par son crime ? Cette dissociation qui est faite entre le criminel et son acte va être la pierre de touche de l'intervention de

---

140 *Ibid.* p. 474

141 *Ibid.* p. 539

la médecine, et avoir pour problématique centrale la question de la vérité. L'apparition de la notion d'individu dangereux et la montée en puissance d'un système pénal pragmatique va donc décaler le problème de la vérité du crime, sur celle de son auteur. C'est donc par une négociation avec la vérité du crime – qui est l'objet réel de l'instruction – qu'il va falloir déterminer la vérité du criminel. Il s'agira de déterminer la « nature » du personnage social que l'on est en train de juger, dans le but de sa prise en charge. L'établissement d'une culpabilité est un troisième type de vérité, qui constitue le raccord de vérité du crime avec celle de son auteur. On pourrait parler longtemps de la vérité judiciaire, de l'établissement d'une vérité qui rendrait au jugement sa justice, de l'extorsion de l'aveu pour un établissement véridique des faits, mais il s'agit ici de parler du fonctionnement de la vérité dans le système pénal et punitif du point de vue de son rapport aux individus concernés.

L'apparition du *délinquant* que Foucault analyse à la fin de *Surveiller et punir*, témoigne de ce complexe de véridiction, dont il sera à la fois l'effet et le principe de fonctionnement.

En fabriquant de la délinquance, elle a donné à la justice criminelle un champ d'objets unitaires, authentifié par des « sciences » et qu'elle lui a ainsi permis de fonctionner sur un horizon général de vérité.<sup>142</sup>

Il apparaît donc que le délinquant intervient dans la justice criminelle comme l'objet fabriqué donnant à celle-ci sa caution. Le délinquant pour Foucault, permet la réunion de l'infracteur soumis au pouvoir judiciaire et pénitencier, et du personnage rendu objet unitaire et positif par l'intervention de la criminologie, de la psychologie et de la médecine. Grâce à cette réunion, le délinquant est devenu l'objet positif, sur lequel une technologie pénale peut fonctionner sous le régime de la vérité. Le délinquant n'est donc plus vraiment lié à l'acte qu'il a commis, il n'est plus tant infracteur qu'un objet positif. La question de la subjectivité du criminel qui le lie à son acte s'efface donc, et la vérité punitive ne passe plus essentiellement par la détermination de la vérité du crime, ni même de la vérité qui lie le crime au criminel – c'est à dire la véritable culpabilité de l'individu – ; c'est maintenant l'individu lui-même, investi par un savoir positif, qui devient le plus petit dénominateur commun de la vérité pénale. Le décalage ainsi institué dans l'instruction, de la recherche de la vérité de la culpabilité vers une vérité de l'individu, est en même temps le moyen de fonder les bases d'un autre fondement de la vérité pénale et punitive.

Cette exigence de savoir ne s'est pas insérée, en première instance, dans l'acte judiciaire lui-même, pour mieux fonder la sentence et pour déterminer en vérité la mesure de la culpabilité. C'est comme condamné, et à titre de point d'application pour des mécanismes punitifs que l'infracteur s'est constitué en objet de savoir possible.<sup>143</sup>

---

142 Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, France, Gallimard, DL 1993, 1993, 360; 24 p.  
297

143 *Ibid.* p. 292

L'aménagement des peines est à la fois la réponse et la justification de cette préoccupation du sujet criminel. Pour que la peine soit la plus juste dans l'économie de la punition et de la « cure pénale », il faut établir un calcul juste de l'individu pour réinscrire en un langage pénal et punitif la vérité qu'il manifeste. Dans son cours de 1972-1973, *La société punitive*, Foucault parle de l'instauration du temps dans le système capitaliste, comme étalon premier de la pénalité. Avec le temps, la pénalité se dote d'un langage simple qui est à la fois déclinable, calculable, quantifiable et par cela applicable à l'ensemble des crimes et délits. Le temps représente la forme ultime et pragmatique de la modulation des peines et de cette exigence de rapprocher le plus possible la peine de la vérité qui a été jugée. Mais du point de vue de la vérité « l'introduction du *temps* dans le système du pouvoir capitaliste et dans la pénalité<sup>144</sup> », témoigne d'une nouvelle manière de rendre raison de la vérité de l'individu et d'une nouvelle méthode pour qu'il se constitue lui-même dans un rapport à la vérité calculé par la quantification du temps. Ce qui se manifeste là, c'est la création d'un homme nouveau, l'homme du capitalisme, qui fonde sa vérité dans le temps de sa vie.

Le temps étant le seul bien possédé, on l'achète pour le travail ou on le prend pour une infraction. Le salaire sert à rétribuer le temps de travail, le temps de liberté va servir à rétribuer l'infraction.<sup>145</sup>

Cet homme nouveau qui ne possède que sa force de travail et ne peut la monnayer que dans le temps, lorsque la justice devra le juger, elle retranscrira la vérité mise à jour dans le procès en une période de temps adaptée. Inversement, l'individu inculpé aura à faire avec cette vérité temporelle qui aura été rendue. Le rapprochement de la *forme-prison* avec la *forme-salaire*, permet donc d'unifier la société dans le rapport au temps et d'inscrire les individus dans un barème avec lequel ils devront fonder la vérité de leurs actes. Dans la société capitaliste où la forme de la production a pris le pas sur la forme de la dépense, le temps devient le moyen de gérer et d'évaluer les individus par des technologies objectives, mais il est en même temps la monnaie d'échange vécue, la transcription calculée d'un rapport subjectif où l'individu devra reconnaître bon gré mal gré, sa valeur et sa vérité. L'homme du capitalisme fonde sa vérité dans le rapport au temps et le pouvoir pénal jouera dans cette production de l'homme nouveau.

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 est la connaissance que l'on peut en prendre relève de cette production.<sup>146</sup>

\*

---

144 Michel Foucault, *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*, Paris, France, EHESS : Gallimard : Seuil, DL 2013, 2013, xi+349 p. 73

145 *Ibid.* p. 72

146 M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.* p. 227

Punir sera donc un art des effets ; plutôt que d'opposer l'énormité de la peine à l'énormité de la faute, il faut ajuster l'une à l'autre les deux séries qui suivent le crime : ses effets propres et ceux de la peine. Un crime sans dynastie n'appelle pas de châtement. [...] Déplacement donc dans la mécanique de l'exemple : dans une pénalité de supplice, l'exemple était la réplique du crime ; il avait par une sorte de manifestation jumelée, à le montrer et à montrer en même temps le pouvoir souverain qui le maîtrisait ; dans la pénalité calculée d'après ses propres effets, l'exemple doit renvoyer au crime, mais de manière la plus discrète possible, indiquer l'intervention du pouvoir mais avec la plus grande économie, et dans l'idéal empêcher toute réapparition ultérieure de l'un et de l'autre. L'exemple n'est plus un rituel qui manifeste, c'est un signe qui fait obstacle.<sup>147</sup>

L'inversion de l'exemple développée ici, dans ce passage de la manifestation à la signification, témoigne d'un rapport à la vérité changeant, mais continuellement présent dans les pratiques pénales. Prenons donc l'analyse de Foucault en sens inverse, afin de voir le rapport à la vérité déjà présent dans la pénalité plus ancienne. Les pratiques de supplices elles aussi, avaient pour principe la transparence : le supplice devait ressembler le plus possible au crime commis. « Le corps supplicié s'inscrit d'abord dans le cérémonial judiciaire qui doit produire, en plein jour, la vérité du crime.<sup>148</sup> » De la même manière que la peine dans la pratique pénale au XIX<sup>e</sup> siècle devait se rapprocher le plus possible de d'une vérité complexe liant le crime, la culpabilité et le criminel, la pratique du supplice se présente comme un cérémonial de reproduction du crime. Il apparaît premièrement que c'est le crime lui-même qui est objet de l'intervention pénale. Le criminel est alors pleinement assimilé à son acte et ne trouve sa vérité qu'en celui-ci. Le rituel du supplice qui intronise *Surveiller et punir*, représente donc dans l'ouvrage le moyen d'ouvrir l'histoire de la pénalité sur la question de la vérité. Le supplice est dans l'analyse de Foucault, le rituel qui vient à la fois mimer la vérité du crime et la faire éclater au grand jour pour lui redonner son vrai sens et l'accomplir dans la mort du criminel. « Aux yeux de tous la justice fait répéter le crime par les supplices, le publiant dans sa vérité et l'annulant en même temps dans la mort du coupable.<sup>149</sup> » Le second chapitre « L'éclat des supplices » – qui aurait aussi pu s'appeler « l'éclat de la vérité » – décrit la violence du supplice comme spectacle du pouvoir et éclat de la vérité dans son scandale. Alors que nous avons ici jusqu'à présent analysé une histoire de la vérité en circulation, le supplice témoigne d'une vérité en éclat, d'une vérité qui se montre en scandale.

Le supplice peut se rapprocher de techniques étudiées dans *l'Histoire de la folie*. Il s'apparente premièrement à la *réalisation théâtrale* en cela qu'il rejoue et théâtralise le crime de la même manière que celle-ci continuait le délire du fou. La mort du condamné dans la représentation de son propre crime serait alors le moyen de replacer le criminel à sa place dans la vérité du monde.

---

<sup>147</sup>*Ibid.* 111

<sup>148</sup>*Ibid.* p. 44

<sup>149</sup>*Ibid.*p. 56

Sa place dans la vérité du monde n'est autre que sa propre mort. Le supplice lui offrant le spectacle de sa propre mort dans la vérité de son acte, le condamné reprend sa place et retrouve la vérité du pouvoir qui s'est substituée en mimant à la sienne propre. Deuxièmement, et de manière plus convaincante, le supplice s'apparente à la pratique de ce fermier du nord de l'Écosse évoqué plus haut, qui faisait travailler les insensés à de durs travaux, pour qu'ils retrouvent l'animalité première qui constituait leur vérité. Le supplice dans la théâtralisation du crime et dans l'assimilation qu'il tisse entre le coupable et son acte, ramène le supplicié à sa vérité première qui ne peut être que la mort puisque sa vérité c'est précisément le crime qu'il a commis. Le supplicié retrouve sa vérité en incarnant et en donnant le spectacle de ce qu'il est, c'est à dire le crime lui-même. Il offre sa subjectivité par l'éclat et le scandale du spectacle de sa vérité incarnée. Tout comme la technique du fermier écossais révélait la bestialité des insensés pour écarter l'homme de leur vérité animale, le supplice abolit l'homme dans le scandale de sa propre vérité.

La torture est elle aussi une technologie visant à faire éclater la vérité. On y retrouve la violence du supplice, et l'assimilation du criminel à son acte passe cette fois par le biais de l'aveu. Alors que « l'information pénale est une machine qui peut produire la vérité en l'absence de l'accusé<sup>150</sup> », l'aveu va permettre de faire avouer à l'accusé une vérité qu'on lui demande de reconnaître comme la sienne. En fin de compte, cette technique se rapproche de celle du supplice en cela qu'il s'agit de faire assimiler au criminel la vérité de son acte et de lui faire reconnaître dans l'acte sa propre vérité. Dans l'aveu, l'accusé signe sa vérité par la parole et reconnaît, dans la reconstitution de son crime par le discours de l'instruction, le discours de sa propre vérité ; dans le supplice, le coupable signe sa vérité en la rejouant avec son propre corps. La subjectivité du criminel éclate dans l'aveu par le biais du discours et dans le supplice par le biais de l'incarnation. Dans un cas comme dans l'autre, la vérité éclate dans le scandale où elle retrouve sa pureté.

La seule manière pour que la vérité exerce tout son pouvoir, c'est que le criminel reprenne à son compte son propre crime, et signe lui-même ce qui a été savamment et obscurément construit par l'information. [...] À l'intérieur du crime reconstitué par écrit, le criminel qui avoue vient jouer le rôle de vérité vivante. [...] Il transforme une affirmation faite sans lui en une affirmation volontaire. Par l'aveu, l'accusé prend place lui-même dans le rituel de production de vérité pénale.<sup>151</sup>

Le véritable supplice est donc celui de la vérité qui éclate au regard et dans lequel chacun reconnaît sa place. Cependant, l'éclatement de la vérité n'est que le but de la justice pénale, qui elle, fonctionne comme une productrice de vérité. Foucault insiste sur le fait que dans l'instruction pénale de cette époque, l'établissement de la culpabilité n'était pas la chose finale, le but du

---

150 *Ibid.* p. 48

151 *Ibid.* p. 48-49

jugement, mais que au contraire, chaque preuve, chaque élément constituait l'élaboration d'une culpabilité en construction : « Chaque indice apportait avec lui un degré d'abomination.<sup>152</sup> » Il n'est donc pas question d'apporter des éléments pour juger entre le coupable et le non-coupable, mais de construire une culpabilité dans la mesure où les éléments le permettent.

Ainsi une demi-preuve ne laissait pas le suspect innocent, tant qu'elle n'était pas complète : elle en faisait un demi-coupable ; l'indice, seulement léger, d'un crime grave marquait quelqu'un comme « un peu » criminel. Bref, la démonstration en matière pénale n'obéissait pas à un système dualiste : vrai ou faux ; mais à un principe de gradation continue.<sup>153</sup>

On comprend aussi l'usage de la torture qui s'inscrit à la fois dans l'idée d'un supplice visant à punir la vérité établie jusque là et en même temps, à constituer par le biais de l'aveu le reste de la vérité à découvrir ou à assurer. « La torture judiciaire, au XVIII<sup>e</sup> siècle, fonctionne dans cette étrange économie où le rituel qui produit la vérité va de pair avec le rituel qui impose le supplice.<sup>154</sup> » Dans ce différentiel entre une construction progressive de la vérité se constituant par degrés successifs et l'éclatante vérité qui se manifeste dans sa limpidité par l'aveu ou le supplice, on comprend bien que les rituels du pouvoir pénal – par la mise en place lente et souterraine d'une vérité circulant dans toute une série de technologies – ont pour but la mise en place de ce scandale de la vérité.

Si le supplice est si fortement incrusté dans la pratique judiciaire, c'est qu'il est révélateur de vérité et opérateur de pouvoir. Il assure l'articulation de l'écrit sur l'oral, du secret sur le public, de la procédure d'enquête sur l'opération de l'aveu ; il permet qu'on reproduise et retourne le crime sur le corps visible du criminel ; il fait que le crime, dans la même horreur, se manifeste et s'annule. Il fait aussi du corps du condamné le lieu d'application de la vindicte souveraine, le point d'ancrage pour une manifestation du pouvoir, l'occasion d'affirmer la dissymétrie des forces. On verra plus loin que le rapport vérité-pouvoir reste au cœur de tous les mécanismes punitifs, et qu'il se retrouve dans les pratiques contemporaines de la pénalité.<sup>155</sup>

---

152 *Ibid.* p. 52

153 *Ibid.* p. 52

154 *Ibid.* p. 53

155 *Ibid.* p. 67

## 2) Le scandale de la vérité

Le thème du scandale de la vérité que l'on peut repérer dans *Surveiller et punir*, mais aussi dans une certaine mesure dans *l'Histoire de la folie*, sera abordé par Foucault dans ses cours au collège de France du 29 février au 28 mars 1984, soit trois mois avant sa mort, par l'analyse du mode de vie cynique. L'idée d'une vérité qui éclate par l'incarnation de son scandale, telle qu'on peut la voir dans le retour de la folie au XIX<sup>e</sup> siècle, mais aussi dans la menace permanente qu'elle représente au cours de l'histoire, ou dans l'éclat des supplices analysés dans *Surveiller et punir*, ressurgit dans *Le courage de la vérité* par l'analyse des arts de l'existence et l'étude de la *parrêsia*.

Le cynique va alors apparaître, dans le cours de Foucault comme le parangon de *parrêsia*, dans sa forme de courage de la vérité. La singularité du cynique est de faire de son *askêsis* et de son mode de vie, la manifestation de la vérité dans ce qu'elle peut avoir de scandaleuse. La vie cynique comme remise en cause radicale de l'ensemble des valeurs, des mœurs de l'antiquité, manifeste une vérité incarnée par son courage et qu'il propose comme rupture. De ce point de vue là, il est possible de voir dans cette valorisation du personnage cynique – normalement parent pauvre de l'histoire de la philosophie – une manière pour Foucault de relier son travail sur la subjectivation, à des travaux antérieurs, et de reconnaître dans le personnage cynique d'étranges parentés avec les personnages du reste de son œuvre.



Il est si peu vrais que des *martyrs* prouvent quoi que ce soit quant à la vérité d'une cause, que je suis tenté de nier qu'aucun martyr ait jamais rien eu avoir avec la vérité. Le ton sur lequel un martyr jette à la face du monde ce qu'il « tient-pour-vrai » exprime déjà un niveau si bas de probité intellectuelle, une telle *indifférence* bornée pour le problème de la vérité, qu'il n'est jamais nécessaire de réfuter un martyr.<sup>156</sup>

Il est d'ailleurs possible de lire la signification du supplice avec les quatre significations du vrai dans la pensée grecque classique. Foucault développe, dans le but de rattacher le cynisme à une pratique du dire vrai, les quatre significations, ou les quatre formes « dans lesquelles, selon lesquelles et à cause desquelles quelque chose peut être dit vrai<sup>157</sup> », dans la pensée grecque. Ces quatre formes sont le non-dissimulé, le non-mélangé, le droit et enfin l'immobile et l'incorruptible. On peut voir que le supplice répond à la première des exigences, à savoir qu'il est exposé au regard

---

156Friedrich Nietzsche, *L'Antéchrist*, In Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, traduit par Jean-Claude Hémery, Paris, France, Gallimard, 1974, 596 p. 218

157Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 2009, 2009, xi+351 p. 201

de la foule, et procède d'une monstration absolue. La seconde forme à laquelle doit répondre la vérité est celle du non-mélange, à savoir qu'il ne doit pas y avoir de supplément, d'addition avec autre chose que la vérité elle-même. Sur ce point-là aussi, on peut dire que le supplice répond parfaitement à l'exigence de vérité, en cela que dans la ressemblance du supplice avec le crime, l'objectif est la transparence pure. On remarque d'ailleurs que la notion de transparence répond à la fois à l'exigence de non-dissimulation et de non supplément. Foucault note d'ailleurs dans *Surveiller et punir* que le fait de voiler le corps du supplicié est un supplément de peine qui vient finalement annuler le supplice.

Et noter que le dernier supplément à la mort pénale a été un voile de deuil. Le condamné n'a plus à être vu. Seule la lecture de l'arrêt de condamnation sur l'échafaud énonce un crime qui ne doit pas avoir de visage. Le dernier vestige des grands supplices en est l'annulation : une draperie pour cacher un corps.<sup>158</sup>

En lisant *Surveiller et punir*, on s'aperçoit d'ailleurs que la question du supplément de peine se pose dans les systèmes disciplinaires où il est question de créer un différentiel entre les condamnés et le reste de la population.

Mais un châtiment comme les travaux forcés ou même comme la prison — pure privation de liberté — n'a jamais fonctionné sans un certain supplément punitif qui concerne bien le corps lui-même : rationnement alimentaire, privation sexuelle, coups, cachot.<sup>159</sup>

Le rectitude de la vérité semble elle aussi s'appliquer au supplice, toujours en vertu de la transparence. Le supplice c'est ce qui ne dissimule rien, ce qui est sans détour, droit, lisible et conforme à la vérité qu'il manifeste. Le supplice répond aussi à la quatrième signification de la vérité, il est « ce qui existe et se maintient au-delà de tout changement, ce qui se maintient dans l'identité, l'immutabilité et l'incorruptibilité.<sup>160</sup>» Le supplice en effet ne peut être qu'immuable et en dehors de tout changement, puisqu'en rejouant la scène de son crime, le criminel retrouve son identité dans la vérité de la mort. On voit donc comment le supplice peut répondre aux quatre exigences du dire vrai de la pensée grecque classique et s'apparenter au cynisme dans le fait de faire jouer ces significations dans l'éclat du scandale de la vérité. On peut voir dans le supplice la mise en scène cynique de la subjectivité criminelle.

Un autre lien significatif de l'analyse du cynisme avec les travaux précédents, est celui qu'elle entretient avec la folie par le biais de l'animalité. La notion d'animalité est introduite dans *Le courage de la vérité* par l'évocation du livre de Heinrich, *Parmenides und Jona*, dans lequel l'auteur définit le *Kynismus* comme une réponse à la destruction de la communauté politique dans l'Antiquité classique, sous la forme d'une affirmation de soi-même qui chercherait son fondement

---

158M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. p. 21

159Ibid. p. 23

160M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit. p. 202

dans l'animalité. Ne pouvant prendre appui sur des structures sociales, communautaires ou politiques, le cynique répondrait par le fondement animal de l'homme. On retrouve la menace de l'animalité de la folie venant faire face à la cité morale et politique. Le cynique vient inquiéter, par cette mise en avant de l'animalité, ce qui dans la pensée grecque constituait « le point de différenciation absolu pour l'être humain.<sup>161</sup> » Cette inquiétude semble être la même que celle que la folie venait manifester dans la vérité de l'homme. Le cynique, comme la folie, vient inquiéter les fondements et l'espace de la singularité anthropologique. La vérité inquiétante du fou, longuement analysée dans *L'Histoire de la folie*, apparaît dans *Le courage de la vérité* comme le travail de l'animalité, le travail de l'incarnation et finalement comme l'effort pour mettre au jour cette animalité dans la clarté de sa vérité, là où chez le fou elle apparaissait comme brouillée, comme fondue dans la vérité de l'homme.

L'animalité, c'est un exercice. C'est une tâche pour soi-même, et c'est en même temps un scandale pour les autres. [...] Le *bios philosophikos* comme vie droite, c'est l'animalité de l'être humain relevée comme un défi, pratiquée comme un exercice, et jetée à la face des autres comme un scandale<sup>162</sup>

On pense encore une fois au cas de ce fermier d'Écosse et on remarque que le terme de scandale intervient dans l'analyse de Foucault pour qualifier l'animalité de l'homme lorsqu'il écrit : « cette présence de l'animal en l'homme qui faisait le scandale de la folie.<sup>163</sup> » De la même manière que le fou rendu à sa vérité animale dans les travaux difficiles se dépouillait de la vérité de l'homme, le travail de cynique sera un exercice pour se déprendre des besoins trop humains, qui finalement l'aliènent à sa condition. On voit comment l'aliénation de la raison dans la déraison, est ici inversée par l'aliénation de la liberté dans les besoins superflus et l'espace anthropologique.

Le cynisme comme manifestation de la vie autre peut aussi se rapprocher de la folie du Moyen Âge qui venait témoigner de l'autre vie : « Et voilà que dans les dernières années du [XVe]siècle, cette grande inquiétude pivote sur elle-même ; la dérision de la folie prend la relève de mort et de son sérieux.<sup>164</sup> » L'image de la folie comme le déjà-là de la mort peut renvoyer à la vie autre, celle de l'autre monde et se rapprocher de la manifestation de la vie cynique. Cette inversion marque aussi le passage de paganisme au christianisme, « dans l'ascétisme chrétien il y a bien sur un rapport à l'autre monde et non pas au monde autre.<sup>165</sup> »

Il semble bien que le platonisme et le cynisme représentent deux grandes formes qui se font face et qui ont donné lieu chacune à une généalogie différente : d'un côté la *psukhê*, la connaissance de soi, le travail de purification, l'accès à l'autre monde ; de l'autre côté la *bios*, la mise à l'épreuve de soi-même, la

---

161 *Ibid.* p. 244

162 *Ibid.* p. 245

163 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 168

164 *Ibid.* p. 26

165 M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit. p. 292

On peut retrouver dans l'analyse que fait Foucault de la postérité cynique, des thématiques croisant celles développées dans *Histoire de la folie* ou *Surveiller et punir*. Foucault aborde trois grands domaines dans lesquels peuvent se retrouver des influences du cynisme antique : dans la religion, dans le politique et dans l'art. Il fait remarquer que le mode de vie cynique a été transmis pendant longtemps par l'intermédiaire de l'ascèse et du monachisme chrétien. Les thèmes cyniques se retrouvent dans de nombreux mouvements spirituels du Moyen Âge, notamment sous la forme des ordres de mendiants, vêtus le plus simplement possible et allant pieds nus. Les dominicains s'appelaient eux-mêmes les *Domini canes* (les chiens du seigneur) et les franciscains prêchaient le dépouillement et l'errance jusqu'à la mendicité. Cette notion d'errance dans l'ascétisme chrétien médiéval peut s'apparenter à l'image de la nef des fous qui apparaît dans l'imaginaire de la Renaissance. Si la nef des fous empreinte au vieux cycle des Argonautes déjà présent dans la Grèce archaïque, l'errance des fous de port en port rappelle aussi certaines pratiques mystiques du Moyen Âge, un certain ascétisme du monachisme chrétien qui plonge directement dans le mode de vie cynique.

Ils ont existé ces bateaux, qui d'une ville à l'autre menaient leur cargaison insensée. Les fous avaient alors une existence facilement errante. Les villes les chassaient volontiers de leurs enceintes ; on les laissait courir dans des campagnes éloignées, quand on ne les confiait pas à un groupe de marchands et de pèlerins.<sup>167</sup>

Mais la postérité cynique dans la vie religieuse ne se limite pas à l'errance. Dans la dernière leçon de son cours sur *Le courage de la vérité*, Foucault esquisse dans le but d'un travail à venir, les possibles points d'analyses d'un passage de l'ascétisme païen à l'ascétisme chrétien. L'idée cynique, que l'on peut aussi trouver dans l'épicurisme, de réduire au maximum ses besoins pour trouver le maximum de plaisir dans le minimum de moyens, se retrouve dans l'ascétisme chrétien en retournant la finalité. Il va s'agir tout simplement de la réduction pure et simple des plaisirs, que l'on va trouver, par exemple, sous la forme de la bestialité dans l'érémisme. L'intégration de l'ascétique érémitiste à l'intérieur des formes du cénobitisme, témoigne d'un abandon du mode de vie comme scandale pour l'inclure dans le rigorisme monacal, la vérité se trouvera dans le recueillement. On a là, dans la postérité cynique, une étrange similarité avec la folie et le crime, par l'enfermement du rapport à la vérité et à l'ascétique. De nombreux asiles et de nombreux centres pénitenciers, calqueront d'ailleurs leur protocole sur l'ascétisme monacal. Les analyses de Foucault dans *La société punitive* insistent d'ailleurs sur la mise en place d'une société punitive au XIX<sup>e</sup> et sa

---

166Ibid. p. 310

167M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 19

lutte contre le nomadisme. L'errance de l'ermite, l'errance du fou, l'errance du nomade, vont devoir être mis au silence, perdre leurs valeurs de scandale et répondre à un ordre protocolaire. Érémitisme et cénobitisme témoignent à eux deux des deux grands pôles dans lesquelles sera prise la folie, la criminalité et la délinquance, c'est-à-dire l'errance et l'enfermement, l'exclusion et la prise en charge. C'est le passage de l'errance à l'enfermement, c'est aussi le passage du scandale de la vérité au protocole, celui de la nef des fous au plan panoptique mais aussi du supplice de Damien au règlement rédigé par Léon Faucher pour la Maison des Jeunes détenus à Paris. On voit comment l'héritage cynique dans la religion s'est retourné sur lui-même, pour passer du scandale au protocole et qu'il s'agit du même processus qui est à l'œuvre dans la gestion de la folie ou dans les pratiques pénales.

Le second domaine, dans lequel Foucault voit des pratiques dont il attribue la paternité au mode vie cynique, est la politique. Il voit dans le militantisme l'héritier du mode vie cynique en cela que le militant « doit manifester directement, par sa forme visible, par sa pratique constante et son existante immédiate, la possibilité concrète et la valeur évidente d'une autre vie, une autre vie qui est la vraie vie.<sup>168</sup> » En travaillant la question du militantisme, Foucault en arrive au terrorisme comme dramatisation extrême de ce courage de la vérité dans le domaine politique.

l'anarchisme et le terrorisme comme pratique de la vie jusqu'à la mort pour la vérité (la bombe qui tue même celui qui la pose), apparaissent comme une sorte de passage à la limite, passage dramatique ou délirant, de ce courage pour la vérité qui avait été posé par les Grecs et la philosophie grecque comme un des principes fondamentaux de la vie de vérité. Aller à la vérité, manifester la vérité, faire éclater la vérité jusqu'à y perdre la vie ou faire couler le sang des autres, c'est bien quelque chose dont on retrouve la longue filiation à travers la pensée européenne.<sup>169</sup>

Dans le terrorisme, il y a une vérité sans mélange en cela qu'il s'agit souvent de groupes secrets qui ne se font voir que dans l'acte terroriste lui-même. La vérité éclate au grand jour, non dissimulée, non mélangée, droite et incorruptible. Il s'agit exactement de la signification du supplice. Le supplice visant à faire voir la vérité du crime fonctionne de la même manière que l'acte terroriste qui manifeste une vérité dans le scandale de la mort. Le terrorisme est le pendant volontaire du supplice, il veut faire éclater la vérité de son auteur, tout comme le supplice vise à faire apparaître la vérité du crime et du criminel.

Le troisième domaine évoqué par Foucault est celui de l'art et on y retrouve des points déjà développés dans *l'Histoire de la folie*. L'art serait le troisième grand véhicule du cynisme et du thème du courage de la vérité. Déjà dans l'antiquité, la satire et la comédie ont été traversées par des

---

168M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit. p. 170

169Ibid. p. 170-171

thèmes cyniques. Le Moyen Âge a vu toute une littérature carnavalesque, littérature de fête où la vie est à l'état nu dans le scandale de sa violence. La postérité carnavalesque du cynisme témoigne déjà de sa proximité avec la folie. Puis Foucault évoque l'avènement dans la modernité de la vie d'artiste, en cela qu'elle doit constituer un certain témoignage de ce qu'est l'art en sa vérité. C'est l'idée de la vie d'artiste comme condition et authentification de l'œuvre. Les derniers développements de *l'Histoire de la folie*, autour de l'idée que la folie c'est l'absence d'œuvre semblent s'inscrire dans cette idée de la vie d'artiste. En effet, la folie est analysée comme ce qui vient achever l'œuvre, la clôturer et inaugurer le temps de sa vérité. La folie donc, en tant qu'elle est la vie de l'artiste, celle de Van Gogh, celle d'Artaud, vient porter finalement et témoigner de ce qu'est l'œuvre en sa vérité, elle joue ce rôle d'authentification dont parle Foucault dans *Le courage de la vérité*.

