**INDIVIDU ET SUJET**

**EN OCCIDENT**

*Collection Anthropologies historiques*

Dépôt légal – mars 2024

© Rhuthmos, 2024 – N° Siret : 81094682200014

14 A, rue Notre-Dame-de-Nazareth, 75003 Paris

Isbn : 979-10-95155-3-24

Impression : KDP/ICN

Illustration : Denis Baudier – Série « Portraits froissés » (2018)

Pascal Michon

**Individu et sujet**

**EN OCCIDENT**

Foucault

Volume 3

Rhuthmos

DU MÊME AUTEUR

*Individu et sujet en Occident*. *1. Mauss*, *Huizinga*, *Groethuysen*, Paris, Rhuthmos, 2024.

*Individu et sujet en Occident*. *2. Dumont, Elias, Meyerson, Vernant*, Paris, Rhuthmos, 2024.

*Problèmes de rythmanalyse*, 1, Paris, Rhuthmos, 2022.

*Problèmes de rythmanalyse*, 2, Paris, Rhuthmos, 2022.

*Elements of Rhythmology. V. A Rhythmic Constellation. The 1980s*, Paris, Rhuthmos, 2021.

*Elements of Rhythmology. IV. A Rhythmic Constellation. The 1970s*, Paris, Rhuthmos, 2021.

*Elements of Rhythmology. III. The Spread of* Metron*. From the 1840s to the 1910s,* Paris, Rhuthmos,2019.

*Elements of Rhythmology. II. From the Renaissance to the 19th Century,* Paris, Rhuthmos,2018.

*Elements of Rhythmology. I. Antiquity,* Paris, Rhuthmos,2018.

*Rythme, pouvoir, mondialisation* [2005], Paris, Rhuthmos, 2016.

*Rythmologie baroque. Spinoza*, *Leibniz*, *Diderot*, Paris, Rhuthmos, 2015.

*Marcel Mauss retrouvé. Origines de l’anthropologie du rythme* [2010], Paris, Rhuthmos, 2015.

*Les Rythmes du politique. Démocratie et capitalisme mondialisé* [2007], Paris, Rhuthmos, 2015.

*Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010.

*Poétique d’une anti-anthropologie. L’herméneutique de Gadamer*,Paris, Vrin, 2000.

**Sommaire**

[Avant-propos 7](#_Toc156234123)

[Après la critique de l’individu et du sujet, et après leur restauration 7](#_Toc156234124)

[Le coup du « philosophe essentiel » 11](#_Toc156234125)

[Réintroduire Humboldt dans le débat philosophique contemporain 15](#_Toc156234126)

[1. Principes de philosophie historique](#_Toc156234127)

[1. L’être comme objet d’interprétation 25](#_Toc156234128)

[Foucault était-il heideggérien ? 25](#_Toc156234129)

[Foucault passe aux aveux 28](#_Toc156234130)

[Foucault en heideggérien honteux 34](#_Toc156234131)

[Foucault en heideggérien heureux 40](#_Toc156234132)

[Foucault en heideggérien raté 44](#_Toc156234133)

[Relire Foucault depuis Nietzsche et Humboldt 49](#_Toc156234134)

[2. Le temps comme objet d’interprétation 53](#_Toc156234135)

[Foucault subordonne-t-il le temps à l’espace ? 53](#_Toc156234136)

[Le temps étagé de l’histoire selon les *Annales* 56](#_Toc156234137)

[Le temps en blocs de l’archéologie 59](#_Toc156234138)

[Le temps en miettes de la généalogie 62](#_Toc156234139)

[Le temps en spirales des dispositifs de pouvoirs-savoirs 69](#_Toc156234140)

[Le temps élastique de l’histoire du sujet éthique 72](#_Toc156234141)

[Le temps vertical de la modernité 80](#_Toc156234142)

[Historicité radicale *vs*. historicité essentielle 87](#_Toc156234143)

[2. Contribution de la philosophie historique](#_Toc156234144)
[à l’histoire de l’individu et du sujet](#_Toc156234145)

[3. Le sujet comme effet des structures et des formes 92](#_Toc156234146)

[4. Le sujet comme suppôt de forces 95](#_Toc156234147)

[Foucault subordonne-t-il la vérité au pouvoir ? 95](#_Toc156234148)

[Foucault pense-t-il le sujet comme pli ? 96](#_Toc156234149)

[5. Le sujet comme ouverture ??? 97](#_Toc156234150)

[Y a-t-il eu un tournant herméneutique de Foucault à la fin de sa vie ? 97](#_Toc156234151)

[Des exercices spirituels aux pratiques de soi 108](#_Toc156234152)

[Pour une éthique du présent 111](#_Toc156234153)

[Vers une éthique de la modernité 114](#_Toc156234154)

[Esthétique, ascétique ou poétique du sujet ? 121](#_Toc156234155)

[Un sujet spatialisé 124](#_Toc156234156)

[Un sujet stylé 126](#_Toc156234157)

[3. La philosophie historique face au langage](#_Toc156234158) [et au sens](#_Toc156234159)

[6. Le langage comme pourvoyeur de formes 133](#_Toc156234160)

[Foucault a-t-il été structuraliste ? 133](#_Toc156234161)

[Faut-il s’attacher à l’argument de la contradiction performative ? 141](#_Toc156234162)

[Dualisme épistémique *vs*. dualisme sémiotique 145](#_Toc156234163)

[Bopp sans Humboldt 146](#_Toc156234164)

[Saussure en structuraliste 156](#_Toc156234165)

[7. Le langage comme vecteur de forces 165](#_Toc156234166)

[Nietzsche en philosophe du langage 165](#_Toc156234167)

[Nietzsche en philosophe du langage hors contexte 168](#_Toc156234168)

[Nietzsche en philosophe du langage préstructuraliste 170](#_Toc156234169)

[Nietzsche en philosophe du langage préheideggérien 172](#_Toc156234170)

[8. Le langage comme accès vers le « dehors » 183](#_Toc156234171)

[Mallarmé en théoricien de la littérature 183](#_Toc156234172)

[Mallarmé en théoricien de la littérature hors contexte 186](#_Toc156234173)

[Mallarmé en théoricien de la littérature préblanchotien 187](#_Toc156234174)

[Mallarmé en poète mallarméen 192](#_Toc156234175)

[9. Le langage comme instrument des forces 201](#_Toc156234176)

[Du dire au voir 201](#_Toc156234177)

[De Nietzsche à Humboldt et Saussure 206](#_Toc156234178)

[Bibliographie 217](#_Toc156234179)

[Index 221](#_Toc156234180)

# Avant-propos

Les premier et deuxième volumes de cette série ont déjà permis de traverser un certain nombre d’approches importantes de l’histoire de l’individu et du sujet élaborées au cours du xxe siècle. Celles, tout d’abord, proposées, pendant sa première moitié, dans des optiques socio-anthropologique par Marcel Mauss, historique par Johan Huizinga, et philosophique par Bernard Groethuysen ; puis, celles proposées, pendant sa seconde moitié, dans des optiques d’anthropologie comparée par Louis Dumont, de sociologie historique par Norbert Elias, et de psycho­logie historique par Ignace Meyerson et Jean-Pierre Vernant. Ce nouveau volume vise à examiner l’approche proposée par Michel Foucault au cours de la même période. Il est clair que celui-ci s’est toujours démarqué de la « philosophie de l’histoire », comme du reste de l’ « histoire de la philosophie », mais le style de croisement qu’il a inauguré si brillamment entre philosophie et pratique historique et qui rend son approche tout à fait comparable aux précédentes, mérite clairement une appellation spécifique. C’est pourquoi, je la nommerai, pour ma part, « philosophie historique ».

### Après la critique de l’individu et du sujet, et après leur restauration

Dans les années 1960 et 1970, on se le rappelle, s’est mis en place un mouvement critique à l’égard des apparentes évidences théoriques et philosophiques à partir desquelles s’étaient développés les savoirs histori­ques, psychologiques et sociologiques depuis le xixe siècle. De ce mou­vement, on retiendra la réouverture du questionnement qu’il permettait et les possibilités nouvelles de penser l’historicité et donc l’histoire elle-même de l’individu et du sujet. En même temps, on ne peut que constater deux défauts assez courants dans ces approches. D’une part, beaucoup ont cru un peu vite que ces questions avaient été réglées une fois pour toutes : structuralismes et poststructuralismes, soupçon et déconstruction en avaient opéré, disait-on, une démystification définitive ; ne restaient que des produits structurels, des leurres, des oublis, des traces. De l’autre, la remise en question des « sciences humaines » a eu tendance à couper ces courants critiques de la démarche scientifique en général, ce qui a beaucoup nui aussi bien à leur information pratique qu’à leur propre consistance théorique.

Tout en participant, jusqu’à la fin de sa vie, de cette orientation criti­que, Foucault ne s’est, lui, jamais coupé des sciences historiques et sociales. Certes, il a été dans les années 1960 l’un des critiques les plus acerbes de ce que l’on appelait jusque-là les « sciences humaines » et des principaux concepts sur lesquelles celles-ci s’étaient constituées : l’« homme » mais aussi le « sujet ». *Les Mots et les Choses* ont constitué, de ce point de vue, une attaque de ce conglomérat de disciplines un peu disparate, qui a fortement marqué l’époque. En même temps, on aurait tort de croire que cette critique impliquait une hostilité à toute science historique, ni même, comme on le verra à la fin de sa vie, à l’idée d’une histoire du sujet, à condition bien sûr que ce terme ne désigne plus le principe substantiel et autoréférentiel, qui avait été jusque-là au cœur de la philosophie et de bien d’autres disciplines. Foucault n’a jamais replié l’activité philosophique sur elle-même, comme c’était souvent le cas à l’époque, en particulier dans le monde universitaire traditionnel. Non seulement il n’a cessé, toute sa vie, de travailler sur les archives ou sur les textes du passé, mais il est aussi l’un des rares philosophes à s’être rapproché très tôt de ce que l’on commençait à appeler, à l’époque, les « sciences sociales », reprenant à son compte un certain nombre de leurs acquis concernant l’étagement des temporalités historiques, l’analyse des institutions et les aspects collectifs des phéno­mènes, puis, à partir des années 1970, des nouvelles formes historiogra­phiques, de leurs conceptions renouvelée du temps, de leurs intérêts pour les corps et les aspects individuels des phénomènes.

Si l’on regarde l’ensemble de son parcours, on s’aperçoit que Fou­cault a obstinément maintenu un effort, très rare à son époque, pour croiser les acquis du mouvement critique en cours à l’égard du substantialisme et de l’anthropologie abstraite, et ceux des sciences historiques et sociales. En dépit de quelques divergences avec ces dernières, il a engagé, au moins avec certains de leurs représentants, des échanges tout à fait remarquables, qui permettent aujourd’hui de mettre en lumière les limites flagrantes des approches se limitant à déconstruire ou à démythifier le sujet et l’individu. Comme nous l’avons remarqué dans le volume précédent, Jean-Pierre Vernant ne s’y était pas trompé. Dans l’un de ses derniers textes, celui-ci le traitait clairement en allié dans sa critique du paradigme historiciste dualiste et la construction d’une anthropologie radicalement historique de l’Occident. [[1]](#footnote-1)

À ce premier bénéfice, on en ajoutera un second, pas moins utile aujourd’hui. Relire Foucault permet, en effet, également, de mieux com­prendre les qualités et les défauts de la constellation de travaux qui, au cours des années 1980 et 1990, se sont opposés, parfois bruyamment, parfois de manière plus subtile, à la constellation critique précédente. En réaction à la diffusion des paradigmes anti-essentialiste et anti-subjectifs, un certain nombre d’essayistes mais aussi de spécialistes de différentes disciplines ont en effet procédé, à leur tour, à une remise en question des points de vue critiques développés jusque-là, remise en question dont l’un des enjeux principaux était précisément la restauration de la notion de sujet et, derrière celle-ci, de la notion d’individu autonome. Pour de multiples raisons, il ne paraissait plus souhaitable ni même possible à ces nouveaux intervenants de dissoudre entièrement ceux-ci. Tout d’abord, cette opéra­tion avait un coût trop élevé, tout particulièrement en termes éthiques et politiques ; ensuite, l’individu et le sujet semblaient nécessaire, à la fois, à la construction théorique et à la définition de règles pratiques ; enfin, toute entreprise de critique radicale était réputée tomber dans une contradiction performative qui lui enlevait *de facto* sa légitimité.

De ce mouvement, on retiendra qu’il a permis de reposer les questions de l’individu et du sujet, parfois de les éclairer de nouvelles manières et de produire de nouveaux outils théoriques. On se rappellera aussi qu’il a contribué à la réflexion éthique et politique, sur des lignes très différentes de la précédente mais pas toutes sans intérêt. Toutefois, ce mouvement était souvent marqué par une volonté de revanche, voire par un certain ressenti­ment, qui menait certains de ses membres à des positions caricaturales. Pour beaucoup des nouveaux modèles de pensée, les différentes critiques de l’individu et du sujet qui les avaient précédés se seraient entièrement fourvoyées. Il n’y aurait rien à en conserver, rien à en dire, sinon pour en dénoncer les impasses. Vingt ans auraient été perdus, car on aurait voulu nier l’évidence : pour certains, l’existence de l’individu et du sujet, comme *réalités* anthropologiques essentielles ; pour d’autres, moins naïvement *réa­listes* mais pas moins éloignés des *réalités* historiques, la possibilité d’iden­tifier les conditions de possibilité transcendantales et performatives de leur constitution.