L'autre raison pour laquelle l'art a été le véhicule du cynisme, c'est le fait que l'art a cessé d'être de l'ordre de l'ornementation ou de l'imitation pour devenir « de l'ordre de la mise à nu, du démasquage, du décapage, de l'excavation, de la réduction violente et élémentaire de l'existence.<sup>170</sup> » Le moment le plus significatif de ce basculement se situe sans doute vers la moitié du XIXe siècle, avec Baudelaire notamment. Cependant, dans les pages que Foucault consacre à Goya dans *l'Histoire de la folie*, on retrouve déjà ce basculement et l'idée de « l'art comme lieu d'irruption de l'élémentaire, mise à nu de l'existence.<sup>171</sup> ». La folie dans l'œuvre de Goya, c'est déjà le décharnement, c'est déjà le décapage, l'extrême réduction, avant Baudelaire, avant Beckett.

Les formes de Goya naissent de rien : elles sont sans fond, en ce double sens qu'elles ne se détachent que sur la plus monotone des nuits, et que rien ne peut assigner leur origine, leur terme et leur nature. [...] il s'agit d'une nuit qui est celle, sans doute, de la déraison, cette triple nuit où s'enfermait Oreste. Mais dans cette nuit l'homme communique avec ce qu'il a de plus profond en lui, et de plus solitaire.



Une culture supérieure doit donner à l'homme un cerveau double, quelque chose comme deux compartiment du cerveau, pour en tirer, d'un côté, la science, de l'autre, ce qui n'est pas la science : existant côte à côte, sans confusion, séparable, étanches : c'est là une condition de santé.<sup>172</sup>

Le long développement autour des « grandes manœuvres de l'hystérie » dans *Le pouvoir psychiatrique*, témoigne d'une technologie visant à utiliser la vérité dans sa manifestation scandaleuse, tout en la canalisant par des processus de circulation. L'hystérie serait rentrée dans l'histoire de la pathologie par la question de la vérité et du mensonge, la question de l'authenticité et

---

<sup>170</sup>*Ibid.* p. 173

<sup>171</sup>*Ibid.* p. 174

<sup>172</sup>Friedrich Nietzsche et Vincent Descombes, *Humain, trop humain*, traduit par Anne-Marie Destrouneaux et traduit par Henri Albert, Paris, France, Hachette littératures, 1988, xxxix+709 p. 192

de la simulation. Un des grands problèmes pour la psychiatrie du XIX<sup>e</sup> siècle a été la question de la simulation interne à la folie. Pour Foucault, ce problème prend la forme d'un dialogue entre le médecin qui pose son pouvoir sur le malade par la connaissance d'une vérité psychiatrique du fou, et d'un fou qui en réponse de cela lui oppose le mensonge pour mettre en porte à faux cette vérité, le malade viendrait dire : « lorsque tu manipuleras mes symptômes, lorsque tu auras affaire à ce que tu appelles la maladie, tu te trouveras piégé, car il y aura au milieu même de mes symptômes, ce petit noyau de nuit, de mensonge par lequel je te poserai la question de la vérité.<sup>173</sup> » La relation médecin-malade prend donc la forme d'un jeu de la vérité et du mensonge. Le mensonge de la simulation, la folie simulant la folie représente pour Foucault l'anti-pouvoir des fous contre le pouvoir psychiatrique. D'une certaine manière, la question de la simulation et du mensonge, venant corrompre le cœur de la vérité médicale, se rapproche d'une conception de la folie comme menace, capable par sa présence, de vicier le domaine de la raison. Ce jeu d'esquive s'apparente au triomphe de la folie présente tout au long de *Histoire de la folie* et qui voit son coup d'éclat avec Nietzsche et Artaud. Foucault parle d'une « grande insurrection simulatrice » qui aurait parcouru le monde asilaire durant le XIX<sup>e</sup> siècle, affirmant par là, le conflit proposé par la folie sur le terrain de la vérité.

L'enjeu explicite dans le fait de voir la simulation non pas comme un problème épistémologique qui se serait posé au savoir psychiatrique, non pas comme la butée d'un savoir, mais comme un militantisme de la folie qui a voulu poser la question de la vérité à l'institution et aux savoirs, c'est qu'il s'agit d'un moyen pour redonner à la surjectivité du fou un rôle positif dans l'élaboration d'une histoire de la psychiatrie. Par ce retournement qui prend place dans le questionnement sur la vérité, on voit apparaître des espaces de liberté pour les sujets, qui peuvent alors contester un rapport à la vérité du point de vue des savoirs objectifs depuis l'espace de leur subjectivité. De ce point de vue là, le fou se rapproche du cynique, par l'incarnation – ici symptomatique – d'une question ouverte sur le monde et sur l'autre. De la même manière que dans *Histoire de la folie* le dernier mot était rendu à Nietzsche et à Artaud, *Le pouvoir psychiatrique* va se terminer sur l'ultime ruse de l'hystérie. C'est lors de la dernière leçon, le 6 février 1974 que Foucault développe pour clore son cours, les « grandes manœuvre de l'hystérie », qui semble pouvoir condenser et illustrer les processus de circulation et d'éclat de la vérité, présent dans l'histoire des phénomènes criminels et pathologiques.

Foucault va tenter d'analyser le problème de l'hystérie en « terme de bataille, d'affrontement,

---

<sup>173</sup>Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, France, Seuil : Gallimard, DL 2003, 2003, xi+399 p. 135

d'enveloppement réciproque, de disposition de pièges en miroir, d'investissement et de contre-investissement, de tentative de prise de contrôle entre les médecins et les hystériques.<sup>174</sup> » La scène choisie est canonique dans l'histoire de l'hystérie, elle a pour lieu la Salpêtrière et pour protagoniste Charcot en tant que grand interlocuteur de l'hystérie. La première manœuvre de Charcot consiste à faire de l'hystérie une maladie stable qui puisse être soumise à un diagnostic différentiel. Pour cela, il lui faut établir premièrement une constance des symptômes, dans une lisibilité permanente et stable et deuxièmement il faut aussi définir un scénario type des crises hystériques. Par la mise en place de ce savoir positif, le psychiatre s'intronise lui-même par le biais de l'hystérique comme neurologue, c'est-à-dire comme médecin à part entière. La lisibilité permanente des symptômes sera appelée par Charcot et ses successeurs « stigmates », c'est-à-dire ce qui est lisible même en dehors des crises, quant à la mise en place du scénario critique, il consistera en une classification binaire où la crise hystérique trouvera sa structure dans un différentiel par rapport à la crise épileptique. De ce fait, le médecin, par la possibilité d'un diagnostic différentiel se donne la possibilité d'effectuer un acte strictement médical et de l'autre côté, l'hystérie peut rentrer dans le cadre médical et sortir de l'espace asilaire. « Le droit de n'être pas fou, mais seulement malade est acquis par l'hystérie grâce à la constance et à la régularité des symptômes.<sup>175</sup> » Il s'instaure dans cette promotion mutuelle, une certaine dépendance du médecin à l'égard des symptômes que lui offre l'hystérique.

Et vous comprenez que, dans ce supplément de pouvoir qui est donné à l'hystérique quand on lui demande des symptômes réguliers, que là-dedans va se précipiter tout le plaisir des hystériques ; et l'on comprend pourquoi ils n'ont jamais hésité à en fournir autant qu'on en voulait, à en fournir même beaucoup plus qu'on en voulait, puisque plus ils en fournissaient, plus c'était bien le sur-pouvoir par rapport au médecin qui était pas là affirmé.<sup>176</sup>

On comprend bien que ce rapport de pouvoir dont la pierre de touche est la question de la vérité se base sur une vérité subjective donnant sa teneur à une vérité objective. Le formation d'une vérité objective est donc dépendante d'une incarnation symptomatique d'ordre subjective et soumise aux contingences de la simulation théâtrale. Le savoir médical vient donc être mis à mal dans sa solidité par le noyau subjectif censé fonder la vérité d'une symptomatologie.

La seconde ruse de l'hystérie pour Foucault, se trouve dans la volonté des médecins et de Charcot en particulier de trouver un étiologie de tous les phénomènes hystériques. Il va falloir, en effet, trouver quelque chose qui est de l'ordre d'un événement pour expliquer et assigner l'hystérie en pathologie stricte et expliquer les symptômes, en dehors d'une construction en réponse à l'ensemble des pouvoirs médicaux en train de s'exercer à l'intérieur de l'hôpital. C'est de là que

---

174 *Ibid.* p. 310

175 *Ibid.* p. 312

176 *Ibid.* p. 313

naît la conception de traumatisme, c'est-à-dire, d'un événement violent qui provoque une sorte d'état hypnotique localisé. Par le traumatisme, Charcot donne à la fois une justification à l'hystérie, mais aussi à l'hypnose, en cela que pour comprendre la structure du trauma, il faut s'en référer à la pratique hypnotique. C'est justement dans cette recherche de l'étiologie, dans cette recherche du traumatisme, que les hystériques vont encore une fois ruser. Lorsque Charcot va leur demander de raconter leur vie, leur enfance, de retrouver cette événement traumatique, les hystériques vont répondre par le sexe. Ce que vont raconter les hystérique, c'est leur vie sexuelle. En quoi, par cela, les hystériques reprennent-ils le pouvoir sur le médecin ? En cela que le médecin, Charcot en l'occurrence, ne pourra pas l'admettre, car si l'hystérie pouvait être considérée comme maladie, il fallait qu'elle soit dépouillée de lubricité et de sexualité, qui étaient des éléments de disqualification du domaine pathologique.

Ce n'est pas un reste indéchiffrable que cette sexualité, c'est le cri de victoire de l'hystérique, c'est la dernière manœuvre par laquelle les hystériques ont raison finalement des neurologues et les font taire : si tu veux aussi du symptôme, du fonctionnel ; si tu veux rendre naturelle ton hypnose, si chacune des injonctions que tu me fais, tu veux qu'elle provoque des symptômes qui soient tels que tu puisses les prendre pour naturels ; si tu veux te servir de moi pour dénoncer les simulateurs, eh bien, tu seras obligé de voir et d'entendre ce que j'ai envie de dire et ce que j'ai envie de faire !<sup>177</sup>

Cette ruse pose la question de la mise en place d'un savoir objectif sur l'établissement d'une vérité subjective et inscrit de fait, toutes sciences dans un jeu de pouvoir, ayant pour terrain la question de la vérité. Mais au-delà de cela, on comprend bien ce double mouvement qui consiste à faire éclater la vérité d'une part, ici par le biais du symptôme, et d'un autre côté, la nécessité de la faire circuler dans le but d'instaurer un rapport de domination. Ici l'hystérique se rapproche du cynique en cela qu'elle vient manifester la vérité dans l'éclat de son scandale. Ce sexe, que Charcot ne veut pas et ne peut pas entendre, est la manifestation éclatante du scandale de la vérité par l'hystérique. Foucault dit dans son cours « il faut prendre cette bacchanale sexuelle comme la contre manœuvre par laquelle les hystériques répondaient à l'assignation en traumatisme.<sup>178</sup> » Le terme même de bacchanale témoigne de la grande parenté de l'hystérie avec la Grèce classique, le carnaval du Moyen Âge, mais aussi, dans une certaine mesure, avec le nietzschéisme.

Mais ce que viennent poser à la fois le cynisme et l'hystérie, c'est le rapport à l'autre dans la constitution de la vérité. Ce rapport est d'ailleurs abordé de manière plus ou moins similaire dans *Le pouvoir psychiatrique* et dans *Le courage de la vérité*. Dans *Le pouvoir psychiatrique*, il est dit que la réalité qui doit fonctionner dans l'asile, c'est la réalité comme volonté de l'autre. Foucault ne parle pas de vérité, mais cette réalité peut être prise dans ce contexte en tant que vérité du point de

---

<sup>177</sup>*Ibid.* p. 324

<sup>178</sup>*Ibid.* p. 324

vue d'un savoir objectif. C'est l'idée que c'est l'autre qui détient la vérité et donc le pouvoir. Dans l'asile, l'autre c'est le médecin et c'est l'institution, donc le système de vérité et de réalité dans laquelle le fou doit se voir inscrit, c'est précisément la réalité comme volonté de l'autre, « la réalité à laquelle son attention [...] doit se plier et par laquelle il doit être subjugué, c'est d'abord l'autre, en tant que centre de volonté, en tant que foyer de pouvoir, l'autre en tant qu'il détient, et détiendra toujours un pouvoir supérieur à celui du fou.<sup>179</sup> » Or, ce que révèle les analyses de Foucault sur l'hystérie, c'est que c'est précisément ce pouvoir qui est mis en porte-à-faux. La mise à mal de ce pouvoir surgit d'ailleurs précisément sur la question de la vérité et impose à une conception objective de la vérité – pensée en tant que réalité – une vérité de l'ordre de la subjectivité, qui peut très bien fournir de l'erreur et du mensonge à un savoir positif. Avec l'hystérie, c'est le médecin qui est soumis à la volonté de l'autre, la volonté qu'a l'hystérique de dire ou de taire la vérité. Il se formule là, dans le cours de 1973-1974, ce qui sera un des points d'aboutissement du cours de 1984. En effet, dans la dernière phrase de ses notes pour son dernière cours, phrase qu'il n'a pas eu le temps de prononcer lors de la séance, Foucault écrit : « il n'y a pas d'instauration de la vérité sans une position essentielle de l'altérité ; la vérité, ce n'est jamais le même ; il ne peut y avoir de vérité que dans la forme de l'autre monde et de la vie autre.<sup>180</sup> » La mise en conflit des vérités dans les « grandes manœuvres de l'hystérie » répond à cette affirmation, et confirme que l'éclat de la vérité hystérique, comme l'instauration d'une vérité clinique, n'était possible que dans la relation duale entre le médecin et le malade.

Que la vérité éclate ou qu'elle circule, il faut un rapport à l'altérité. Si cette altérité prend la forme de la joute dans les grandes manœuvres de l'hystérie, c'est qu'il y a, semble-t-il, deux genres de vérités distinctes, qui appellent deux types d'altérités différentes. Ainsi l'altérité proposée par la vérité de l'hystérie vient inquiéter l'altérité à l'œuvre dans la vérité psychiatrique, qui prend la forme de la soumission à la volonté du médecin. Ces deux positions de la vérité, Foucault en esquisse l'analyse dans la leçon du 23 janvier 1974 de son cours sur *Le pouvoir psychiatrique*. Le développement que propose Foucault paraît essentiel pour comprendre la cohérence générale de l'œuvre, en tant que mise en conflit de deux régimes de vérité. Il semble d'ailleurs assez significatif que la mise en place d'une distinction entre deux séries de vérité, se fasse dans le cadre d'un cours sur le pouvoir psychiatrique. Alors qu'ici Foucault est encore dans une analyse de l'asile et de l'hôpital, et dans l'étude des relations de pouvoir qui prennent place dans l'instauration d'un savoir, il fait intervenir une différence entre deux modes de vérité, préfigurant par là son travail à venir. Par

---

<sup>179</sup>*Ibid.* p. 173

<sup>180</sup>M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, op. cit. p. 311

cette distinction, il semble que Foucault ne fasse qu'expliciter un double rapport à la vérité, déjà présent dans *l'Histoire de la folie* ou *Surveiller et punir*, mais non encore développé, et qui constituera le socle de ses dernières analyses.

Foucault insiste bien, en effet, sur deux positions de la vérité qui parcouraient notre civilisation. Il y aurait donc une vérité plus archaïque que celle issue de la démonstration et de la recherche, plus archaïque mais finalement recouverte et écartée par cette technologie démonstrative de la vérité. C'est l'idée d'une vérité qui ne serait pas à atteindre, et à saisir partout où elle se trouve pour finalement la posséder, mais il s'agit d'une vérité dispersée et discontinue, qui à ses moments et ses lieux. C'est l'idée d'une vérité qui éclate, de la même manière que le moment de la crise dans la médecine grecque et le seul moment où la vérité peut être saisie. C'est donc l'idée d'une vérité qui n'est pas universelle, qui a sa géographie, son calendrier, ses messagers, une vérité qui se produit comme événement.

Vous avez par conséquent la vérité qui constate, la vérité de démonstration, et vous avez la vérité événement. Cette vérité discontinue, on pourrait l'appeler la vérité-foudre par opposition à la vérité-ciel qui, elle, est universellement présente sous l'apparence des nuages. [...] La série de la vérité découverte, constante, constituée, démontrée, et puis une autre série, qui est la série de la vérité qui n'est pas de l'ordre de ce qui est, mais qui est de l'ordre de ce qui arrive, [...] une vérité qui n'est pas découverte mais qui est suscitée, traquée : production plutôt qu'apophantique. [...] Il ne sera donc pas question pour cette vérité là de méthode, mais de stratégie. [...] Ce n'est pas par conséquent, un rapport de connaissance ; c'est plutôt un rapport de choc ; c'est un rapport de l'ordre de la foudre ou de l'éclair ; c'est un rapport aussi de l'ordre de la chasse, un rapport en tout cas risqué, réversible, belliqueux.<sup>181</sup>

Ce que Foucault décrit préfigure clairement son travail sur le cynisme, l'idée d'une vérité foudre s'inscrit pleinement dans celle du scandale de la vérité. L'idée d'une vérité-foudre face à une vérité-ciel, c'est aussi la joute entre le médecin et l'hystérique, le combat entre un savoir positif et la vérité du messager. Tous les processus de circulation et de scandale sont à l'œuvre dans cette opposition. On a une vérité qui circule, qui se construit, qui peuple, face à une vérité qui éclate, qui survient, qui se consume. Si Foucault parle de foudre et de ciel, on pourrait aussi dire, scandale et circulation, face à une vérité qui cherche à peupler, on a une vérité de circonstance, face à une vérité qui circule dans la profondeur des savoirs et des pouvoirs, on a une vérité qui éclate dans le scandale de sa manifestation. De la grande ruse de Nietzsche et de Artaud, aux cyniques en passant par les hystériques, quelque chose comme la foudre vient inquiéter le ciel de la vérité. On se souvient de l'orage qui se déchaîne, de la foudre qui vient frapper Justine et que Foucault analyse dans *l'Histoire de la folie* comme la nature devenue subjectivité criminelle, une sorte d'éclat de la vérité dans tout ce qu'elle a de scandaleuse et d'incandescente. .

---

181M. Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit. p. 237

Il se formule dans cette distinction un des sens majeurs de l'œuvre de Foucault. Lui-même le dit, son travail a été d'essayer de faire une histoire de la vérité à partir de cette série enfouie par l'histoire, et de voir finalement que la vérité-ciel, la vérité-démonstration, n'était qu'une région et une dérive de cette vérité-événement plus archaïque. De là l'idée que depuis *Histoire de la folie* jusqu'au *Courage de la vérité*, la pensée de Foucault a été de voir un certain nombre de rapports entre d'un côté une vérité qui circule, une vérité de voirie et de l'autre, une vérité de l'éclat, une vérité du scandale : de voir les oppositions, mais aussi les réappropriations, les usages de l'une sur l'autre ainsi que les inquiétudes mutuelles et leur combat non encore terminé.

Et puis il y a un autre mouvement à faire, qui serait de montrer comment [...] la vérité-connaissance a pris les dimensions que l'on connaît et que l'on peut constater maintenant ; montrer comme elle a colonisé, parasité la vérité-événement, [...] comment cette technologie de la vérité démonstrative a effectivement colonisé et exerce maintenant un rapport de pouvoir sur cette vérité dont la technologie est liée à l'événement, à la stratégie, à la chasse. C'est cela que l'on pourrait appeler la généalogie de la connaissance, envers indispensable de l'archéologie du savoir.<sup>182</sup>

---

182 *Ibid.* p. 238-239

### 3) La promesse des grands retours

Nietzsche est souvent utilisé par Foucault pour clore un paragraphe, un chapitre ou même un livre ; venant annoncer l'ultime ruse de la déraison dans *Histoire de la folie*, il vient aussi annoncer la mort de l'homme dans *Les mots et les choses* et dans *L'introduction à l'Anthropologie*. Plus qu'une clôture, Nietzsche vient annoncer la promesse d'un renouveau sous la forme des grands retours. Peut-être est-ce là aussi, l'un des grands thèmes de la pensée nietzschéenne dans son ensemble, la volonté de refaire surgir sous l'armature d'un savoir trop envahissant, la force d'une volonté que ce dernier avait jusqu'à présent tenu sous tutelle.

Dans la « Leçon sur Nietzsche »<sup>183</sup>, Foucault pose la question d'une histoire de la vérité qui ne s'appuierait pas sur la vérité elle-même. Il note que pour Nietzsche la vérité n'est qu'un effet des savoirs, eux-mêmes n'étant que des aléas de l'histoire, pouvant un jour disparaître. « La désinvolture de Nietzsche est d'avoir dénoué ces implications. Et d'avoir dit : la vérité survient à la connaissance – sans que la connaissance soit destinée à la vérité, sans que la vérité soit l'essence du connaître.<sup>184</sup> » Nietzsche concevrait un rapport beaucoup plus utilitaire à la connaissance et à la vérité, qui au fond aurait un rapport terminal et arbitraire à la question du vrai et du faux. De ce point de vue-là, la lecture qui est faite ici se rapproche d'une analyse telle que le propose la même année (1970-1971), *L'ordre du discours*.

On peut entendre le reproche fait par Jacques Bouveresse, qui note chez Foucault une confusion, ou une ambiguïté entre la vérité et la croyance à détenir la vérité. Foucault, il est vrai, ne différencie pas clairement la vérité de tous les systèmes de connaissance et de croyance dans lesquels elle est prise, pour ne la voir que comme un objet manufacturé : « Pour lui, ce qu'on appelle la vérité n'est pas une chose qui résulte d'une confrontation entre le langage et la réalité, mais plutôt, selon une expression qui a fait fortune, un effet du discours lui-même.<sup>185</sup> » Mais si Foucault ne distingue pas la vérité des formes de sa constitution, ou des formes de croyance, s'il n'en fait qu'un effet, il semble que cela tienne au fait que ce qui l'intéresse en premier lieu, c'est la vérité en tant qu'événement. Bouveresse paraît encore être dans une vision transcendante de la vérité, où sans nier qu'elle peut être inaccessible, lui donne tout de même une réalité ontologique.

---

183 Michel Foucault, « Leçon sur Nietzsche », Conférence prononcée à l'université McGill (Montréal) en avril 1971, in Michel Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France (1970-1971)*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 2011, 2011, xi+316 p.

184 *Ibid.* p. 200

185 Jacques Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault: sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, France, Agone, DL 2016, 2016, 145 p. 14

Une telle conception implique, d'une certaine manière, un recours au transcendantal. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que dans son analyse sur Kant et l'anthropologie, Foucault analysait le transcendantal en terme d'événement et de « moment transcendantal ». On comprend mieux pourquoi une analyse de l'événement, rend difficile la distinction entre La Vérité, les discours d'élaboration de la vérité et la croyance de détenir la vérité. Cependant, Foucault ne semble pas tant dire de manière radicale, que la vérité et le vrai ne sont que des effets de discours et de norme. Il essaie plutôt de décrire la manière dont la constitution d'un rapport à la vérité et au vrai ont monopolisé et créé un rapport qui opère comme système d'exclusion. Il s'agit en fait d'une étude de la ritualisation du dire vrai dans le vrai et non pas d'aller chercher le vrai dans ce qui est dit : « Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage ; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une « police » discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours. <sup>186</sup>»

Si Bouveresse insiste sur une lecture par Foucault du premier Nietzsche et notamment par le biais de *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, il faut noter que dans sa « Leçon sur Nietzsche » Foucault s'appuie essentiellement sur des passages de *La volonté de puissance*, qui se trouvent être des fragments posthumes de la dernière partie de l'œuvre de Nietzsche. On retrouve même dans les textes analysés par Bouveresse, et notamment dans *L'ordre du discours*, des formulations se rapprochant de celles de Nietzsche et que lui-même utilise contre Foucault, notamment autour d'une efficace de l'erreur : « erreurs qui ne sont pas des résidus ou des corps étrangers, mais qui ont des fonctions positives, une efficace historique, un rôle souvent indissociable de celui de vérité. <sup>187</sup> »

Il semble que c'est bien du côté de l'événement que Foucault va se servir de Nietzsche, à la fois pour le problème de la vérité, mais aussi dans une démarche méthodologique plus générale, comme en témoigne *L'Archéologie du savoir*. Au fond, la question de savoir si une vérité existe au-delà des discours, n'importe pas beaucoup à Foucault qui ne l'analyse que dans le cas d'une exégèse de Nietzsche lors de sa conférence à l'Université de McGill en avril 1971 à Montréal. L'usage de Nietzsche sera périphérique à cette question ; il sera l'outil d'une méthode, la généalogie, et d'une structure dans les vérifications en tant que confrontation sur une scène de force et d'émergence. Ces deux principes montrent bien que c'est pour justifier une théorie de l'événement que Foucault un temps se rapproche de Nietzsche.

---

<sup>186</sup>Michel Foucault, *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, France, Gallimard, DL 1971, 1971, 81 p. 37

<sup>187</sup>*Ibid.*

Dans son texte sur *Nietzsche, la généalogie l'histoire*, lui aussi datant de 1971, Foucault aborde ces deux pendants de la pensée nietzschéenne. On y retrouve cette idée d'une généalogie qui ne va plus chercher les fondements dans les origines, comme le ferait une métaphysique, pour y trouver le noyau essentiel au fondement d'une ontologie. La généalogie est à la recherche des points de surgissement, des lois de l'apparition et des phénomènes d'émergence.

L'émergence se produit toujours dans un certain état des forces. L'analyse de *l'Entstehung* doit en montrer le jeu, la manière dont elles luttent les unes contre les autres, ou le combat qu'elles mènent en face des circonstances adverses. [...] C'est donc l'entrée en scène des forces ; c'est leur irruption, le bond par lequel elles sautent de la coulisse sur le théâtre, chacune avec sa vigueur, la jeunesse qui est la sienne<sup>188</sup>

La vérité dans sa forme scandaleuse, dans sa forme de monstration et d'irruption, peut aussi se concevoir par le terme d'émergence. Les grandes manœuvres de l'hystérie prenaient d'ailleurs place dans un champ de luttes, dans la confrontation des forces les unes contre les autres et finissaient finalement par l'éclat de la vérité hystérique sur le théâtre de l'asile. Foucault semble voir dans l'étude généalogique un moyen de prendre en compte des structures d'émergences de certains discours, ainsi que de certaines manifestations de la vérité. *L'Histoire de la folie* en est un bon exemple, en cela qu'elle n'est faite que de retours, d'éclats, de confrontations et d'irrégularités ; elle n'est pas, comme certains tentent de la lire, un passage progressif vers l'enfermement total, elle demeure jusqu'aux dernières pages, soumises aux aléas des irruptions diverses dont on sait que Nietzsche aura sa part. Les événements éclatent en évenant l'histoire qui se propose dans l'ouvrage, telle est d'ailleurs la force du livre.

L'histoire du non-généalogiste apparaît alors comme la mort de l'individu et de l'historien lui-même qui s'efface derrière l'universel de l'histoire et du sens. L'homme se trouve soumis à son savoir et sa volonté demeure sous sa tutelle. C'est là un reproche que l'on a fait à Foucault, celui d'être anti-humaniste, d'avoir nié la place de l'individu dans l'histoire, mais cela était sans compter les coups d'éclats et la généalogie qui vient fendre l'histoire.

Le démagogue est conduit à la dénégation du corps pour bien accomplir la souveraineté de l'idée intemporelle ; l'historien est amené à l'effacement de sa propre individualité, pour que les autres entrent en scène et puissent prendre la parole. Il aura donc à s'acharner contre lui-même : à faire taire ses préférences et à surmonter ses dégoûts, à brouiller sa propre perspective pour lui substituer une géométrie fictivement universelle, à mimer la mort pour entrer dans le royaume des morts, à acquérir une quasi existence sans visage et sans nom. Et, dans ce monde où il aura bridé sa volonté individuelle, il pourra montrer aux autres la loi inévitable d'une volonté supérieure. Ayant entrepris d'effacer de son propre savoir toute trace de vouloir éternel. L'objectivité chez l'historien, c'est l'inversion du rapport du vouloir au savoir, et c'est, du même coup, la croyance nécessaire à la Providence, aux causes finales et à la téléologie.<sup>189</sup>

---

188 Michel Foucault *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* in Michel Foucault et Jacques Lagrange, *Dits et écrits, vol 1 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, impr. 2001, 2001, 1707 p. 1011-1012

189 *Ibid.* p. 1019

La grande subversion que Nietzsche tente d'opérer est donc celle de la volonté sur celle du savoir. C'est l'idée d'une vérité qui ne peut se manifester que dans la volonté et dans l'événement par lequel elle se subordonne le savoir. C'est l'inversion de toute la culture et de toute l'histoire de la pensée occidentale qui a voulu faire reposer la volonté sur le savoir. La force créatrice elle, vient briser cela par le scandale et l'éclat, de la même manière que la généalogie vient repérer des points d'émergence et des scènes d'apparition. Derrière la structure d'un savoir qui fonctionne par la circulation de la vérité, nous ayant fait renoncer au vouloir, la généalogie repère les combats et le philosophe fissure l'histoire pour qu'une vérité émerge dans le scandale de son apparition. Nietzsche vient déterrer Dionysos tenu à l'écart depuis le socle grec, pour promettre le grand retour, celui du sur-homme et de la volonté. S'il n'est pas possible de faire une analogie entre le sur-homme et le scandale de la vérité, il apparaît tout de même que la structure nietzschéenne sert à Foucault pour y puiser une autre conception de l'histoire, une autre conception de la vérité. La vérité en circulation et le scandale de la vérité peuvent trouver chez Nietzsche et dans la lecture que Foucault en propose des points d'appui pertinents. La question n'est pas tant de savoir s'il est possible de faire jouer Nietzsche contre Foucault, mais de voir en quoi et pourquoi Foucault à fait usage de Nietzsche.

Il faudra attendre, après Port-Royal, deux siècles – Dostoïevski et Nietzsche – pour que le Christ retrouve la gloire de sa folie, pour que le scandale ait à nouveau un pouvoir de manifestation<sup>190</sup>

---

190M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 171

**TROISIÈME PARTIE : ENFERMEMENT ET  
PEUPLEMENT : LA LIBERTÉ**

## 1) Neutralisation

Pour arrêter le rampant, il faut le mettre dans un trou, le planter dans une jarre où, ne pouvant plus remuer ses membres, il remuera pourtant quelques souvenirs.<sup>191</sup>

Le raffinement définitionnel de la folie comme celui du crime, procède par amenuisements progressifs de l'espace qui leur était propre, par une série de partages où se distinguent des pratiques et des conceptions autrefois confondues en des ensembles plus vastes. Ainsi la criminalité se distingue à un moment donné des illégalités et la folie prendra son indépendance par rapport à la déraison. La transition du Moyen Âge à l'Âge Classique a vu la folie se fondre dans l'espace de la déraison, laquelle a peu à peu sombré dans la négativité du non-être. Non-être de la folie, non-être de la déraison, tel a été le premier geste de cette culture pour rejeter vers l'extérieur, ce dehors par lequel elle voyait ses limites. Le dialogue entre folie et déraison était alors celui d'un dehors par lequel la raison se donnait les moyens de définir son propre territoire.