Foucault nous aide, là encore, à mieux cerner les insuffisances des pensées de l’époque, en montrant qu’il est tout à fait possible de réinscrire l’individu et le sujet dans une démarche philosophique, sans pour autant jeter aux orties tous les travaux critiques menés dans les décennies précé­dentes, ni du reste se couper des sciences historiques et sociales. Comme on le verra, dès les années 1970, il a en effet introduit dans sa réflexion la notion d’« individualisation », puis au début des années 1980, celle de « subjectivation », tout d’abord, comme simples produits des pratiques sociales, puis comme points où se croisent les forces du dehors et les forces du dedans, enfin comme modes de pliage des forces sur elles-mêmes. En reprenant à son compte cette question, Foucault répondait ainsi à un besoin auquel ne permettaient pas de répondre les théories structurales et post­structurales. L’individu et le sujet n’étaient pas seulement des leurres, des oublis, des artifices, des masques, de simples ensembles de traces d’un déplacement erratique. Mais il ne s’inscrivait pas non plus dans le mouve­ment de restauration effectué à partir des différentes stratégies d’orientation néolibérale ou néokantienne (de l’individualisme méthodologique à la théorie de l’agir communicationnel, en passant par un retour de l’huma­nisme de l’autonomie). Pour lui, l’individu et le sujet avait bien une réalité, un rôle historique, une importance éthique et politique, et pourtant il n’était en rien réductible à l’individu ou au sujet philosophiques classiques, unitaires, volontaires, autofondés. L’individu n’était pas l’individu posses­sif ; le sujet n’était pas l’*ego*. Tout d’abord, faisait-il remarquer, il convenait d’observer l’un et l’autre à partir des formes de savoir, des institutions et des pratiques de soi, historiquement variables, qui leur donnaient une nature et une consistance toujours changeantes. Ensuite, ils n’avaient pas qu’une seule forme de réalisation. L’autonomie de l’individu variait de beaucoup suivant les institutions scolaires, juridiques, carcérales, et même industrielles auxquelles il était soumis. Le sujet, de son côté, était en fait multiple et spécifique à chaque activité où il apparaissait : le sujet scienti­fique était distinct du sujet du droit, et ces deux là différaient eux-mêmes du sujet du désir.[[2]](#footnote-2)

Dans une période traversée par la volonté d’effacer toutes les mau­vaises pensées antérieures, même au prix d’une naturalisation ou d’une déshistoricisation des objets étudiés, l’entreprise était salutaire. Du point de vue du renouvellement des sciences historiques et sociales, mais aussi d’une compréhension plus acérée du monde néolibéral qui était en train de se mettre en place, le gain était aussi important, car cette entreprise ouvrait sur une véritable *histoire des formes d’individuation et de subjectivation* qui rejoignait, dans son mouvement même mais aussi sur quelques points précis, celle que Vernant était en train d’élaborer de son côté, comme nous l’avons vu dans le volume précédent.

Et peut-être est-ce à partir de cette page ouverte, et pourtant encore quasiment vierge, qu’il faut réfléchir aujourd’hui aux qualités et aux faib­lesses de l’apport de Foucault. On peut, en effet, se demander pourquoi l’élaboration foucaldienne de ce nouveau champ de recherche n’a pas entraîné un flux de travaux plus importants à l’inverse du foisonnement des recherches guidées par ses réflexions antérieures sur les savoirs et les pouvoirs. Bien sûr, de nombreuses raisons d’ordre purement pratique peu­vent être ici invoquées : la mort prématurée de Foucault lui-même en 1984 ; la dispersion des derniers textes dont certains n’ont été publiés que bien plus tard ; le succès concomitant des modèles individualistes et libé­raux ; le manque d’une école ou d’un lieu de recherche foucaldiens solides capables de perpétuer ses interrogations et son style de travail. Mais ces raisons, bien que réelles, ne sauraient expliquer à elles seules ce phéno­mène. Il nous faut réfléchir plus en profondeur et tenter de saisir ce qui, dans la ou les conceptions mêmes de l’histoire de l’individu et du sujet que proposait Foucault, a peut-être fait obstacle à un développement plus ample. Ainsi, plutôt que de chercher du côté des conditions socioculturelles de production de la pensée, je voudrais reprendre cette question, comme je l’ai fait avec tous les auteurs qui ont été pris en compte depuis le début de cette nouvelle aventure, en réfléchissant au rythme propre du cheminement de Foucault, à ses propositions théoriques successives, à ses apports historiques bien réels sur lesquels nous pouvons encore nous appuyer aujourd’hui, mais aussi aux moments où sa perspective a rencontré des limites qu’elle n’a pas réussi à franchir.

### Le coup du « philosophe essentiel »

L’une de ces limites est souvent attribuée à son rapport à Heidegger. Mais je voudrais, pour commencer, montrer pourquoi on ferait fausse route en suivant cette piste. Le 29 mai 1984, Michel Foucault déclarait au cours d’une interview :

Certainement. Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J’ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952 ; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j’ai lu Nietzsche.[[3]](#footnote-3)

Parue quelques jours seulement après sa mort, cette assertion fit rapi­dement le régal de tous les commentateurs prétendant montrer que Fou­cault s’était inscrit, *sans le dire*, dans l’orbite de la pensée heideggérienne. Ces références à « l’ultime interview », encore discontinues durant les années 1980[[4]](#footnote-4), se sont transformées au cours de la décennie suivante en un flot montant[[5]](#footnote-5) jusqu’à devenir aujourd’hui un ressac obsédant[[6]](#footnote-6). Depuis une vingtaine d’années, une série de travaux a ainsi mis l’accent sur le rapport non explicité de Foucault à Heidegger. Tout en proposant des interpréta­tions de ce rapport en fin de compte assez différentes les unes des autres, ces analyses expliquent, quand elles sont favorables à Foucault, ses quali­tés, ou au contraire ses défauts, quand elles lui sont défavorables, par l’influence plus ou moins déniée que celui-ci aurait reçu de Heidegger.

Quelle importance faut-il accorder à cette interprétation ? On connaît les critiques formulées par Michel Foucault à l’égard des conceptions his­toriques traditionnelles. Celles-ci identifient abusivement le sujet à l’indi­vidu et son histoire à celle de l’individualisation et de l’intériorisation. Elles réduisent la multiplicité des formes d’individuation et de subjectivation à des processus linéaires : division de la totalité sociale et accroissement de la liberté d’action pour chacun de ses membres ; approfondissement simul­tané de la totalité psychique et creusement à l’intérieur de l’homme d’un espace mental de plus en plus riche.

Ces conceptions, qui portent par exemple le modèle historiographique libéral ont été contestées, on le sait, par les analyses marxistes et freudien­nes. Dans ces deux derniers modèles, l’histoire du sujet n’est plus perçue, comme la montée de l’homme vers plus de liberté extérieure et de consis­tance intérieure, mais plutôt comme une chute dans laquelle les individus apparaissent de plus en plus aliénés par des rapports de productions tou­jours plus injustes et par un renforcement des mécanismes de répression. Mais ces histoires alternatives au modèle libéral partagent en fait avec lui une bonne part de ses présupposés historicistes. Entre l’épopée de la libération de l’homme et la dénonciation de l’illusion cachant la réalité des processus d’aliénation, il n’y a guère en effet qu’un changement de signe. Les unes et les autres conçoivent *l’historicité* de la même manière, c’est-à-dire comme rapport entre ce qui nous arrive du passé et ce que nous faisons de cet héritage. L’historicité représente une relation entre l’ensemble des conditions qui sont préalables à notre agir, à notre pensée et cet agir ou cette pensée eux-mêmes. Elle est située dans l’espace entre déterminisme et liberté. Et il est clair, que de ce point de vue, la définition du sujet ne peut qu’osciller entre l’individu libre et le produit d’un assujettissement.

On sait que Heidegger, radicalisant des idées de Husserl, a lui aussi remis en question cette conception de l’historicité qui se trouvait à la base de l’historicisme du xixe siècle. Pour lui, dès *Sein und Zeit*, il ne s’agit pas de s’arrêter à cette vision superficielle, car l’historicité n’est pas ce qui nous arrive *dans* le temps, ni ce que nous faisons de cet envoi, mais le temps lui-même qui nous traverse et détermine notre essence.

L’analyse de l’historicité de l’être-là essaie de montrer que cet étant n’est pas « temporel » parce qu’il se tient « dans l’histoire », mais qu’au contraire il n’existe et ne peut exister historiquement que parce qu’au fond de son être il est temporel.[[7]](#footnote-7)

L’historicité, en ce sens, c’est le différement, dans une version remise à la mode sémiotique par Derrida la « différance », qui constamment transit tout *Dasein*. Cette critique de l’historicisme est très puissante, car elle remet en question non pas seulement les résultats descriptifs de ces histoires, mais le présupposé sur lequel elles s’appuient. Du point de vue de l’ontologie heideggérienne, le couple déterminisme/liberté est une construction méta­physique. Le sens de ce qui est agi ou de ce qui est pensé, le sens de l’his­toire, ne peut donc pas être rapporté à ses conditions socio-historiques de production, ni à l’activité du sujet, car il est soumis à une condition rédhibi­toire : celle que fait peser sur lui le temps lui-même, considéré dans son être.

D’une certaine manière, Foucault semble donc s’inscrire dans le champ ouvert par cette critique heideggérienne de l’historicisme. Lui aussi critique toutes les formes d’évolutionnisme et lui aussi repose à neuf la question de l’historicité de l’être humain en critiquant la notion unitaire, volontaire et consciente de l’individu et du sujet. Le lien est assez net, on le verra, dans *Les Mots et les choses* où Foucault écrit,  par exemple :

Dans cette tâche infinie de penser l’origine au plus près et au plus loin de soi, la pensée découvre que l’homme n’est pas contemporain de ce qui le fait être, – ou de ce à partir de quoi il est ; mais qu’il est pris à l’intérieur d’un pouvoir qui le disperse, le retire loin de sa propre origine, mais la lui promet dans une imminence qui sera peut-être toujours dérobée [...] Le temps – mais *ce temps qu’il est lui-même* [c’est moi qui souligne] – l’écarte aussi bien du matin dont il est issu que de celui qui lui est annoncé.[[8]](#footnote-8)

Toutefois, il convient ici d’être précis et de tenir compte à la fois des autres sources qui ont influencé sa pensée, comme par exemple dans les années 1960 le structuralisme, et des transformations importantes de celle-ci tout au long de sa vie. Heidegger n’a jamais été le seul point de repère et quand il a pu compter cela n’a pas été pour très longtemps. La thèse que j’essaierai de défendre sera, pour ma part, la suivante : après une période pendant laquelle il a côtoyé, parmi d’autres, la pensée de Heidegger, au moins celle exposée dans *Sein und Zeit*, Foucault s’est éloigné tout autant de la philosophie de l’individu et du sujet, et de l’historicisme qui les accompagne, que de leurs déconstructions radicales et de l’ontologie de l’historicité qui les inspire. Foucault – comme il l’a dit du reste lui-même – a certes eu affaire, comme Heidegger et pas mal de philosophes depuis Kant, à la question de l’*historicité radicale*, et cette situation l’a amené à dialoguer indirectement avec lui, mais les réponses théoriques et pratiques qu’il a apportées à cette question ont été développées dans un esprit kantien et nietzschéen foncièrement opposé à celui de son prédécesseur. Tout en développant une critique implacable des modèles individualistes, subjecti­vistes et historicistes, Foucault ne s’est pas contenté de « pour­suivre » Heidegger ou même de la « détourner » à son profit ou encore, comme il a été dit plus récemment, de le « rater »[[9]](#footnote-9), mais il a produit une pensée de l’individu, du sujet et de l’historicité originale, qui sur bien des points, notamment dans son rapport aux sciences historiques et sociales, s’oppose à la démarche ontologique.

Cette réflexion, on le voit, m’amènera à prendre parti dans le débat sur l’interprétation qu’il faut donner respectivement à Nietzsche et à Heidegger dans le développement de la pensée occidentale moderne. Situer l’apport de Foucault à l’histoire de l’individu et du sujet exige en effet de répondre à un certain nombre de questions latérales qu’il n’est pas possible de contour­ner : faut-il lire Nietzsche comme le proposait Foucault à partir des textes sur « la volonté de vérité » ou, comme le faisaient Heidegger et les critiques de la première moitié du xxe siècle, surtout à partir des textes plus tardifs sur la « volonté de puissance » ? Faut-il voir en Nietzsche le sommet de la démarche métaphysique ou bien une pensée qui permet réellement de s’en débarrasser ? Heidegger effectue-t-il le dépassement radical de Nietzsche auquel il prétend ou bien ses prétentions sont-elles exagérées ? Je vais essayer de montrer qu’on peut fort bien se passer de Heidegger mais que le rapport à Nietzsche reste, lui, déterminant.

### Réintroduire Humboldt dans le débat philosophique contemporain

Ces questions sont difficiles et l’on risquerait de ne pas y répondre de manière satisfaisante, si on les traitait comme elles le sont d’ordinaire. Dans beaucoup de cas, la confrontation entre Nietzsche et Heidegger se fait d’un point de vue assez platement comparatif, et l’approche reste alors en deçà des enjeux visés par leurs œuvres, car elle ne dispose pas elle-même d’un point de vue propre. Dans d’autres cas, lorsqu’un point de vue est affirmé, la confrontation s’effectue malheureusement dans un face à face sans dialogue qui ne permet généralement pas de conclure. C’est pourquoi, je voudrais reprendre ces questions d’une manière volontairement décalée par rapport aux différents courants de la pensée contemporaine, en les replaçant dans la lumière que projette la théorie du langage humboldtienne sur les deux siècles qui viennent de s’écouler.