Ce geste qui faisait disparaître la folie dans un monde neutre et uniforme d'exclusion [...] prenait son sens exact dans ce fait : que la folie à l'âge classique a cessé d'être le signe d'un autre monde, et qu'elle est devenue la paradoxale manifestation du non-être. Au fond, l'internement ne vise pas tellement à supprimer la folie, à chasser de l'ordre social une figure qui n'y trouve pas sa place; son essence n'est pas conjuration d'un péril. Il manifeste seulement ce qu'est, dans son essence, la folie : c'est-à-dire une mise à jour du non-être; et manifestant cette manifestation, il la supprime par là même puisqu'il la restitue à sa vérité de néant.<sup>192</sup>

Plus tard le non-être de la folie va être indexer sur son existence propre. De la même manière que la formation de l'idée d'une nature contre-nature, que Foucault développera plus tard dans *Les anormaux*, où l'on va doter d'une nature propre, ce qui autrefois paraissait n'être qu'une transgression, qu'un dérèglement, le non-être de la folie ne va plus signifier la simple inexistence de ce qu'est la folie ou la déraison, mais révéler en son centre la possibilité existante d'un péril anthropologique :

La folie est ainsi logée au plus proche et au plus lointain de l'homme : ici même où il habite, mais aussi bien là où il se perd, dans cette étrange partie où sa résidence est également ce qui l'abolit, la plénitude accomplie de sa vérité et l'incessant travail de son non-être.<sup>193</sup>

Ce péril nouveau, cette menace, s'inscrivant en faux par rapport à l'homme et à la raison, il ne sera donc plus seulement question de l'anéantir par décret, mais de lui donner une existence propre, dans ce non-lieu de son être, ou dans le non-être de sa nature, de même qu'on étudia la nature contre-nature dans l'ordre des anormalités, la folie sera conçue comme un être qui est non-être :

191 Samuel Beckett et Gilles Deleuze, *Quad*, traduit par Édith Fournier, Paris, France, Ed. de Minuit, 1992, 105 p. 64

192 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. 267-268

193 *Ibid.* p. 397

Et ce que nous allons rencontrer maintenant, c'est le déploiement, lui aussi théorique et pratique, de la vérité de la folie à partir d'un être qui est un non-être, puisqu'elle ne se présente dans ses signes les plus manifestes que comme erreur, fantasme, illusion, langage vain et privé de contenu; il va s'agir maintenant de la constitution de la folie comme nature à partir de cette non nature qui est son être. Ce dont il était question plus haut, c'était donc de la constitution dramatique d'un être à partir de la suppression violente de son existence; maintenant, de la constitution, dans la sérénité du savoir, d'une nature à partir du dévoilement d'un non-être.<sup>194</sup>



D'une certaine manière, ce vide laissé par la conception négative de la folie serait une manière concrète de pouvoir faire émerger un discours, dépris de toutes les exigences de la raison. Ce champ — alors très vaste à l'âge classique — de la déraison, d'abord laissé à l'abandon, à la surface de la société, deviendra par le fait de son exclusion puis de son enfermement, un espace, bien que toujours éclaté, d'émergence d'un discours qui peu ou prou aura à faire avec la vérité. En un sens l'internement devient la délimitation matérielle d'un chant d'émergence de discours. L'acte d'enfermement, en voulant museler les voix de la déraison, ouvre un espace d'expression qui durant le XVIII<sup>e</sup> siècle prendra la forme d'une caisse de résonance. On laisse à la folie un territoire dont l'exiguïté fera renaître les craintes des siècles passés : « Le mal entre en fermentation dans les espaces clos de l'internement<sup>195</sup> ».

Le retour de la grande peur que l'on voit apparaître à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, naît précisément des pratiques d'enfermement. On observe alors toute une élaboration qui va faire jouer les théories des acides, des vapeurs nocives, des liquides corrosifs et autres éléments puisés dans la chimie du siècle, pour incriminer spécifiquement les maisons d'internement. Foucault évoque une épidémie qui se serait répandue à Paris en 1780, durant laquelle la population attribuant l'origine de l'infection à l'Hôpital général, parlait d'aller incendier les bâtiments de Bicêtre.<sup>196</sup> Les murs de l'internement censés protéger le monde de la raison, s'effritent et inquiètent par leur porosité. Mais au-delà des résurgences de l'histoire, cette crainte que l'on voit réapparaître des confins du Moyen-Age, n'est-elle pas issue de ce que les pratiques d'enfermement avaient pu laisser comme espace à la folie ? Cette caisse de résonance ne serait-elle pas arrivée à saturation, faisant sortir d'elle-même ces discours, ces pratiques, qui sont ceux de la folie ? La folie laissée en repos dans l'espace de la déraison commençait à se réveiller. La technologie de l'exclusion est devenue elle-même ce dont elle était le garde-fou. Foucault le dit lui-même : « La maison d'internement n'est plus seulement la léproserie à l'écart des villes ; elle est la lèpre elle-même à la face de la cité<sup>197</sup>. » Ce qui apparaît là

---

194 *Ibid.* p. 191

195 *Ibid.* 376

196 *Ibid.*

197 *Ibid.* p. 375

c'est que quelque chose se passe à l'intérieur de l'enfermement qui échappe radicalement au but pour lequel il avait été mis en place, provoquant une réactivation de l'imaginaire de l'horreur où la déraison et la maladie venaient former en des thèmes fantaisistes, les fantasmes de peurs, de corruptions et de vices.

Il ne semble pas que ce qui se passe à l'intérieur des murs de l'enfermement soit à expliquer par des processus de coercition à l'intérieur de l'hôpital, mais bien plus par cette espace neutre qu'était alors la folie à l'intérieur de la déraison. C'est une période où la médecine n'a pas encore totalement trouvé ses marques dans le domaine de la folie, et durant laquelle la perspective de la guérison ou du redressement reste vague :

On se prend à rêver d'un asile qui, tout en conservant ses fonctions essentielles, serait aménagé de telle sorte que le mal pourrait y végéter sans se diffuser jamais ; un asile où la déraison serait entièrement contenue et offerte au spectacle, sans être menaçante pour les spectateurs, où elle aurait tous les pouvoirs de l'exemple et aucun des risques de la contagion<sup>198</sup>.

Cet asile serait le lieu où une certaine vérité serait à l'œuvre, exposée dans ce qu'elle a de plus coupable, de plus ténébreux, une sorte de spectacle de l'immoralité et de la déraison ; un lieu de pédagogie à l'usage de l'homme raisonnable. Il ne s'agit pas là d'un rapport coercitif de façonnage vis-à-vis de l'interné, mais bien plutôt de son exhibition dans sa vérité la plus pure, c'est-à-dire, hors des vérités de la morale et plus généralement, de celles de la raison.

Cette idée d'exemple, ou de contre-exemple, d'un individu interné qui s'offrirait au regard de l'homme comme en étant le négatif, c'était en un sens une des significations du supplice du criminel qui devenait le support où s'imprimait la toute-puissance et le pouvoir du prince. La nouvelle forme de punition qui se cherche dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, tout en inversant la structure, garde en son cœur cette notion d'exemple du châtement, il ne s'agira plus de lire la puissance du souverain, mais le texte de la loi, « le support de l'exemple maintenant, c'est la leçon, le discours, le signe déchiffrable<sup>199</sup> .» Le supplicé, comme le condamné doivent rendre quelque chose lisible et d'une certaine manière se rendre eux même lisible comme porteur de quelque chose qui se lit et se déchiffre, que ce soit dans la manifestation ou dans l'obstacle : « L'exemple n'est plus un rituel qui manifeste, c'est un signe qui fait obstacle<sup>200</sup> .»

Si l'exemple dans les technologies punitives se présente de prime abord comme s'inscrivant sur l'individu à son dépend, il apparaît cependant que dans les réflexions sur l'internement dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, la question du rapport du sujet à lui-même, n'est pas immédiatement englouti par la question du dressage et de l'assujettissement. De même que l'espace

---

198 *Ibid.* p. 379

199 M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. 130

200 *Ibid.* p. 111

neutre de la folie à l'intérieur de la déraison, ainsi que de l'abandon des fous dans les maisons d'enfermement avait pu laisser la folie s'accroître et exposer une vérité d'elle-même ; l'internement du criminel va être pensé un temps comme moyen pour le sujet délinquant de se retrouver lui-même dans sa solitude.

Il n'est pas question ici de faire une analogie générale de ces deux types d'internement ; on voit bien que la folie qui végète dans les maisons d'enfermement, s'exposant comme une menace qui allait conduire à la grande peur de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'a que peu avoir avec ce retour sur soi pensé comme technologie de rédemption. Ce qui apparaît c'est l'idée que l'internement – jugé dangereux d'un côté, étudié comme solution de l'autre – peut être considéré comme espace où le sujet se retrouve et peut formuler un discours, quelle qu'en soit la forme, qui peut le révéler et le conduire, soit à ce qu'il est, soit à ce qu'il doit être.

L'isolement de l'individu s'ajoute au principe du travail forcé, et ce surtout dans le modèle anglais : en 1775, Hanway justifiait cela en premier lieu pour empêcher les risques possibles de la promiscuité des détenus et de neutraliser les jeux d'influence et de contagion du crime. De ces raisons négatives ressortent d'autres arguments en faveur de l'isolement, qui elles, seront positives : «La solitude de l'enfermement fait que le détenu « peut faire un retour sur soi et redécouvrir au fond de sa conscience la voix du bien ; le travail solitaire deviendra alors un exercice autant de conversion que d'apprentissage ; il ne reformera pas simplement le jeu des intérêts propre à l'*homo œconomicus*, mais aussi les impératifs du sujet moral<sup>201</sup> .»

Ici Foucault emploie deux termes sur lesquels il reviendra plus tard – à peu près sept ans plus tard – et qui lui permettront de réfléchir spécifiquement sur le rapport du sujet à la vérité dans les pratiques de subjectivation. Il s'agit du « retour sur soi », et de la « conversion ». Foucault, dans *L'herméneutique du sujet*, va reprendre ces termes que l'on retrouve chez Épictète, chez Marc-Aurèle, mais aussi chez Plotin sous la forme de *strephein pros heauton*, ou de manière plus univoque chez Sénèque qui le formule : *se convertere ad se*, c'est-à-dire « se convertir à soi » ou « se tourner vers soi ». Cette idée de conversion et Foucault insiste dessus, n'a pas été pleinement conceptualisée par la philosophie hellénistique et romaine, il ne s'agit pas tant d'une notion stricte, plutôt que d'une sorte de « schéma pratique ».

Foucault commence par distinguer deux conceptions différentes de la « conversion », l'une platonicienne et l'autre issue de la culture de se soi hellénistique et romaine. Chez Platon, il s'agit de la notion d'*epistrophê*, qui consiste à se détourner des apparences, à faire retour sur soi et à constater sa propre ignorance par un souci et une préoccupation de soi, qui devrait conduire « faire

---

201 *Ibid.* P145

retour à sa patrie, patrie qui est celle des essences, de la vérité et de l'Être<sup>202</sup>. » Cette *epostrophê*, prend en même temps son sens dans une séparation radicale entre deux mondes, dont elle est le médiateur, permettant de faire passer de l'un à l'autre : elle est un mouvement qui conduit du monde d'en-bas au monde d'en-haut. La conversion hellénistique et romaine est, quant à elle, une conversion d'ici-bas, non pas libération d'un monde imparfait, mais au sein de ce monde, dans son immanence, il s'agit plutôt d'opérer un rapport complet de soi à soi.

Une autre notion de « conversion », un peu plus tardive est analysée par Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, c'est celle de *metanoia*, qui sera développée par le christianisme à partir du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle. Le mot de *metanoia* – et cela nous intéresse particulièrement pour la lecture de *Surveiller et punir* – a deux significations : c'est à la fois la pénitence et le changement radical de la pensée et de l'esprit. Bien que différente de la notion platonicienne d'*epostrophê*, la *metanoia* chrétienne implique elle aussi un passage d'un être à un autre, de l'être mortel à l'être immortel, du règne du démon au règne de Dieu et en fin de compte du monde d'ici-bas au monde d'en-haut. Le troisième point qu'il souligne au sujet de cette *metanoia* et qui là aussi nous intéresse, c'est l'idée qu'il n'y a conversion que lorsqu'il y a rupture à l'intérieur du sujet, que « le soi qui se convertit est un soi qui a renoncé à lui-même<sup>203</sup>. » Foucault fait lui-même, dans *Surveiller et punir*, le lien entre l'enfermement et la cellule comme technique du monachisme chrétien et dira que « entre le crime et le retour au droit et à la vertu, la prison constituera un « espace entre deux mondes », un lieu pour les transformations individuelles<sup>204</sup> », et là on retrouve un espace d'entre-deux, un espace neutre comme c'était le cas pour la folie au sein de la déraison. On retrouve aussi bien évidemment la conception platonicienne de l'*epostrophê*, comme méditation entre deux mondes, mais qui sont dans la réflexion pénitentielle de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, deux mondes immanents : celui du crime et celui du droit et de la vertu. On retrouve par là-même la question du détour qui est comprise dans la conversion – de se détourner de quelque chose – à la fois commune à la conception platonicienne, à la conception chrétienne, ainsi qu'aux théorisations de Hanway, d'un côté le monde d'en-bas : celui des représentations, d'un autre celui d'un monde trop humain : celui des mortels, et d'un troisième le monde de la déviance : celui du crime.

Pour en revenir à la pensée stoïcienne, du moins plus généralement à la pensée hellénistique et romaine, qui est plus spécifiquement l'objet de l'analyse de Foucault dans ce cours de 1981-1982 au Collège de France, la notion de rupture comprise dans la conversion, n'est pas – du moins chez Sénèque – une rupture à l'intérieur du sujet. La rupture se fait avec ce qui entoure le sujet, d'où le

---

202 Michel Foucault, François Directeur de la publication Ewald et Alessandro Directeur de la publication Fontana, *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, France, Gallimard : Le Seuil, DL 2001, 2001, xi+540 p. 201

203 *Ibid.* p.203

204 M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. p. 145

terme d'*anakhôrêsis*, qui veut dire retraite. La retraite c'est le moyen de rompre avec ce qui nous entoure, c'est en quelque sorte aussi un moyen de rompre avec notre milieu, ce qui ramène ici à la conception du « milieu » apparue au XIX<sup>e</sup> et développée notamment par Canguilhem, puis par Foucault. On peut lire ici l'internement comme une retraite, un moyen de rompre avec le milieu et lire la solitude que prônait Hanway comme rupture avec cette promiscuité des criminels dans les maisons d'internement, ainsi la question de la conversion prend son sens dans les théorisations sur les réformes punitives.

Une autre possibilité de lecture serait de séparer radicalement la retraite et l'internement et il s'agit là d'une opposition que fait Foucault dans *l'Histoire de la folie*. La *Retraite* dont il parle n'est pas prise en son sens général, mais plutôt par le biais de l'institution mise en place par Tuke pour les insensées parmi la « société des amis », mais ce n'est pas tant l'institution que Foucault analyse, plutôt le mythe de la retraite, la légende de Tuke, qu'il va, avec la libération des fous par Pinel, opposer à l'internement de l'âge classique. La *Retraite* prend le contre-pied de l'internement, c'est une maison ouverte sur l'extérieur et la nature, donnant sur des jardins ; le fou y guérira par des exercices de plein air, des promenades régulières et du travail au jardin. La rupture à effectuer dans la retraite est une rupture avec la société, qui est devenue peu à peu au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle la cause première de la folie, ou du moins son espace de développement, sa pépinière. La folie devient donc la conséquence d'un milieu, la négociation avec la société qui se crée vers la fin de l'âge classique. Nous reviendrons plus tard sur cette notion de milieu pour lui donner un sens plus épais, mais nous pouvons déjà dire que la *Retraite* de Tuke est un moyen de rompre la folie et son milieu, à la manière dont les stoïciens concevaient l'*anakhôrêsis* : « c'est la fuite de l'esclave qui s'en va de la *khôra*, dans la campagne<sup>205</sup> .»

L'aspect champêtre pressent dans ces deux conceptions de la retraite et donc avant tout une rupture d'avec la ville, une rupture d'avec la société pour un retour au soi, c'est cette idée que le milieu est l'espace où la nature meurt en l'homme. En ce sens, la retraite prendrait la forme de la conversion à la vérité du monde et de la nature.

On peut établir ainsi, dans le mythe de la Retraite, à la fois le procédé imaginaire de la guérison tel qu'il est obscurément supposé, et l'essence de la folie telle qu'elle va être implicitement transmise au XIX<sup>e</sup> siècle :

1° Le rôle de l'internement est de réduire la folie à sa vérité.

2° La vérité de la folie, c'est ce qu'elle est, moins le monde, moins la société, moins la contre-nature.

3° Cette vérité de la folie est l'homme lui-même dans ce qu'il peut avoir de primitivement inaliénable.

4° Ce qu'il y a d'inaliénable en l'homme, c'est à la fois Nature, Vérité et Morale ; c'est-à-dire la Raison elle-même.

---

205M. Foucault, F.D. de la publication Ewald et A.D. de la publication Fontana, *L'herméneutique du sujet*, op. cit.p.

5° C'est parce qu'elle ramène la folie à une vérité qui est à la fois vérité de la folie et vérité de l'homme, à une nature qui est nature de la maladie et nature sereine du monde, que la Retraite reçoit son pouvoir de guérir.<sup>206</sup>

En mettant de côté pour l'instant ce qui rentre dans les processus de guérison, il ressort de cela plusieurs points significatifs. Premièrement l'idée que la retraite et l'enfermement sont une réduction, une rupture. Comme nous l'avons souligné pour l'internement de la folie, la réduction extrême qui à son paroxysme aboutissait à la considérer comme non-être, procédait de cette rupture entre la folie et le reste du monde, dans laquelle la folie a pu à un moment donné se faire voir dans sa vérité. Une fois mise face à elle-même, la folie peut se convertir à son propre discours, une fois laissé seul avec lui-même, le criminel peut se convertir aux exigences du sujet moral. Dans le fond, peu importe ici quelle vérité est l'objet de la conversion, notons simplement que l'internement conçu comme rupture et comme conversion, est le moyen de faire apparaître un discours dépris du brouillage extérieur, une possibilité pour la vérité de se dire dans sa pureté et de faire du soi le but même de son discours. Ce but c'est celui du condamné amené à la repentance et d'une incarcération pensée comme transformation de l'âme et de la conduite : c'est avec cette conception que la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle impulsera sa réforme pénale. Il est donc significatif que pour la folie comme pour le crime, la question de la solitude et de la conversion se soit posée tantôt comme problème tantôt comme solution, tantôt comme un retour, tantôt comme un but à acquérir et à construire. Cette conversion sera dans le même temps toujours prise entre une rupture intérieure (c'est le schéma chrétien) et rupture extérieure (c'est le schéma hellénistique et romain), c'est-à-dire entre la séparation du sujet avec sa vérité, ou séparation de la vérité du sujet avec la corruption du monde : Foucault donnera deux dénominations différentes à ces deux processus : il proposera pour le premier le terme de trans-subjectivation et pour le second celui d'auto-subjectivation. En un sens, l'internement sera pris tout au long de son principe dans cette double structure, qu'il soit enfermement d'exclusion ou internement de médiation.

D'une certaine manière, cette double rupture marque la différence de partage qu'implique d'un côté la folie et de l'autre la déraison. Mathieu Potte-Bonneville note clairement ce paradoxe et dévoile à partir de là, deux lectures possibles de *Histoire de la folie*, l'une depuis la déraison et l'autre par le prisme de la folie. Dans la préface à la première parution du livre, Foucault écrit :

On pourrait faire une histoire des *limites* – de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur ; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc par lequel elle se isole la désigne tout autant que ses valeurs.<sup>207</sup>

---

206M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 495-496

207M. Foucault, « Préface à *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique* » in M. Foucault et J. Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988*, op. cit. p. 189

De ce point de vue là, Foucault analyserait la possibilité de la culture dans la délimitation de limites, dans l'instauration d'un partage qui prend ici la figure de la déraison. Dérison qui deviendrait le double de l'histoire, son négatif toujours en dialogue, en débat, avec la raison. Dans un autre temps, la modernité vient défaire ce partage et considérer la maladie dans une nature qui ne sera plus déprise de la sphère de la raison. En un sens, le geste de séparation, ce geste de discrimination, vient s'abolir dès qu'il prend pour cause une nature. La *Retraite* de Tuke est analysée par Foucault en ce sens : « (La peur) qui est instaurée à la *Retraite* est toute en profondeur : elle va de la raison à la folie comme une médiation, comme l'évocation d'une commune nature qui leur appartiendrait encore, et par laquelle elle pourrait nouer leurs liens<sup>208</sup>. » Du point de vue de la folie, l'ouvrage de Foucault serait à lire comme la constitution de mécanismes sans dehors, c'est là que se retrouvent les processus de normalisation. « Ce livre, placé par sa préface sous le signe du partage, est lui-même partagé : une faille le parcourt, qui ajointe et sépare l'histoire d'une scission (entre raison et déraison), et celle de la constitution d'un espace insécable – l'espace de la folie moderne<sup>209</sup>. » Ce partage est en lui-même la mutation qui se fait voir à l'âge classique, celui d'une déraison de moins en moins épaisse faisant voir sous sa disparition l'espace de la folie. On remarque bien comment cette unification de la folie avec la raison impliquera un autre type de rupture, qui est la rupture à l'intérieur de l'individu, où l'aliénation sera installée dans l'internement comme « distance du fou avec lui-même<sup>210</sup> » On retrouve là, dans une certaine mesure, la différence entre le schéma chrétien et le schéma hellénistique et roman, de la conversion, celui d'une rupture extérieure, entre raison et déraison comme grand partage moteur de l'histoire, et celui de l'individu avec lui-même comme théorisation de l'aliénation.

Un autre élément significatif qui apparaît dans l'idée de la retraite et de la conversion, sans être cependant nouveau, c'est l'implication politique qui s'opère dans les concepts de conversion et de rupture. Nous ne parlons pas ici des préoccupations autour de la gestion du crime et de la pathologie, ni même de la menace qu'ils représentent pour la cohésion de la société, mais d'opérateurs proprement politiques qui sont à l'œuvre dans ces techniques propres à l'internement. Plus exactement, il se manifeste ici un hiatus anthropologico-politique, qui prend le crime et la pathologie comme carrefour. Cela se manifeste par l'opposition qui est proposée par Foucault au sujet de la *Retraite* de Tuke entre le Monde la Société et la Contre-nature d'un côté et la Raison de l'autre, qui est Vérité, Nature et Morale. Il semble que c'est précisément ce problème qui fera que la conversion sera récupérée, digérée puis anéantie par le politique. Foucault se pose lui-même la

---

208M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 503

209Mathieu Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, France, Presses universitaires de France, DL 2004, 2004, 311 p. 74

210M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.p.58

question de cette récupération au XVIII<sup>e</sup> siècle par le biais de la conversion à la révolution : « comment s'est introduit cet élément qui relevait de la technologie de soi la plus traditionnelle – je dirais : la plus historiquement épaisse et dense puisqu'elle remonte jusqu'à l'Antiquité –, comment cet élément de technologie de soi qu'est la conversion s'est branché sur ce domaine nouveau et ce champ d'activité nouvelle qu'était la politique<sup>211</sup> ». On remarque bien que la solitude et le retour sur soi espéré par les réformateurs du XVIII<sup>e</sup>, au sujet du criminel, inséraient les impératifs du sujet moral à l'intérieur du sujet social et politique et comment les technologies du soi ont été réintroduites pour servir ces exigences, la concomitance historique ici semble parler dans ce sens.

Si on peut voir dans le XVIII<sup>e</sup> siècle une charnière importante dans la question de la subjectivation politique, la conception du soi comme objet sera posé par Foucault dans *L'herméneutique du sujet* :

Est-ce que « se convertir à soi » n'implique pas fondamentalement que l'on se constitue soi-même comme objet et domaine de connaissance ? Ou alors, pour poser la question selon une perspective et dans une linéarité historique, on pourrait dire ceci : est-ce qu'on a là, dans ce précepte hellénistique et Romain de la conversion à soi, le point d'origine, l'enracinement premier de toutes ces pratiques et de toutes ses connaissances qui vont être développées ensuite dans le monde chrétien et dans le monde moderne.[...] Eh bien, ce que je vous ai dit la dernière fois, à propos des cyniques et des épicuriens, tend, je crois, à montrer que les choses ne sont pas aussi simples, et que ce n'est pas la connaissance de soi, au sens où nous l'entendons maintenant, que ce n'est pas le déchiffrement de soi, au sens où l'a entendu la spiritualité chrétienne, qui se constituaient à cette époque et dans ces formes la pratique de soi.<sup>212</sup>

On entre précisément ici, dans ce qui est la pierre d'achoppement entre subjectivation et objectivation, et qui semble être un des points fondamentaux du travail de Foucault, qui loin de montrer comment le sujet sera récupéré comme objet, mais comment dans le fond la question du sujet et de l'objet sont en perpétuel travail et mis en perspective l'un avec l'autre. C'est aussi la charnière où au lieu de venir nier l'existence d'un sujet dans son processus, toute une série de technologies, loin de contourner les pratiques par lesquelles le sujet se constitue, va venir les capter, les inclure pour rejouer ces mêmes processus sur une autre scène, qui ne viendra pas tellement vider le sujet, mais le dédoubler.

Cette question du double est fondamentale pour comprendre le développement d'un savoir positif, ainsi que des techniques de dressage qui vont prendre forme dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle et durant le siècle suivant. Il est assez significatif qu'une connaissance positive de la folie provienne d'abord et avant toute d'une restriction du domaine de l'enfermement. Comme nous l'avons montré plus haut, la folie au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle sera finalement le dernier reste de l'internement, la faisant apparaître comme le noyau dur de cette pratique massive de l'âge classique.

---

211M. Foucault, *F.D. de la publication Ewald et A.D. de la publication Fontana, L'herméneutique du sujet, op. cit.* p. 200

212Ibid.p. 242-243

Aussi vrai que la définition de la folie et de la déraison avait majoritairement été définie de manière négative depuis la renaissance, l'espace propre dévolu à la folie à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle s'est constitué en rognant sur l'espace de l'internement, « tout ce qui enveloppait jadis la folie se délabre<sup>213</sup> ». La folie rendue seule raison de l'internement de ce qui avant était la déraison, se trouve là comme un roc, une zone neutre et vide, dernier reste échappant à l'utilitarisme. La condition d'un savoir positif de la folie émergera de cet espace neutre, dépouillé et restitué à sa solitude. On écarte de la folie tout un domaine qu'elle avilissait. « C'est le moment où la folie prend en fait possession de l'internement, alors que lui-même se dépouille de ses autres formes d'utilité<sup>214</sup>. »

Mathieu Potte-Bonneville fait remarquer qu'« On n'a [...] pas faire un sujet construisant face à lui son objet, rassemblant la diversité des phénomènes en une figure unique ; mais un sujet dont la figure, d'abord fixée comme « non-folie », permet par contrecoup l'objectivation de la folie comme maladie mentale. »<sup>215</sup> L'objet-folie qui se constitue à ce moment-là n'est donc pas tant le souci premier du savoir positif, mais c'est au contraire la construction de son observateur qui fera naître le souci de la folie. L'avènement historique du positivisme, ne serait pas tant dû à une promotion de la connaissance, mais il serait, « originairement [...] la fixation d'un mode particulier d'être hors-folie : une certaine connaissance de non-folie, qui devient pour le sujet du savoir, situation concrète, base solide à partir de laquelle il est possible de connaître la folie<sup>216</sup>. » Ce processus permet de comprendre, et d'analyser, comment une connaissance positive de la folie, pourrait naître de son exclusion, et plus généralement de sa définition négative. De la même manière que ce savoir, impliquait un espace toujours plus restreint de la folie, il indiquait que cet espace soit rendu complètement et radicalement extérieur. Ce n'est pas là chose nouvelle, et les pratiques de l'âge classique le montrent, mais ce qui apparaît d'innovant ici, c'est ce jeu d'aller-retour qui fait que c'est en neutralisant d'abord, en vidant l'espace qui lui est dévolu, que peut se créer en face d'elle son observateur. D'une certaine manière si cette conscience se développe peu à peu, c'est que, dans l'espace laissé vide par l'internement, se laisse voir une vérité que la société ne voulait pas prendre pour sienne, réduite à son plus petit espace, devenu limpide, la déraison devenue folie, impliquait le sentiment de lui être extérieur par le biais de l'évidence.

Ce mouvement qui s'exclut et, par cette exclusion, se distingue comme extérieur à lui-même, ainsi requiert une extériorité jamais articulée : inarticulée. Mais c'est une inarticulation du dehors, C'est elle pourtant qui semble s'offrir dans la plus fermée des structures, celle qui fait de l'internement une structure et de la structure un internement, quand par une décision abrupte le dire (celui d'une certaine culture) mais à part, à l'écart, interdit ce qu'il excède. Enfermait le dehors, c'est-à-dire le constituer en intériorité d'attente ou d'exception, telle est exigence qui conduit la société, ou la raison momentanée, à faire exister

---

213M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.p.439

214Ibid.p.441

215M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit. 36

216M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.p. 480

la folie, c'est-à-dire à la rendre possible<sup>217</sup>

L'avènement du positivisme et du savoir positif en général, témoigne aussi de la volonté d'avoir une emprise sur ce qui était laissé dans un vide définitionnel. En ayant retiré à la folie la société et le monde, par le biais de l'internement, elle se faisait voir pour ce qu'elle était, bien que pour l'instant déprise de tout savoir. Le travail du positivisme sera donc de doubler la réalité de la folie, d'un savoir qui puisse la ré-inclure dans la société. De la même manière, la solitude qui avait un temps été pensée dans les réflexions sur la réforme pénale, va devoir être peuplée par tout un ensemble de technologies, qui feront perdre à l'internement sa simple valeur d'exclusion. L'espace vide de l'internement va peu à peu devenir l'espace plein de la coercition. « Les disciplines établissent une « infra-pénalité » ; elles quadrillent un espace que les lois laissent vide ; elles qualifient et répriment un ensemble de conduites que leurs relatives indifférences faisaient échapper aux grands systèmes de châtement<sup>218</sup>. » D'une certaine manière, l'asile de Tuke fonctionnait lui aussi comme un calque de la société et de la famille, dans laquelle on faisait rejouer au fou l'utopie d'une société déprise de ses corruptions. Cette analogie fictive témoigne déjà d'une structure pleine de l'enfermement.

Ce qui se formule ici, c'est d'abord l'inefficacité de l'exclusion pure et simple, que ce soit pour la folie ou que ce soit pour le crime. L'enfermement conçu comme espace vide ne serait au fond qu'un espace donné à une parole, où s'échapperait toujours quelque chose dépris des exigences du pouvoir, de la société et du monde. La folie comme le crime était au fond protégé par les murs de l'enfermement : « La pleine lumière et le regard d'un surveillant captent mieux que l'ombre, qui finalement protégeait. La visibilité est un piège<sup>219</sup>. » Bien que non encore formulée, la question de la subjectivité et du sujet, est donc déjà présente, et ce d'autant plus qu'elle est problématique, dans *l'Histoire de la folie* ainsi que dans *Surveiller punir*. La conceptualisation de la subjectivation n'est pas encore formulée, et ne le sera d'ailleurs que plus tard, mais il ressort – que ce soit par cette menace de la folie qui s'échappe de l'enfermement, ou que ce soit de l'abandon progressif de la solitude dans les réflexions autour de la réforme pénale – que la folie laissée à elle-même, se constitue par un discours qui échappe aux autorités, et que le criminel livré à lui-même peut représenter une menace. « La solitude et le retour sur soi ne suffisent pas ; non plus que les exhortations purement religieuses. Un travail sur l'âme du détenu doit être fait aussi souvent que possible. La prison, appareil administratif, sera en même temps une machine à modifier les esprits<sup>220</sup>. » ce qui se passe à ce moment là, c'est la neutralisation d'un discours de la folie

---

217M. Blanchot, *L'entretien infini*, op. cit. 292

218M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. p. 209

219Ibid. p. 234

220Ibid. p. 148

criminelle, par le peuplement de cet espace qui jusqu'alors, était pour eux un espace de discours. Il va falloir saturer l'espace de l'enfermement par toute une série de discours qui sont pris dans des jeux de savoir-pouvoir : « L'individu à corriger doit être entièrement enveloppé dans le pouvoir qui s'exerce sur lui<sup>221</sup>. »

On voit donc comment au moment de neutraliser le sujet, et ce au sens strict, c'est-à-dire au moment où on l'a rendu neutre, s'est faite entendre une parole qu'il a fallu faire taire, et réintroduire dans un savoir positif, ce qui jusqu'à présent n'était que négation : C'est ce qu'a fait le positivisme, c'est aussi le rôle de la discipline. On voit donc comment, bien que non formulée, les questions de subjectivation, ou du moins les questions des rapports du sujet à la vérité, dans la folie et dans le crime, étaient présents, et comment les techniques qui naissent de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, ont eu pour but de la réintroduire dans un système normatif. On remarque aussi comment la prise en charge de la folie et la prise en charge du criminel fonctionnaient de manière similaire.

Nous n'avons pas pu analyser ici les processus de subjectivation, mais simplement montrer que la question d'une autonomie de la folie ou du criminel, avait un moment donné, posé problème. Il serait d'ailleurs difficile de lire dans ces deux ouvrages une préconception ou une pré-conceptualisation de ce qui sera le travail postérieur de Foucault. La seule conclusion que nous pouvons tirer de notre analyse, c'est que l'espace neutralisé de l'internement permet la constitution d'un discours, qui peu à peu fera problème, problème que seule une définition positive pourra résoudre en enveloppant l'individu dans un savoir ou dans un pouvoir.

Le fou et le non-fou sont, à visage découvert, en présence l'un de l'autre [...] [La folie] devient forme regardée, chose investie par le langage, réalité qu'on connaît ; elle devient objet. Et si le nouvel espace de l'internement rapproche, au point de les réunir en un séjour mixte, la folie et la raison, il établit entre elles une distance bien plus redoutable, un déséquilibre qui ne pourra plus être renversé ; aussi libre que soit la folie dans le monde que lui aménage l'homme raisonnable, aussi proche qu'elle soit de son esprit et de son cœur, elle ne sera jamais pour lui qu'un objet. Non plus l'envers toujours imminent de son existence, mais un événement possible dans l'enchaînement des choses. Cette chute dans l'objectivité, c'est elle qui maîtrise la folie plus profondément et mieux que son ancien asservissement aux formes de la déraison<sup>222</sup>.

---

221 *Ibid.* p. 153

222 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 463

## 2) Peuplement

Le peuplement de ces espaces vacants par le savoir positif et les technologies de coercitions, invite à réitérer le travail et à chercher de nouvelles failles, de nouveaux espaces venant fissurer la totalisation des disciplines et des savoirs. C'est dans *Surveiller et punir* que l'on peut trouver le hiatus dans lequel pourra se répéter l'histoire des marges et laisser un espace échappatoire – bien que de plus en plus réduit – à la sujétion. C'est en effet le livre où se trouve exposé avec le plus de clarté l'instauration de ce qu'on appellera la société disciplinaire et dans lequel on reconnaîtra l'un des grands modèles de culture qui s'instaure à la fin de l'Âge classique, c'est le grand modèle de l'assujettissement et de la construction du sujet par des structures et des technologies de coercition. Déjà *l'Histoire de la folie* portait témoignage de ce travail de constitution : «L'asile ne sanctionne plus la culpabilité du fou, c'est vrai ; mais il fait plus, il l'organise <sup>223</sup>», disait-il déjà.

Alors que la réforme pénale a été préoccupée par le peuplement de l'espace enfermement afin de neutraliser dans la solitude de l'espace clos, ce qui pouvait échapper au pouvoir et à la loi, la discipline est aussi un moyen de peupler la société toute entière d'un certain nombre de technologies qui visent à prendre en charge les blancs laissés par la loi dans l'espace ouvert de la société. Il s'agit d'une occupation généralisée du corps social par la discipline, c'est précisément cela que Foucault appelle la police. « Les disciplines établissent une « infra-pénalité » ; elles quadrillent un espace que les lois laissent vide ; elles qualifient et répriment un ensemble de conduites que leur relative indifférence faisait échapper aux grands systèmes de châtement.<sup>224</sup> » La discipline issue d'une réflexion sur la pénalité a peu à peu peuplé le dehors de l'internement en devenant un modèle généralisé. Mais si elle est d'abord un moyen de peupler le vide de l'internement et les failles du droit, la discipline revêtira rapidement une autre réalité, pour devenir à la fois un double du droit, un infra-droit qui prolongera le droit à un niveau plus particulier, faisant fonctionner la loi dans le menu détail de la société, elle est un changement d'échelle, un travail de minutie et finalement la condition d'application du droit dans le particulier à une époque où il s'universalise. La discipline garantirait l'application concrète de la loi, elle serait l'outil de ses exigences. Mais Foucault insiste sur ce qui sera une des thèses majeures de *Surveiller et punir*, à savoir que plus qu'un infra-droit, il faille bien plutôt voir dans la discipline un « contre-droit »<sup>225</sup>. Elle est un système de contraintes face à un système de contrats, l'universalité des normes y est inversée en caractéristiques, classifications, spécialisations, distribution dans une hiérarchisation des individus fonctionnant

---

223Ibid.p. 505

224M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. p. 209

225Ibid. p. 259

comme grande entreprise d'invalidation et de disqualification. La prétention universelle du droit se retourne en spécialisation et ségrégation et la discipline ne vient plus fonctionner à l'intérieur du droit mais face à lui, « elles effectuent une mise en suspens, jamais totale, mais jamais annulée non-plus, du droit.<sup>226</sup>» D'abord penser comme venant remplir les vides laissés par le droit, elle représente maintenant ce qui vient le mettre en suspens, et reconfigurer le fonctionnement de la société moderne, par des mécanismes de déséquilibre politique des relations de pouvoir.

Paradoxalement, la machinerie interne du droit vient fonctionner comme mécanisme parallèle et autonome de reconfiguration qui devra rentrer en dialogue avec ce dernier. Ce face à face ne se présente plus comme rapport de subordination, mais bien comme négociation et création de compromis. « La prison n'a pas seulement à connaître la décision des juges et à l'appliquer en fonction des règlements établis : elle a à prélever en permanence sur le détenu un savoir qui permettra de transformer la mesure pénale en une opération pénitentiaire<sup>227</sup>.» On voit bien comment la prison n'est plus l'outil du droit, une institution subordonnée à l'instance judiciaire et au droit, mais fonctionne comme moteur et opérateur indépendant de pratiques et de savoirs. La distinction qui se pose là, est plus complexe qu'un simple conflit des institutions, elle témoigne aussi séparation du sujet en sujet de droit et sujet social. L'autonomie de la prison fonctionnera par la singularité de son territoire ; cet espace singulier, ce sera le sujet social. L'autonomie du régime carcéral et le savoir qu'il rend possible, n'est pas, de prime abord, pensé comme subordonné à l'acte judiciaire, pour mieux fonder la sentence et réinscrire l'utilité de la peine dans l'ordre du droit, mais tient son efficacité dans le domaine de la discipline.

Cette dissociation conduit donc à un décalage entre sujet de droit et sujet social, : jugé en droit par la justice, l'infracteur est pris en charge par une technologie parallèle dans laquelle il n'est pas tant question de le considérer comme sujet de droit responsable d'un acte commis, mais comme objet de savoir pris dans sa totalité, dans son existence non plus partiel mais global. Cette substitution, qui est d'abord celle de l'acte vers l'acteur, est aussi la substitution de l'*infracteur* par le *délinquant*. Le criminel n'est plus le porteur d'un acte jugé par et en fonction du droit, mais un individu conçu et à connaître comme existence particulière : « Le châtement légal porte sur un acte ; la technique punitive sur une vie<sup>228</sup>.» Cependant cette distinction dans l'ordre des savoirs ne peut se penser comme strictement cloisonnée à deux ordres de pratiques, en effet, elle entraîne irrémédiablement un brouillage dans l'une et dans l'autre, créant une zone d'interface poreuse entre le droit et la discipline. Peu à peu l'acte d'instruction va se voir investie de cette préoccupation quant au délinquant, puis transformée dans son principe même par les savoirs prélevés sur les

---

<sup>226</sup>*Ibid.* p. 259

<sup>227</sup>*Ibid.* p. 291

<sup>228</sup>*Ibid.* p. 292

détenus durant l'opération pénitentiaire. Au fond, la grande réforme d'individualisation des peines qui commence à naître à cette époque-là, est issue de ce souci biographique quant au criminel et au délinquant : « Cette enquête biographique est une partie essentielle de l'instruction judiciaire pour le classement des pénalités avant de devenir une condition du système pénitentiaire pour le classement des moralités<sup>229</sup>. » Par un processus de vases communicants, un plan est venu investir l'autre d'une préoccupation, sans pour autant les confondre dans leur fonctionnement ni leurs rôles, mais venant effectuer un brouillage dans leurs frontières et leurs relations. Le droit lui-même se trouve investi de ce clivage entre l'acte et l'acteur et rejoue en son sein cette opposition qu'il était la sienne envers la discipline. Le face à face des institutions est rejoué à l'intérieur même de leurs structures. Ce « dédale criminologique » qui fait exister le criminel hors du crime, et pour tout dire avant lui, ne vient plus créer une relation d'auteur entre le criminel et son crime, mais un lien d'affinité et enfin d'identité, en ce sens que c'est maintenant le crime qui vient dire une vérité du criminel, mais le délinquant qui vient exprimer l'inéligibilité de son acte.

Ce qui se joue ici c'est aussi le conflit et la réunion entre deux disciplines qui sont le droit et la médecine ; réunions de laquelle va naître l'anthropologie criminelle et la criminologie, la préoccupation autour de l'individu dangereux. L'instruction va peu à peu s'intéresser au criminel plus qu'au crime et investir « une question essentielle pour un tribunal d'aujourd'hui, mais qui aurait résonné d'une manière bien étrange il y a cent cinquante ans : « Qui êtes-vous ? »<sup>230</sup> » Dans le cours qu'il donne au Collège de France en 1974-1975, sur les Anormaux, Foucault explique que « l'expertise psychiatrique permet de « constituer un doublet psychologico-éthique du délit.<sup>231</sup> » La scène qui mettait face à face le droit et la discipline se trouve ici rejouée par la médecine faisant face au droit lors de l'instruction. Ces deux discours présents sur cette même scène du procès, d'abord l'un à côté de l'autre ou face à l'autre, vont ensuite se tresser, s'imbriquer l'un dans l'autre et inverser leurs rôles. L'acte de juger va dorénavant porter sur ce que dit ce discours médical et non sur le crime lui-même. Ce qui va être proposé par les psychiatres c'est justement ce qu'il faudra punir, ce sur quoi devra avoir prise l'appareil judiciaire. En somme, il faudra montrer en quoi le crime était tout entier contenu dans le criminel et en quoi le criminel ressemblait déjà à son crime avant de l'avoir commis. Foucault parle à ce sujet d'*infrapathologie* et de *paralégal* ou de *parapathologie* et d'*infralégal*<sup>232</sup>. Le discours psychiatrique est donc la volonté de doubler l'acte d'un acteur. On est donc dans ce même processus qui distinguait un sujet de droit et un sujet social, mais

---

229 *Ibid.* p. 292

230 Michel Foucault, « L'évolution de la notion d' « individu dangereux » dans la psychiatrie légale du XIXe siècle » In Michel Foucault et Jacques Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988, Vol. II Paris, France, Gallimard, impr. 2001, 2001, 1735 p. 444*

231 M. Foucault, *Les anormaux, op. cit.* 16

232 *Ibid.* p.19

rejoué par d'autres institutions. On remarque d'ailleurs comment Foucault vient ici faire jouer la même ambiguïté du droit avec la pathologie qu'avec la discipline : parlant de la discipline il remarquait que ce qui était pensé comme *infra-droit* était en fait un *contre droit*<sup>233</sup> ; ici, il vient coupler *infrapathologie* et *paralégal*, ainsi qu'*infralégal* et *para-pathologie*, insistant de ce fait sur l'opposition et l'interaction entre le légal et la pathologie. Au fond, la question de la médecine ici est prise dans cette opposition plus globale entre le droit et la discipline, « l'expertise a pour fonction de doubler l'auteur, responsable ou non, du crime, d'un sujet délinquant qui sera l'objet d'une technologie spécifique<sup>234</sup> », et qui viendra finalement « établir autour de l'auteur de l'infraction une sorte de région d'indiscernabilité juridique<sup>235</sup>. »

C'est cette région d'indiscernabilité qui nous intéresse au plus haut point ici, en tant qu'elle est à la fois zone d'écart et d'interface. Le travail des juges a été dénaturé en cela qu'il est pris entre le droit et la discipline, « qu'il est bien à un certain niveau régi par les lois,[et] qu'à un autre, et plus fondamental, il fonctionne comme un pouvoir normatif<sup>236</sup> ». Ce mixte des structures qui concourent à la production d'un sujet bi-face, constitue aussi par – « l'écart ouvert entre la loi et les techniques qui la soutiennent<sup>237</sup> » – un espace pour échapper à la sujétion de la discipline : il est au sens propre, un espace d'indiscipline. Mathieu Potte-Bonneville explicite avec clarté ce que lui-même appelle cette « force de fuir ». Analysant les pages dans lesquelles Foucault cite et commente un dialogue entre un juge et un jeune homme lors de son procès, il met en évidence cette possibilité de faire jouer l'un contre l'autre la logique disciplinaire et le Code. Ces paroles du juge : « On doit dormir chez soi / Quel est votre état ? / Chez qui travaillez vous ? », porte ce double témoignage qui est d'une part l'intérêt que l'on porte à l'individu et de l'autre le fait que cet intérêt ne se concentre pas précisément sur le sujet de droit. Parlant par la voix du code, le juge se trouve être un opérateur de la norme et de la discipline. Essayant « d'envelopper l'indiscipline dans la majesté de la loi <sup>238</sup>», le juge est en fait le porteur de l'injonction disciplinaire (il faut avoir un chez soi, une place dans la société et dans la famille : un état stable). L'insolence de l'accusé (plus de père, plus de mère, ni parent ni ami libre et indépendant) est quant à elle un moyen de réinscrire « l'indiscipline dans les droits fondamentaux<sup>239</sup> » Cette scène reprise par *La Phalange*, témoigne tout à la fois d'une élaboration, par les Fourieristes, d'une valorisation positive du crime dans une théorie politique, ainsi que du porte-à-faux dans lequel se trouve le juge. L'indiscipline et l'insolence de l'accusé,

---

233M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. p. 259

234M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit. p.20

235Ibid. p. 20

236M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. P 355

237M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit. p. 185

238M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. p. 340

239Ibid. p. 340

permettent de se placer dans l'interstice entre le droit et la discipline, dans un espace trouble dans lequel le sujet peut faire chuter le pouvoir dans son paradoxe. Une résistance et une déprise reste possible dans les travers de la discipline, elle-même qui présentait comme technologie de peuplement totalisante. « En face de la discipline au visage de loi, on a l'illégalisme qui se fait voir comme un droit ; plus que l'infraction c'est l'indiscipline qui fait rupture<sup>240</sup>. » Ce face à face qui était celui de l'instruction face à la punition, n'est plus pensé comme deux temps d'un même acte (juger et punir), mais comme structure globale, autant de l'instruction que de la correction, comme logique du pouvoir. Faire jouer l'un contre l'autre la discipline et le Code, au nom de droits fondamentaux, c'est montrer la loi comme garante de la norme plus que de la règle, s'appliquant à une nature plus qu'à des principes fondateurs, c'est aussi mettre à nu la discipline, calquant son principe non sur « des conditions naturelles d'existence de l'individu en société<sup>241</sup> », mais sur l'instauration d'une règle : « Il faut dormir chez soi. Il vaudrait mieux pour vous être placé dans une bonne maison et y faire votre apprentissage. » Ce qui se joue dans cet écart, c'est précisément ce que Foucault entend par critique : le fait d'« opposer des droit universels et imperceptibles, auxquels tout gouvernement quel qu'il soit, qu'il s'agisse du monarque, du magistrat, de l'éducateur, du père de famille, devra se soumettre<sup>242</sup> », c'est le problème du droit naturel.

On retrouve déjà cette dissociation dans la thèse complémentaire de Foucault sur *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* de Kant, dans ce travail de traduction et d'introduction réalisé en 1959-1960, Foucault insiste sur l'espace propre de l'anthropologie kantienne conçu comme pragmatique. Foucault va reprendre une discussion de Kant avec Schütz à propos de la métaphysique du droit et notamment quant au rapport d'appartenance des individus entre eux, principalement dans le couple et la famille au sein de la société bourgeoise. Kant explique, nous dit Foucault, que « le rapport juridique qui chosifie ne change pas en chose l'essence de la personne, mais établit de personne à personne des rapports qui sont ceux de la personne à la chose<sup>243</sup>. » Foucault n'a pas encore, à cette époque, théorisé la société disciplinaire, mais on peut tout de même noter que la discipline s'inscrit dans cette « chosification », qu'elle ne pense plus uniquement sous la question d'un rapport, mais d'un sujet pensé comme objet de savoir accompli. Foucault insiste sur le fait qu'à l'intérieur de cette discussion, « Schütz, dans sa protestation, confondait le point de vue moral et le point de vue juridique, la personne humaine et le sujet de droit<sup>244</sup>. » Ce double point de

---

240 *Ibid.* p. 341

241 M. Pote-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire, op. cit.* p. 186

242 Michel Foucault, Daniele Éditeur scientifique Lorenzini et Arnold Ira Éditeur scientifique Davidson, *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, France, J. Vrin, impr. 2015, 2015, 190 p. 38

243 M. Foucault, « Introduction à l'Anthropologie » In, Immanuel Kant et al., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduit par Michel Auteur Foucault, Paris, France, J. Vrin, 2008, 267 p. 25

244 *Ibid.* p. 25-26

vue du sujet, en tant que sujet de droit et sujet social, se retrouve donc ici formulé en sujet moral et surjet juridique, et amène à penser qu'il se formule dans *l'Introduction à l'Anthropologie*, les prémisses d'une conceptualisation plus large du sujet bi-face, ainsi que celle d'un espace intermédiaire, « un certain point de convergence et de divergence entre le droit et la morale<sup>245</sup> » ou une anthropologie devient possible. Cet espace de l'anthropologie pragmatique que Foucault décrit ici, converge étonnamment vers l'espace de l'indiscipline, Foucault le décrit comme point d'équilibre où « se trame tout un réseau où ni le droit ni la morale ne sont jamais donnés à l'état pur ; mais où leur entrecroisement offre à l'action humaine son espace de jeu, sa latitude concrète.<sup>246</sup> » Il ne s'agit pas pour nous de créer un rapport d'identité, mais bien de formuler des analogies, qui permettent de mieux saisir la généalogie des concepts et leurs mutations à travers les différents terrains d'analyse. Ici droit et morale ne sont pas tant corrompu l'un par l'autre que suspendu, offrant par là même son espace à l'action humaine, de même que l'indiscipline consistait à trouver l'écart ouvert entre la loi et les techniques disciplinaires. Lorsque nous parlions plus haut de l'indiscipline comme d'un moyen de faire jouer et de revendiquer des droits fondamentaux, Foucault insiste sur ce fait que l'Anthropologie pragmatique, mettant en suspens l'appartenance de l'homme à la cité morale, aussi bien qu'à la société civile de sujet de droit, « elle le considère comme « citoyen du monde », c'est-à-dire comme appartenant au domaine de l'universel concret, dans lequel le sujet de droit, déterminé par les règles juridiques et soumis à elles est en même temps une personne humaine qui porte, en sa liberté, la loi morale universelle<sup>247</sup>. » On a là, en quelque sorte, dans la genèse de l'œuvre de Foucault, une des formulations de ce que sera la structure même de l'indiscipline. Structurellement parlant, une analogie est ici faisable, car dans les deux cas, il s'agit de définir si un espace ou un sujet en acte est encore possible.



La conceptualisation de la biopolitique<sup>248</sup> qui intervient dans *La volonté de savoir* en 1976, parallèlement développé dans les cours de 1975 à 1979 – respectivement « *Il faut défendre la société*<sup>249</sup>, *Sécurité Territoire, Population*<sup>250</sup> et *Naissance de la biopolitique*<sup>251</sup> – constitue la dernière étape d'un processus incessant de peuplement des savoirs-pouvoirs. Si on a l'habitude de voir entre

---

245 *Ibid.* p. 26

246 *Ibid.* p. 27

247 *Ibid.* p. 26

248 Pour une analyse plus développée de la biopolitique cf partie IV

249 Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 1997, 1997, xi+283 p.

250 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*

251 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 2004, 2004, xi+355 p.

*La volonté de savoir* et la parution de *l'Usage des plaisirs* et du *Souci de soi*, le passage d'une théorie de l'assujettissement à la théorie de la subjectivation, il semble falloir lire la biopolitique comme l'aboutissement théorique d'une pratique de contrôle que Foucault avait déjà théorisée dans ses œuvres antérieures. La prise du biopolitique sur une conception biologique de la population et du rapport de l'organisme à son milieu, témoigne d'une généralisation du pouvoir, d'une gouvernementalité du soin, qui aura pour fonction la prise en charge du vivant dans sa multiplicité et sa globalité. Indexant son fonctionnement sur la potentialité de croissance inhérente au vivant, la biopolitique permet la généralisation du pouvoir sur l'ensemble de la population conçue sous la forme d'une organisme. De ce fait, la biopolitique fonctionne comme un processus d'intégration maximum, qui va réintégrer la déviance pour la faire circuler dans un calcul de la normalité. Le passage de la normativité à la normalité, ou de la norme au normal témoigne de ce calcul – que l'on pourrait dire statistique – qui fait passer la coercition normative vers une gestion normalisante<sup>252</sup>. Ainsi, la biopolitique fonctionne comme un pouvoir de réintégration et de gestion d'un déjà-là, dont elle a pour but de maximiser et calculer les potentialités. On comprend alors qu'avec la biopolitique le travail de peuplement à l'œuvre dans les processus disciplinaires atteint son plus haut degré d'efficacité.

Cette idée d'un pouvoir qui a des « fonctions d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation des forces qu'il soumet : un pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner plutôt que voué à les barrer, à les plier ou à les détruire<sup>253</sup>», bien qu'il soit formulé dans *La volonté de savoir*, trouve les prémisses de sa formulation dans *Surveiller et punir*. Le dernier chapitre du livre, sur la naissance de la prison, témoigne d'une gestion et d'un usage de la délinquance que l'on pourrait appeler rétrospectivement biopolitique. Une chronologisation entre les théories de la société disciplinaire et de la biopolitique ne peuvent d'ailleurs, qu'être faites au niveau conceptuel dans l'œuvre de Foucault mais n'ont pas de valeur dans une vérité historique. Bien plus, ces deux concepts s'imbriquent historiquement et ne peuvent être isolées que sur un mode opératoire. Ainsi l'analyse de la délinquance à la fin de *Surveiller et punir*, bien que théorisée au sein de la discipline, semble relever clairement d'une gestion biopolitique de la criminalité :

« La délinquance, avec les agents occultes qu'elle procure mais aussi le quadrillage généralisé qu'elle autorise, constitue un moyen de surveillance perpétuelle sur la population : un appareil qui permet de contrôler, à travers les délinquants eux-mêmes, tout le champ social.<sup>254</sup>

Bien plus que de barrer, plier ou détruire la délinquance, la gestion policière du crime, se

---

252 Pour une analyse plus développées des différences entre normalisation et normation, cf Partie IV.

253 Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Paris, France, Gallimard, impr. 1976, 1976, 211 p. 179

254 M. Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.* p. 328-329

donne pour rôle d'en magnifier les potentialités, d'en organiser les forces et d'en structurer les fonctionnements. Ainsi formulée, la gestion de la délinquance rentre dans le processus du bio-pouvoir. Le crime deviendra l'interlocuteur du pouvoir, non plus un problème qu'il conviendra de réintégrer dans une norme, mais un état de fait à faire circuler dans une normalité durable d'accroissement du pouvoir : « Fini l'âge shakespearien où la souveraineté s'affrontait avec l'abomination dans une même personnage ; commencera bientôt le mélodrame quotidien de la puissance policière et des complicités que le crime noue avec le pouvoir.<sup>255</sup> » La gestion des illégalismes présente dans *Surveiller et punir*, mais aussi dans son cours de 1972-1973, *La société punitive*, semble être les prémisses de la théorisation du biopouvoir, qui lui-même témoigne de ce point d'aboutissement dans la pensée de Foucault, du peuplement du pouvoir à l'ensemble de la population. Ce changement d'échelle que représente le bio-pouvoir permet de limiter au maximum les espaces et les interstices vacants, pour inclure à l'échelle de la population, l'ensemble des individus, non plus dans une norme rigide, mais dans une normalité labile.



Qu'est ce qui s'est passé durant le silence assez long qui succède La volonté de savoir ? Peut-être Foucault a-t-il le sentiment d'un certain malentendu lié à ce livre : ne s'est il pas enfermé dans les rapports de pouvoir ? Il se fait lui-même l'objection suivante : « Nous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté...<sup>256</sup> »

Enfin, à relire le travail de Foucault de cette manière, on remarque que sous couvert de la mort du sujet, il s'est efforcé de chercher les espaces où celui-ci était encore libre d'échapper à la sujétion. D'une certaine manière, il s'est agi de faire l'histoire du peuplement de ces espaces pour toujours en trouver les failles, les restes du pouvoir, les trous laissés par le savoir. C'est l'histoire d'un espace qui s'amenuise jusqu'à épuisement par la rivalité de technologies extensives et toujours plus totalisantes. Où donc trouver l'issue pour le sujet, comment sortir de l'asphyxie issue d'un bio-pouvoir englobant, si ce n'est dans le sujet lui-même ? Paradoxalement, le sujet deviendrait le dernier espace, le plus infime, dans lequel une subjectivation serait possible, le dernier reste duquel une parole peut se déclarer vérité. Le sujet n'aura plus de place qu'en lui-même et en son souci, la conversion ne prend pas le sens d'une liberté, mais de la seule possibilité d'un rapport au discours de vérité : le sujet s'enroule sur lui-même. En disant cela, il ne s'agit pas de voir dans l'œuvre de Foucault la description et l'analyse d'une histoire qui aurait asphyxié le sujet, le forçant à se tourner vers lui-même ; le retour à l'antiquité montre bien l'impertinence d'une telle thèse. Il s'agit d'avantage de penser la question de la subjectivation comme un événement au sein de l'œuvre de Foucault, non pas événement historique, mais comme une issue théorique à sa pensée singulière, un

---

<sup>255</sup>Ibid. p. 331

<sup>256</sup>G. Deleuze, *Foucault, op. cit.* 101

moyen de s'interdire de la laisser fermée sur elle-même dans le pessimisme d'un échec de la liberté. Plus qu'une possibilité de résistance, il se formule dans cet événement qui surgit tardivement dans la pensée de Foucault, la possibilité d'un nouvel espace théorique qui était jusqu'à présent resté derrière cette ligne tendue entre les savoirs et les pouvoirs. Peut-être est-ce là la signification du silence de Foucault après *La volonté de savoir*, et de sa volte avant sa mort : une manière de franchir la ligne et de se déprendre de ces peuplements incessants.

### 3) À rebours du Cogito

Water, is taught by thirst. / Land – by the Oceans passed. / Transport – by throe – / Peace, by it's battles told – / Love, by memorial mold – / Birds, by the snow<sup>257</sup>

L'importance que Foucault accorde à Descartes est présente dans ce qu'on a voulu voir comme les deux moments de sa pensée. Il n'est d'ailleurs pas anodin que ce dernier soit dans les deux cas, considéré comme un moment charnière. D'abord, comme signe du grand renfermement à l'Age Classique, puis comme le moment moderne de l'histoire de la subjectivité. Cette double présence semble être un moyen pour comprendre la mutation, dans l'œuvre de Foucault, quant au passage des théorisations sur les liens entre les savoirs et les pouvoirs, vers les développements des rapports du sujet à la vérité. L'analyse qui est faite du geste cartésien, permettrait de mieux comprendre le sens du tournant de sa pensée. On pourrait analyser comment dans le cogito cartésien se trouve le noyau dur d'une logique que l'œuvre de Foucault a toujours voulu inverser, prendre à rebours, tant dans sa structure, que dans le sens de ses concepts.