Afin de mieux comprendre en quoi l’introduction d’une telle réfé­rence peut nous aider à saisir le sens du travail foucaldien, et en particulier son histoire de l’individu et du sujet, il faut rappeler rapidement l’interpré­tation de l’histoire de la pensée de ces deux derniers siècles qui prévaut aujourd’hui et dans laquelle s’est inscrit Foucault. Schopenhauer est proba­blement le premier à avoir vu en Kant le seuil d’une nouvelle époque pour la pensée, après lequel tous les philosophes auraient eu à se déterminer par rapport aux problèmes qu’il avait mis au jour. Pour avancer dans sa lutte contre la métaphysique, note Schopenhauer, Kant a repoussé l’essence, l’en soi, dans une sphère nouménale totalement inaccessible à l’entende­ment fini de l’homme et s’est consacré à produire une théorie complète de la connaissance phénoménale.[[10]](#footnote-10) Quand il s’est intéressé aux questions éthiques, il a réédité cette opération de forclusion en montrant l’impossibi­lité de passer directement des faits aux normes morales, de la nature à la liberté humaine, de la connaissance à l’affirmation des valeurs, et en a conclu la nécessité de les concevoir de manière purement formelle. Ainsi, la plupart des travaux ultérieurs, à commencer par ceux des idéalistes, Fichte, Schelling et Hegel, mais aussi ceux des anti-idéalistes, comme Schopenhauer lui-même, Kierkegaard ou Nietzsche, auraient été des réponses au dualisme kantien. Les uns cherchant à combler l’abîme devant lequel se trouvait désormais la pensée par l’absolutisation soit du sujet, soit du monde, soit encore de la dialectique entre sujet et monde. Les autres cherchant, au contraire, à approfondir toujours plus le caractère critique de la pensée en réinterprétant la chose en soi comme volonté, comme Autre ou encore comme fantasme.

Bien des années après, Heidegger a confirmé et ancré encore plus profondément ce diagnostic dans la conscience philosophique en faisant remonter le fil de ces multiples entreprises de déflation de la pensée spéculative jusqu’à leur source kantienne et en y identifiant le présupposé originaire sur lequel elles s’appuieraient : l’historicité essentielle ou la temporalité pure de la pensée qui la traverse et la porte en permanence[[11]](#footnote-11). Non seulement Kant, par la rigueur de son dualisme, aurait dessiné le cadre dans lequel toute pensée postérieure allait devoir s’inscrire, mais ce dualisme pourrait lui-même s’interpréter comme une tentative de réponse à une question encore plus originaire. En développant sa théorie de la séparation du noumène et du phénomène, Kant aurait essayé de reprendre le problème de la métaphysique à sa racine, et aurait ainsi fait de la question de la finitude le centre obscur de la pensée moderne autour duquel celle-ci tournerait en permanence.

Cette interprétation de l’histoire de la pensée moderne s’est ensuite retrouvée sans grands changements dans *Les Mots et les Choses*. Pour Foucault, la pensée se serait déployée après Kant autour de la question de sa temporalité fondamentale et de l’aporie que cette situation représente pour elle-même. Toutes ses expressions successives auraient alors repré­senté les figures d’une même « analytique de la finitude », oscillant entre les deux pôles du noumène et du phénomène, et ballottée entre, d’un côté, la nécessité incontournable de se référer à l’empirique en risquant à tout moment de s’y dissoudre, et, de l’autre, la tentative de s’assurer contre ce risque en identifiant au sein de cette description la constance de ses propres conditions de possibilité transcendantales.

Le point de vue que je voudrais défendre à cet égard sera donc le suivant : Humboldt est le grand absent de cette histoire aujourd’hui ordinaire de la pensée philosophique et cette absence nous empêche d’en saisir le sens véritable, en particulier en ce qui concerne les rapports entre les différents courants de la tradition anti-idéaliste, en particulier entre Nietzsche et Heidegger. L’histoire de l’individu et du sujet devient, dès lors, très difficile à mener.

Comme tous ses contemporains, Humboldt a certes engagé sa réflexion à partir de la troisième critique kantienne – la *Critique de la faculté de juger* – et plus précisément de son insatisfaction vis-à-vis de cette première tentative pour lancer un pont entre les deux bords de la pensée moderne. Comme tous, il s’est heurté de front à la question posée par la radicale historicité de la pensée. Lui aussi s’inscrit donc, au départ, dans le cadre tracé par le travail de Kant. Mais ce que l’histoire de la pensée aujourd’hui dominante ne permet pas de voir, c’est précisément qu’il s’en est petit à petit extrait, faisant ainsi exploser les limites dont il est trop souvent admis qu’elles auraient encadré la totalité de la pensée moderne. Kantien dans ses prémisses, Humboldt ne l’est plus lorsqu’il construit sa théorie du langage et mène ses études des langues. Tout son travail s’évade alors du tourniquet, dénoncé par Foucault, de l’empirique et du transcen­dantal, et transforme les conditions dans lesquelles pourra être dorénavant posée la question ontologique pointée par Heidegger. Du point de vue du langage et de l’articulation particulière du fini et de l’infini qu’il permet, il n’est plus possible de réduire, comme le fait une bonne partie de la tradition jusqu’à Foucault, tout le savoir moderne à de simples déclinaisons de l’aporie kantienne de la finitude. Par ailleurs, il n’est plus possible non plus de remonter directement, comme le fait Heidegger dans son interprétation de Kant, à une définition de cette aporie en termes de temporalité originaire située hors du langage.

Pour révolutionnaire qu’elle soit par rapport aux lectures néo-kantiennes, la relecture heideggérienne de Kant reste en effet, sur ce plan, tout à fait traditionnelle. Comme la plupart de ses prédécesseurs, Heidegger ignore à cette époque le tournant radical que la théorie du langage a fait prendre à la question ontologique. Celle-ci lui semble encore traitable de manière purement philosophique, comme un rapport entre origine et temps dans lequel le langage n’aurait aucun rôle. Chez Foucault, le problème se pose, au moins au départ, dans des termes semblables. Certes, à ses yeux, le bouleversement qui a ouvert l’ère moderne de la pensée s’est produit au gré d’un large mouvement des savoirs qui ne se limite pas à la philosophie, et qui a engagé toutes les connaissances concernant le travail, la vie et le langage lui-même, mais la philosophie garde toujours pour lui le privilège de rendre compte de ces glissements d’épistémè en épistémè qui pourtant la dépassent. Elle en constitue l’appareil enregistreur le plus précis. Tous les savoirs renvoient à des règles de production, dont les formulations sont identifiées par Foucault à travers les problèmes propres à la philosophie. Ainsi, la théorie du langage humboldtienne est-elle tout aussi ignorée dans *Les Mots et les Choses*, que dans *Kant et le problème de la métaphysique*.

Dans ces conditions, on perçoit peut-être déjà l’intérêt du recours à Humboldt. Les positions théoriques et pratiques qu’il propose ouvrent une voie qui s’éloigne tout autant des stratégies idéalistes du début du xixe siècle que de celles que développeront après lui Schopenhauer, le dernier Nietzsche ou Heidegger. S’il rejette toutes les solutions qui résolvent les apories de la pensée moderne en se donnant dogmatiquement un principe originel et universel, il ne se dirige pas non plus vers les solutions anti-idéalistes qui tendront à dissoudre l’originel et l’universel au nom d’une théorie des forces ou d’une ontologie refondée sur la question du temps. Certes, pour Humboldt le langage est proprement inconnaissable, car il se traduit à travers des activités historiques discursives toujours renouvelées et par la production de langues en mutations constantes. Ainsi ce vers quoi nous pouvons remonter à travers l’observation empirique de la dispersion des discours et des langues n’est pas un fondement originel stable, ni même un *a priori* formel ultime, mais un *fondement évanouissant*. L’essence du langage, en tant que fondement, est temporelle et elle n’a donc pas l’aspect substantiel ni formel des principes fondateurs idéalistes. Ce trait de la conception humboldtienne la rapproche des conceptions nietzschéenne et heideggérienne. Toutefois – comme Heidegger l’a lui-même noté pour le regretter –, Humboldt maintient que ce principe évanouissant constitue malgré tout un *fondement* *anthropologique*. Bien que nous ne pourrons jamais dire ce qu’il est dans son essence ou même dans sa forme, sans risquer d’être rapidement démentis par de nouvelles expériences, nous savons que le langage est une activité absolument universelle qui produit sans cesse de nouvelles formes d’individuation et de subjectivation, c’est-à-dire de nouvelles formes de vie. D’une certaine manière qui n’a rien à voir avec ce que Foucault aurait pu entendre par là, Humboldt reste ainsi doublement fidèle à Kant : comme Nietzsche et Heidegger, en poursuivant sa stratégie *antimétaphysique*, mais aussi à l’inverse d’eux, en prolongeant son souci *anthropologique*. C’est donc à partir de ce paradoxe apparent, mais aussi de ce blanc remarquable de l’histoire de la pensée, à partir de cet effacement de la stratégie anthropologico-historique de Humboldt, que j’aimerais aborder le problème épineux des rapports de Foucault, et plus largement de la tradition anti-idéaliste, à Nietzsche et à Heidegger, afin de poser les bases d’une histoire de l’individu et du sujet entièrement renouvelée.

\*

La première partie de ce travail sera ainsi consacrée aux principes sur lesquels s’est appuyée la philosophie historique de Foucault.

Je m’appliquerai, tout d’abord, à analyser et à réfuter l’affirmation, de plus en plus fréquente, selon laquelle la pensée profonde de Foucault serait, d’une manière plus ou moins voilée, un simple démarquage de l’ontologie heideggérienne. Tout en maintenant une rigueur philologique absolument nécessaire, cette discussion laissera de côté toute préoccupation purement érudite ou d’histoire des idées – il importe peu ici de déterminer qui sont les « véritables inventeurs » des concepts que nous manipulons ou de « rendre à chacun ce qui lui est dû ». Il s’agira, et c’est tout différent, de montrer qu’il existe une véritable opposition philosophique entre Foucault et Heidegger, une divergence sur le fond qui les amène à des options éthiques et politiques aux antipodes les unes des autres.

J’engagerai, ensuite, une étude chronologique des diverses concep­tions foucaldiennes du temps. Si quelque chose distingue Foucault de Heidegger, c’est bien en effet sa versatilité à l’égard de la définition de la temporalité. Comme nous le verrons, il est possible d’identifier dans son œuvre au moins six versions différentes du concept de temps. Toutefois, cela ne veut pas dire, bien sûr, que Foucault ne présupposerait pas ce faisant une conception commune et permanente, mais bien plutôt que cette conception doit être, d’une manière que l’on pourrait dire nietzschéenne, induite du fait même de ces réinterprétations successives. Cette étude me conduira à discuter des rapports entre cette conception du temps comme temps interprété et de sa conception heideggérienne.

Ces deux premières études ayant été menées à bien, nous pourrons alors retraverser avec plus de profit les apports de Foucault à notre connais­sance de l’histoire de l’individu et du sujet. L’apport positif de Foucault à l’histoire de l’individu et du sujet est, à vrai dire, tardif : comme on sait, il a commencé par mettre en doute sa définition traditionnelle dans les années 1960, puis il a engagé sa reconstruction progressive dans les années 1970, avant d’en proposer, au début des années 1980, une toute nouvelle définition. En ce sens, c’est la dernière période qui nous intéres­sera le plus : c’est bien dans les dernières années de sa vie que Foucault a le plus contribué à l’histoire du sujet et on le verra également, à celle de l’individu, avec autant d’inventivité théorique que de précision factuelle.

Toutefois, l’apport de cette dernière période ne peut se comprendre vraiment si l’on ne passe pas, d’abord, par les contributions des deux pré­cédentes, qui lui ont donné ses assises profondes. À la fin de sa vie, Foucault a lui-même souligné, en dépit du scepticisme de ses propres amis, la continuité de sa recherche depuis leur début, et c’est un point de vue que nous ne pouvons pas simplement laissé de côté, non seulement parce que c’était celui d’un auteur jetant un regard en arrière sur son parcours, mais aussi parce que, comme nous le verrons, il y a, en effet, bien des continuités entre ces différentes périodes. Apparaîtront alors les grandes qualités de son travail, ses convergences avec d’autres travaux de son époque comme ceux de Jean-Pierre Vernant ou de Pierre Hadot, les avancées détermi­nantes qu’il a permises, la nécessité de continuer aujourd’hui sa recherche, mais aussi ses limites, les impasses dans lesquelles il s’est parfois engagé et donc la nécessité, toute aussi grande, de lui être maintenant infidèle.

Une fois établies, par une reconstruction interne, la spécificité de la stratégie foucaldienne par rapport à celle de Nietzsche et de Heidegger, puis l’ampleur de sa contribution à l’histoire de l’individu et du sujet, il sera nécessaire de mener une critique externe en la replaçant dans l’ensemble des courants anti-idéalistes qui se sont développés depuis Kant. M’appu­yant sur Humboldt, j’essaierai d’atteindre cet objectif en suivant les trans­formations des conceptions foucaldiennes du langage. Comme pour celles de l’être et du temps, ces conceptions ont varié, mais elles nous permettent de resituer Foucault par rapport au « paradigme humboldtien » identifié dans un livre précédent.[[12]](#footnote-12) La position foucaldienne quant au langage a beaucoup évolué au cours du temps, mais, à partir des années 1970, elle apparaît, pour le meilleur et pour le pire, comme dépendante de la position nietzschéenne. Certes, elle permet de lutter contre toutes les définitions instrumentalistes qui font du langage un outil de l’individu et du sujet, mais elle dépend encore de son inscription première dans la philologie et débouche finalement de manière significative dans la stylistique. Son problème principal est qu’elle spatialise le langage, réduit toute énonciation à des énoncés, et se coupe ainsi de l’apport du courant humboldtien à une théorie des formes d’individuation et de subjectivation dans l’histoire.

C’est pourquoi, je me suis résolu à retraverser l’ensemble de son œuvre, comme je l’ai fait, du reste, avec tous les auteurs étudiés dans cette série. Ce n’est qu’en s’engageant dans cet effort d’immersion qu’on a quelque chance de comprendre réellement les défauts, mai aussi les qualités, de la manière de fluer, du *rhuthmos*, propre à un quelconque tra­vail de pensée.

# 1. Principes de philosophie historique

## 1. L’être comme objet d’interprétation

Depuis que Hubert Dreyfus et Paul Rabinow ont, dans un livre devenu célèbre, lancé ce thème, il est de plus en plus courant de lire et d’entendre que Foucault se serait inscrit, d’une manière ou d’une autre, dans la mouvance de l’ontologie heideggérienne.[[13]](#footnote-13) Cette interprétation, qui était à l’époque, selon le témoignage de Foucault lui-même, surprenante, tout à fait neuve et unique[[14]](#footnote-14), est devenue aujourd’hui un poncif que l’on retrouve aussi bien dans des livres dits sérieux et documentés, que dans des ouvrages de vulgarisation, des articles de journaux, des émissions de radio ou des propos de table.