L'objet de la lecture des *Méditations* par Foucault dans *l'Histoire de la Folie* est de montrer la manière dont le sujet cartésien exclut l'hypothèse de la folie, là où les siècles précédents lui faisaient encore une place dans le doute. Montaigne lui-même, et avec lui tout le XVI<sup>e</sup> siècle, voyait dans la folie un des chemins du doute, le plus fréquenté parmi toutes les autres formes de l'illusion. L'« étrange coup de force<sup>258</sup> » de Descartes est d'avoir exclu la folie du doute, et de ce fait, en avoir fait disparaître le péril pour l'exercice de la Raison. Le *Cogito* n'aura pas à triompher de la folie, comme il aura à le faire pour l'erreur et l'illusion ; la Raison ne s'embarrassera pas des périls de la folie qui seront écartés avant même la phase du doute : « Mais quoi ? Ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.<sup>259</sup> »

Descartes n'évite pas le péril de la folie comme il contourne l'éventualité du rêve ou de l'erreur. [...] Dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre la folie d'une part, rêve et erreur de l'autre. Leur situation est différente par rapport à la vérité et à celui qui la cherche ; songes et illusions sont surmontés dans la structure même de la vérité ; mais la folie est exclue par le sujet qui doute.<sup>260</sup>

Cette folie exclue par décret, c'est la désignation par le sujet cartésien de cet *autre* qu'est le fou, par la spontanéité d'une reconnaissance mesurée à partir de lui-même. Le fou, exclu de la possibilité du doute, tombe alors hors de la validité du *Cogito*, et devient cette figure de l'autre radical, ne pouvant s'inscrire dans la raison, et étant par extension, hors de l'être. La valeur de la

257Emily Dickinson, *Car l'adieu, c'est la nuit*, traduit par Claire Malroux, Paris, France, Gallimard, 2007, 433 p. 48

258M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. 56

259René Descartes, « Méditations touchant la première philosophie », in René Descartes, Œuvres philosophiques, Vol II, Paris, France, Éditions Garnier frères, impr. 1967, 1967, 1148; 16 p. 406

260M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 56-57

folie et de la déraison comme *non-être*, tiendrait de cette exclusion, de ce geste fondamental et primitif du *cogito*. Le fou n'est pas admis à dire *Ego sum, Ego existo*, il perd son droit de cité dans le domaine de l'être. « Le fou, c'est l'autre par rapport aux autres : l'autre – au sens de l'exception – parmi les autres – au sens de l'universel. »<sup>261</sup>

Si l'exclusion de la folie et de la déraison, hors du domaine de la Raison, semble trouver l'origine de leur excommunication dans le geste cartésien, elles n'y sont pas écartées au même moment de la démarche. En considérant les différentes allusions faites par Foucault dans *Histoire de la folie* hors des pages spécifiquement dédiées à l'analyse du sort que le doute réserve à la folie, il est manifeste que cette dernière, exclue par décret, n'a pas le même sort que la déraison en général. Le texte de Foucault est parcouru d'ambiguïté quant à la question de ce partage, et certaines formulations trahissent l'idée de ce paradoxe. Foucault écrit : « Il n'est plus possible de traverser courageusement, après Descartes, toutes les incertitudes du délire, du rêve, des illusions, il n'est plus nécessaire de surmonter pour une fois les périls de la déraison.<sup>262</sup> » Ici le *cogito* est pensé comme une traversée de la déraison, cette dernière n'étant pas mise de côté, contournée par un geste d'exclusion, mais traversée dans ses périls, dont le doute se nourrit. Il n'en reste pas moins que la déraison ne sera, elle non plus, pas admise dans le *Cogito*, mais bien plus écartée par lui. Cependant Foucault semble faire du malin génie la menace éternelle de la Raison, là où Descartes n'y voyait qu'une méthodologie provisoire du doute.

Entre Dieu et les hommes, le malin génie a un sens absolu : il est dans toute sa rigueur la possibilité de la déraison et la totalité de ses pouvoirs. Il est plus que la réfraction de la finitude humaine, il désigne le péril qui, bien au-delà de l'homme, pourrait l'empêcher de manière définitive d'accéder à la vérité : l'obstacle majeur, non de tel esprit, mais de telle raison. Et ce n'est pas parce que la vérité qui prend dans le *Cogito* son illumination finit par masquer entièrement l'ombre du malin génie, qu'on doit oublier son pouvoir perpétuellement menaçant : jusqu'à l'existence et à la vérité du monde extérieur ce danger surplombera le cheminement de Descartes.<sup>263</sup>

Si Foucault parle d'une déraison qui surplombe le chemin de Descartes jusqu'à la découverte de la réalité du monde, il évoque aussi la présence de la déraison comme menace perpétuelle, bien au-delà du terme fixe de la métaphysique cartésienne. Folie et déraison ne se placent donc pas au même stade de la démarche cartésienne.

Le paradoxe vient aussi d'une confusion dans la périodisation et l'ambiguïté d'un divorce non encore consommé entre folie et déraison. La lecture que fait Foucault de ce passage des *Méditations* – ayant pour but de relever un des signes qui trahissent l'événement classique – a pour fonction principale de révéler un élément de la structure qui conduira au « grand renfermement ».

---

261 *Ibid.* p. 199

262 *Ibid.* p. 368

263 *Ibid.* p. 175

La question de la disjonction entre la folie et la déraison est encore très complexe et non assumée à cet période de l'Âge Classique, et pourtant Foucault les analyse à deux niveaux différents de la démarche cartésienne. Sans doute que cette confusion est à l'origine des remarques émises par Henri Gouhier lors de la soutenance de thèse de Michel Foucault. En tant qu'historien de la philosophie ; il déclare alors : « Le malin génie symbolise l'hypothèse d'un monde absurde, où je verrais  $3 + 2 = 5$  alors que ce serait une erreur. Mais je ne vois là en aucune façon un symbolisme de la folie : l'idée est fabriquée en associant la notion de malice à la notion de toute-puissance. [...] Vous y voyez une menace de la déraison. Non c'est une raison autre.<sup>264</sup> » Il semble cependant que sur ce point, Henri Gouhier se trompe en faisant davantage la critique d'un texte qui n'existe pas encore à ce moment-là, et qui sera celui de la conférence de Jaques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », prononcé le 4 Mars 1963 au Collège philosophique.

Derrida parle de « l'assaut artificiel et métaphysique du malin-génie.<sup>265</sup> » et en ce sens il rejoint la lecture de Foucault. On comprend mieux les critiques d'Henri Gouhier si l'on considère que c'est lui qui a définitivement établi, que si la supposition du Dieu trompeur était une hypothèse métaphysique, cet « assaut artificiel » du malin génie était en revanche un simple procédé méthodologique, qui ne constituait pas une raison, mais simplement un moyen de douter<sup>266</sup>. Si l'on peut bien entendre l'objection qui est faite au sujet du malin génie perçu comme une menace de la déraison, il semble, et cela a été montré, que Foucault ne fasse pas de celui-ci un symbolisme de la folie, puisque de fait elle est écartée avant le doute. L'erreur vient sans doute de l'emploi de ce mot que Gouhier semble faire équivaloir avec celui de déraison - erreur qui ne sera peut-être pas sans lien avec le texte de Derrida.

Il faut cependant rendre raison à Derrida lorsqu'il disait : « Que je sois fou ou non, *Cogito, sum*. A tous les sens de ce mot, la folie n'est donc qu'un *cas* de la pensée (*dans* la pensée). »<sup>267</sup> D'une certaine manière, Descartes l'écrivait déjà dans *Les principes de la philosophie* : « Par le mot *penser*, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-même ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose que penser.<sup>268</sup> » Il comprend donc le terme bien au-delà du simple entendement : *cogitatio* coïncide avec la totalité de la conscience psychologique ; ainsi par extension il serait possible de dire : « *Je délire donc je suis* ».

---

264Didier Eribon, *Michel Foucault*, Paris, France, Flammarion, 2011, 646 p. 175-176

265Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, France, Éd. Points, DL 2014, 2014, 435 p. 72

266Cf, note, in R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Vol II op. cit.p. 412

267Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, France, Éd. Points, DL 2014, 2014, 435 p. 86

268René Descartes, « Principe de la philosophie », in René Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Vol III, Paris, France, Garnier, 1994, 1152 p. 95

Pour Derrida, le choix du rêve dans la première phase du doute, n'est en rien le signe d'une exclusion de la folie, mais seulement un procédé pédagogique. Folie et rêve seraient considérés comme deux instruments stratégiques, appelant à un choix. Le rêve c'est à la fois la généralisation et la radicalisation de l'erreur des sens, mais c'est aussi l'expérience la plus banale, la plus communément expérimentée. D'un autre côté, la folie pour Derrida n'est pas assez radicale dans son erreur pour donner lieu à un doute fondé et total. L'hypothèse de la folie est par ailleurs trop audacieuse pour le non-philosophe à qui s'adresse Descartes. Le rêve serait plus radical que la folie, et en ce sens le rêveur, du point de vue des sens serait plus fou que le fou, le rêve plus délirant que la folie.

Derrida fait remarquer qu'à cette hyperbole naturelle du songe, succède un autre doute, qui lui se fondera sur une hyperbole absolue, qui n'est autre que le malin génie. Il s'agit de fonder une raison de douter qui aille au-delà du simple sensible et qui puisse recouvrir des domaines comme l'arithmétique, la géométrie et les notions primitives, qui échappaient au premier doute basé sur l'erreur des sens. Pour Derrida le moment de ce second doute, c'est la possibilité d'une folie totale et absolue, d'«une folie qui introduira la subversion dans la pensée pure, dans ses objets purement intelligibles, dans le champ des idées claires et distinctes.»<sup>269</sup> On voit bien ici par quel moyen Derrida s'oppose à l'idée de Foucault, mais aussi comment les commentaires de Gouhier s'appliquent davantage à la lecture de celui-ci que de ce dernier. Cependant, dans le commentaire de Derrida, le geste cartésien devient un rapprochement vers la folie. Reprenant l'idée foucauldienne que la folie c'est l'absence d'œuvre, et en insistant sur le caractère toujours signifiant du langage, il va définir le geste du discours philosophique du sujet parlant, comme rupture d'avec la folie. La folie ne peut être à l'intérieur de la pensée, conçue qu'en terme de possibilité, par un langage fictionnel, ou dans la fiction d'un langage, c'est pour lui le sens premier du recours au malin génie. C'est aussi la critique générale du livre de Foucault ayant l'ambition de faire parler la folie, ou de lui redonner son vrai visage.

Le langage étant la rupture même avec la folie, il est encore plus conforme à son essence, et à sa vocation, il rompt encore mieux avec elle s'il se mesure plus librement à elle et s'en approche davantage : jusqu'à n'en être plus séparé que par la « feuille transparente » dont parle Joyce, par soi-même, car cette diaphanéité n'est rien d'autre que le langage, le sens, la possibilité, et la discrétion élémentaire d'un rien qui neutralise tout. En ce sens, je serais tenté de considérer le livre de Foucault comme un puissant geste de protection et de renferment. Un geste cartésien pour le XX<sup>e</sup> siècle.<sup>270</sup>

Il ne s'agit pas de renvoyer dos à dos, Foucault, Gouhier et Derrida – l'un cherchant l'usage, l'autre la rigueur et le dernier la querelle – mais de noter simplement que ces différentes lectures se

269J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit. p. 82

270Ibid. p. 85

font sur des plans différents de l'entreprise cartésienne, où chacun isole des éléments (peut-être moins Gouhier), pour en extraire des valeurs de signe. Mais au-delà de cela, cette proximité est très pertinente pour penser la question de l'inversion du processus cartésien chez Foucault. Restons-en donc là de la discussion entre Foucault et Derrida, afin de ne pas tomber dans l'atermoiement illimité, somme toute intéressant, d'un débat qui se transforme en guerre d'ego. Essayons seulement de faire mentir Foucault lorsqu'il écrit, au sujet de son analyse de Descartes, dans sa réponse à Derrida : « C'était sans doute la part la plus dérisoire de mon livre, et je reconnais volontiers que j'aurais dû y renoncer si j'avais voulu être conséquent dans ma désinvolture à l'égard de la philosophie.<sup>271</sup>»

En effet, le rôle du « moment cartésien » dans la conceptualisation de la subjectivation représente un point important, qui n'est pas sans rapport avec la lecture qui est faite dans *L'Histoire de la folie*. Foucault voit clairement chez Descartes le signe d'un pivot historique et d'un *soi* qui ne se pose plus en termes éthiques, mais en tant que fondement de connaissance. L'espace du sujet chez Descartes est perçu comme dégagé de l'histoire. L'idée d'un fondement originaire de l'*ego* vaut comme statut universel. C'est d'ailleurs contre cela que Foucault parle davantage de subjectivation que de sujet, il s'agit d'une tentative de réinscription dans l'histoire. La possibilité de sortir du moment cartésien, se traduit par la mise en relation de la subjectivation avec des ensembles de pratiques historiques. Ainsi le sujet se constitue ou s'affirme par des pratiques de discours et de vérité, qui ne se placent pas tant en amont ou en aval de lui-même, mais en face de lui. C'est au fond l'idée que le sujet se modèle dans un rapport discursif à la vérité.

D'une certaine manière, on peut voir chez Descartes un rapport du même genre, entre le sujet et le discours de vérité. Lorsque le sujet cartésien dit « *Je suis, j'existe* : cela est certain, mais combien de temps ? A savoir, autant de temps que je pense »<sup>272</sup>, cette phrase inclut en elle-même, comme une prémisse tue, cette seconde phrase : « *Je suis, j'existe*, est nécessairement vrai, toute les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.<sup>273</sup>» Il n'est plus besoin de dire *Cogito ergo sum*, la performativité du *Ego sum, ego existo*, comprend en elle-même de manière synthétique, la prémisse du *penser*. Ainsi, chaque répétition de la forme condensée se présente comme la réactualisation de l'acte performatif fondateur. On peut voir ici le sens que donnait Descartes à la nécessité de ne revenir à la métaphysique que quelques heures par an, il s'agirait de rejouer la formule, pour en réactualiser sa performativité. Revenir à la métaphysique pour Descartes

---

271 Michel Foucault, « Réponse à Derrida », in Michel Foucault et Jacques Lagrange, Dits et écrits, Vol I 1954-1988, Paris, France, Gallimard, impr. 2001, 2001, 1707 p. 1152

272 R. Descartes, *Oeuvres philosophiques, Vol II, op. cit.* p. 418

273 *Ibid.* p. 415-416

n'est qu'un moyen de réactualiser les fondements de sa philosophie, de sa physique, etc. C'est ainsi que l'on comprend que ce « projet est du côté du récit récitant et non du récit récité [...] Et [qu'] il ne se laisse pas conter, [qu']il ne se laisse pas objectiver comme événement dans une histoire déterminante. »<sup>274</sup>. Cependant, il se présente comme l'imaginaire d'une origine faisant événement, et cela semble difficile à nier.

De ce fait s'opère une extensivité du *cogito* et de la *vérité*, aussitôt que la recherche de la *vérité* progresse, le *cogito* se renforce : je suis en tant que je pense dans la recherche de la vérité : *je recherche donc je suis*. Le discours de vérité vient, comme dans la subjectivation chez Foucault, introduire un rapport de constitution avec le sujet, un rapport constituant pris dans la performativité du discours et de la vérité.

Par rapport au « souci » grec, Foucault voit dans le geste de Descartes l'inversion du rapport du sujet et de la pensée, et la subordination de cette dernière au sujet. Mais c'est là aussi une pensée problématique si l'on considère que le *je pense*, est la prémisse du *je suis*. Il y a ce geste paradoxal dans le *Cogito*, où le *penser* se subordonne à un *je*, qui lui-même est la conclusion d'un *je pense*. Il n'y aurait, en somme, aucune indépendance du *je* et de la *pensée*. Cela se manifeste aussi par la coextensivité du *je* et de la vérité dans l'acte performatif. Le *cogito* comme acte fondateur se réactualise dans la pensée et dans la recherche de la vérité. Ainsi le mythe du sujet fondateur ne devient effectif que dans le rapport du sujet à son propre discours dans la recherche de la vérité.

Il faut essayer de voir ce qui dans la méthode cartésienne constitue le noyau de l'inversion que va opérer Foucault dans sa propre conceptualisation de la subjectivation. On comprend bien de prime abord qu'il s'agit de la centralité du sujet dans le développement de la connaissance, des discours, du savoir et de la vérité. Là même où Foucault tentait de voir – dans la littérature par exemple – la possibilité d'une disparition du sujet dans l'écriture, ou l'analyse de discours parlant tout seul ; le sujet cartésien se place au centre d'un savoir qui le renforce au fur et à mesure de son extension. Cette centralité, c'est le sens de la référence à Archimède dans *Les Méditations*, le sujet cartésien est en quelque sorte ce point fixe d'où il est possible de tirer le globe terrestre :

Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien de plus qu'un point qui fut fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine.<sup>275</sup>

Il ne s'agit pas de faire de l'entreprise cartésienne l'événement causal d'une mutation de la conception du sujet, mais plutôt – comme pour le grand renfermement – un événement qui signifie

---

274J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit. p. 88

275R. Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Vol II, op. cit. p. 414

et condense une logique à l'œuvre dans l'histoire. Le sens du retour à l'antiquité chez Foucault, dans sa théorisation des rapports entre l'*epimeleia heautou* et le *gnôthi seauton*, (« souci de soi » et « connaissance de soi »), peut être vu comme la volonté de contourner Descartes. Mais en comparant la logique méthodique de Descartes et l'évolution de l'œuvre de Foucault, on peut aussi analyser le passage du « moment cartésien », comme la formulation de ce qui va être le revers de la logique de l'œuvre de Foucault. Le geste de Descartes s'inscrit, selon Foucault, dans une distinction ancienne entre la spiritualité et la théologie, puis entre la science et la spiritualité. L'entreprise de Descartes, sous les formes d'une spiritualité, consisterait à détourner celle-ci, pour la constitution d'un sujet qui se définit par la connaissance et comme fondement de scientificité.

Quand on lit Descartes, il est frappant de trouver dans Les Méditations exactement ce même souci spirituel d'accéder à un mode d'être où le doute ne sera plus permis et où enfin on connaîtra ; mais en définissant ainsi le mode d'être auquel la philosophie donne accès, on s'aperçoit que ce mode d'être est entièrement défini par la connaissance, et c'est bien comme accès au sujet connaissant ou à ce qui qualifiera le sujet comme tel que se définira la philosophie. Et, de ce point de vue-là, il me semble qu'elle superpose les fonctions de la spiritualité à l'idéal d'un fondement de la scientificité.<sup>276</sup>

Il n'en demeure pas moins que la méthode cartésienne, en tant que procédé, s'inscrit dans un processus de spiritualité. Foucault le rappelle d'ailleurs en évoquant le *Traité de la réforme de l'entendement* de Spinoza, qui est pris dans ce même mouvement, entre éthique et cognitif. Descartes, lui, serait l'opérateur d'une subversion, d'un passage de l'ascèse à l'évidence : « La chose extraordinaire dans les textes de Descartes, c'est qu'il a réussi à substituer un sujet fondateur de pratiques de connaissance à un sujet constitué grâce à des pratiques de soi.<sup>277</sup> » Le rapport du sujet à la vérité est un des principes de l'entreprise cartésienne dans son ensemble, et en cela elle se rapproche de l'étude de la subjectivation par Foucault. Bien que le rapport soit différent, nous l'avons montré, ces trois pôles que sont les discours, le sujet et la vérité, sont présents aussi bien dans le cogito que dans la subjectivation. Nous avons montré la performativité de la formule *Ego sum*, *Ego existo*, ainsi que son actualisation dans la coextensivité du sujet et de la connaissance. En ce sens, le sujet fondateur est aussi toujours un sujet en train de se fonder dans l'acte de la pensée, venant donc spiritualiser l'acte du savoir.

Pour bien saisir l'inversion opérée par Foucault, il faut comprendre les logiques de peuplement qui sont à l'œuvre dans les pensées de ces deux auteurs. L'expérience du doute, est en quelque sorte la définition d'un espace déserté par la Raison et qu'il va falloir peupler. Le point d'Archimède qu'est le sujet, serait lui, ce premier espace de sûreté, premier espace de certitude, d'où pourra se développer le peuplement de l'espace du doute, par le biais de la connaissance et de la

---

276 Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in Michel Foucault et Jacques Lagrange, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, impr. 2001, 2001, 1735 p.1542

277 M. Foucault, F.D. de la publication Ewald et A.D. de la publication Fontana, *L'herméneutique du sujet*, op. cit. 17

vérité. On comprend ainsi mieux la notion de déraison comme limite, si l'on considère qu'elle est toujours le dehors, l'espace non-encore peuplé par la raison. Le sujet cartésien est donc placé au centre d'un territoire en extension. Chez Foucault, le schéma s'inverse et le sujet n'est plus pensé au centre, mais soit issu des savoirs en tant que constitué par eux, soit en dehors en tant que sujet libre. Le seul espace de liberté dans l'œuvre de Foucault est toujours dans les marges, là où les savoirs s'épuisent et perdent leurs prises. Ainsi une expérience libre de la folie avait été possible à l'intérieur de la définition négative de la déraison, considérée comme non-être ; un espace d'indiscipline naissait de l'écart ouvert entre la discipline et le droit, et les peuplements toujours plus totalisants des savoirs, venaient restreindre l'espace où un sujet pouvait se déployer dans sa liberté. Les deux logiques de peuplement sont donc radicalement inverses, et la liberté du sujet se place chez les deux auteurs en des points opposés. Là où la liberté du sujet cartésien procède du peuplement par la raison d'un espace qui l'assure dans son être, la liberté chez Foucault, la force de fuir, se trouve dans les trous laissés par les savoirs.

S'il est vrai, par exemple, que la constitution du sujet fou peut être en effet considérée comme la conséquence d'un système de coercition – c'est le sujet passif – vous savez très bien que le sujet fou n'est pas un sujet non libre et que, précisément, le malade mental se constitue comme sujet fou par rapport et en face de celui qui le déclare fou. L'hystérie qui a été si importante dans l'histoire de la psychiatrie et dans le monde asilaire du XIXe siècle, me paraît être l'illustration même de la manière dont le sujet se constitue en sujet fou.<sup>278</sup>

Si Foucault parle davantage de subjectivation que de sujet, c'est pour faire émerger des formes à travers lesquelles un individu est appelé à devenir sujet, le concevant donc toujours en confrontation avec un extérieur, avec des formes par lesquelles il se constitue dans sa labilité. À l'inverse de la réactualisation cartésienne du *cogito*, où le sujet se conforte dans sa position de fondement, le sujet foucauldien est pris dans un processus de perpétuelle négociation. L'inversion du *cogito* par Foucault aiderait à saisir ce qui se passe dans le décalage qui a lieu vers la fin de son œuvre, entre le passage des savoirs/pouvoirs à la problématisation du rapport sujet/vérité. Tout était déjà chez Descartes et il s'agissait alors de prendre la pliure de l'autre côté. Lorsque Foucault théorise la subjectivation, là où il avait auparavant analysé le peuplement des savoirs et des rapports de sujétion, prenant le sujet comme reliquat possible d'un espace de liberté et d'action ; il vient renverser dans son fondement le sujet cartésien et toute l'entreprise du *cogito*. Son travail est donc une entreprise de décentralisation du sujet libre, vers les marges des savoirs. La spiritualité qui va commencer par intéresser Foucault sur le tard, devient donc une manière de négocier sa liberté par un rapport à la vérité, déprise des formes pleines des savoirs. La spiritualité est un moyen de se déprendre de ce grand renfermement, qui ne se limite pas tant à la folie placée hors de la raison, le

---

278 Michel Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », op. cit. p. 1538

geste cartésien c'est aussi l'internement du sujet à l'intérieur d'une raison totalisante. On comprend aussi le sens de la lecture de Foucault dans *l'Histoire de la folie* : lorsqu'il faisait du malin génie une puissance éternellement menaçante : il s'agissait de ne pas exclure la possibilité d'un espace de fuite, dépris des rapports coercitifs, de ne pas neutraliser l'espace d'un sujet libre. Quand Descartes venait placer le sujet au début de son entreprise, Foucault l'abordait à la fin de son travail. Chez les deux penseurs, le sujet est en lien avec les savoirs, les discours et la vérité, mais là où Foucault en vient à analyser le sujet comme ultime reste, Descartes en fait le premier sol, le socle fondateur.

**QUATRIÈME PARTIE : CRIMINEL ET  
PATHOLOGIQUE NOUEMENT, DENOUEMENT  
ET RENOUEMENT : LA VIE**

## 1) Circulation et voirie : de la nef des fous à la biopolitique

Quantité de personnes ont ainsi une âme qui adore nager. On les appelle vulgairement des paresseux. Quand l'âme quitte le corps par le ventre pour nager, il se produit une telle libération de je ne sais quoi, c'est un abandon, une jouissance, un relâchement si intime.<sup>279</sup>

Si à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle « la maison d'internement n'est plus seulement la léproserie à l'écart des villes ; elle est la lèpre elle-même à la face de la cité<sup>280</sup> », à cette même époque ainsi qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, la pratique du supplice commence à s'éteindre progressivement, « on soupçonne ce rite qui « concluait » le crime d'entretenir avec lui de louches parentés [...] de faire ressembler le bourreau à un criminel, les juges à des meurtriers, d'inverser au dernier moment les rôles<sup>281</sup> ». Sans dire que le châtiment calque son mode de fonctionnement sur le crime ou que la maison d'internement a peu à peu été gagnée par la pathologie, il semblerait qu'une identité se présente là, entre le crime et son supplice, ainsi qu'entre la maladie et son enfermement. Il apparaît clairement que la pratique du supplice à était épinglée sur le crime lui-même. Tout un langage symbolique et mimétique va se mettre en place dans le supplice pour rappeler la scène du crime, que ce soit le lieu, la forme de l'exécution, toute une théâtralité va être mise en place pour raccrocher le supplice au crime dont il est la condamnation. Toute une esthétique symbolisée qui va faire qu'aux « yeux de tous, la justice fait répéter le crime par les supplices, les publiant dans sa vérité et l'annulant en même temps dans la mort du coupable<sup>282</sup> » : c'est une certaine manière de boucler la boucle. On retrouvera ce principe dans les réflexions sur les réformes pénales dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup>. Alors que le supplice est de plus en plus mis à l'écart, il persiste cette idée d'identité entre la peine et son délit, c'est ce que Foucault nommera les peines analogiques, conception qui veut que « la punition idéale sera transparente au crime qu'elle sanctionne ; ainsi pour celui qui la contemple, elle sera infailliblement le signe du crime qu'elle châtie.<sup>283</sup> » Il s'agit de toute une sémiologie qui doit signifier le crime, mais par une esthétique qui n'est plus spectaculaire, mais raisonnable : on reste encore dans ce principe d'identité, qui n'est plus imitatif mais signifiant.

Cette identité qui se fait voir là n'est bien entendu pas tenable sur la durée, tant le système pénal et le système médical sont loin d'être des fonctionnements stables et indépendants, encore moins que des agencements univoques. Le nouage du criminel et du pathologique, les rapprochements du droit et de la médecine, toute la série d'inversions, de rencontres et de conversions, interdit de penser des systèmes propres à une gestion du crime et à une gestion de la

<sup>279</sup>Henri Michaux, *La nuit remue*, Paris, France, Gallimard, 2002, 296 p.110-111

<sup>280</sup>M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit.p. 375

<sup>281</sup>M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. Cit. p.15

<sup>282</sup>Ibid. p.56

<sup>283</sup>Ibid. p. 124

pathologie. Les jeux de vérité qui étaient à l'œuvre dans le travail de Foucault, notamment dans *L'histoire de la folie* et dans *Surveiller et punir*, la gestion du crime et de la pathologie, faisaient voir le travail parfois successif, parfois concomitant de différents principes, dont aucun n'était propre à l'un des deux systèmes.

Cependant cette identité entre le crime et son supplice ainsi qu'entre la pathologie et notamment la folie et son internement, invite à concevoir deux systèmes – ou plutôt deux processus – qui ne seraient distincts et indépendants que conceptuellement. Il semble possible de chercher dans le criminel et le pathologique deux concepts opératoires permettant de mieux définir la pratique médicale et la pratique punitive, comme prise dans leurs jeux de succession et de co-extension. Ce qu'il y aurait d'opérateur ici, serait de séparer ce qui au fond, ne peut être pensé indépendamment. De manière extensive, la détermination conceptuelle du criminel et du pathologique pourrait permettre de penser l'œuvre de Foucault dans sa généralité, sans rester enfermé dans la simple délimitation du système punitif et de la médecine. Au fond, le travail de recherche des ruptures et des continuités des institutions qu'a été l'œuvre de Foucault, a toujours eu pour grand modèle les objets qui l'ont intéressé dès le début de son travail et notamment l'asile et la prison. Il s'agit donc de repérer les grands systèmes de fonctionnement à l'œuvre dans le travail de Foucault, afin dans un premier temps de repérer une *géologie du discours foucauldien*, et en un second temps d'unifier l'œuvre par cette géologie en trouvant une structure commune à l'ensemble de son discours.



Nous l'avons vu, la circulation est une structure de base de l'œuvre de Foucault et de ses analyses. Cette circulation, abordée dans la deuxième partie de la présente recherche, par l'analyse de *L'histoire de la folie*, *Surveiller et punir*, *Le pouvoir psychiatrique* et *Le courage de la vérité*, il convient de l'aborder maintenant par le travail réalisé par Foucault autour de la biopolitique et de la sécurité. Il semble en effet que le concept de circulation soit au centre des théorisations sur la biopolitique. Il convient donc de s'arrêter sur le cours de 1977-1978, *Sécurité territoire population*, dans lequel Foucault va tenter de montrer en quoi peuvent consister des techniques de sécurité. Après la souveraineté et la discipline, il va tenter de définir en quoi consistent la réactivation et la transformation des techniques juridico-légales et des techniques disciplinaires au sein d'un processus de sécurité. Il évoque en particulier le cas de l'économie, le cas de la ville et le cas de la médecine, opérant ainsi de fortes parentés avec le travail déjà réalisé dans *Les mots et les choses*. Cependant, pour bien comprendre les enjeux et les transformations que peuvent apporter les techniques de sécurité dans le domaine médical, mais aussi afin de voir en quoi la médecine et le

pathologique sont au centre des théorisations menant à la conception de la biopolitique, il faut remarquer que le vivant — et avec lui le pathologique — semble être la pierre de touche des mutations théoriques présentes à ce moment de l'œuvre de Foucault. Il s'agit donc de voir quel rapport au vivant offrent les techniques de sécurité et en quoi la médecine y occupe une place centrale, opérant le passage du milieu à la vie, faisant de la biopolitique l'espace de négociation par excellence.