### Foucault était-il heideggérien ?

Cette transformation de la réception de l’œuvre foucaldienne semble s’être opérée en deux temps. Durant les années 1980, le débat a tout d’abord été limité à deux lectures à peu près symétriques. Pour les uns, hostiles à Foucault, cette influence heideggérienne récemment mise au jour était censée jouer contre lui. Le démarquage inavoué de l’ontologie du philosophe badois à la fois expliquait et invalidait son « antihumanisme » et son incompréhension du « projet inachevé des Lumières »[[15]](#footnote-15). Pour les autres, qui lui étaient au contraire favorables, ce rapprochement vis-à-vis de Heidegger constituait un argument en sa faveur, car il lui assurait une juste compréhension de l’historicité de l’être humain et renforçait encore sa critique de la modernité.[[16]](#footnote-16)

Au cours des années 1990, le thème d’un Foucault heideggérien a connu à la fois une nouvelle dispersion et une radicalisation. Toute une série d’études ont essayé de trouver des ponts entre la pensée de Foucault et celle de Heidegger. On a affirmé, par exemple, que Blanchot aurait « conduit Foucault à Heidegger », ce qui n’était probablement pas faux. Et que c’est à la suite de son travail sur la littérature qu’il en aurait adopté la conception du langage, ce qui était beaucoup moins certain.[[17]](#footnote-17) Afin de disposer d’une théorie du social parfaite, alliant l’objectif et le subjectif, la structure et le sens, le holisme et l’individualisme, on s’est demandé s’il ne serait pas possible de marier les conceptions foucaldiennes de la structure des discours et des pratiques de pouvoir (qui négligeraient à la fois le rôle de la subjectivité individuelle et la liberté de l’action sociale) et la concep­tion gadamérienne de l’interprétation comme dialogue (qui serait, elle, grevée par sa focalisation sur l’auto-compréhension des agents).[[18]](#footnote-18) Dans le même ordre d’idée, on a également cherché à « porter Foucault à l’intérieur de la phénoménologie », imaginant à son tour trouver dans la doctrine heideggérienne de l’*aletheia* une solution, ou au moins un contrepoids, aux incohérences supposées de la conception foucaldienne de l’histoire de la vérité.[[19]](#footnote-19)

Parallèlement, ces opinions, limitées jusque-là à la sphère des spécia­listes, ont commencé à être reprises dans un large public, tout en donnant lieu à un discours de plus en plus confus et contradictoire, mais dont le succès est allé croissant, au rythme bien connu du développement d’une *doxa* inconsistante et facile à résumer. Le thème d’un Foucault adepte de Heidegger, même s’il ne renvoyait plus à aucun argument précis, s’est alors présenté comme une vérité d’autant plus indiscutable qu’elle semblait appuyée sur des points de vue très différents voire opposés. « Dans un entretien tardif, affirmait ainsi un vulgarisateur pressé qui n’avait pas dû lire les textes qu’il glosait, Foucault a dit que Nietzsche et Heidegger étaient les auteurs avec lesquels il a pensé son œuvre. » Et il concluait, dans un chef d’œuvre doxique effaçant à la fois tout ce que Foucault devait à Kant et l’incompatibilité des pensées nietzschéenne et heideggérienne : « En somme Michel Foucault *joue* Nietzsche et Heidegger *contre* Kant. »[[20]](#footnote-20)

Ce mouvement d’heideggérianisation de Foucault a fini par atteindre sa pleine maturité vers la fin des années 1990, lorsque, dans un livre pour la première fois entièrement consacré à la question, une commentatrice a voulu prouver qu’un « travail souterrain » de la pensée heideggérienne s’était bien exercé chez lui, même si, malheureusement, il n’en avait jamais tiré toutes les conséquences. L’ontologie heideggérienne était ainsi finale­ment promue comme « *l’impensé* de l’œuvre [de Foucault] […] ce qui travaille en elle sans qu’elle puisse se le formuler clairement »[[21]](#footnote-21) – et l’origi­nalité philosophique de sa pensée réduite à néant.

Il semble donc grand temps, aujourd’hui, de nous intéresser de près à ce basculement de l’interprétation de l’œuvre foucaldienne, et cela pour au moins deux raisons. La première tient au sens de ce basculement. Des premières propositions simplement comparatives de Dreyfus et Rabinow, émises comme des hypothèses au début des années 1980, à la formation une quinzaine d’années plus tard d’un syncrétisme heideggéro-foucal­dien sûr de son fait, on note en effet une dévalorisation progressive de l’apport propre à Foucault : les « influences » se sont transformées au gré de la radi­calisation de l’interprétation en « emprunts », puis en « sol théorique com­mun » et, finalement, en un « impensé » qui aboutit à nier toute autonomie à la pensée de Foucault, désormais englobée dans celle de Heidegger.

La deuxième, c’est que l’apparition d’une nouvelle *doxa* est toujours très intéressante à observer, car elle nous permet d’identifier quelques-unes des lignes de force traversant la scène culturelle sur laquelle elle a lieu. Or, si l’on s’interroge sur les raisons et les motivations pour lesquelles le rapport de Foucault à Heidegger semble être devenu, en ce début du xxie siècle, un point de passage obligé pour la compréhension de son œuvre, aux dépens de rapports plus évidents par exemple à Nietzsche ou à Kant[[22]](#footnote-22), on voit assez distinctement que ce sort fait à Foucault révèle à la fois une raréfaction de la pensée critique, un développement des formes de normali­sation intellectuelle, et la solidification d’une opposition stérile entre les tenants de l’humanisme des Lumières, d’une part, et de tout un ensemble d’avatars, plus ou moins déclarés, de la pensée heideggérienne, de l’autre. Tout en se présentant comme des démarches comparatives, confrontant impartialement les arguments, la plupart de ces lectures s’intéresse peu, en fait, à la pensée propre de Foucault, ni du reste à son travail historique qu’ils oublient le plus souvent. Leur objectif n’est pas d’identifier son apport, ni de s’appuyer sur ce qui reste vivant chez lui, mais bien plutôt de le contrer ou de l’utiliser dans des combats qui ne sont pas les siens, soit en disquali­fiant ses critiques (envers l’anthropologie des Lumières), soit en lui faisant porter une bannière qu’il a toujours refusée (celle du rejet indifférencié par Heidegger de la modernité), soit encore en réduisant sa spécificité philoso­phique (celle de proposer une éthique et une politique à la fois non huma­nistes et non heideggériennes). Loin de rester, comme il souhaitait, une « boîte à outils » pour mener une critique du monde dans lequel nous vivons, Foucault est devenu un enjeu – de grande importance, on le com­prend, vu son succès international – des stratégies qui s’affrontent aujour­d’hui pour dominer le champ des savoirs.

### Foucault passe aux aveux

Je commencerai par l’un des traits les plus caricaturaux du mouve­ment en marche. Un nombre de plus en plus important des affirmations selon lesquelles la pensée de Foucault pourrait être incluse dans celle de Heidegger néglige toute analyse interne de sa pensée et ne s’appuie plus que sur quelques déclarations dispersées, faites lors d’interviews données durant les dernières années de sa vie.

Même si le jeu n’a rien de palpitant, ni d’intellectuellement très utile, penchons-nous un instant sur ces fameuses déclarations. Elles sont, à ma connaissance, au nombre de trois seulement. Le 3 février 1982, dans son cours au Collège de France, Foucault déclare en réponse à une question sur son rapport à Lacan :

Il n’y a pas tellement de gens qui ont posé la question : qu’en est-il du sujet et de la vérité ? Et : qu’est-ce que c’est que le rapport du sujet à la vérité ? Qu’est-ce que c’est que le sujet de vérité, qu’est-ce que c’est que le sujet qui dit vrai, etc. ? Moi, je n’en vois que deux. Je ne vois que Heidegger et Lacan. Personnellement, moi, c’est plutôt, vous avez dû le sentir, du côté de Heidegger et à partir de Heidegger que j’ai essayé de réfléchir à tout ça.[[23]](#footnote-23)

Le 25 octobre 1982, répondant de nouveau à une question sur les influences intellectuelles qui l’ont marqué, il note :

J’ai été surpris lorsque deux de mes amis de Berkeley ont écrit, dans leur livre, que j’avais été influencé par Heidegger. C’était vrai bien sûr, mais personne en France ne l’avait jamais souligné. Lorsque j’étais étudiant, dans les années 1950, je lisais Husserl, Sartre, Merleau-Ponty. Lorsqu’une influence se fait sentir avec trop de force, on essaie d’ouvrir une fenêtre. Heidegger – et c’est assez paradoxal – n’est pas un auteur très difficile pour un Fran­çais. Que chaque mot soit une énigme ne vous met pas en trop mauvaise posture pour comprendre Heidegger. *Être et Temps* est un livre difficile, mais les écrits plus récents sont moins énigmatiques. Puis dans le même souffle : Nietzsche a été une révélation pour moi. J’ai eu l’impression de découvrir un auteur bien différent de celui qu’on m’avait enseigné.[[24]](#footnote-24)

Le 29 mai 1984, répondant une fois de plus à une demande d’un interlocuteur, Foucault s’explique encore plus longuement. Question : « Si vous aviez eu, auparavant, Hegel et Marx dans votre ligne de mire, n’avez-vous pas eu ici Heidegger ? » Réponse de Foucault :

Certainement. Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J’ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952 ; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j’ai lu Nietzsche. J’ai encore ici les notes que j’avais prises sur Heidegger au moment où je le lisais – j’en ai des tonnes ! –, et elles sont autrement plus importantes que celles que j’avais prises sur Hegel et Marx. Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c’est Nietzsche qui l’a emporté. Puis il ajoute : Je ne connais pas suffisamment Heidegger, je ne connais pratiquement pas *L’Être et le Temps*, ni les choses éditées récemment. Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j’ai de Heidegger ; il n’en reste pas moins que ce sont deux expériences fondamentales que j’ai faites. Il est probable que si je n’avais pas lu Heidegger, je n’aurais pas lu Nietzsche. J’avais essayé de lire Nietzsche dans les années 1950, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique ! Mais je n’ai jamais rien écrit sur Heidegger et je n’ai écrit sur Nietzsche qu’un tout petit article ; ce sont pourtant les deux auteurs que j’ai le plus lus. Je crois que c’est important d’avoir un petit nombre d’auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n’écrit pas. J’écrirai sur eux peut-être un jour, mais à ce moment-là ils ne seront plus pour moi des instruments de pensée. Finalement, il y a pour moi trois catégories de philosophes : les philosophes que je ne connais pas, les philosophes que je connais et dont j’ai parlé ; les philosophes que je connais et dont je ne parle pas.[[25]](#footnote-25)

Comme Foucault l’a lui-même noté dans sa conférence sur la notion d’auteur, les déclarations d’un écrivain ou d’un intellectuel concernant le sens qu’il faut donner à son œuvre n’ont évidemment pas autant d’impor­tance que les significations que cette œuvre produit par elle-même – et je discuterai de ce point plus bas. Mais, jouons ce jeu un instant.

Tout d’abord, on peut remarquer que Foucault n’a pas porté un grand intérêt à discuter directement l’œuvre de Heidegger et que, comme il le souligne lui-même, il n’a jamais rien publié à ce sujet. Ce fait qui, chez n’importe quel autre auteur, serait interprété comme la marque d’un réel désintérêt, voire d’une hostilité, est toujours vu chez Foucault, selon une logique *ad hoc* assez proche de la réversibilité des explications psychanaly­tiques que critiquait à juste titre Popper, comme prouvant au contraire son intérêt et sa dépendance intellectuelle. Il n’y a bien sûr pas plus étranger à Foucault qu’une telle alliance de la psychanalyse et de l’ontologie, mais qu’importe. Han, par exemple, voit dans cette absence d’écrits consacrés à Heidegger le symptôme d’un « travail souterrain ».

De l’aveu même de Foucault [sic], la raison de cette absence n’est pas contingente mais structurelle, et tient à l’ampleur du travail souterrain opéré sur lui par les thèses heideggériennes. En ce sens peut-être l’ontologie heideggérienne peut-elle se lire comme l’impensé de l’œuvre de Foucault – non pas ce à quoi elle n’aurait pas pensé, ou ce qu’elle aurait oublié, mais ce qui travaille en elle sans qu’elle puisse le formuler clairement, et nécessite donc une élaboration extérieure.[[26]](#footnote-26)

Deuxièmement, on peut noter que les prétendus « aveux » de Foucault concernant Heidegger ont toujours été faits en réponse à des sollicitations extérieures. Or, à ces commentaires suggérant une influence ou une communauté théorique, Foucault, qui était réputé pour sa courtoisie et pour son intelligence dialectique, répond à chaque fois sur un ton très conciliant, comme abondant dans le sens de son interlocuteur pour mieux en détourner le coup. Limiter le sens de ses réponses à leurs énoncés efface ainsi les effets sémantiques des contextes de parole dans lesquels elles ont été prononcées et fait totalement abstraction du talent stratégique propre à Foucault, ainsi que de ses capacités notoires à manœuvrer dans une situation de confrontation. Si on restitue ce contexte d’énonciation, on s’aperçoit que ces déclarations ne disent pas du tout ce qu’on leur fait dire.

Dans sa réponse de février 1982, Foucault concède un instant l’im­portance de Heidegger, mais il le fait avant tout pour établir un contre­poids à la psychanalyse avec laquelle il est en conflit depuis quel­ques années. Il s’agit à l’évidence moins d’une déclaration d’allégeance que d’un contre-feu tactique.

Dans sa réponse d’octobre 1982, le mouvement de pensée est, là aussi, balancé. Apparemment Foucault reconnaît avoir « été influencé par Heidegger », mais il ne fait en réalité aucune déclaration formelle exprimée en son nom. Il se borne à rapporter l’opinion de Dreyfus et Rabinow, qui « ont écrit, dans leur livre, que j’avais été influencé ». Il ne prend à son compte leur affirmation que par un « c’était vrai bien sûr », dont la modula­tion concessive semble à la fois contrainte et un peu surjouée, dans la mesure où elle pose comme évidente une opinion dont il vient précisément de dire qu’elle l’a « surpris ». Cette légère exagération fait penser que Foucault cherche à se rattraper après une attaque un peu franche et que sa soi-disant déclaration est une faveur faite *a posteriori* à « deux de [ses] amis de Berkeley », amis à qui il doit tant (non seulement pour leurs invitations dans leur université, mais aussi pour avoir écrit l’une des premières études philosophiques complètes sur son œuvre) et qu’il ne peut évidemment pas se permettre de désavouer publiquement. Il ajoute d’ailleurs immédiate­ment que « personne en France ne l’avait jamais souligné », ce qui peut s’interpréter aussi bien comme une concession que comme une suggestion que l’affirmation est assez douteuse. Quel que soit le sens de cette première phrase pleine de tensions et de non-dits, lorsque par la suite il se met à parler en son nom, « Lorsque j’étais étudiant… », Foucault caractérise cette fois explicitement Heidegger comme le moyen qu’un jeune étudiant, dont la formation était dominée par la phénoménologie d’obédience husser­lienne, avait trouvé durant les années 1950 pour « ouvrir une fenêtre », c’est-à-dire, à nouveau, non pas tant comme un modèle de pensée que comme un contrepoids à une pensée dominante. Et il poursuit en rappelant la « révélation » que Nietzsche a finalement été pour lui, avant de s’attarder longuement sur celui-ci.

La déclaration de 1984 est celle qui donne lieu aux distorsions les plus criantes, car elle est le plus souvent présentée tronquée.[[27]](#footnote-27) Certes, Foucault y déclare que « Heidegger a toujours été pour [lui] le philosophe essentiel », mais cette affirmation, répétée aujourd’hui à satiété, est la plupart du temps coupée de son contexte. Or, dès qu’on la replace au sein des questions et affirmations qui la précèdent et qui la suivent, on s’aperçoit des points suivants :

1. Foucault n’y parle pas d’une influence intellectuelle, mais il y explique simplement, de la même manière qu’en 1982, comment s’est faite dans sa jeunesse sa rencontre avec les textes heideggériens et nietzschéens. S’il dit bien que « tout [son] devenir philosophique a été déterminé par [cette] lecture », et que celle-ci a constitué une « expérience fondamen­tale », il ajoute, dans le même mouvement de pensée, confirmant ce qu’il avait déjà dit deux ans plus tôt, qu’elle lui a ouvert la voie vers Nietzsche. Si bien qu’il faut comprendre que c’est d’abord en cela et non pas par elle-même qu’elle a eu son importance dans sa formation.

2. Il souligne plusieurs fois sa mauvaise connaissance de Heidegger : « Je ne connais pas suffisamment Heidegger, je ne connais pratiquement pas *L’Être et le Temps*, ni les choses éditées récemment. Ma connaissance de Nietzsche est bien meilleure que celle que j’ai de Heidegger. »

3. Il affirme très clairement et explicitement – mais la question à laquelle il répond n’est jamais citée – qu’il a bien eu, comme lui suggère son interlocuteur, Heidegger « dans sa ligne de mire », comme « Marx et Hegel auparavant ». Et, il répète une fois de plus que c’est Nietzsche et non pas Heidegger qui lui semble avoir été déterminant pour le développement de sa pensée : « C’est Nietzsche qui l’a emporté ». On ne peut exprimer plus clairement son indépendance voire son hostilité par rapport à Heideg­ger et son lien profond avec Nietzsche.

Si l’on s’en tient aux déclarations de Foucault faites au début des années 1980, le coup du « philosophe essentiel » apparaît donc comme un bel exemple de manipulation intellectuelle – à côté des interprétations fausses, et qui ne sont pas sans liens, du « il faut être absolument moderne » de Rimbaud et du « quelque chose que l’on nous permettra d’appeler la modernité » baudelairien. Cette phrase (et les quelques autres du même genre qui sont également souvent citées dans ces commentaires) n’avait rien en effet d’une reconnaissance de dette envers Heidegger. Elle disait même tout le contraire et explicitait l’opposition profonde de Foucault, au moins au début des années 1980, au philosophe badois, opposition que les commentateurs ne pouvaient ni, peut-être, ne voulaient entendre. Par un tour de passe-passe, où l’on ne sait ce qui l’a emporté chaque fois de la manipulation malhonnête ou de l’habitude paresseuse de recopier des textes de seconde main, ils ont systématiquement coupé la question qui la motivait. Pourtant celle-ci était claire. Peut-être trop. Loin donc d’encenser son prédécesseur, Foucault abondait dans le sens de ses interlocuteurs et confirmait sa volonté de prendre combattre Heidegger comme « aupara­vant, Hegel et Marx ». « Feu sur le quartier général ! » : tel était en réalité le mot d’ordre qu’il faisait claquer aux oreilles de ses interlocuteurs, et que les commentateurs ultérieurs, à la fois faux sourds, fins stratèges et délicats amateurs des joies de l’herméneutique, entendirent ou firent semblant d’entendre : « feu sur l’encadré général ! » (Dreyfus), puis « encarté avec feu le général ! » (Ferry, Renaut, Habermas), et enfin « généreux avec le faf écarté ! » (Han, Zoungrana, Visker, Billouet, etc.).

Il est temps de dénoncer cette imposture qui se répand désormais à la vitesse de l’obscurité. Non seulement Foucault a dit, lors de sa dernière interview, l’exact contraire de ce que l’on prétend lui faire dire, mais, d’une manière générale, la méthode employée pour réinterpréter les quelques passages où il a évoqué Heidegger est radicalement anti-foucaldienne. Selon ces interprétations, l’ensemble de son œuvre devait être en effet relu à la lumière de la petite série d’« aveux » au cours desquels il aurait « reconnu », « juste avant de mourir », sa « dette » envers Heidegger – dette qu’il nous aurait soigneusement « cachée » jusque-là[[28]](#footnote-28). Plus ou moins sciemment, les commentateurs rasseyent ainsi Foucault de force dans le confessionnal qu’il venait pourtant de mettre en morceaux avec l’efficacité et le bonheur que l’on sait. Mais peut-être n’est-il pas sans signification sur l’état de la pensée contemporaine que ce soit précisément cette procédure de production de la vérité par l’aveu et par le déchiffrement, contre laquelle il s’était élevé si fortement, qui ait immédiatement triomphé chez les post-foucaldiens dans une synthèse équivoque de psychologie bon marché, d’herméneutique religieuse et de pensée heideggérienne : nous allons tous vers la mort et la vérité sort de la bouche des mourants !

D’une manière générale, une fois qu’on les a regardés de près et que l’on en a restitué l’intégrité, il apparaît que ces textes n’ont pas le sens qu’on leur prête trop souvent. Ils ne constituent pas des aveux d’une influence déterminante et refoulée, mais simplement la reconnaissance que, comme tous les intellectuels de son temps, Foucault a lu Heidegger, que celui-ci a constitué dans sa jeunesse un contrepoids à la phénoménologie husserlienne, qu’il a ouvert le chemin vers une lecture de Nietzsche et qu’il a eu à se mesurer à lui, comme on le verra en détail plus bas. Rien donc qui implique que Foucault aurait adopté la vision du monde heideggérienne.

Toutes les interprétations, qui se contentent de tirer argument des quelques interviews pendant lesquelles Foucault a évoqué son rapport à Heidegger, sont donc triplement sujettes à caution :

1. Elles psychologisent et font de Foucault un heideggérien masqué, avouant sa dette deux ans avant sa mort.

2. Elles s’appuient le plus souvent sur une lecture contestable des textes qui ne disent pas ce qu’on leur fait dire.

3. Elles restent prises dans l’idée que ce qu’a dit l’auteur de son travail nous permet de comprendre le sens de celui-ci, sans avoir à passer par une lecture faisant droit aux informations qu’il fournit et à sa systématicité interne.

### Foucault en heideggérien honteux

Passons maintenant aux critiques, plus sérieuses, qui reprochent à Foucault sa proximité avec Heidegger sur des bases de similarité de pensée. Selon Luc Ferry et Alain Renaut, Foucault reprendrait dans *Les Mots et les Choses* l’interprétation heideggérienne de Kant comme philo­sophe de la finitude et comme pivot du basculement de l’ère de la représen­tation à la modernité. Cette conception, à leurs yeux réductrice, serait à la source de son antihumanisme.[[29]](#footnote-29) D’une manière assez proche, Habermas critique ce qu’il pense être l’heideggérianisme dénié de Foucault et son rejet de la modernité des Lumières. Certes, il reconnaît la spécificité de sa démarche, qu’il attribue au fait que Foucault a hérité, selon lui, de Nietz­sche par Bataille et non par Heidegger. Il tient également compte du fait que s’appuyant sur une approche héritée de l’histoire des sciences de Bachelard et Canguilhem, Foucault s’est toujours refusé, contrairement à Heidegger, aux solutions mystiques. Mais il affirme, toutefois, qu’il existe une affinité

entre son archéologie des sciences humaines et la critique heideggérienne de la métaphysique moderne. À la fois stades et coupures « époquales », les *épistémaï* [...] s’inscri­vent dans le développement d’une compréhension de l’Être centrée sur le sujet, telle que, avec des concepts analogues, Heidegger l’a analysée de Descartes à Nietzsche, en passant par Kant[[30]](#footnote-30).

L’argument principal des critiques libérales est ainsi que Foucault ne ferait que démarquer, à travers sa théorie des *épistémès*, l’idée heideggé­rienne d’histoire de la vérité. Dans *Les Mots et les Choses*, Foucault montre en effet qu’il existe au cours de l’histoire des périodes successives pendant lesquelles les règles archéologiques, le sol, à partir desquels peuvent être tenus des discours vrais, sont à chaque fois redéfinies. L’*épistémè* de la Renaissance est dominée par les notions de renvois circulaires, de simila­rité, d’analogie. L’*épistémè* classique, qui couvre les xviie et xviiie siècles, installe, quant à elle, le « règne de la représentation ». Avec Bacon et Descartes, la similitude devient suspecte et est abandonnée au profit d’une *mathesis*, entendue comme science universelle de la mesure et de l’ordre fondée sur le système des signes.[[31]](#footnote-31) Enfin, Kant constitue le pivot d’un nouveau basculement qui amènera l’apparition de l’*épistémè* moderne, organisée autour de la question de l’homme. Cette conception rejoindrait celle de Heidegger, pour qui nous sommes soumis à des précompréhen­sions herméneutiques changeantes de la signification de l’être de l’étant. Dans le monde grec, par exemple, « l’étant c’est l’épanouissement de ce qui s’ouvre, de ce qui, en sa présence, arrive à l’homme comme au présent, c’est-à-dire comme à celui qui s’ouvre lui-même à la présence des présents en la laissant entendre, l’entendant ainsi lui-même »[[32]](#footnote-32). Au Moyen Âge, l’étant est *ens creatum* et se définit comme degré déterminé de l’ordre du créé. Dans le monde moderne, l’être de l’étant est finalement conçu comme son être-représenté : « L’être de l’étant est désormais cherché et trouvé dans l’être-représenté de l’étant. » (p. 117) Comme pour Foucault, la représentation et le dualisme qu’elle instaurerait seraient ainsi caractéris­tiques de la métaphysique qui traverse le monde moderne, et cela tout particulièrement depuis Descartes.

Malgré ces similitudes, archéologie et ontologie n’en restent pas moins des stratégies différentes. La comparaison ne tient pas quand on regarde les textes de plus près. Tout d’abord, on le voit immédiatement, les descriptions historiques ne se ressemblent pas. Pour Heidegger, le sujet moderne constitue l’envers de la conception représentative du sens de l’être de l’étant. Mais que veut dire ici représentation ? Heidegger écrit :

L’homme se pose lui-même comme la scène sur laquelle l’étant doit désormais se présenter, c’est-à-dire être image conçue. Ainsi l’homme devient le représentant de l’étant au sens d’obstant [*Gegenständiges*]. (p. 119)

Ainsi l’époque moderne se caractérise-t-elle par un entrelacement de deux processus selon lesquels le monde devient image-conçue, « représen­ta­tion » d’objet, et l’homme, « représentant », sujet, *hypokeimenon*, support de toute représentation. Et l’un des effets principaux de ce dualisme nais­sant et des entrelacs qu’il suscite est l’apparition de la thématique anthro­pologique.

Plus objectivement l’objet apparaît, plus subjectivement, c’est-à-dire plus péremptoire­ment, se dresse le sujet, et plus irrésistiblement la considération du monde, la théorie du monde se change en une théorie de l’homme – l’anthropologie. (p. 121)

Pour Foucault, en revanche, l’*épistémè* classique n’ancre pas la représentation dans la conscience, ni dans le dualisme sujet/objet. Elle est un ensemble de règles de type sémantique qui fonctionne en amont de celle-ci, et forme un *a priori* qui relativise l’importance du modèle cartésien et retire la représentation à son modèle dualiste psychologique.

Si les phénomènes ne sont jamais donnés que dans une représentation qui, en elle-même, et par sa représentabilité propre, est tout entière signe, la signification ne peut faire problème. Bien plus elle n’apparaît même pas. Toutes les représentations sont liées entre elles comme des signes ; à elles toutes, elles forment comme un immense réseau ; chacune en sa transparence se donne pour le signe de ce qu’elle représente ; et cependant [...] nulle activité spécifique de la conscience ne peut jamais constituer une signification [...]. Pas de sens extérieur ou antérieur au signe [...]. Mais non plus, pas d’acte constituant de la signification ni de genèse intérieure à la conscience.[[33]](#footnote-33)

La « représentation » n’est donc pas analysée par Foucault comme fait de conscience, mais comme fait sémiotique. Et cette différence dans les régimes de production de la vérité implique tout un ensemble d’autres différences non négligeables : pour lui, le sujet cartésien n’est en rien le modèle du sujet moderne. Le sujet épistémique moderne apparaît avec l’*épistémè* suivante dans laquelle la représentation et l’ordre des signes ne sont plus centraux. C’est pourquoi, le modèle anthropologique contem­porain ne naît pas à ses yeux durant l’ère classique, mais seulement au début du xixe siècle, au moment de la substitution du modèle de la représentation par celui du doublon empirico-transcendantal.