Ce champ d'intervention de la sécurité qu'est le milieu, Foucault le définit, dans le premier cours de *Sécurité, territoire, population*, comme un espace dans lequel se déroulent des séries d'éléments aléatoires. Ce n'est plus à la question du siège du gouvernement dans un territoire, ni à celle de l'architecture hiérarchique et fonctionnelle d'un espace, mais au milieu, que la sécurité va avoir à faire. C'est un espace de circulation, d'action à distance de corps sur d'autres, c'est aussi un espace d'intervention, une vue globale qui n'est plus une multiplicité d'organismes, une somme d'individus, mais un espace de mouvement d'effets et de causes. C'est un lieu où l'on n'atteint pas des individus mais « Une multiplicité d'individus qui sont et qui n'existent que profondément, essentiellement, biologiquement liées à la matérialité à l'intérieur de laquelle ils existent.<sup>284</sup> »

La maladie occupe une place centrale dans ce que l'on peut entendre par milieu. En témoigne le fait que Foucault lui-même illustre son propos par le problème de la prolifération des miasmes. Si cette notion de milieu est d'abord mécanique, elle est importée dans le vocabulaire de la biologie dans la deuxième partie du XVIII<sup>e</sup> siècle, et ce, de manière négative en visant à expliquer les maladies. Ce n'est que plus tard que sa forme positive se développera, mais il s'agira toujours d'un espace de mutation et de prolifération. Le milieu est potentiellement un lieu à risque, un milieu pathogène, c'est l'aléatoire du vivant.

Cette catégorisation du milieu est pour Foucault le moment de transition de l'histoire naturelle à la biologie, c'est le passage du « repérage des caractères classificateurs à l'analyse interne de l'organisme, puis de l'organisme dans sa cohérence anatomo-fonctionnelle aux relations constitutives ou régulatrices de cet organisme avec le milieu de vie.<sup>285</sup> » On retrouve ici encore la grande thèse des *Mots et les choses*, et l'affirmation du caractère profondément pathogène du milieu. Ce passage, Foucault le termine avec Darwin et la population comme médium entre le milieu et l'organisme.

On remarque alors, la place centrale que vient prendre le vivant. Il ne s'agit plus d'une classification d'être-vivant, mais d'un vivant quasi autonome, qui est relation entre l'organisme et le milieu. En ce sens le vivant et la population sont étroitement liés et peuvent être superposables

---

284M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit. p. 23

285Ibid. p. 17

l'un à l'autre. Population et vivant sont l'espace de médiation entre les organismes et leurs milieux. La population se définit alors prioritairement comme biologique. La population n'est pas une somme d'êtres vivants mais du vivant.

C'est peut-être ici que se fait la distinction entre peuple et population. Un peuple qui serait un groupe d'êtres vivants et une population qui serait du vivant faisant la médiation entre l'organisme et son milieu. C'est ainsi que Louis-Paul Abeille au XVIII<sup>e</sup> siècle est amené à dire que :

Le peuple, c'est celui qui se comporte par rapport à cette gestion de la population, au niveau même de la population, comme s'il ne faisait pas partie de ce sujet-objet collectif qu'est la population, comme s'il se mettait hors d'elle, et par conséquent c'est eux qui, en tant que peuple refusant d'être population, vont dérégler le système [...] Le peuple apparaît comme étant de façon générale celui qui résiste à la régulation de la population, qui essaie de se soustraire à ce dispositif par lequel la population existe, se maintient, subsiste, et subsiste au niveau optimal.<sup>286</sup>

Peuple et population sont donc irréductibles l'un à l'autre et revêtent deux incarnations différentes du vivant. La population va être, de ce fait même, un lieu de soupçon, un lieu de soupçon pathogène. Foucault semble l'évoquer en distinguant quatre formes que sont le cas, le risque, le danger et la crise. La maladie régnante, cette maladie substantielle qui jusqu'alors faisait corps à un pays, une ville, un groupe de gens, va changer de forme avec les techniques d'analyse quantitative au sujet de la population. Le cas va être une distribution dans la population de phénomènes collectifs qui s'individualisent. Il est donc en un sens l'individualisation d'un phénomène collectif tout autant que la collectivisation d'un phénomène individuel. On va aussi déterminer des zones de risque, des calculs de risque qui vont déterminer des dangers qui peuvent par des processus d'emballement devenir des crises. Il semble tout à fait pertinent de considérer la population comme un espace de soupçon, du moins un espace de potentialité dangereuse et de mutation, reprenant ainsi le modèle de l'*épistémé* moderne, qui, comme il a été dit plus haut, venait noyauter l'*épistémé* classique d'un fond pathologique et d'une négociation entre la vie et la mort. La population va être cette zone de repérage des cas, des risques, des dangers et des crises, des dangers que représentent les liens entre un organisme et son milieu.

Cette idée de la population comme espace pathogène, on la retrouve dans les différentes images employées par Foucault. Que ce soit la gestion de l'économie, de la ville, de la santé, il est toujours question de circulation, tant au niveau des rues, des échanges économiques, que de la circulation des miasmes. Ainsi Foucault emploie-t-il des termes tels que « flux », « irrigation », « région inerte » :

Il faut par exemple agir sur les flux de monnaie qui vont irriguer bien le pays, savoir par où ces flux de monnaie passent, savoir s'ils irriguent bien tous les éléments de la population, s'ils ne laissent pas de régions inertes.<sup>287</sup>

---

286 *Ibid.* p. 45

287 *Ibid.*

Il s'agit donc de trouver un équilibre des flux et en ce sens on est proche des théories de médecine antique et en particulier de la théorie des humeurs, de la théorie hippocratique. L'enjeu va être un équilibre des circulations, qu'il va falloir gérer et surveiller. Plus encore, la population est pensée comme un corps fonctionnant tout seul, avec ses mécanismes propres. La métaphore corporelle, Foucault l'évoquait dans *Il faut défendre la société*, avec la figure du Léviathan et notamment avec la gravure d'Abraham Bosse. Il s'agissait là du corps de la souveraineté, qui avait pour tête le souverain, qui représentait l'âme du Léviathan. Ce nouveau corps qu'est la population n'est plus réfléchi en terme de souveraineté mais de biologique, il n'y a donc plus de tête mais des flux, des échanges, des circulations, ce n'est plus un corps hiérarchique mais un corps vivant, organique.

Il apparaît aussi que ce biologique de la population fonctionne de manière autonome, ce n'est plus l'idée d'un fonctionnement qui viendrait de la tête, de la souveraineté, mais bel et bien un corps autonome et c'est sur ce corps déjà en fonctionnement que l'on va exercer la gouvernementalité. Cette image, tirée ici à gros trait, de la population comme un corps et d'une gouvernementalité comme d'un rapport médical à celui-ci, on la retrouve sous différentes manières dans l'histoire. Le cours de Foucault en donne d'ailleurs plusieurs exemples plus ou moins explicitement selon les cas. Déjà St Thomas évoquait l'idée d'une force vitale faisant structure dans le royaume :

Il n'y a rien, dit saint Thomas, dans le monde, ou en tout cas aucun animal vivant dont le corps ne serait aussitôt exposé à la perte, à la dissociation, à la décomposition, s'il n'y avait en lui une certaine force directrice, une certaine force vitale qui fait tenir ensemble ces différents éléments dont sont composés les corps vivants et qui les ordonne tous au bien commun. S'il n'y avait pas une force vivante, l'estomac partirait de son côté, les jambes de l'autre, etc. Il en est de même dans un royaume.[...] Il faut donc qu'il y ait dans le royaume quelque chose qui corresponde à ce qu'est la force vitale, la force directrice dans l'organisme, et ce quelque chose qui va rabattre les tendances de chacun de son bien propre vers le bien commun, ça va être le roi.<sup>288</sup>

On voit très bien dans le propos de St Thomas, l'idée de force vitale dans le royaume, permettant au royaume de former un corps. S'il est question là de souveraineté, on y retrouve tout de même l'idée d'une structure interne, de ce qui n'est pas encore une population, et de sa nécessité de se structurer comme un organisme vivant et plus particulièrement un corps. Foucault évoque aussi Burlamaqui, un théoricien du droit du XVIII<sup>e</sup> siècle et le cite :

L'Europe fait aujourd'hui un système politique, un corps où tout est lié par des relations et les divers intérêts des nations qui habitent cette partie du monde. Ce n'est plus, comme autrefois, amas confus de pièces isolées dont chacune se croyait peu intéressée au sort des autres et se mettait rarement en peine de ce qui ne la touchait pas.<sup>289</sup>

---

<sup>288</sup>*Ibid.*

<sup>289</sup>*Ibid.*

S'il parle ici, non pas de population, mais des rapport entre les différents états européens, on retrouve encore une fois l'idée de corps lié à des relations, des flux, et qui calque les systèmes politiques sur des systèmes biologiques. Tout comme St Thomas, il est question d'unité, le vivant vient unifier un morcellement des corps, le vivant devient le ferment de ces systèmes.

La question du pastorat que Foucault développe longuement dans *Sécurité, territoire, population*, est elle aussi, et même surtout, étroitement liée à la figure du médecin. Foucault le dit lui-même :

Le pastorat, dans ses formes modernes, s'est déployé en grande partie à travers le savoir, les institutions et les pratiques médicales. On peut dire que la médecine a été une des grandes puissances héritière du pastorat.<sup>290</sup>

Le pasteur, c'est celui qui va prendre en charge le troupeau, c'est le médecin qui doit veiller à la santé de ses bêtes. D'où la grande question de savoir si c'est à cet endroit que doit se placer le pouvoir de gouverner, c'est à dire si gouverner c'est être le médecin des hommes.

Ce thème, que le pasteur n'est pas l'homme de la loi, on le voit aussi dans la comparaison très précoce et constante avec le médecin. Le pasteur n'est pas fondamentalement ni premièrement un juge, il est essentiellement un médecin qui a à prendre en charge chaque âme et la maladie de chaque âme.<sup>291</sup>

La question s'est donc posée de savoir si la souveraineté s'exerçait du côté d'un pastorat. L'idée que le pasteur n'est pas un homme de loi, mais un homme du cas par cas, ne peut pas le faire rentrer dans des techniques de contrôle de population. Cependant on voit bien que dans le pastorat, et Foucault le dit lui-même, ce n'est pas une forme de pouvoir qui exerce la souveraineté, mais un pouvoir qui conduit, comme la médecine elle-même conduit les corps vers un bon fonctionnement, soigne, fait fonctionner le vivant. On approche avec le pastorat d'une gouvernementalité du soin, qui se modifia avec l'idée de population, mais qui gardera intrinsèquement l'idée de soin dans son principe même.

Foucault va ensuite choisir le cas de la variole pour illustrer ce que peut être une gestion de la l'épidémie via la sécurité. Il avait déjà évoqué le cas de la ville et celui du commerce de grain, c'est maintenant aux épidémies de variole du XVIIIe siècle qu'il va s'intéresser. C'est en effet une période qui connaissait des épidémies sévères de variole, tous les enfants qui naissaient avaient une chance sur trois d'avoir la variole et le taux de mortalité dû à la variole était de 1 sur 8. A Londres, fin XVIIe début XIIIe siècle, on observe des vagues d'épidémies tous les cinq, six ans. Mais ce qui intéresse Foucault prioritairement c'est l'apparition de l'inoculation ou variolisation dès 1720 puis de la vaccination en 1800. Ces techniques, dit-il, présentent quatre caractères nouveaux dans la

---

<sup>290</sup>*Ibid.*

<sup>291</sup>*Ibid.*

médecine de l'époque. Elles sont préventives, elles sont efficaces, généralisables et étrangères à la médecine traditionnelle de l'époque.

La variolisation est une technique qui consiste à inoculer volontairement la variole que l'on a prélevée sur un individu faiblement malade. C'est une technique qui vient de la Chine antique et c'est donc pour cela qu'elle est étrangère à cette époque aux techniques de médecine traditionnelle. Ce qui va être important dans ces nouvelles techniques selon Foucault, c'est que comme pour la disette, il s'agira pour la sécurité de jouer sur un déjà-là, c'est-à-dire de prendre les choses comme elles sont et de les faire jouer les unes avec les autres.

Or ce qu'il y avait de remarquable dans la variolisation, et dans la variolisation mieux encore et d'une façon plus claire que dans la vaccination, c'est que la variolisation n'essayait pas tellement d'empêcher la variole, qu'au contraire de provoquer chez les individus que l'on inoculait quelque chose qui était la variole elle-même, mais dans des conditions telle que l'annulation pouvait se produire au moment même de cette vaccination qui n'aboutissait pas à une maladie totale et complète, et c'était en prenant appui sur cette espèce de première petite maladie artificiellement inoculé que l'on pouvait prévenir les autres attaques éventuelles de la variole.<sup>292</sup>

C'est donc par un jeu, une redistribution des choses en présence que la sécurité va fonctionner. Foucault avait déjà évoqué le cas de la ville et celui de la disette fonctionnant par ce même principe. Ce que l'on remarque, explique Foucault, c'est que l'on ne va plus considérer la maladie comme une « maladie régnante », la maladie va être une répartition de cas au sein d'une population. Les cas, ce va être des individus malades du point de vue de la population et non plus du point de vue du milieu seul, d'un espace ou d'un pays. Le cas va être l'outil statistique d'un dénombrement de la maladie. C'est en ce sens que le cas est une individualisation d'un phénomène collectif tout autant que la collectivisation d'un phénomène individuel. Il collectivise en ce sens qu'il quantifie des phénomènes repérables, il est le premier étalon d'un état de santé de la population, un étalon statistique.

La seconde nouveauté qui apparaît avec les techniques de sécurité, c'est la notion de risque. C'est en quelque sorte la résultante de la notion de cas en cela qu'il va être question de groupe. On va individualiser non plus des cas mais des groupes. D'après l'étude des cas, on va définir des classes d'âge, des lieux d'habitation, des modes de vie ou la mortalité va être supérieure ou inférieure à la moyenne. La question va être : quel risque pour quel groupe ? Ainsi on a établi que le risque pour un enfant qui naît d'attraper la variole est de 2/3. On va aussi calculer le risque pour un individu inoculé, que l'inoculation provoque la maladie, quel est le risque d'attraper la maladie plus tard etc. Le calcul de ces risques va permettre de cibler des zones de danger comme les enfants et les villes par exemple. Ces notions que sont le cas, le risque et le danger vont permettre de déterminer, d'anticiper des périodes d'emballement, d'accélération, des phénomènes que l'on

---

<sup>292</sup>*Ibid.*

nomme crises.

Ces nouvelles notions vont changer, dit Foucault, le rapport à la maladie ainsi que les modes d'intervention, les techniques pour répondre à la maladie. Alors le système disciplinaire soignait tous les malades dans la mesure où ils pouvaient être guéris et isolait les individus malades des non malades pour annuler la contagion, le système de sécurité ne va pas faire cet isolement:

Ça va consister à prendre en considération l'ensemble sans discontinuité, sans rupture, des malades et non malades, c'est-à-dire en somme la population, et à voir dans cette population quel est le coefficient de morbidité probable, ou de mortalité probable, c'est-à-dire ce qui est normalement attendu, en fait d'atteinte par la maladie, en fait de mort liée à la maladie dans cette population. Et c'est ainsi qu'on a établi, — là-dessus les statistiques telles qu'elles ont été faites au XVIIIe siècle concordent toutes —, que le taux de mortalité normal dû à la petite vérole était de 1 sur 7, 782. On a donc l'idée d'une morbidité ou d'une mortalité normale.<sup>293</sup>

On va donc avoir la courbe normale, globale, les différentes courbes considérées comme normales, et la technique va consister à quoi ? À essayer de rabattre les normalités les plus défavorables, les plus déviantes par rapport à la courbe normale, générale [de] les rabattre sur cette courbe normale, générale.<sup>294</sup>

La sécurité est donc un système qui prend ancrage dans des réalités existantes, là où la technique disciplinaire venait recoller les pots cassés, venait en complémentaire de la crise pour en rendre les conséquences moindres. Ce qui va s'opérer dans le cas de la sécurité c'est ce que Foucault appelle « le jeu des normalités différentielles<sup>295</sup> », c'est à dire non plus une norme une et totalisante, mais diverses normalités qu'il va falloir prendre en compte. La sécurité va faire le jeu « de leurs déboîtements et de leurs rabattements les unes sur les autres<sup>296</sup> ». C'est de ce jeu des normalités différentielles que va émerger une sorte de « normalité normale », une norme. Concrètement ça va être par exemple de rabattre la mortalité infantile alors plus élevée à une mortalité générale, globale, moyenne. Ce qui change dans ce système c'est le caractère terminal de la norme dans les processus de sécurité.

Dans les disciplines, on partait d'une norme et c'est par rapport à ce dressage effectué par la norme que l'on pouvait ensuite distinguer le normal de l'anormal. Là au contraire, on va avoir un repérage du normal et de l'anormal, on va avoir un repérage des différentes courbes de normalité, et l'opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité [...] La norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles. C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit.<sup>297</sup>

C'est à partir de ce schéma que Foucault différencie l'idée de normation et de normalisation. Dans le processus disciplinaire, c'est la norme qui vient définir le normal et l'anormal, la norme est première et on est donc dans un processus de normation. Dans le processus de sécurité, c'est le normal ou l'anormal qui sont premiers et le jeu des normalités différentielles vient établir une norme, on est donc dans un processus de normalisation.

---

293Ibid.

294Ibid.

295Ibid.

296Ibid.

297Ibid.

On voit là aussi, dans le processus de normalisation, une idée de flux et de circulation, ce sont des flux de normalité, qui vont créer par leur emboîtement, une norme. Mais ce sera une norme labile, mouvante et cette labilité de la norme c'est en quelque sorte, le principe du libéralisme. La norme c'est aussi le désir, jouer avec les normes c'est jouer avec les désirs. On assiste à la normalisation des désirs. On n'est plus dans une norme loi, mais dans une norme mouvement, une norme qui se crée et se modifie au gré des normalités et qui se constitue d'elle-même. La sécurité laisse se faire cette norme en la dirigeant et en la contrôlant de loin. En ce sens l'idée de normalisation se rapproche de la conception de la vie comme activité normative telle que l'avait développée Canguilhem. Ce n'est pas une disparition des normalités les plus divergentes, mais un polissage de ces normalités au sein d'un laisser-aller.

non plus fixer et marquer le territoire, mais laisser faire les circulations, contrôler les circulations, trier les bonnes et les mauvaises, faire que ça bouge toujours, que ça se déplace sans cesse, que ça aille perpétuellement d'un point à un autre, mais d'une manière telle que les dangers inhérents à cette circulation en soit annulés.<sup>298</sup>

Ces dangers inhérents, c'est précisément l'aléatoire du vivant, ce sont les mutations de la population, de l'organisme dans son milieu et c'est ce danger qui va être objet de vigilance. C'est aussi cet aléatoire qui rend la norme mouvante. C'est d'ailleurs ce mouvement, cette capacité de ployer et de s'adapter qui fait la solidité de ce système.

Les techniques de sécurité reposent donc en grande partie sur une connaissance chiffrée de la société. Comme le pastorat et la santé avaient une structure assimilable, Foucault va dire que la dynamique politique et la dynamique comme science physique sont à peu près contemporaines, reprenant par là les schémas d'analyse des *Mots et les choses*, par la mise en évidence de concomitance structurelle et historique. Déjà le repérage de cas, de risque de danger et de crise faisait partie d'un repérage scientifique, que l'on nommerait aujourd'hui sociologique. Dans ce savoir et ce savoir-faire d'état, ce qui va être important c'est le calcul. Le jeu de normalités différentielles faisait déjà partie de ce calcul, il s'agissait de faire se rapprocher différentes courbes, d'interférer à leurs niveaux afin de rééquilibrer la balance de la norme. La sécurité va donc opérer prioritairement par un repérage des éléments de la société, puis par un calcul visant à créer un fonctionnement optimal de la population. Ainsi on va voir se développer toute une technique de statistique, que ce soit pour le crime, pour la santé ou le reste. Le calcul va permettre de déterminer des moyennes, des médianes, des seuils, afin de déterminer des zones d'intervention rentables au point de vue de la société, on va circonscrire des zones d'action utiles, c'est à dire rentables et des zones qui au contraire ne vont pas être rentables. Il va être question donc de savoir si le coût de la répression est plus ou moins élevé que celui de la délinquance : « Au fond, l'économie et le rapport

---

<sup>298</sup>*Ibid.*

économique entre le coût de la répression et le coût de la délinquance est la question fondamentale.<sup>299</sup> » Au-delà de la question d'un rabattage des normalités les unes sur les autres, il est aussi question d'un abandon de certaines « courbes », sur lequel il serait trop coûteux d'intervenir. Il y a donc des seuils au-delà desquels tout investissement serait à perte. Il en est de même pour la maladie, la question va toujours elle celle de la rentabilité. On est là dans un rapport fondamentalement différent de celui du pastorat. Quand l'utopie pastorale consistait à soigner tout le monde et chacun, tous au détriment de chacun et chacun au détriment de tous, on était hors de la question du calcul. Le calcul est impensable dans le pastorat. Au contraire ici, il va falloir faire le choix, établir des seuils pour laisser de côté quelques brebis galeuses sous couvert du bien de tous.

C'est le principe tout à fait opposé, vous le savez, au thème pastoral que le salut de chacun, c'est le salut de tous et le salut de tous, c'est le salut de chacun. Désormais on va avoir une raison d'État dont la pastorale sera une pastorale du choix, une pastorale de l'exclusion, une pastorale du sacrifice de quelques-uns au tout, de quelques-uns à l'État.<sup>300</sup>

La notion de rentabilité était impensable dans le pastorat et c'est Moïse qui l'illustre, c'est lui qui accepte d'abandonner la totalité du troupeau pour aller chercher une brebis égarée. Dans la sécurité ce qu'il va falloir sauver c'est le tout, non pas tous et chacun, mais le tout, en un mot le vivant et plus particulièrement une moyenne du vivant. Cette idée de calcul on la retrouve chez Nietzsche, dans sa seconde dissertation de *La généalogie de la morale*.

On conçoit parfaitement qu'une société ait une telle conscience de sa puissance qu'elle puisse s'offrir le luxe le plus noble qui soit — laisser impunis ceux qui lui ont fait du tort. « Que m'importe après tout mes parasites ? » pourrait-elle dire. Qu'ils vivent et prospèrent : je suis bien assez forte ! » La justice qui a commencé par le « tout doit être payé tout doit se payer » finit par fermer les yeux et par laisser courir l'insolvable.<sup>301</sup>

On comprend bien que si dans la sécurité on fait le calcul du coût de la répression en regard du coût du délit, ou bien du coût du soin en regard de coût de la maladie, l'idéal sécuritaire serait de laisser aller les choses sans contrôle et sans direction. En un sens ce qui compte c'est la puissance de la société, la force vitale de la population. Ce qui est important, c'est le vivant de la population, une conservation de ce vivant qu'est la population, une sorte de *conatus* de la population qui ne doit vivre que pour elle-même. Mais au-delà de cela, ce que l'on voit c'est que la déviance est comprise dans le calcul. Il ne s'agit pas d'un oubli, mais d'un laisser-aller, en ce sens que l'on va comprendre dans le calcul des forces, une part de perte bénigne. Il y a un espace de non contrôle au-delà ou en-deçà des seuils de normalité. On observe donc ici un noyautage de la société par la déviance, ce qui était alors la marge devient partie de l'ensemble. Dans ce rapport de calcul, ce qui va importer c'est

---

299 *Ibid.*

300 *Ibid.*

301F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, vol VII, *op. cit.* p. 265

la puissance de la population. Ce qu'il va falloir sauver c'est la force de la population, c'est son vivant.

Ce maintien du rapport de forces et ce développement des forces internes à chacun des éléments, leur jonction, c'est précisément cela qu'on appellera plus tard un mécanisme de sécurité.<sup>302</sup>

On revient là à l'idée de dynamique déjà évoqué plus haut. La population qui avait été pensée en terme négatif, c'est-à-dire en terme de dépopulation et de zone à repeupler va se penser dorénavant en terme de croissance et de dynamique. On entre dans une bio croissance de la population et par là même dans une tautologie de l'état pour l'état, de la population pour la population. C'est en ce sens que l'on entre dans un temps de l'indéfini, que l'on quitte une téléologie de l'état « on est, je vous le disais la dernière fois, avec la raison d'état dans un monde d'historicité indéfinie, dans un temps ouvert et sans terme.<sup>303</sup> » C'est le conatus de la population qui n'a pour fin que de croître, il n'a de but que lui-même en dehors de toute historicité. Ce qui compte, c'est le vivant de la population et en ces termes on pourrait dire « la mort n'existe pas » : ce qui compte c'est de faire perdurer, de faire croître et de faire multiplier le vivant, c'est cela prendre en charge cette naturalité de la population. C'est sans doute cela l'objet de la police médicale, il ne s'agit plus tellement d'intervenir en temps de crise, mais de faire de la santé la condition d'un vivre ensemble.

Par conséquent, la santé ne sera pas pour la police simplement un problème dans le cas d'épidémie, lorsque la peste se déclare ou lorsqu'il s'agit simplement d'écarter des contagieux comme le lépreux, mais désormais la santé, la santé quotidienne de tout le monde va devenir un objet permanent de souci d'intervention de la police.<sup>304</sup>

Il s'opère donc un passage du vivant à la vie, ce qui va être en question c'est bien entendu le vivant de la population mais aussi la vie et le vivre ensemble de chacun. Cela va passer par les mêmes mécanismes de circulation évoqués plus haut, mais avec la police s'installe un souci de la vie de chacun en tant que vivre ensemble et ce qui va être vraiment nouveau, c'est le passage du vivre au mieux que vivre. :

La police doit s'assurer qu'ils ont de quoi vivre en grand nombre, la police doit s'assurer qu'ils ont de quoi vivre et par conséquent qu'ils ont de quoi ne pas trop mourir, ou en trop grand nombre [...] ce nouveau système qui n'est plus commandé par le problème immédiat de ne pas mourir et de survivre, mais qui va être commandé maintenant par le problème : vivre et faire un peu mieux que vivre.<sup>305</sup>

Cette police, va passer par la vie des individus, leur bonheur pour fortifier, affermir et augmenter la puissance de l'État. On voit là un passage d'une idée de survie à une idée « sur-vie ». Lorsque le rapport de l'individu à son milieu, était déterminé par les potentialités du vivant, par

---

302M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

303 *Ibid.*

304 *Ibid.*

305 *Ibid.*

l'aléatoire du vivant, en quelque sorte un rapport de survie, il s'opère ici un rapport de « sur-vie », de plus que vivre, qui passe par un contrôle du vivant. Le « plus que vivre » de l'individu devient la puissance vitale de la société. Ce « plus que vivre » c'est la prise en charge du vivant et l'appropriation du milieu voire l'extraction de l'organisme de son milieu, l'annulation d'une forme d'aléatoire du vivant, un moment où la vie va se prendre en charge elle-même en vue de sa croissance. C'est là l'idée d'une bio-croissance. Le milieu va être l'objet de l'état de police et de l'hygiène publique pour garantir un meilleur vivre ensemble et une croissance du biologique.

Cependant, l'idée de croissance et de multiplication est déjà présente dans l'idée de milieu, la productivité est inhérente au vivant, et ce qui va changer c'est donc la prise en charge de ces potentialités de croissance, c'est la prise en charge du vivant par les techniques de sécurité. Ainsi, il apparaît que la biopolitique fonctionne sur le rapport du vivant à son milieu tel que l'avait défini Canguilhem, se trouvant de ce fait noyauté par le pathologique dont elle représente finalement une réponse. Il s'agit donc encore d'un principe de négociation et de circulation venant corroborer les thèses développées dans la première partie, à savoir que le fonctionnement de l'*épistémé* moderne calque sa structure sur le pathologique.



Avec la notion de circulation, déjà développée amplement, il semble que l'on puisse comprendre une partie de l'œuvre de Foucault. La circulation serait alors assimilable au pathologique qui deviendrait une des deux structures principales du discours foucauldien. Déjà *La nef des fous* insistait sur la circulation à l'intérieur de la société, à la fois en marge mais laissée libre, de ces cargaisons d'insensés qui à la renaissance, allaient de ville en ville par les canaux et les fleuves. Avant même l'internement, la folie est d'abord laissée libre, prisonnière de la plus ouverte et de la plus libre des routes, parcourant le monde par une voirie qui se dessinait entre les terres. La négociation et le pathologique, pourraient se définir par cette forme de la voirie, par leurs étranges parentés avec l'eau, circulant au milieu des choses. C'est au fond un phénomène récurrent que cette circulation, de la nef des fous au calcul statistique dans la sécurité, la voirie permet toujours d'opérer des rééquilibrages : la folie au travail au cœur même de la raison, la mortalité comme normalité au cœur du vivant et finalement la négociation entre la vie et la mort au cœur même du concept d'homme.

Les livres de Foucault ont toujours pour principe cette circulation, il s'agit toujours d'un passage d'un lieu à un autre, d'une structure à une autre, d'un modèle à un autre. Que ce soit *l'Histoire de la folie*, *Les mots et les choses*, *Surveiller et punir* ou l'ensemble de son travail, il s'agit

toujours de repérer les mutations pour voir les lieux et les époques où des conceptions, des faits, des événements se sont mis à circuler pour renégocier le rapport à la maladie, au crime à la sexualité, au langage, à l'économie, etc. Voilà donc ce qu'il est possible d'appeler la structure pathologique du discours foucauldien, cette circulation et cette étude des voiries qui conditionnent et aménagent les mutations historiques et théoriques.

Selon Hobbes, le circuit veineux de la monnaie, c'est celui des impôts et taxes qui prélèvent sur les marchandises transportées, achetées ou vendues, une certaine masse métallique ; celle-ci est conduite jusqu'au cœur de l'Homme-Léviathan, – c'est-à-dire jusqu'aux coffres de l'État. C'est là que le métal reçoit le « principe vital » : l'État en effet peut le fondre ou le remettre circulation. Seule en tout cas, son autorité lui donnera cours ; et redistribué aux particuliers (sous forme de pension, de traitement ou de rétribution pour des fournitures achetées par l'État), il stimulera, dans le second circuit, maintenant artériel, les échanges, les fabrications et les cultures. La circulation devient ainsi une des catégories fondamentales dans l'analyse. Mais le transfert de ce modèle physiologique n'a été rendu possible que par l'ouverture plus profonde dans l'espace commun à la monnaie et aux signes, en richesse et représentation. La métaphore, tellement assidue dans notre Occident, de la cité et du corps, n'a pris, au XVIIe siècle, ses pouvoirs imaginaires que sur le front de nécessité archéologique bien plus radicale.<sup>306</sup>

---

306M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.* p. 191

## 2) **Éclat et scandale : du supplice au sujet**

A côté de cette structure pathologique, il est possible de repérer un autre fonctionnement, à la fois intermittent et concomitant, qui au sein de la voirie et des structures d'irrigations, viendrait se manifester sous la forme de l'éclat et du scandale. Déjà évoqué dans la deuxième partie au sujet de la vérité, la séparation entre circulation et éclat permet de rendre compte d'une constance dans l'œuvre de Foucault. Cette seconde structure correspondrait au criminel, en ce sens qu'elle n'est plus comme dans le pathologique un processus de négociation, ou de gestion du devenir, mais un acte qui tranche, discrimine, oppose et en fin de compte néantise, le crime fait passer de la mort à la vie d'un geste là où le pathologique venait maintenir le douloureux face à face. Le criminel entretient de proches parentés avec la frontière là où le pathologique s'assimile à la voirie. Déjà le supplice fonctionnait par mimétisme vis-à-vis du crime, visant à le montrer dans sa vérité tout en affirmant la force du pouvoir. Mais si la discipline usait de l'enfermement comme d'un moyen de rupture, il semble falloir aussi insister sur son double caractère, qui d'un côté prend à la structure criminelle son pouvoir de rupture et de discrimination par la biais de l'enfermement, et de l'autre côté empreinte au pathologique tout un protocole visant à faire circuler les pratiques à l'intérieur de l'enfermement, pour renégocier la culpabilité du coupable avec les exigences de la réparation qu'implique la pratique pénale. Plus que cela, Foucault développe dans *Surveiller et punir* l'usage de la délinquance pour la pratique de la police elle-même. Il ne s'agit donc pas de dire que de la société de souveraineté à la société de discipline se soit opéré un passage du criminel vers le pathologique, mais de dire que l'une comme l'autre sont structurées par ces deux principes qu'elles aménagent chacune à leur manière.