Deuxième différence avec Heidegger, une différence qui ne porte pas seulement sur la description historique, mais qui engage une opposition méthodologique : comme l’ont fait remarquer Dreyfus et Rabinow, l’archéologie rejette l’idée, qui caractérise la position heideggérienne, selon laquelle il faut, pour étudier les pratiques linguistiques, tenir compte avant tout de l’arrière-plan de pratiques communes qui les rend intelligibles.

Dans *Être et Temps*, rappellent Dreyfus et Rabinow, Heidegger désignait cet arrière-plan du nom de « clairière » ; plus tard, il l’a appelé l’ « ouvert », et la différence fondamentale entre cet arrière-plan pratique et le réseau de croyances ou d’énoncés a été définie comme différence ontologique. [Or] Foucault rejette explicitement la phénoménologie husserlienne et l’hermé­neutique heideggérienne quand il oppose à l’attitude exégétique l’extériorité de la démarche archéologique.[[34]](#footnote-34)

 C’est dans *Archéologie du savoir* que l’on trouve l’exposition la plus claire de cette opposition. L’archéologie y est définie explicitement comme une démarche anti-herméneutique en ce sens qu’elle refuse de lire le sens comme un renvoi à une doublure pratique des événements discursifs. Les énoncés sont interprétés par l’archéologue dans leur dispersion et leur rareté première, à partir du plan qu’ils constituent ; il n’existe pas, en dessous de la surface sur laquelle ils sont répandus, un fondement caché ou oublié qui permettrait de leur réattribuer l’unité de sens qu’ils auraient perdue au cours de la critique du sujet transcendantal. C’est pourquoi, de ce point de vue, l’herméneutique heideggérienne apparaît comme une simple inversion de l’analyse transcendantale. Là où les partisans de cette dernière regroupent le divers des énoncés autour du pôle du sujet, l’herméneutique retrouve des unités en référant ce divers au pôle des pratiques.

Enfin, troisième différence : l’idée même selon laquelle il existerait des modes unitaires de précompréhension de l’être, qui était le seul point commun entre Heidegger et Foucault, disparaît au début des années 1970 avec le recours massif à Nietzsche annoncé dans la leçon inaugurale du Collège de France et dans le texte « Nietzsche, la généalogie, l’histoire » [1971]. La référence à des unités synthétiques et aprioriques du vrai, patiemment reconstituées dans *Les Mots et les Choses* à partir de la dispersion des énoncés, s’effondre à son tour et les blocs successifs qui composaient le temps se transforment en un « kaléidoscope » d’où toute unité a disparu. Les *épistémès* sont abandonnées au profit des jeux de vérité et des rapports complexes entre vérités et pouvoirs.

Il est vrai que cette transformation de la pensée de Foucault a elle-même fait l’objet de critiques de la part du même courant intellectuel. En « se séparant de Heidegger au profit de Nietzsche », celui-ci serait en quelque sorte allé de Charybde en Scylla, et aurait donné un double statut contradictoire à la notion de *pouvoir*.[[35]](#footnote-35)

D’une part, celle-ci servirait de fondement à un objectivisme empi­riste. Du point de vue de l’objet, l’introduction de Nietzsche permettrait à Foucault de reposer la question du pouvoir d’une manière dynamique et nominaliste, comme lorsqu’il dit :

Le pouvoir, ce n’est pas une institution, et ce n’est pas une structure, ce n’est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c’est le nom qu’on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée.[[36]](#footnote-36)

L’enjeu serait alors de surmonter toute déduction transcendantale du politique en lui opposant son historicité radicale et de critiquer la concep­tion qui identifie l’histoire du *pouvoir* à l’histoire de la construction de *l’État* oudu *Droit*, et à la diffusion d’une plus grande *Liberté*.

Mais d’un autre côté, fait remarquer Habermas, le pouvoir resterait un équivalent du transcendantal et du synthétique : le pouvoir serait la vérité de la vérité, une espèce de fondement de la production de ces jeux aléatoires de vérité. La totalité de l’univers pourrait s’expliquer en termes de pouvoir, ou de rapport entre forces cherchant à exercer un pouvoir. Comme « la volonté de puissance » aux yeux de Nietzsche, le pouvoir serait ainsi pour Foucault « l’essence la plus intime de l’être ».

On voit tout de suite un premier défaut de cette critique : du point de vue formel, elle est incohérente, puisque après avoir reproché à Foucault d’être trop heideggérien, on lui reproche maintenant de ne l’être pas assez vis-à-vis de Nietzsche. Foucault reproduirait l’erreur nietzschéenne *pourtant pointée par Heidegger* : en cherchant à déflater toute conception transcendantale en la ramenant à la notion de pouvoir, il ne sortirait pas de la métaphysique et n’en produirait qu’une nouvelle forme sublimée. Mais on se demande alors où est passée la distance à Heidegger revendiquée par Habermas.

Du point de vue du fond, maintenant, cette lecture du thème du pou­voir chez Foucault passe sous silence la critique de l’ontologie tradition­nelle qu’elle implique. Il est clair, en effet, dès qu’on lit les textes de manière un peu précise, que le pouvoir ne peut pas être considéré comme la simple vérité de l’être ou comme une essence fondamentale du réel. Foucault le dit et le répète souvent : vérité et pouvoir s’impliquent en fait mutuellement. Certes, la vérité est toujours relative à un jeu particulier de forces, mais la vérité rétroagit aussi sur ce jeu de forces.

Il faut renoncer à toute une tradition qui laisse imaginer qu’il ne peut y avoir de savoir que là où sont suspendues les relations de pouvoir [...] Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir [...] que pouvoir et savoir s’impliquent directement l’un l’autre.[[37]](#footnote-37)

Ainsi les forces ne sont-elles jamais premières. Elles ne constituent aucunement un substrat qui régirait l’univers historique. Nous avons toujours affaire à des configurations de pouvoirs-savoirs au sein desquelles le pouvoir produit des savoirs (par exemple sur les prisonniers, les élèves, les patients) qui servent des pouvoirs en place (par exemple l’adminis­tration, les professeurs, les médecins), mais aussi dans lesquelles les contre-savoirs peuvent soutenir à leur tour les contre-pouvoirs, qui peuvent éventuellement se développer. On n’a pas accès à l’essence du réel car l’être chez Foucault est toujours, comme chez Nietzsche, un être interprété.

### Foucault en heideggérien heureux

Rien donc ne tient dans ce portrait de Foucault en heideggérien honteux. Rien, pas un argument, pas une ligne. Foucault n’est pas le diable que l’on voudrait faire accroire. Mais il n’est pas non plus le saint heideg­gérien que certains ont, avec une charité naïve, voulu défendre.

Les critiques qui voient favorablement le rapprochement avec Hei­degger s’opposent, en effet, à cette lecture de l’histoire des sciences et des œuvres politiques foucaldiennes. Dreyfus et Rabinow, par exemple, rejet­tent l’idée selon laquelle l’archéologie serait proche de la stratégie heideg­gérienne et la généalogie en revanche trop éloignée. Mais c’est simplement parce que Foucault aurait en réalité parcouru, selon eux, le chemin inverse. Contrairement à ce que soutiennent les libéraux, il serait venu *tardivement* à Heidegger, à la suite d’une prise de conscience de « l’échec de la tentative de dépassement de la phénoménologie par l’archéologie »[[38]](#footnote-38). S’étant rendu compte que la méthode archéologique était une impasse, Foucault aurait alors atteint un degré supérieur de pénétration de la question de l’historicité en adoptant des solutions généalogiques voisines des solutions herméneu­tiques proposées par Heidegger et Gadamer. Prenant conscience des diffi­cultés dans lesquelles l’enfermait le redoublement archéologique de l’*épo­chè* husserlienne sur le seul plan des énoncés, il aurait réintroduit la ques­tion de l’interprétation et la question des pratiques précédant les discours, notamment dans ses descriptions des pratiques d’individuation et de sub­jectivation.

Selon Ijsseling[[39]](#footnote-39) et Dreyfus[[40]](#footnote-40), il existerait ainsi de profondes similitudes théoriques entre la pensée du Foucault des années 1970 et celle de Heideg­ger. Je résume leurs principaux arguments : 1. L’approche archéologico-généalogique trouverait son origine dans la volonté, qu’elle partagerait avec l’herméneutique ontologique, de sortir notre conception de l’histoire du modèle historiciste, mais aussi du modèle herméneutique classique. L’une comme l’autre lutteraient contre la volonté de retrouver, à travers la disper­sion et la diversité des événements, un pôle transcendantal – le sujet ou l’homme – dont ils seraient des expressions. 2. À l’instar de Heidegger, qui viserait à renvoyer la pensée aux précompréhensions de l’être impliquées par les manières d’être du *Dasein*, Foucault chercherait à faire une histoire de la pensée en partant des pratiques sociales, des manières de faire ou de se conduire, et non pas en partant des théories. 3. Le concept foucaldien de pouvoir développé dans les années 1970 serait, de ce point de vue, analo­gue à celui de l’être comme temps élaboré par son prédécesseur. Il instaure­rait, lui aussi, la « *Lichtung* » à partir de laquelle se déploieraient les objets et les actions. La généalogie du pouvoir, et non pas l’archéologie des *épistémès*, serait ainsi parallèle à l’histoire heideggérienne de l’être. Elle permettrait de faire une histoire de la vérité dont les étapes seraient proches de celles repérées par Heidegger et de faire correspondre à chacune de ces étapes une détermination particulière de l’essence de l’homme, analysée par Foucault comme forme de subjectivation.

Ces lectures sont, on le voit, plus favorables à Foucault que les précé­dentes. Il reste à vérifier si elles sont plus pertinentes. Or, de ce point de vue, il ne me semble pas qu’elles rendent à Foucault le service qu’elles voudraient lui rendre. Ici encore, la comparaison reste relativement for­melle car chacune des propositions visées est extraite du contexte théori­que, et des enjeux politiques et éthiques, qui leur donnent sens – comme si les idées pouvaient être comparées une à une dans le vide de la pensée pure et en dehors du système et du contexte qui les soutiennent. L’assimilation à Heidegger a en réalité tendance à dépolitiser et d’une certaine manière à déshistoriciser le travail de Foucault. Celui-ci est réduit à un ensemble de schémas philosophiques abstraits, qui sont présentés comme le soubasse­ment intellectuel non explicité de son travail, mais qui en réalité lui soutire une grande partie de ce qui fait son intérêt propre : son aspect critique et historique, spécifique et contextualisé.

L’objectif principal de la généalogie, en effet, n’est pas de nous mettre en mesure de « recevoir la parole de l’être » ou de « remonter vers l’être oublié », mais de comprendre correctement à travers elle ce que nous sommes éthiquement et politiquement *en train de vivre*, en détruisant tout particulièrement les apparentes évidences transcendantales sur lesquelles nous faisons reposer notre conception de la société.

La question de la philosophie a longtemps été : « Dans ce monde où tout périt, qu’est-ce qui ne passe pas ? Que sommes-nous, nous qui devons mourir, par rapport à ce qui ne passe pas ? » Il me semble que depuis le xixe siècle, la philosophie n’a pas cessé de se rapprocher de la question : « Qu’est-ce qui se passe actuellement, et que sommes-nous, nous qui ne sommes peut-être rien d’autre et rien de plus que ce qui se passe actuellement ? » La question de la philosophie, c’est la question de ce présent qui est nous-mêmes. C’est pourquoi la philosophie est aujourd’hui entièrement politique et entièrement historienne.[[41]](#footnote-41)

La généalogie est une méthode qui sert à renverser notre compréhen­sion naïve du présent en faisant l’histoire des « technologies politiques du corps » qui jouent un rôle déterminant dans nos sociétés.[[42]](#footnote-42) *Surveiller et Punir* [1975] vise par exemple à montrer à travers la généalogie de la prison, le large éventail des techniques qui servent à discipliner et à assujettir les corps dans nos sociétés modernes. Dans *La Volonté de savoir* [1976], ce sont les procédures juridiques d’aveu, la confession, la cure psychanalytique qui apparaissent comme les lieux de formation de technologies du corps et du sujet, partout diffusées aujourd’hui et pourtant non reconnues comme telles.

Or, même dans *Sein und Zeit* [1927], où elle est encore une théorie de l’existence du *Dasein*, l’ontologie débouche sur de tout autres résultats. D’une part, le *Dasein* est jeté dans une situation qui lui préexiste et sur laquelle, en tant qu’elle lui préexiste, il n’a aucun pouvoir ; de l’autre, ses propres projets le dirigent toujours plus sûrement vers la mort. Il n’est donc pas, insiste Heidegger, *dans* le temps, comme un être autonome qui pourrait connaître et utiliser un temps extérieur à lui, mais il *est* plutôt lui-même du temps, c’est-à-dire qu’il est temporel dans son essence même.[[43]](#footnote-43) Ainsi le *Dasein* ne peut-il entretenir avec le temps aucun rapport d’oppo­sition, d’objectivation ou d’instrumentation. Le temps est sa condition fondamentale de possibilité derrière laquelle il ne peut pas remonter et qui le constitue lui-même. Heidegger le soulignera de plus en plus fortement, notamment après son tournant des années 1930, le temps ne doit pas être conçu à partir du *Dasein*, mais le *Dasein* à partir du temps.

Cette inversion est destinée, on le sait, à détruire toute conception anthropocentrique du temps et de l’histoire, et à nous donner ainsi la possibilité de repenser ceux-ci dans leur radicale ouverture. Mais, cette stratégie a aussi des conséquences pratiques fort préoccupantes.