La punition disciplinaire est, pour une bonne part au moins, isomorphe à l'obligation elle-même ; elle est moins vengeance de la loi outragée que sa répétition, son insistance redoublée.<sup>307</sup>

On voit très bien ici que l'isomorphisme entre le crime et le supplice se transforme en un isomorphisme entre la punition et la loi. Bien loin de disparaître, la fonction de manifestation de la peine se transforme en une manifestation du droit dans ce qu'il peut avoir de canonique. De ce fait la société disciplinaire empreinte aussi une symbolique de la peine au principe criminel, malgré un fonctionnement en partie régi par le processus pathologique. Une lecture en sens inverse pourrait montrer la même co-appartenance du système pénal des sociétés pré-disciplinaires, au criminel et au pathologique. Le supplice lui-même, pourtant si proche du crime dont il doit incarner le scandale et la violence reste pris dans cette double structure.

---

307M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit. p. 211

Le corps plusieurs fois supplicié assure la synthèse de la réalité des faits et de la vérité de l'information, des actes de procédure et du discours du criminel, du crime et de la punition.<sup>308</sup>

On voit bien ici de quelle manière le supplice vient nouer deux exigences relevant du criminel et du pathologique. La réalité des faits renvoyant à l'éclat et à la vérité du crime, et la vérité de l'information renvoyant au rôle du supplice en tant que moyen pour extirper l'aveu. La récolte de l'aveu témoigne de ces pratiques que sont le supplice et la torture en tant que moyen de négociation entre le criminel et la justice, pour faire apparaître la vérité de l'instruction. Torturer, c'est déjà négocier, en ce sens qu'il s'agit d'opérer sur le corps du condamné une force contre laquelle il devra répondre. Le supplice en ce sens peut apparaître comme la mise en place d'un milieu hostile pour forcer la négociation et de ce fait, le supplice – pourtant structurellement conditionné par le criminel – fonctionne aussi sur un processus pathologique. Le supplice opérant la synthèse entre des actes de procédure et le discours du criminel ainsi qu'entre le crime et la punition, se trouve structurellement inscrit dans les deux schémas que sont le criminel et le pathologique, entre la négociation de la torture et l'éclat du supplice, entre voirie de l'instruction et sentence de la peine. Foucault dit lui-même que « l'exécution publique a deux faces : l'une de victoire l'autre de lutte<sup>309</sup> » affirmant par là, la double appartenance du supplice au criminel et au pathologique tel que nous l'entendons ici.

Ainsi lorsque Foucault écrit que « le modèle d'une société qui aurait pour élément constituant des individus est emprunté aux formes juridiques abstraites du contrat et de l'échange<sup>310</sup> », il introduit au fondement du modèle social ce double principe du criminel et du pathologique. En effet les formes juridiques du contrat et de l'échange renvoient respectivement à un principe d'ordre criminel et pathologique, en cela que le rapport contractuel discrimine et distingue des places ordonnées par un texte et que l'échange est intrinsèquement confondu avec la négociation.

La théorisation du criminel et du pathologique en concepts opératoires, permet de rendre raison de la structure de l'œuvre de Foucault sans pour autant passer sur les difficultés de lecture que certains de ses livres proposent. L'exemple de *Histoire de la folie* semble être le plus pertinent, tant la complexité de l'ouvrage est souvent contournée par une lecture linéaire qui consisterait à voir l'ouvrage comme la description de la constitution de l'internement et du savoir positif. En réalité *Histoire de la folie* est un ouvrage très discontinu ponctué de coups d'éclat et de retours, de progressions et de régressions. Ainsi la considération de l'ouvrage par le biais de ces concepts,

---

308 *Ibid.* p. 58

309 *Ibid.* p. 61

310 *Ibid.* p. 227

permet de ne pas passer à côté de l'enjeu majeur qu'il présente. Ce qui est vrai pour *Histoire de la folie* est vrai pour les autres ouvrages et permet aussi de comprendre la structure générale de l'œuvre de Foucault. Il ne s'agit pas de systématiser le travail de Foucault – ce qui serait une tâche impossible et inopérante – mais de repérer des outils permettant de rendre compte à la fois d'une cohérence générale, mais aussi de donner des ustensiles de lecture pour les œuvres particulières et en dernier lieu de comprendre l'évolution générale de sa pensée comme structurée par les objets qui lui ont depuis le début servi de terrain d'étude.

De la même manière que l'enfermement avait pu fonctionner comme caisse de résonance pour la folie, la faisant apparaître comme un événement dans sa vérité la plus pure, l'apparition du sujet comme objet de théorisation dans l'œuvre de Foucault, intervient comme dernier reste d'un rapport à la vérité possible. Si la folie dans l'espace de l'internement se développe par la négociation avec ce milieu qu'est l'asile, elle intervient dans la structure générale des sociétés d'enfermement comme un événement qui rend à la folie sa vérité, la rendant à elle-même par son exclusion de l'espace social. Que ce soit dans *Histoire de la folie* ou dans *Surveiller et punir*, Foucault évoque la camisole comme le prolongement d'une violence déjà à l'œuvre dans l'esprit du fou ou du criminel, la faisant apparaître comme une technologie d'ordre criminel par excellence, en cela qu'elle rend au fou ou au criminel sa vérité pure, opérant la manifestation visible du rapport que la liberté entretient avec elle-même en la personne de l'aliéné. Il ne s'agit plus d'ordonner l'insensé mais de s'ordonner à son attitude et d'épouser le détail de son comportement. D'une certaine manière, il s'agit de restreindre le milieu de l'interné pour lui interdire toute négociation, afin de faire apparaître dans un événement la vérité de sa nature. Cependant, lorsque Foucault écrit que « la disparition de la liberté, de conséquence qu'elle était, devient fondement, secret, essence de la folie<sup>311</sup> », il faut ajouter que dans cette privation apparente de liberté, la création d'un nouveau milieu donne la possibilité d'une nouvelle négociation et donc d'une nouvelle liberté : le criminel et la pathologique s'appellent l'un l'autre, se répondent et communiquent.

De la même manière, l'apparition des préoccupations autour du sujet et de son rapport à la vérité dans l'œuvre de Foucault, apparaît comme un événement éclatant de la structure pathologique par excellence qu'est la biopolitique. Cependant les théorisations développées entre sujet et vérité renvoient davantage à un rapport de négociation, laissant penser qu'il aura fallu l'événement criminel – cette manière de franchir la ligne – pour faire apparaître de nouveaux développements pathologiques. Ainsi la subjectivation apparaît comme processus pathologique par

---

311M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit. p. 459

l'intermédiaire d'un événement d'ordre criminel, de la même manière que la camisole et l'enfermement faisaient voir la vérité du fou, en constituant par un geste d'exclusion, un milieu dans lequel un discours de la folie pouvait émerger. Finalement chaque théorisation se trouve prise entre ces deux déterminations que sont le criminel et le pathologique, qui tous deux interdisent de penser l'œuvre de Foucault comme linéaire et témoignent de cet aléatoire intrinsèquement constitutif du vivant.

Et cette nouvelle anatomie politique permettra de recroiser les deux lignes d'objectivation divergentes qu'on voit se former au XVIII<sup>e</sup> siècle : celle qui rejette le criminel « de l'autre côté » – du côté d'une nature contre nature ; et celle qui cherche à contrôler la délinquance par une économie calculée des punitions.<sup>312</sup>

---

312M. Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.* p. 122

### 3) *Post scriptum*

A l'inverse de ce qui à été fait jusqu'à présent, il ne s'agit plus de revenir sur l'usage que Foucault a fait de certains auteurs, mais d'évoquer la lecture qu'un autre auteur a pu faire de la pensée de Foucault, afin nous permettre de développer plus précisément les enjeux de notre propre lecture dans l'usage que l'on peut faire de la pensée de Foucault. Il s'agit d'aborder le « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle<sup>313</sup> » écrit par Deleuze en 1990 publié dans *L'Autre journal* et repris aujourd'hui dans les *Pourparlers*. Reprenant la pensée de Foucault pour développer un nouveau modèle de société, ce texte se développe en trois parties, respectivement : historique, logique et programme. Il s'agit dans la première partie de développer la genèse du concept de société de contrôle, et ce notamment dans la pensée de Foucault. C'est aussi le moyen pour Deleuze de contextualiser son avènement en prenant pour base la pensée foucauldienne, voyant la société de contrôle comme faisant suite au société disciplinaire, succédant elles-mêmes aux sociétés de souveraineté. Il s'agit donc de faire à la fois l'historique du concept et de replacer le concept dans l'histoire afin d'en faire un quasi concept historique. La seconde partie est une comparaison de la logique propre des sociétés de contrôle et des sociétés disciplinaires, afin de monter les différences, les mutations et les renversements dans la logique interne de ces systèmes. Le programme lui, est en un premier temps la mise au jour des nouvelles formes pratiques à l'œuvre dans les sociétés de contrôle, c'est-à-dire la détection de pratiques concrètes. Mais par là, c'est aussi un appel à la vigilance, un appel à détecter ces nouvelles pratiques pour comprendre ce nouveau système, pour voir la manière dont il prend forme, afin de trouver de nouvelles armes de résistance.

Ainsi Deleuze commence – dans une partie qui est à la fois l'histoire du concept de société de contrôle et le concept replacé dans son histoire – par évoquer les travaux de Foucault sur les sociétés disciplinaires, voyant leur naissance au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle et leur apogée au début du XX<sup>e</sup> siècle. Ce serait donc l'idée d'un pouvoir qui s'exerce via les milieux d'enfermement et dans lequel les individus passeraient leur vie d'un milieu à un autre, dans un éternel recommencement, que ce soit la famille, l'école, l'usine, l'hôpital ou la prison. Ici Deleuze reprend le travail de Foucault en insistant sur les techniques de concentration, de répartition, d'ordonnancement et de composition, qui sont finalement un travail de rendement et d'optimisation. Ce grand modèle se serait étendu sur trois siècles succédant aux sociétés de souveraineté que Deleuze définit ainsi : « Prélever plutôt qu'organiser la production, décider de la mort plutôt que de gérer la vie. <sup>314</sup>»

---

313 Gilles Deleuze « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle » in, Gilles Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990*, Paris, France, les Éd. de Minuit, 1990, 249 p. 240-247

314 *Ibid.* p. 240

Voyant en Napoléon la transition d'un modèle à l'autre, Deleuze précise que pour Foucault, les sociétés disciplinaires n'étaient pas éternelles. « Mais les disciplines à leur tour connaîtraient une crise, au profit de nouvelles forces qui se mettraient lentement en place, et qui se précipiteraient après la Deuxième Guerre mondiale : les sociétés disciplinaires c'était déjà ce que nous n'étions plus, ce que nous cessions d'être<sup>315</sup> ». Il poursuit en précisant qu'aujourd'hui « nous sommes dans une crise généralisée de tous les milieux d'enfermement [et qu'] il s'agit seulement de gérer leur agonie et d'occuper les gens, jusqu'à installation de nouvelles forces qui frappent à la porte.<sup>316</sup> » Le nouveau venu, c'est bien entendu la société de contrôle dont Deleuze nous dit qu'elle n'est pas pire ni meilleure, mais qu'elle est simplement notre nouveau cheval de bataille, un nouveau système impliquant de nouvelles armes.

L'analyse des logiques propres aux deux systèmes développe l'idée que l'on passe d'un langage analogique vers un langage numérique, d'un processus de moulage vers un processus de modulation, de la constitution de masse vers l'opposition entre les individus. Plus concrètement, la forme entreprise remplace l'usine, l'école est remplacée par la formation permanente et l'examen par le contrôle continu. Il s'agit de dire pour Deleuze, que l'on passe d'une société de l'éternel recommencement vers une société on l'on n'en finit jamais avec rien. Ainsi on passe d'une société qui fonctionnait sur les pôles masse/individu, vers un système qui transforme l'individu en un être indépendant et la masse en données. Cette mutation est aussi la mutation du capitalisme qui d'un système à l'autre change de manière de fonctionner pour passer d'un capitalisme de production à un capitalisme de sur-production :

Il n'achète plus des matières premières et ne vend plus des produits tout faits : il achète les produits tout faits, ou monte des pièces détachées. Ce qu'il veut vendre, c'est des services, et ce qu'il veut acheter ce sont des actions. Ce n'est plus un capitalisme pour la production mais pour le produit, c'est-à-dire pour la vente et pour le marché.<sup>317</sup>

Il s'agit en vérité du passage de la production au marketing, dont Deleuze dit qu'il est l'âme de l'entreprise et qui fait du contrôle un processus à court terme et à rotation rapide, continu et illimité là où l'ancien système était de longue durée et discontinu. Ce que semble dire Deleuze, c'est que là où on n'en finissait pas de recommencer, aujourd'hui on n'arrête pas de continuer, en témoigne cette phrase « l'homme n'est plus l'homme enfermé, mais l'homme endetté.<sup>318</sup> » La dette intervient donc à la fois comme cette urgence, prise dans la rapidité des flux, du placement et de l'investissement, mais est en même temps ce qui oblige à la continuité, ce qui est toujours illimité,

---

315 *Ibid.* p. 241

316 *Ibid.*

317 *Ibid.* p. 245

318 *Ibid.* p. 246

jamais résolu et toujours reporté.

Le « programme » – sorte d'appel à la vigilance et à l'invention de nouvelles armes – est le moyen pour Deleuze de faire un état des lieux des techniques de contrôle qui commencent à émerger. Il en appelle à une étude socio-technique des sociétés de contrôle, à la manière dont Foucault étudiait lui-même les processus de pouvoir par le biais de la technique. Il s'agit alors de repérer les traductions et les métamorphoses des vieilles technologies pour analyser le passage d'un modèle à un autre, là aussi de la même manière que Foucault l'avait fait pour le passage des sociétés de souveraineté aux sociétés disciplinaires. Deleuze de faire aussi quelque proposition à titre d'appel parmi lesquelles : le collier électronique, le contrôle continu, la formation permanente, l'introduction de l'entreprise dans l'université. Tous ces éléments induisent la question concrète de la lutte :

Une autre des questions les plus importantes concernerait l'inaptitude des syndicats : liés dans toute leur histoire à la lutte contre les milieux d'enfermement, pourront-ils s'adapter, ou laisseront-ils place à de nouvelles formes de résistance contre les sociétés de contrôle ?<sup>319</sup>

Ce qui se formule là est le cœur du texte de Deleuze, en ce sens qu'il pose la question : comment résister ? C'est la question de savoir si les vieilles formes de résistance sont toujours aptes à résister à ce nouveau système, question à laquelle le texte vient répondre : non. Il s'agit donc d'un appel à l'observation, à la compréhension et à l'armement théorique :

C'est à eux [les jeunes] de découvrir ce à quoi on les fait servir, comme leurs aînés ont découvert non sans peine la finalité des disciplines<sup>320</sup>

\*

Cet article a une importance centrale dans le développement de notre propos, il s'agit premièrement d'un texte d'*entre-deux-mort*, paru en 1990 dans *L'Autre journal*, son écriture intervient six ans après la mort de Foucault et cinq avant celle de Deleuze. Foucault, par la force des choses, n'écrit plus et Deleuze écrira *Qu'est ce que la philosophie* avec Guattari un an plus tard, puis son texte sur Beckett *L'épuisé*, et enfin, *Critique et clinique*, un livre centré sur la littérature. En un sens Deleuze n'écrit plus spécifiquement sur le politique. Ce texte est aussi une sorte de continuation de la pensée de Foucault, à la fois un hommage, mais aussi la volonté de ne pas laisser une œuvre avortée après la mort prématurée du philosophe. Le titre même de l'article invite à poser la question de savoir de quoi ce texte est le post-scriptum : post-scriptum à l'œuvre de Foucault ? Ou post-scriptum à un concept que Deleuze attribue à Foucault mais qu'il formule lui-même sans

---

319 *Ibid.* p. 247

320 *Ibid.* p. 247

finalement lui donner de suite ?

En réalité Deleuze évoque à plusieurs reprises la société de contrôle. D'abord en 1986 dans son livre sur Foucault, puis dans une conférence qu'il donne à la Femis en 1987, puis dans un entretien de 1990 avec Tony Negri, publié lui-aussi dans les *Pourparler* sous le nom de « Contrôle et devenir<sup>321</sup> », et enfin dans le texte dont il est question ici. Il peut donc s'agir d'un post-scriptum à la brève apparition du concept dans la pensée de Deleuze, un moyen de dire : « Je m'arrête là avec ça, à vous de continuer ».

Il semble que cet « à vous de continuer » soit central dans le texte. Déjà le programme qui clôture l'article montre la volonté de Deleuze de faire un appel et de demander à ce que l'on se saisisse du concept pour le rendre opérant. Deleuze se fait en quelque sorte l'exécuteur testamentaire de Foucault en lançant une bouteille à la mer par la formulation d'une proposition. En ce sens le post-scriptum ne serait pas un acte de clôture, mais l'ouverture d'un espace de conceptualisation à venir. L'intervention à la Femis, devant les étudiants témoigne parfaitement de cette volonté pour Deleuze de passer le flambeau, ce qui sera d'ailleurs fait avec l'écriture de *Empire*, par Negri et Hardt paru en 2000.

Pour comprendre ce texte il faut donc bien comprendre qu'il est à la croisée de deux pensées, et qu'il s'agit donc d'un texte bâtard : il s'agit d'un concept que Deleuze attribue à Foucault mais qu'il formule lui-même et dont il emprunte le terme à Burroughs. Il convient donc de faire la part des choses et de distinguer le double sol, à la fois foucauldien et deleuzien, sur lequel se développe le concept de société de contrôle. Deleuze le dit lui-même lorsqu'il conçoit sa manière de faire de l'histoire de la philosophie comme un « enculage<sup>322</sup> ». Il s'agit de prendre un auteur et de lui faire un enfant dans le dos, enfant qui serait forcément monstrueux car à la fois entièrement légitime de l'auteur en question, mais en même temps transformé par la pensée de Deleuze, avec toute sa géographie de glissement, de décentrement et de fêlure. Il ne semble pas que Deleuze aurait dit avoir pris Foucault par derrière ni que ce soit ce qu'il ait fait, mais il est évident que ce texte est à la croisée de deux pensées à la fois proches et divergentes, qu'il s'agit non pas d'un texte monstrueux, mais à bien des égards tortueux. C'est ce frottement entre deux pensées qui permet d'avancer dans notre développement et de voir qui rencontre qui, et comment, pour déterminer la parenté de ce qui est écrit.

---

321 Gilles Deleuze, « Contrôle et devenir », in *Ibid.*

322 Gilles Deleuze, « Lettre à un critique sévère » *Ibid.* p. 15



Dans la première partie de son article, Deleuze propose une périodisation, qui voit en Napoléon la transition entre la souveraineté et la discipline et dans la seconde guerre mondiale la date de rupture, ou du moins la précipitation de cette nouvelle forme, qu'est la société de contrôle. Il semble que chez Deleuze comme chez Foucault, cette période et les événements de cette période, aient un caractère particulier, en cela que pour l'un comme pour l'autre, l'expérience fasciste va prendre une place centrale dans leurs concepts et représenter un point d'acmé de leurs conceptualisations. Chez Foucault, et notamment dans *Il faut défendre la société*, avec le long développement de la guerre des races et du racisme d'état, le racisme venait prendre dans l'économie du bio-pouvoir, la fonction de la mort de l'autre et notamment de la mort de l'autre pour la survie de soi. Le nazisme apparaît pour Foucault comme le paroxysme des techniques qui ont émergé au XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire un état à la fois ultra-disciplinaire, mais aussi un état où la sauvegarde et la régulation biologique est poussé à son comble :

Après tout, le nazisme c'est bien en effet le développement jusqu'au paroxysme des mécanismes de pouvoirs nouveaux qui avaient été mis en place depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Pas d'État plus disciplinaire, bien sûr, que le régime nazi ; pas d'État, non plus, où les régulations biologiques soient reprises en compte d'une manière plus serrée et plus insistante [...] Pas de société à la fois plus disciplinaire et plus assurancielles que celle qui avait été mise en place, ou en tout cas projetée, par les nazies.<sup>323</sup>

D'un autre côté, dira Foucault, le Nazisme c'est aussi la généralisation du pouvoir de tuer, la généralisation de ce vieux pouvoir souverain qui est le droit de mort. Ce pouvoir se dissémine à travers tout le corps social dans le fait qu'à l'extrême limite tout le monde est en droit de tuer son voisin. De cela, Foucault va dire que dans le nazisme, il y a cette volonté d'exposer sa propre race au danger de la mort, c'est toujours l'exposition au risque de la mort totale. Foucault opère donc une série d'assimilations qui va de l'État raciste à l'État meurtrier, jusqu'à l'État suicidaire. Le nazisme serait un système qui aurait poussé à son comble le jeu entre souveraineté, discipline et bio-pouvoir, c'est-à-dire entre gérer la vie et donner la mort. Jeu intrinsèque à tout État, mais que selon Foucault, le nazisme a poussé jusqu'à sa limite.

Pour Deleuze, le fascisme – et il entant par ce mot le nazisme – fonctionne avant tout comme une micro-politique. En effet, si le fascisme a inventé l'État totalitaire, pour Deleuze il ne se définit pas par lui, car l'État totalitaire ne vaut qu'à l'échelle d'une macro-politique. Ce qui intéresse Deleuze, c'est la multiplicité de micro-fascismes, qui résonnant ensemble fondent l'État totalitaire. Hitler n'aurait pas pris le pouvoir par l'état-major, mais par le fait qu'il disposait de micro-

---

323M. Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit. p. 231

organisation :

C'est une puissance micro-politique ou moléculaire qui rend le fascisme dangereux, parce que c'est un mouvement de masse : un corps cancéreux plutôt qu'un organisme totalitaire.<sup>324</sup>

Il ne s'agit pas de la segmentarité dure de l'État totalitaire, où du surcodage, le fascisme est une ligne de fuite, il s'agit d'une machine de guerre qui a fait État et non l'inverse. C'est cette ligne de fuite qui, pour Deleuze, s'est transformée en ligne de destruction et d'abolition pure. Le fascisme serait donc cette ligne de fuite issue de cette machine de surcodage et de segmentarité dure ; fuite de ces lignes qui créent les espaces clos des sociétés disciplinaires. Deleuze affirme d'ailleurs contre Marx que ce qui définit une société, ce ne sont pas ses contradictions, mais ses lignes de fuite. De ce fait, ce qui meurt dans le suicide du nazisme, c'est précisément ce qui le définissait, c'est-à-dire cette segmentarité dure. Il ne s'agit pas de dire que le principe de la segmentarité meurt – de toute manière, le rhizome ne meurt pas – mais de dire que cette segmentarité là, voit ce qui la définissait mourir.

Il est donc intéressant de considérer que la périodisation que propose Deleuze prend appui sur ce qui chez l'un comme chez l'autre, est présenté comme un suicide. Chez Foucault, il s'agit d'un suicide résultant des logiques de fonctionnement de l'État, poussées à leurs extrêmes limites, quand chez Deleuze, c'est la ligne de fuite qui se transforme en ligne d'abolition et qui, signant sa propre mort, met en cause le système duquel elle fuit. Ainsi, lorsque que Deleuze dit qu'à partir de la fin de la guerre, la société disciplinaire c'est déjà ce que nous commençons à n'être plus, il réaffirme l'expérience de sa destruction et de son suicide lors de l'expérience fasciste. Il convient de parler d'« expérience » en ce sens qu'il ne s'agit pas de la mort du système – ni pour l'un ni pour l'autre – mais bien de l'expérience de cette mort, car en fin de compte rien n'est mort, ou plutôt tout survit, comme le dit Deleuze : on gère l'agonie lente de tout cela. Cette périodisation suppose, en quelque sorte, que ce qui arrive de nouveau dans l'après-guerre, naît de cette expérience de la mort, elle-même issue d'un processus intrinsèque à ces systèmes. Ligne de fuite chez l'un et expérience limite d'un processus chez l'autre, il s'agit toujours d'une logique qui fait l'expérience de sa propre mort.

\*

Deleuze en vient donc dans sa seconde partie, à évoquer les passages de la logique disciplinaire vers la logique de contrôle. Nouveau langage pour un nouveau système, on passerait d'un langage analogique à un langage numérique. Il est clair que cette description répond à la

---

<sup>324</sup>Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, vol II, *Mille plateaux*, Paris, France, Les éditions de Minuit, impr. 1980, 1980, 646 p. 262

volonté de calquer la structure des modèles de société sur les technologies qu'elles impliquent et qui les amènent. Ainsi le langage numérique reprend le cloisonnement des institutions, en ce sens que chaque langage est une variation de grandeur qui varie de manière analogue à une source au sein des différents milieux d'enfermement, alors que le langage numérique fonctionne comme un nombre prédéfini de valeurs desquelles les variations ne répondent pas à un modèle analogique : c'est l'idée d'une « géométrie variable ». C'est cette différence de langage qui donne sens à la différence entre le moule et la modulation dont parle Deleuze en définissant les contrôles comme un « moulage auto-déformant, qui changerait continûment, d'un instant à l'autre, ou comme un tamis dont les mailles changeraient d'un point à un autre.<sup>325</sup>» Deleuze écrira que :

La famille, l'école, l'armée, l'usine, ne sont plus des milieux analogiques distincts qui convergent vers un propriétaire, État ou puissance privée, mais les figures chiffrées, réformables et transformables, d'une même entreprise qui n'a plus que des gestionnaires.<sup>326</sup>

Cependant si on regarde de plus près le propos deleuzien, en comparaison de ce qui se propose chez Foucault, il apparaît que la mise en opposition soit un peu fragile. En prenant simplement la différence évoquée plus haut, entre normalisation et normation, telle que la définit Foucault dans *Sécurité, territoire, population*, il apparaît que dans le processus disciplinaire, c'est la norme qui vient définir le normal et l'anormal. Il s'agit de ce que Foucault appelle normation, en ce sens que la norme est première. Ici donc, la norme serait cette source d'où varient de manière analogique les différents langages, ainsi que le moule de la société disciplinaire : moule et langage analogique, le principe de normation apparaît donc bien comme lié à la société disciplinaire. Cependant en considérant le processus de normalisation propre à la sécurité, c'est le normal et l'anormal qui sont premiers, venant établir une norme par le jeu des normalités différentielles. Le concept de normalisation implique l'idée de flux et de circulation, ce sont des flux de normalité qui vont créer, par leurs emboîtements, une norme qui sera labile et mouvante. Les idées de modulation et de géométrie variable dont parlait Deleuze, sont en réalité déjà présentes dans les sociétés disciplinaires par le biais du concept de sécurité. L'absence de ce concept dans un texte qui prend pour appui la pensée de Foucault est étonnante, en ce sens que les conceptualisations autour de la sécurité et de la biopolitique répondent déjà à l'idée du contrôle développé par Deleuze.

On retrouve cet oubli du concept de sécurité dans le développement que Deleuze élabore sur la différence entre la société disciplinaire fonctionnant avec les pôles individu/masse et les sociétés de contrôle prenant pour base le chiffre. L'usine par exemple fonctionne sur la constitution d'individu en corps, n'impliquant donc pas d'incompatibilité entre massification et individualisation,

---

325G. Deleuze, *Pourparlers*, op. cit. p. 242

326Ibid. p. 245

« le pouvoir est massifiant et individuant. <sup>327</sup>» Deleuze en appelle à Foucault pour justifier cela, en évoquant l'origine pastorale d'un tel système, reprenant ainsi les développements de *Sécurité, territoire, population* qui insistaient sur l'utopie pastorale du soin pour tous et chacun, de tous au détriment de chacun et de chacun au détriment de tous, le tout hors de la question du chiffre et du calcul.

Foucault voyait l'origine de ce double souci dans le pouvoir pastoral du prêtre – le troupeau et chacune des bêtes – mais le pouvoir civil allait se faire « pasteur » laïc à son tour avec d'autres moyens<sup>328</sup>

Le contrôle lui, ayant pour base le chiffre, transformerait l'individu en *dividuel* et la masse en échantillon. Par *dividuel* il semble falloir entendre : constitué de parties indépendantes et donc divisé en tant que chaque partie est indépendante et prise dans un échantillon particulier. C'est un échantillonnage qui prend de l'individu la partie indépendante qui fait sens dans l'échantillon. Il s'agit cependant d'une structure déjà présente dans le concept de sécurité et en lisant le texte de Deleuze, le rapprochement est patent :

Dans le régime des hôpitaux : la nouvelle médecine « sans médecin ni malade » qui dégage des malades potentiels et des sujets à risque, qui ne témoigne nullement d'un progrès de l'individuation, comme on le dit, mais substitue au corps individuel ou numérique le chiffre d'une matière « dividuel » à contrôler.<sup>329</sup>

Les notions de risque et de potentiel évoquées ici par Deleuze, étaient déjà présentes dans la sécurité telle que l'avait développée Foucault, notamment autour de l'épidémie de variole au XVII<sup>e</sup> siècle, donc avant Hitler et même bien avant Napoléon. En quelque sorte, le chiffrage et le calcul d'une matière *dividuelle* est le propre des techniques de sécurité selon Foucault et le passage de l'individu dans une masse vers l'idée d'une pièce dans un échantillon, c'est l'œuvre du grand calcul sécuritaire. Il en va de même lorsque Deleuze parle de l'argent :

C'est peut-être l'argent qui exprime le mieux la distinction des deux sociétés, puisque la discipline s'est toujours rapportée à des monnaies moulées qui renfermaient de l'or comme nombre étalon, tandis que le contrôle renvoie à des échanges flottants, modulations qui font intervenir comme chiffre un pourcentage de différentes monnaies échantillons.<sup>330</sup>

En comparant cette analyse avec celle que Foucault propose dans son cours sur la transition entre le XVII<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, des mercantilistes aux physiocrates, il apparaît que la distinction entre la monnaie étalon et la modulation des flux d'échanges, est bien antérieure à la périodisation que propose Deleuze. C'est encore une fois le terme de « sécurité » qui manque à Deleuze pour reconnaître en Foucault la réelle paternité de son propos, et nuancer la périodisation qu'il propose.

---

327 *Ibid.* p. 243

328 *Ibid.* p. 243

329 *Ibid.* p. 247

330 *Ibid.* p. 244



Là où Deleuze va grandement s'inspirer de Foucault, c'est aussi dans l'idée de faire une étude des machines qui correspondent aux différents modèles de sociétés, pas tant pour voir ce que les machines ont de déterminant, mais l'inverse. C'est l'idée que les machines sont sociales avant que d'être techniques et qu'il existe une technologie humaine et sociale avant la technologie matérielle. Il s'agit là d'un aspect très présent dans le travail de Foucault, dont le panoptique est l'exemple le plus célèbre. Ce que veut monter Deleuze, c'est l'existence de pré-machines et de pré-technologies, ce qu'il appelle ailleurs machines abstraites ou diagrammes. Inversement, la technologie matérielle prendra le nom de machines concrètes ou d'agencements. Si dans le « post-scriptum sur les sociétés de contrôle », Deleuze n'emploie pas ces termes, il semble que ce soit à eux qu'il renvoie, lorsqu'il parle de machines. En ce sens, il s'inscrit dans le travail de Foucault, c'est-à-dire dans la volonté de relever les rapports de force et de pouvoir par l'étude d'agencement et de machines concrètes. Définir quelles machines abstraites se trouvent derrière, ou à l'intérieur des technologies matérielles, c'est définir comment une technique va pouvoir révéler et rendre compte d'une cartographie du champ social. Par l'étude de ce que Foucault appellerait davantage un « dispositif », il s'agit de voir quelles machines abstraites présupposent des agencements concrets, mais aussi de voir en quoi les dispositifs particuliers actualisent et rendent effectif un diagramme. Ainsi, lorsque Deleuze propose de « faire correspondre à chaque société des types de machines<sup>331</sup> », il en appelle à la vigilance et invite à reprendre le travail de Foucault en détectant les structures en soubassement des agencements concrets.

Dans « Contrôle et devenir », Deleuze va associer la souveraineté à des machines simples ou dynamiques, la discipline à des machines énergétiques et le contrôle à des machines cybernétiques. Derrière cette formulation énigmatique, il est possible de comprendre le sens que Deleuze leur attribue en se référant aux définitions de ces termes. La dynamique signifie des corps en mouvement, elle est à la fois l'étude de la statique et du mouvement et en ce sens on peut l'associer avec un pouvoir qui agit ou n'agit pas, qui agit de manière sporadique, qui prélève à des moments donnés : il s'agit de la définition que Foucault donne de la souveraineté. La société disciplinaire en tant qu'énergétique, est en rapport avec des énergies, c'est-à-dire des forces en action. Il s'agit donc aussi du propre de la discipline que de faire avec du vivant, c'est la prise en charge des potentialités de croissance qui se retrouve au principe même du bio-pouvoir. La cybernétique quant à elle, est

---

331 *Ibid.* p. 244

une science du contrôle des systèmes, qu'ils soient vivants ou non, c'est l'idée que les systèmes sont en interaction et en communication et que cette interaction donne à l'ensemble des propriétés que n'ont pas les parties indépendantes. On retrouve donc l'idée de *dividuels* pris dans des échantillons, c'est-à-dire de systèmes imbriqués dans des *inter-actions*. A l'inverse des milieux d'enfermement conçus comme caisse de résonance analogique, l'approche cybernétique sera l'approche globale des éléments en présence et de leurs inter-actions : l'approche globale de systèmes auto-régulés. Ce qui se dessine là, c'est le diagramme ou la machine abstraite qui structure la société de contrôle et de nombreux exemples en témoignent aujourd'hui : la robotisation, les réseaux financiers mondialisés, les nouvelles méthodes de management et d'organisation de l'entreprise, les réseaux de communication, les réseaux informatiques, etc. Issu étymologiquement de « pilotage » ou de « gouverner », le terme de cybernétique renvoie au contrôle de l'information et des interactions visant le pilotage des systèmes.

Ainsi lorsque Deleuze parle, dans sa conférence à la Femis, de l'information comme « système contrôlé des mots d'ordre », il s'agit d'une manière d'agir sur la communication et les inter-actions pour piloter des systèmes. Ainsi, la mise en communication de l'école et de l'entreprise répond à cette exigence et tend à faire fonctionner comme grand système de communication ce qui fonctionnait avant par rupture et recommencement. Lorsque Deleuze écrit que « le chiffre est un *mot de passe*, tandis que dans les sociétés disciplinaires sont réglées par des *mots d'ordre*<sup>332</sup> », il est possible de comprendre le contrôle comme système de codage pour la communication et l'information. Le mot de passe est le code d'accès à l'information, l'individu est chiffré pour un système de communication. Ici aussi Deleuze semble oublier l'apparition de la statistique bien avant la périodisation qu'il propose et ne pas mentionner les travaux, élaborés par Foucault, autour du calcul et de la normalisation. Le jeu des normalités différentielles abordé à plusieurs reprises dans ce travail, fonctionne en réalité comme un chiffrage et un système de communication visant à faire s'équilibrer des courbes de normalité en les faisant s'inter-connecter dans des systèmes de communication. La normalisation est aussi un système d'approche globale des éléments en présence et de leurs inter-actions.

En ce sens la crise des institutions que Deleuze repère est sans doute plus vieille que ce qu'il semble dire et reste toujours prise dans un système qui finalement balance entre deux principes. Il évoque le cas du bracelet électronique, qui est en effet le fer de lance de la réforme pénale pour sortir du « tout prison ». Cependant, dans un même temps des réformes comme les peines planchers

---

332 *Ibid.* p. 243

allaient davantage dans le sens de palier d'enfermement et de segmentarité dure, témoignant davantage d'un mouvement de balancier que d'une généralisation du contrôle. Le même mouvement est à l'œuvre dans la réforme scolaire, il s'agit à la fois de concilier le scolaire et le péri-scolaire, de créer des communications entre l'école et l'entreprise, notamment par les stages de troisième ou par le développement de l'alternance dans les études supérieures, ou même par l'entrée des entreprises dans le fonctionnement des universités comme le propose la loi LRU. Il s'agit bien là de cybernétique en tant que système qui agit sur des communications : cependant dans un même temps, une charte de la laïcité est placardée dans les écoles, en faisant la caisse de résonance de l'idéal républicain et laïc. L'exemple de la réaction aux attentats de janvier et de novembre 2015 en est un exemple fort, en cela qu'un appel au retour du protocole républicain dans les écoles a vu le jour de manière rapide. Comme le dit Deleuze il reste des survivances et des empreintes d'un système à l'autre et il semble que la crise des institutions naisse d'un balancement entre discipline et contrôle, un balancement entre communication et discours protocolaire, et interaction et frontière et finalement entre ce que nous avons appelé criminel et pathologique.

Cependant ce balancement est déjà présent bien avant ce que Deleuze voit comme l'instauration d'une société de contrôle : la grande communication qui dès le XIX<sup>e</sup> siècle a vu le rapprochement entre le droit et la médecine, opérant le rapprochement entre le crime et la folie, la délinquance et la pathologie, témoigne d'une logique à l'œuvre depuis longtemps et qui, déjà à cette époque-là, avait poussé ces institutions à un remodelage. Opérant par là la communication entre le crime et la folie, la délinquance et le pathologique, le grand mariage de la justice et de la médecine inaugurait le grand contrôle de la délinquance dans le but sécuritaire d'une sauvegarde du tissu social. Cependant, c'était aussi l'inauguration des grands milieux d'enfermement. La double logique semble être à l'œuvre depuis bien longtemps et il semble difficile d'établir une chronologie générale telle que la présente Deleuze. En effet, déjà au XVII<sup>e</sup> s'observent des technologies de sécurité très proches de ce que Deleuze dit être le contrôle.

Si ce texte problématise bien la crise des institutions en fonction de cette société de contrôle qui semble se mettre en place, il oublie l'aspect sécuritaire développé par Foucault. Il n'y est jamais fait mention des notions de sécurité, de biopouvoir ou de biopolitique, qui pourtant témoignent bien avant la périodisation proposée ici, d'une logique déjà présente dans les sociétés disciplinaires et même de souveraineté. Si Deleuze affirme que Foucault ne croyait pas que nous étions encore pleinement dans une société disciplinaire, il ne mentionne à aucun moment ce qui dans les systèmes antérieurs annonçait déjà les sociétés de contrôle. En un sens le panoptique comme milieu

d'enfermement était déjà une technologie de contrôle. Dans son livre *Foucault*, Deleuze écrit :

Paul Virilio croit s'opposer à Foucault quand il fait valoir que le problème des sociétés modernes, le problème de la « police », n'est pas d'enfermement , mais de « voirie », de vitesse d'accélération, de maîtrise et de contrôle des vitesses, de circuits et de quadrillage dans l'espace ouvert.<sup>333</sup>

Cependant si il pense que la pensée de Virilio ne s'oppose pas à celle de Foucault, Deleuze n'insiste pas sur cette partie du travail de ce dernier, qui permettrait de penser une voirie. Alors que le goût de Deleuze pour tout ce qui est flux, devenir et mouvement est évident, il est curieux qu'à aucun moment, il ne parle des problèmes de voirie, longuement développé dans l'œuvre de Foucault. Que ce soit les analyses de la gestion des épidémies au XVIIe siècle, mais aussi l'analyse des villes avec la comparaison de Nantes et de Richelieu dans *Sécurité, territoire, population*<sup>334</sup>, Foucault ne cesse de parler de voirie et des problématiques de contrôle de vitesse, de quadrillage et d'espace ouvert. L'ensemble du concept de sécurité est un problème de voirie, mais comme il a été montré le principe de circulation parcourt l'œuvre de Foucault dans son ensemble, depuis la « Nef des fous » jusqu'à la subjectivation.

La conceptualisation du criminel et du pathologique peut rendre raison du processus qui n'est pas univoque et invité à voir ce qui déjà avant, relevait d'un problème de mise en circulation et en communication et ce qui encore aujourd'hui reste pris dans une segmentarité rigide et protocolaire. Les problèmes rencontrés dans la lecture du « post-scriptum aux sociétés de contrôle » invite à dé-chronologiser l'œuvre de Foucault pour interroger ses principes de structure. Il est impératif de casser la chronologie pour lire plus justement son œuvre, à la fois la chronologie historique qui insisterait sur des grands moments structurels de la culture occidentale, mais aussi casser la chronologie qui vise à montrer divers moments dans l'œuvre. Une lecture géologique plutôt qu'historique, permet tout à la fois de penser l'œuvre dans son ensemble, sa complexité et son unité, mais aussi de penser les structures historiques en accord avec la structure épistémologique qui les a formulées. En réalité, souveraineté, discipline et contrôle s'interpénètrent depuis bien longtemps et sont structurés par ce qui nous essayons de formuler par les concepts de pathologique et de criminel, par la négociation et le scandale, la circulation et l'éclat, la voirie et la frontière.

---

333G. Deleuze, *Foucault*, op. cit. p. 49

334 Cf M. Foucault « Leçon du 11 janvier 1978, in M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit. p. 3-29

## **CONCLUSION**



Tout notre progrès technologique tant vanté, et notre civilisation en général, pourraient être comparés à une hache dans les mains d'un criminel pathologique.<sup>335</sup>

Bien loin d'avoir voulu systématiser une œuvre qui dit elle-même se dérober et fuir les sols de ses propres théorisations, il s'agissait de voir les influences des objets étudiés sur les concepts formulés. En traquant ce qui dans les premiers textes laissait présager le travail futur, mais aussi en insistant sur la récurrence de certains objets, de certaines images et finalement de certaines structures, il ne s'agit pas de trouver des blocs de pensée inchangée et stable, mais de témoigner d'une perpétuelle réintégration de l'œuvre par elle-même. L'intérêt est de voir en quoi les objets qui hantent le travail de Foucault depuis ses premiers livres jusqu'à ses derniers cours, ont impliqué la formulation de concepts – pris dans des théorisations différentes et multiples, malgré des retours et des changements de plan – afin de réinterroger l'usage de tels concepts dans le mouvement de l'œuvre. Malgré une omniprésence du criminel et du pathologique, la pensée bouge, se décale et progresse dans une perpétuelle reconfiguration d'elle-même, faisant de chaque travaux la pépinière de l'œuvre à venir. Depuis la nef des fous jusqu'à la biopolitique, et de l'*épistémè* moderne à la subjectivation, tout n'était que la réinterrogation et la réintégration du concept de circulation alors que l'éclat et le scandale parcourait aussi l'œuvre par toute une série d'objet que sont le supplice, le cynisme, la folie comme *déjà-là de la mort*, mais aussi le terrorisme, la vie d'artiste, l'érémisme, l'hystérie et d'innombrables choses encore.

La place de la collision entre criminel et le pathologique, entre le droit et la médecine dans l'avènement de l'Homme et de l'anthropologie au XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi que le noyautage de l'ontologie classique par la négociation entre la vie et la mort, inaugurant la modernité, témoignent du pathologique et du criminel comme concepts centraux pour comprendre la modernité ainsi que ses sciences. Concevoir l'Homme comme issu des préoccupations autour du criminel et pathologique permet déjà de faire la jonction avec la biopolitique les reliant par le concept de normalisation. La détection de deux grandes structures de la vérité permet quant à elle de réinterroger chaque travail par le couple éclat/circulation et théoriser le criminel et le pathologique pour en faire des outils de lecture. La mise en confrontation entre le peuplement des savoirs/pouvoirs et du rapport du sujet à la vérité, permet de comprendre la nécessité pour Foucault de se tourner en dernière instance vers le sujet, mais aussi de montrer comment l'éclat et la circulation sont tout autant présent dans les

---

335 Albert Einstein

techniques d'assujettissement que dans celles de subjectivation. Théoriser le criminel et le pathologique comme concepts opératoires permet enfin de dé-chronologiser la pensée de Foucault – à la fois la structure de sa propre pensée, mais aussi les grands concepts historiques – pour repérer les résonances et les permanences des différentes structures qui se présentent alors comme réagencement d'invariants. Plus généralement, il apparaît que le travail de Foucault se soit servi de concepts issus du criminel et du pathologique pour interroger les grands systèmes de pensée et de pratique de l'histoire de la culture occidentale.



Un hommage serait à rendre à l'un des plus grands personnages de criminels de la littérature française. Bien avant les personnages de Genet, Vautrin représente déjà l'érotisme de l'insoumission criminelle, subvertissant les valeurs en échappant au pouvoir et à la loi. Qualifier à de nombreuses reprises de « Machiavel du bagne », il est celui qui par son invention perpétuelle, corrompt et échappe au système, à la société et à la loi. Créant lui-même ses personnages tel Pygmalion, il y façonne l'objet de ses désirs : « On ne se dévoue ainsi que pour les rois ; mais je l'ai sacré roi, mon Lucien ! »<sup>336</sup>, déclare Vautrin, affirmant l'obéissance à une loi qui ne peut être que sa propre création. Créer son roi et son amour est le propre de l'amour pour Vautrin, c'est toujours une création, il crée pour aimer et il aime pour créer, à la fois son roi pour obéir à sa propre loi, et son amour pour y assujettir ses propres volontés. « Lucien était la splendeur sociale à l'ombre de laquelle voulait vivre le faussaire. ‘’ Je suis l'auteur tu seras le drame.’’ »<sup>337</sup>, lui dit Vautrin. Cependant, si Lucien est le beau garçon, Vautrin est le véritable personnage érotique de la trilogie, dont le corps est cette « espèce de colonne vertébrale qui, par son horrible influence, relie pour ainsi dire LE PÈRE GORIOT à ILLUSIONS PERDUES, et ILLUSIONS PERDUES à cette ÉTUDE [*Splendeurs et misères des courtisanes*].<sup>338</sup> » Le roman ne progresse qu'avec l'érotisme du corps de Vautrin. Il est ce corps du texte, corps qui pourtant ne reste jamais le même et ne montre pas son visage. Réunissant dans la transgression toutes les marges, de la prostitution au vol<sup>339</sup> en passant par le crime, Vautrin opère d'étranges réunifications avec l'appareil politique et judiciaire, les rencontrant par le duel où son corps écrit le combat érotique entre le crime et la justice, le criminel et le juge.

---

336Honoré de Balzac, *Splendeurs et misères des courtisanes*, Paris, France, Librairie Générale Française, 2008, 761 p. 286

337Ibid. p. 137

338Ibid. p. 614

339Ibid. « La prostitution et le vol sont deux protestations vivantes, mâle et femelle, de l'état naturel contre l'état social. Aussi les philosophe, les novateurs actuels, les humanitaires, qui ont pour queue les communiste et les fouriéristes, arrivent-il, sans s'en douter, à ces deux conclusions : la prostitution et le vol. » in p. 586

Vautrin est déshabillé entouré du juge, du médecin et du commissaire, c'est alors sa stature qui impressionne, son torse velu d'une puissance cyclopéenne, « C'était l'Hercule Farnèse de Naples sans sa colossale exagération !<sup>340</sup> » La verge lui est infligée et commence alors une scène de quasi sado-masochisme entre la justice et le criminel, dans le but de faire apparaître sur le corps du supplicié la marque que la justice lui avait appliqué. Le texte ne réapparaît que par morceaux, les lettres ne sont pas entières et ne permettent pas de reconnaître l'inscription, des trous empêchant de reconnaître « le corps de la lettre ». « Le dos avait été si profondément labouré par les plaies, que la marque ne pourrait reparaître dans le cas où l'exécuteur l'y aurait imprimée.<sup>341</sup> » La maladie a effacé la marque du crime, le fard et la perpétuelle réinvention de Vautrin par lui-même, n'ont pas permis de rendre indélébile la marque de la justice. Le corps comme espace de lecture ne révèle finalement rien de Vautrin, mais permet seulement de faire avancer le roman, dont son corps constitue précisément le texte. Le roman évolue au fil des transformations du corps de Vautrin, de ses différentes identités, par lesquelles il évite l'assignation et la reconnaissance qui l'enverrait au bagne. Le corps en mutation du bandit, par les étranges rapprochements qu'il opère vient troubler les sphères de la justice et du crime et affirmer la porosité des milieux. Dans chaque rencontre entre les criminels, les juges et les policiers, le corps est mentionné, les contacts physiques sont appuyés pour montrer ce rapprochement et cette subversion d'un érotisme qui permet la disparition de Vautrin derrière les mutations de son propre corps. La vérité ne peut plus être lue sur son corps, ni même éclater sous les coups de la verge, Vautrin a circulé par le voyage, mais aussi en changeant systématiquement de visage, négociant toujours son propre corps, rendant la justice incapable de faire apparaître l'éclat de la vérité. Il connaît les liens entre les criminels et la justice, il connaît le noyautage pour en avoir fait partie, il sait circuler à travers l'institution pour en corrompre le fonctionnement. Il fait de son corps le carrefour où viennent s'interpénétrer les différents milieux, dans une réinvention perpétuelle de lui-même. Par ce corps il détruit et signe la mort des valeurs au profit d'une construction du désir et des corps dans un jeu érotique de rencontre et du chassé-croisé des divers milieux. Rentré au sein de l'institution pénale, il réintègre dans le tissu social cette loi première du désir. Vautrin serait celui qui refuse le plus radicalement la discipline, sachant user avec succès du système lui-même, faisant circuler ce qui est cloisonné, opérant des rencontres par le biais de l'érotisme, rendant inopérante une justice qui veut le rendre à l'éclat de sa vérité. Il sait comment circuler et faire circuler les choses, il sait comment apparaître ou ne pas apparaître, il corrompt finalement la société par les armes qui la structurent.

---

340 *Ibid.* p. 479

341 *Ibid.* p. 479

Non, Vautrin n'est pas « rangé » : devenu chien de garde, il révèle et vérifie plus que jamais la pourriture d'un système qu'il va protéger avec d'autant plus de vigueur cynique qu'il bafoue de l'intérieur par tout ce qu'il est. Loin de réintégrer la légitimité, l'homosexualité du fonctionnaire de la répression signifie donc plus que jamais que toute légitimité est morte et que, dans les décombres des valeurs, ne subsistent plus que les désirs du corps. Au sein du *oui* universel aux codes frelatés de la société et du pouvoir, elle fait entendre un *non* inentamable : si un Vautrin fait respecter la Loi, c'est que la notion même de Loi n'a plus de sens dans ce monde-là.<sup>342</sup>

---

<sup>342</sup>Philippe Berthier, *Figures du fantasme: un parcours dix-neuviémiste*, Toulouse, France, Presses universitaires du Mirail, 1992, 1992, 280 p. 69

# BIBLIOGRAPHIE

## LIVRES CITÉS :

- BECKETT Samuel et DELEUZE Gilles, *Quad*, traduit par Édith Fournier, Paris, France, Ed. de Minuit, 1992, 105 p.
- BENTHAM Jeremy, *Théorie des peines et des récompenses*, Londres, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord, France, 1811, vol. 2/.
- BERTHIER Philippe, *Figures du fantasme: un parcours dix-neuviémiste*, Toulouse, France, Presses universitaires du Mirail, 1992, 1992, 280 p.
- BLANCHOT Maurice, *L'entretien infini*, Paris, France, Gallimard, 1969, xxvi+640 p.
- BOUVERESSE Jacques, *Nietzsche contre Foucault: sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Marseille, France, Agone, DL 2016, 2016, 145 p.
- CANGUILHEM Georges, *Le normal et le pathologique*, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2013, 2013, 290 p.
- CUVIER Georges, *Leçons d'anatomie comparée*, Bruxelles, Belgique, Culture et Civilisation, 1969, vol. 5/, 59 p.
- DELEUZE Gilles, *Foucault*, Paris, France, les Éd. de Minuit, 2004, 140 p.
- DELEUZE Gilles, *Pourparlers: 1972-1990*, Paris, France, les Éd. de Minuit, 1990, 249 p.
- DELEUZE Gilles et GUATTARI Félix, *Capitalisme et schizophrénie*, Paris, France, Les éditions de Minuit, impr. 1980, 1980, 646 p.
- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, France, Éd. Points, DL 2014, 2014, 435 p.
- DESCARTES René, *Oeuvres philosophiques*, Paris, France, Éditions Garnier frères, impr. 1967, 1967, 1148; 16 p.
- DICKINSON Emily, *Car l'adieu, c'est la nuit*, traduit par Claire Malroux, Paris, France, Gallimard, 2007, 433 p.
- DIDEROT Denis et PILON Edmond, *Le Neveu de Rameau*, Paris, France, Le livre français, 1925.
- DURKHEIM Émile et NEUBURGER Robert, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, Paris, France, Payot et Rivages, 2008, 140 p.
- ERIBON Didier, *Michel Foucault*, Paris, France, Flammarion, 2011, 646 p.
- ESQUIROL Étienne, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Paris, France, J.-B. Baillière, 1838, vol. 2/, vi+393+vi+380; 27 p.
- FIMIANI Mariapaola, *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*, traduit par Nadine Le Lirzin, Paris, France, 1998, 143 p.

- FOUCAULT Michel, *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*, Paris, France, EHESS : Gallimard : Seuil, DL 2013, 2013, xi+349 p.
- FOUCAULT Michel, *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France (1970-1971)*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 2011, 2011, xi+316 p.
- FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 2009, 2009, xi+351 p.
- FOUCAULT Michel, *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 2004, 2004, xi+435 p.
- FOUCAULT Michel, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 2004, 2004, xi+355 p.
- FOUCAULT Michel, *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, France, Seuil : Gallimard, DL 2003, 2003, xi+399 p.
- FOUCAULT Michel, *Les anormaux: cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris, France, Le Seuil : Gallimard, DL 1999, 1999, xi+351 p.
- FOUCAULT Michel, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*, Paris, France, Gallimard, 1998, 1998, 400 p.
- FOUCAULT Michel, *Il faut défendre la société*, Paris, France, Gallimard : Seuil, DL 1997, 1997, xi+283 p.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, France, Gallimard, DL 1993, 1993, 360; 24 p.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, France, Gallimard, DL 1976, 1976, 583 p.
- FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité*, Paris, France, Gallimard, impr. 1976, 1976, 211 p.
- FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, France, Gallimard, DL 1971, 1971, 81 p.
- FOUCAULT Michel, EWALD François Directeur de la publication et FONTANA Alessandro Directeur de la publication, *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, France, Gallimard : Le Seuil, DL 2001, 2001, xi+540 p.
- FOUCAULT Michel et LAGRANGE Jacques, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, impr. 2001, 2001, 1735 p.
- FOUCAULT Michel et LAGRANGE Jacques, *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris, France, Gallimard, impr. 2001, 2001, 1707 p.
- FOUCAULT Michel, LORENZINI Daniele Éditeur scientifique et DAVIDSON Arnold Ira Éditeur scientifique, *Qu'est-ce que la critique ?*, Paris, France, J. Vrin, impr. 2015, 2015, 190 p.
- FREUD Sigmund, *Totem et tabou*, traduit par Dominique Tassel, Paris, France, Éd. Points, 2010,

309 p.

GEORGET Étienne-Jean, *Discussion médico-légale sur la folie ou aliénation mentale, suivie de l'examen du procès criminel d'Henriette Cornieret de plusieurs autres procès dans lesquels cette maladie a été alléguée comme moyen de défense ; par le docteur Georget,...*, Paris, France, impr. de Migneret, 1826, 176 p.

GOFFMAN Erving, *Stigmate : Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975, 180 p.

HUFELAND Christoph Wilhelm, *L'Art de prolonger la vie*, Paris, France, J.-B. Baillière et fils, 1896, 372 p.

KAFKA Franz et DAVID Claude, *Le procès*, traduit par Alexandre Vialatte, Paris, France, Gallimard, impr. 1987, 1987, 378 p.

KANT Immanuel, *Le conflit des facultés en trois sections, 1798*, Paris, France, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, 1997, xii+147 p.

KANT Immanuel, *Logique*, traduit par Louis Guillermit, Paris, France, J. Vrin, 1989, 206 p.

KANT Immanuel, *Opus postumum*, Paris, France, J. Vrin, 1950, viii+198 p.

KANT Immanuel, DEFERT Daniel, EWALD François et GROS Frédéric, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, traduit par Michel Auteur Foucault, Paris, France, J. Vrin, 2008, 267 p.

KANT Immanuel et SERRUS Charles, *Critique de la raison pure*, traduit par André Éditeur scientifique Tremesaygues et traduit par Bernard Éditeur scientifique Pacaud, Paris, France, Presses universitaires de France, impr. 2012, 2012, xxxi+584 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1962, 1962, 154 p.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, France, Presses universitaires de France, 1949, 1949, xiv+639 p.

LÉVY-BRUHL Lucien, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, France, F. Alcan, 1931, 1931, xl+526 p.

LÉVY-BRUHL Lucien, *La mentalité primitive*, Paris, France, Alcan, 1922, iii+537 p.

LOMBROSO Cesare, *L'homme criminel: criminel né, fou moral, épileptique, criminel fou, criminel d'occasion, criminel par passion*, Paris, France, F. Alcan, 1895, vol. 2/, xlv+567+583 p.

MICHAUX Henri, *La nuit remue*, Paris, France, Gallimard, 2002, 296 p.

MICHAUX Henri et TRAN Ysé, *Œuvres complètes*, Paris, France, Gallimard, 1998, cxlvi+1430 p.

NIETZSCHE Friedrich, *La volonté de puissance*, traduit par Geneviève Bianquis, Paris, France, Gallimard, DL 1995, 1995, vol. 2/, viii+435+498 p.

NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, traduit par Jean-Claude Hémery, Paris, France, Gallimard, 1974, 596 p.

NIETZSCHE Friedrich et DESCOMBES Vincent, *Humain, trop humain*, traduit par Anne-Marie Destrouneaux et traduit par Henri Albert, Paris, France, Hachette littératures, 1988, xxxix+709 p.

ORTOLAN J.-L.-E., *Éléments de droit pénal: pénalité--juridictions--procédure suivant la science rationnelle, la législation positive et la jurisprudence avec les données de nos statistiques criminelles*, Paris, France, E. Plon, Nourrit et cie, 1886, vol. 2/.

POTTE-BONNEVILLE Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris, France, Presses universitaires de France, DL 2004, 2004, 311 p.

RENNEVILLE Marc, *Crime et folie: deux siècles d'enquêtes médicales et judiciaires*, Paris, France, Fayard, 2003, 526; 8 p.

SALEILLES Raymond et TARDE Gabriel, *L'individualisation de la peine: étude de criminalité sociale*, Paris, France, F. Alcan, 1898, vi+281 p.

#### ARTICLES EN LIGNE CITÉS :

*Archives d'anthropologie criminelle*, Revue (1886-1914) proposée en consultation libre dans son intégralité sur le site de Criminocorpus : <https://criminocorpus.org/fr/bibliotheque/collections/1/>

COFFIN, Jean-Christophe. « La place de la psychiatrie dans les *Archives d'anthropologie criminelle* », *Criminocorpus* [En ligne], Histoire de la criminologie, 2. Thématiques et théories, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 29 mars 2016. URL : <http://criminocorpus.revues.org/122> ; DOI : 10.4000/criminocorpus.122

COFFIN, Jean-Christophe, « L'anthropologie criminelle en Italie », *Criminocorpus* [En ligne], Histoire de la criminologie, 4. L'anthropologie criminelle en Europe, 01 janvier 2006, [consulté le 29 mars 2016]. Disponible sur : <http://criminocorpus.revues.org/136>

GUIGNARD, Laurence, « L'irresponsabilité pénale dans la première moitié du XIXe siècle, entre classicisme et défense sociale », *Champ pénal/ Penal field* [Online], XXXIVe Congrès français de criminologie, Responsabilité/Irresponsabilité Pénale, Online since 17 July 2005, connection on 08 February 2015. Disponible sur <http://champpenal.revues.org/368>

LLORCA Aurore , « La criminologie, héritière paradoxale de l'école d'anthropologie criminelle », *Raisons politiques* 1/ 2005 (n° 17) , p. 47-64 . URL : [www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2005-1-page-47.htm](http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2005-1-page-47.htm)