1. Le travail de connaissance historique prend des formes si générales, qu’il s’abstrait finalement des luttes et des conflits propres à l’histoire, en ne visant qu’à retrouver le principe d’ouverture lui-même. Ce ne sont pas les hommes tels qu’ils ont vécu ou les expériences humaines effectives qu’il faut défendre et retrouver, mais bien l’origine perdue de toute expérience et de toute ouverture. Et Heidegger peut résumer l’ensemble de l’histoire occidentale depuis les Grecs en une seule phrase : elle a constitué un immense et tragique « oubli de l’être ».

2. Heidegger fait du sens de l’être une question évoluant par elle-même, selon un parcours erratique et sans cause assignable. Pour se défaire de son propre attachement à considérer le *Dasein* comme l’ouverture par laquelle pouvait se produire les « éclaircies » de l’être, Heidegger a finale­ment inversé son idée première et considéré que c’est l’être lui-même qui pose sa question à travers les pratiques du *Dasein* et son activité interpré­tative dans la *Sprache*. Dans *Unterwegs zur Sprache* [1959] il écrit :

J Warum heben Sie auf diesen ursprünglichen Sinn des έρμηνεύειν ab?

F Weil dieser mich bewog, mit seiner Hilfe das phänomenologische Denken zu kennzeichnen, das mir den Weg zu »Sein und Zeit« öffnete. Es galt und gilt noch, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen; freilich nicht mehr nach der Art der Metaphysik, sondern so, daß das Sein selbst zum Scheinen kommt. Sein selbst — dies sagt: Anwesen des Anwesenden, d. h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt. Sie ist es, die den Menschen zu ihrem Wesen in den Anspruch nimmt.

J Der Mensch west demnach als Mensch, insofern er dem Zuspruch der Zwiefalt entspricht und sie so in ihrer Botschaft bekundet.

J Pourquoi insistez-vous sur le sens original de l’έρμηνεύειν ?

F Parce que c’est lui qui m’a amené à pouvoir, grâce à son aide, caractériser la pensée phénoménologique qui m’ouvrit le chemin jusqu’à Sein und Zeit. Il s’agissait, il s’agit encore de porter au jour l’être de l’étant ; assurément plus à la manière de la métaphysique, mais de telle sorte que l’être même vienne à paraître. L’être même – cela veut dire : la venue en présence de ce qui est présent, i. e. le dédoublement des deux à partir de leur unicité. Ce dédoublement, c’est lui dont l’être préoccupe l’homme.

J L’homme est donc homme dans la mesure où il répond à l’exhortation du dédoublement et fait connaître celui-ci en ce qu’il annonce.[[44]](#footnote-44)

Depuis les années 1930-40, Heidegger conçoit ainsi l’herméneutique, l’interprétation, comme une « réponse » et les formes de précompréhension de l’être comme des déterminations s’imposant d’elles-mêmes. Selon lui, les pratiques de la communauté à laquelle nous appartenons constituent l’horizon de sens originaire qui précède toute compréhension du monde. Mais le lien de ces pratiques avec les luttes des hommes n’est pas analysé.

3. Le parti pris ontologique a ainsi pour effet de dépolitiser l’action et le travail sur soi. Même si ses bases ontologiques sont évidemment diffé­rentes, la pensée heideggérienne abonde en recommandations fort proches des vieilles traditions mystiques occidentales et orientales. En abandonnant toute attitude visant à faire du temps une simple ressource et toute volonté de maîtrise technique absolue du monde, nous serions en mesure de retrouver notre essence *ek-statique*. Tout rapport authentique à l’histoire supposerait, selon Heidegger, un travail préalable sur soi-même, qui est un exercice de désappropriation et de désubjectivation, et dont les formes ressemblent beaucoup – le présupposé théologique en moins – aux exer­cices proposés, entre autres par les mystiques rhénans du Moyen Âge, pour se mettre en mesure d’accueillir la parole de Dieu. Cet effort vise à faire du *Dasein* un simple accueillir, une simple écoute n’opposant plus aucune résistance au passage erratique et imprévisible de l’être. Il implique, en fin de compte, une passivité et un retrait politiques.

### Foucault en heideggérien raté

Je voudrais finir cette revue des lectures heideggériennes de Foucault, par celle de Béatrice Han, qui me semble constituer un tournant dans ce mouvement général d’ontologisation. Han, en effet, tout à la fois s’oppose aux interprétations précédentes et les radicalise. D’une part, elle montre que Foucault, malgré les quelques déclarations toujours citées et les arguments avancés par Dreyfus, n’a en fait jamais été *vraiment* heideggérien : ni dans sa période histoire des sciences, ni dans sa période politique, ni même dans sa dernière période éthique. Mais d’autre part, elle réalise ce qui n’était qu’esquissé dans les toutes premières analyses de Dreyfus et Rabinow – l’absorption définitive de Foucault par Heidegger –, en affirmant que c’est précisément parce qu’il n’a pas reconnu que celui-ci dominait (*de jure* et *de facto*) sa pensée, qu’il aurait abouti à piteusement restaurer, vers la fin de sa vie, le sujet existentialiste sartrien.

Alors que les adversaires de Foucault partaient de son épistémologie, et que ses admirateurs centraient leur interprétation sur sa politique, Han réinterprète l’ensemble de l’œuvre à la lumière de ses dernières recherches sur la question du sujet. Or, selon elle, en persévérant dans l’archéologie et la généalogie nietzschéenne, Foucault n’aurait pas pu réaliser, comme le disent Dreyfus et Rabinow, le « dépassement de la phénoménologie » qu’il souhaitait. Certes, remarque-t-elle, Foucault serait d’accord avec Heidegger pour critiquer la conception traditionnelle de la pensée comme savoir pure­ment théorique et du langage comme instrument de la pensée. Comme lui, il mettrait les pratiques au fondement de la production du sens et de l’histoire de la pensée.

[Celle-ci] ne doit pas être recherchée seulement dans des formulations théoriques comme celles de la philosophie ou de la science : elle peut et doit être analysée dans toutes les manières de dire, de faire, de se conduire.[[45]](#footnote-45)

Mais, il tomberait immédiatement dans une contradiction parce qu’il restaurerait simultanément la notion de sujet dans ce qu’elle a de plus classique : l’autoréflexion et l’autoconstitution. Ainsi sa tentative de cons­truction d’une éthique se solderait-elle par le retour d’une métaphysique de la liberté, mouvement qui à la fois montrerait et s’expliquerait par son « ratage » de l’ontologie.

Han cite un nombre impressionnant de passages pour appuyer cette idée. Toutefois, ces analyses, toujours érudites, apparemment précises, mais souvent coupées du contexte, négligent le fait qu’un énoncé n’a pas de sens par lui-même mais dans l’ensemble discursif auquel il appartient – et cela de la plus petite à la plus grande unité. Si Foucault s’exprime parfois en donnant l’impression qu’il rétablit le sujet traditionnel, il faudrait peut-être, plutôt que d’y voir une régression, lire ces énoncés à la lumière de ses prises de position critiques précédentes et analyser comment ceux-là et celles-ci agissent les unes sur les autres. Non seulement Han prête à Fou­cault une bien grande naïveté – il n’aurait pas vu qu’il en revenait à Sartre – mais l’idée d’une restauration subreptice du sujet ne tient pas quand on l’examine de plus près à la lumière de l’ensemble de l’œuvre. Il y a une incompréhension profonde du travail foucaldien, et aussi, du reste, de ses limites, qui ne sont pas là où Han voudrait les mettre. Au lieu de voir, comme elle le fait, l’intérêt foucaldien pour le sujet comme une inconsé­quence et une incapacité à rejoindre Heidegger qui l’auraient amené à régresser, au cours des dernières années de sa vie, vers les présupposés anthropologiques qu’il avait depuis toujours condamnés, on peut au contraire – et l’on doit, car c’est un principe de lecture élémentaire[[46]](#footnote-46) – lire Foucault en y cherchant ce qu’il apporte de neuf et de solide, en dépit des écarts et même de quelques impasses, on le verra, qui ont parfois marqué son parcours, et essayer de comprendre ce qu’il tente précisément de penser, au moins à partir des années 1970, *contre* Heidegger. Le grand péché foucaldien, aux yeux de Han, serait de ne pas avoir compris l’impor­tance de l’ontologie heideggérienne qu’elle présente, avec une foi qui ressemble d’ailleurs à celle de Sartre à l’égard du marxisme, comme « l’horizon indépassable » du xxe siècle et peut-être même du suivant. Mais on peut tout aussi bien soutenir l’inverse : le grand intérêt de Foucault est, l’ayant bien comprise, de ne s’être rapidement défait, à la différence de tant de ses contemporains, de toute influence heideggérienne, et d’avoir pu, du coup, construire une approche totalement novatrice de l’histoire de l’individu et du sujet, tout aussi indépendante de la métaphysique tradition­nelle du sujet que de sa *Destruktion*.

C’est pourquoi je voudrais défendre ici la thèse suivante : ce qui fondamentalement distingue Foucault de Heidegger, et lui donne sa supé­riorité quand il s’agit de penser les questions de l’individu et du sujet, et donc l’éthique et la politique, c’est que sa conception de l’historicité radi­cale s’appuie sur une définition novatrice, bien qu’inexplicitée, du langage. Han, après Dreyfus et tant d’autres, note que pour Heidegger, les pratiques sont à la base des précompréhensions de l’être et de l’histoire de la pensée. Mais, faute d’une théorie qui le lui permette, elle ne décrit pas la conception très particulière de la *Sprache* qui, chez Heidegger comme d’ailleurs chez Gadamer, accompagne ce primat des pratiques. Or, pour l’un et pour l’autre, si celles-ci ne restent pas muettes, c’est qu’elles sont petit à petit recueillies dans *la langue* qui constitue le milieu dans lequel nous pensons. Ainsi, que ce soit dans *Unterwegs zur Sprache* [1959] ou dans *Wahrheit und Methode* [1960], il apparaît clairement que la diversité des manières de poser la question de l’être de la vérité, et donc de donner sens à celle de l’être de l’étant, réfère à une histoire dont le sujet est certes constitué par les pratiques, mais qu’il ne nous est possible d’analyser qu’à partir de l’histoire de la langue considérée comme formation collective et dépôt anonyme de ces expériences. Selon Heidegger et Gadamer, qui lui emboîte le pas, on l’a dit, seule « la langue parle ». Et c’est pourquoi l’histoire de la vérité et l’histoire de l’être sont souvent reconstruites par eux à partir d’analyses de mots ou d’ensembles de mots et de métaphores.[[47]](#footnote-47)

Mais tout le travail de Foucault s’inscrit en faux contre ce type d’ana­lyses superficielles et déshistoricisantes, qui ne font qu’inverser la concep­tion traditionnelle, et qui, de ce fait, en conservent une bonne partie. Pour lui, en effet, si le langage n’est pas le simple *instrument* d’un sujet pensant, il n’est pas non plus le *milieu* linguistique, le *réceptacle*, dans lequel l’être se donne ; il n’est pas réductible à la *langue*, à son lexique et à sa gram­maire. Il reste à ses yeux une *activité*, un flux discursif, qui joue son rôle, parallèlement aux autres pratiques, dans la production des formes de com­préhension et des formes subjectives. C’est pourquoi Foucault analyse des *discours* et il ne réduit jamais le langage au vocabulaire ou à un trésor d’expressions figées. Il rejette la conception lexicale, grammaticale et rhétorique dans laquelle pataugent Heidegger et Gadamer. Or, en gardant au langage sa dimension discursive, Foucault se donne la possibilité de penser le sujet sans recourir à l’idée d’un sujet instrumentant le langage, ni à celle strictement inverse d’une langue instrumentant le sujet. Le sujet de la pensée n’apparaît plus comme le sujet conscient, unitaire et volontaire, mais il n’est pas non plus le sujet anonyme de la vie, de la langue ou de l’être. Il est un sujet construit et déconstruit au fur et à mesure de l’inter­action entre l’activité de problématisation des individus et des pratiques auxquelles ils participent. Ainsi, au lieu de faire des pratiques prédiscur­sives l’origine unique et insondable de la pensée, du langage un pur réceptaclelexical et grammatical, et finalement d’abandonner la notion de *sujet*, Foucault montre, au moins à partir des années 1970, que pratiques et discours sont en interaction permanente et que, si le sujet – et l’individu – connaissent des transformations historiques, ils n’en constituent pas moins des données incontournables de la vie humaine.

Ainsi ne faut-il pas se presser de voir une incohérence quand Foucault semble mettre un programme heideggérien à la base d’une histoire tradi­tionnelle du sujet. Il ne fait ni l’un ni l’autre. Certes, dans l’importante préface de *L’Usage des plaisirs* [1984], il définit, au passage, l’histoire qu’il raconte comme une histoire de la détermination des problématisations par les pratiques. Et il explique, d’une manière qui pourrait sembler à première vue assez heideggérienne, qu’il s’agit de reconstituer

les *problématisations* à travers lesquelles l’être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment. La dimension archéologique de l’analyse permet d’analyser les formes-mêmes de la problématisation ; sa dimension généalo­gique, leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications.[[48]](#footnote-48)

De même il souligne l’importance des conditions concrètes qui ont présidé aux problématisations.

Et, après tout, c’est bien cela la tâche d’une histoire de la pensée, par opposition à l’histoire des comportements ou des représentations : définir les conditions dans lesquelles l’être humain « problématise » ce qu’il est, ce qu’il fait et le monde dans lequel il vit.[[49]](#footnote-49)

Ces affirmations ne sont pas du tout négligeables. Mais, encore une fois, il faut les replacer dans leur contexte – ce que ne font pas ceux qui y voient, sur la foi d’une simple ressemblance des énoncés, des affirmations de type heideggérien. Comme on sait, la plupart des dernières analyses de Foucault portent sur des textes prescriptifs grecs ou romains, dont on peut supposer qu’ils ont été le produit de pratiques de soi, mais qu’ils ont tout autant servi en retour de modèles de comportement. Ainsi les critiques insistent-ils unilatéralement sur ces phrases de la préface, et, paradoxale­ment vu ce qu’ils y voient, négligent de les confronter avec les pratiques réelles de l’analyse historique foucaldienne. Une fois qu’on les a réinsérées dans l’ensemble auquel elles appartiennent, on s’aperçoit que Foucault prend en compte l’ensemble des interactions entre les unes et les autres.

En fait, au lieu de s’appuyer, comme Heidegger, sur le rapport de détermination unilatéral de la *pensée* par la *langue*, et de celle-ci par les *pratiques prédiscursives*, Foucault situe la pensée dans l’interaction entre *problèmes pratiques* et *problématisations discursives*. Sa conception du rapport entre pratique et langage est donc très différente. D’une part, il note un souci universel pour les « problèmes » relevant du sexe, des plaisirs, du désir et de la vérité. Ces *problèmes* constituent par eux-mêmes des données pratiques traversant les époques et les sociétés.

Sur une échelle historique bien plus longue, on pourrait suivre la permanence de thèmes, d’inquiétudes et d’exigences qui ont sans doute marqué l’éthique chrétienne et la morale des sociétés européennes modernes, mais qui étaient déjà clairement présentes au cœur de la pensée grecque ou gréco-romaine.[[50]](#footnote-50)

Mais d’autre part, il note aussi, on vient de le voir, que « l’être humain » est doté d’une capacité d’interprétation qui lui permet, à partir de ces problèmes, de « “problématise[r]” ce qu’il est, ce qu’il fait et le monde dans lequel il vit » (p. 16). Ainsi l’histoire que Foucault envisage est une histoire qui montre comment les pratiques influent sur les problématisa­tions, mais aussi comment celles-ci influent en retour sur les pratiques de soi. Le sujet et la pensée sont les résultats de ces interactions.

### Relire Foucault depuis Nietzsche et Humboldt

Tous les travaux rapprochant Foucault de Heidegger sont trop hostiles ou bien trop naïvement favorables pour apporter quoi que ce soit à sa compréhension, mais ils mettent toutefois au jour ce qui se joue dans l’entreprise d’heideggérianisation dont il est l’objet. Un courant intellectuel, grevé par les positions éthiques et politiques de son inspirateur mais assez bien implanté dans les institutions en particulier en France et aux États-Unis, veut récupérer le travail critique à l’égard des sociétés contemporai­nes qu’il n’a pas su faire lui-même. En ces temps de mondialisation néolibérale accélérée et de déclin théorique de ce courant, il faut montrer que l’archéologie et la généalogie ne sont que des formes de déconstruction et d’herméneutique parmi d’autres. On peut ainsi à la fois bénéficier de l’aura montante de la *parrhesia*, du « dire-vrai » foucaldien et faire oublier que l’on est en réalité partie prenante du nouveau monde impérial en for­mation – comme Heidegger l’a été, en son temps, d’un autre Empire. Plus largement, on participe à la mythification d’une pseudo-opposition radicale entre les tenants de l’humanisme des Lumières et les successeurs, plus ou moins déclarés, de la pensée heideggérienne. L’objectif n’est pas d’identi­fier l’apport de Foucault, ni de s’appuyer sur ce qui reste vivant chez lui pour critiquer notre monde, mais bien plutôt de l’utiliser dans des combats qui ne sont pas les siens, en lui faisant porter une bannière qu’il a toujours refusée (celle du rejet indifférencié par Heidegger de la modernité), et de récupérer son énergie pour revigorer un pouvoir intellectuel en perte de vitesse, en effaçant sa spécificité philosophique (celle de proposer une éthique et une politique à la fois non humanistes et non heideggériennes). Aujourd’hui, il est donc temps de le redire : « Feu sur l’encarté général ! »

L’histoire qui s’esquisse une fois que l’on a débusqué le coup du « philosophe essentiel » tranche, il est vrai, par rapport à l’image que l’on se fait habituellement de Foucault, mais elle ne doit pas être mal interprétée. Certains commentateurs ont vu dans ces définitions de « l’être humain » comme être qui « interprète », et comme être marqué par le « souci », des échos presque explicites aux thématiques de Heidegger lorsqu’il définissait, dans *Sein und Zeit* [1927], le *Dasein* comme l’étant qui a en charge l’être, précisément parce qu’il est le seul étant à connaître le souci.[[51]](#footnote-51) On verra que Foucault s’appuie ici en effet sur sa lecture de Heidegger. Mais il est loin de reproduire sa position. Ni le souci, ni l’inquiétude pour le corps, pour le plaisir et pour la vérité, ni l’activité de problématisation qui s’enclenche à partir d’eux ne sont pour Foucault des *existentiaux*. Ils ne sont par des caractères liés au simple fait que les être humains « *ek-sistent* », c’est-à-dire qu’ils sont par essence temporels. Au contraire, problèmes et problématisa­tions instaurent un ordre propre à partir duquel peuvent se produire l’être et le temps.

Et cette démarche ne ramène pas non plus Foucault en arrière ; il n’opère pas, comme le dit Han, une restauration de ce qu’il a critiqué si fortement dans beaucoup de ses livres et en particulier dans *Les Mots et les Choses*. Il ne s’agit nullement d’un retour à l’épopée dans laquelle l’Homme se découvre comme fondement transcendantal à travers l’observation de sa propre dispersion empirique. En centrant son approche sur le rapport entre les *problèmes* et les *problématisations*, Foucault sort précisément l’histoire de la pensée du modèle formé par le doublon empirico-transcendantal. Les uns et les autres sont certes universels, mais ils n’ont pas la structure de *transcendantaux*. Ils ne constituent pas des formes *a priori* et anhistoriques de la vie ou de la pensée humaines, mais se traduisent par des configura­tions locales de *pratiques* et de *discours* qui ne sauraient assurer à ceux-ci une unité, fût-elle formelle. Ils n’emprisonnent pas par avance la proliféra­tion de l’agir et du dire.

Si problèmes et problématisations ne sont ni des existentiaux, ni des transcendantaux, alors que sont-ils ? Je voudrais ici suggérer le début d’une réponse à cette question, question qui constituera l’un des fils rouges de cette étude. D’une part, si le sexe, les plaisirs, le désir et la vérité n’entraînent pas partout et à toutes les époques, bien qu’ils soient communs à toute l’huma­nité, les mêmes types de réponse, c’est qu’ils ne sont pas tant des *questions théoriques* que des *problèmes pratiques*, c’est-à-dire des occasions, jamais refermées, de parler, de se formuler, de se constituer, de s’interpréter, et d’engager les pratiques qui correspondent à ces interprétations. Une ques­tion n’est qu’une articulation possible d’un problème – elle présuppose déjà sa réponse. La question « qu’est-ce que l’homme ? », par exemple, est une interrogation qui mène immanquablement vers le type d’anthropologie qui a dominé le xixe siècle, mais elle n’est qu’une question parmi d’autres possibles à l’intérieur du problème que la vie de l’homme pose à lui-même. Celui-ci s’est décliné de multiples autres manières qui ont eu des effets tout aussi importants. On a pu se demander, par exemple, dans diverses tradi­tions religieuses : « qui est l’homme ? », « où va l’homme ? », ou bien encore dans certaines conceptions politiques : « que peut l’homme ? ».

En insistant sur l’aspect problématique, c’est-à-dire nécessairement ouvert, du sexe, des plaisirs, du désir et de la vérité, et sur les discours et pratiques à chaque fois nouveaux qui peuvent être développés à partir d’eux, Foucault me semble proche ici de l’anthropologie historique du sujet développée par Groethuysen dans son livre génial et pourtant si peu lu : *Anthropologie philosophique* [1931]. Pour celui-ci, l’homme est avant tout un problème pour lui-même et faire de l’anthropologie historique ce n’est certes pas affirmer dogmatiquement ou même « retrouver » l’unité et la permanence de l’humain qu’on y a de toute façon présupposées, c’est au contraire décrire, sans faire d’hypothèse indémontrable, les réponses à ces problèmes par lesquelles il s’est compris lui-même, dans toute leur spécificité et multiplicité, c’est-à-dire dans toute leur rareté et toute leur dispersion.[[52]](#footnote-52)

En ce qui concerne, maintenant, les problématisations, je dirai que Foucault retrouve, vers la fin de sa vie, à l’intérieur de la doctrine nietz­schéenne de l’interprétation, l’inspiration humboldtienne qu’il avait si cava­lièrement esquivée, comme nous le verrons plus bas, dans *Les Mots et les Choses*.[[53]](#footnote-53) Comme Humboldt, il note que le langage permet de réaliser avec des moyens finis une infinité de production et, comme lui, il ne vise pas seulement en disant cela une série d’énoncés sans fin mais bien une infinité de nouvelles formes de vie, c’est-à-dire de forme d’individuation pratique et de subjectivation langagière. Il reprend ainsi un chemin dont le tracé s’était perdu entre temps dans les sous-bois obscurs des forêts de Bade. La capacité de problématisation de l’être humain ne renvoie pas à un foyer transcendantal qui assurerait une unité au divers sensible, car suivant les deux valeurs du génitif, elle est autant une capacité appartenant à l’être humain qu’une possibilité infinie de reproblématiser ce qu’il est.

C’est pourquoi faire une histoire de la pensée comme histoire des rela­tions entre problèmes, problématisations et pratiques ce n’est pas recher­cher, comme l’historicisme, à reconstituer une épopée grandiose qui se déroulerait entre les premières interrogations philosophiques, les premiers balbutiements de l’anthropologie chez Hérodote et les sciences humaines modernes. Ce n’est pas présupposer une réalité universelle et continue de l’homme, qui poserait de plus en plus précisément sa question. Mais ce n’est pas non plus réduire cette histoire, comme le fait Heidegger, au cours aléatoire et chaotique des pratiques humaines, et chercher dans la langue leurs traces afin de remonter vers les « éclaircies » dans lesquelles les hom­mes se seraient successivement pensés. C’est bien plutôt décrire comment problèmes vitaux, pratiques sociales et de soi, et problématisations ont influé les uns sur les autres, pour produire une multiplicité croissante de formes de vie.

Des extraits de notes préparatoires à une conférence de 1981, incon­nues jusque là et publiées il y a une vingtaine d’années par Frédéric Gros, confirment cette opposition.

Pour Heidegger, c’est à partir de la *tekhnê* occidentale que la connaissance de l’objet a scellé l’oubli de l’Être. Retournons la question et demandons-nous à partir de quelles *tekhnai* s’est formé le sujet occidental et se sont ouverts les jeux de vérité et d’erreur, de liberté et de contrainte qui les caractérisent.[[54]](#footnote-54)

À travers ces quelques lignes, on saisit Foucault en pleine réflexion. Or, l’on voit qu’il se sert de la pensée heideggérienne non pas comme un modèle dans lequel il insérerait sa propre démarche, mais plutôt comme un repoussoir ou une source d’inspiration négative. Il en retourne les interroga­tions en reposant la question de la subjectivation des individus, totalement évacuée par Heidegger au profit du seul sujet qui soit : la Langue. Car en effet, selon lui, comme on sait, seule « *die Sprache spricht*».

## 2. Le temps comme objet d’interprétation

On peut donc, on le voit, écarter l’hypothèse d’un Foucault fonda­mentalement heideggérien, que celui-ci soit considéré comme honteux, heureux ou raté. D’une manière générale son ontologie, sa pensée du sens et d’une manière plus circonscrite sa contribution à l’histoire de l’individu et du sujet ne doivent rien, tout au moins directement, au philosophe de *Sein und Zeit*. Bien au contraire, elles n’ont pu se développer l’une et l’autre qu’en dehors et l’on pourrait même dire contre l’abstraction et le schéma­tisme historiques heideggériens. Comme il le disait lui-même, Nietzsche a beaucoup plus compté que Heidegger dans le développement de sa pensée. On va maintenant voir un exemple de cette influence en examinant com­ment Foucault a fait du temps lui-même un objet d’interprétation.

### Foucault subordonne-t-il le temps à l’espace ?

On se souvient peut-être des polémiques déclenchées au milieu des années 1960 par la parution des *Mots et les Choses*.[[55]](#footnote-55) Sartre, et avec lui presque toute la gauche sous influence marxiste y voyait un « refus de l’histoire ».

Certes la perspective de Foucault reste historique. Il distingue des époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d’immobilités.[[56]](#footnote-56)

À cette époque, on n’avait pas peur des simplifications : le temps était « de gauche » et l’espace « de droite ». Le structuralisme avait mauvaise presse. Aujourd’hui bien des années ont passé, mais la question du rapport de Foucault au temps reste une source de mécompréhension. Si celui-ci a suffisamment pratiqué la recherche historique pour faire taire les critiques les plus sommaires, les concepts qu’il a forgés, les images qu’il a utilisées pour mener ses travaux ont souvent induit à penser que la préoccupation pour l’espace et le visible l’emportait malgré tout chez lui sur celle concernant le temps et le sensible. Il est vrai que Foucault lui-même, par son style comme par ses choix théoriques, a pu renforcer cette impression. « Tableau des représentations » dans *Les Mots et les Choses*, « plan de dispersion des énoncés » dans *L’Archéologie du savoir*, « quadrillage » de l’espace des villes et des sociétés, « pano­ptis­me » dans *Surveiller et Punir*, il existe dans les textes foucaldiens un foisonnement de métaphores visuel­les et spatiales sur lesquelles les commentateurs ont beaucoup insisté, renforçant à leur tour, bien qu’involontairement, l’image d’un Foucault subordonnant le temps à l’espace[[57]](#footnote-57).

Pourtant la question du temps a probablement été l’une des matrices de son œuvre, l’un des problèmes à partir desquels elle a surgi. Comme il l’explique dans *Les Mots et les Choses*, notre expérience de la temporalité s’est constituée, au tournant du xviiie et du xixe siècles, lorsque la pensée a commencé, avec stupeur et beaucoup de confusion, à envisager sa *radicale historicité*.

Au moment où il lui était possible de dénoncer comme chimères les genèses décrites au xviiie siècle, la pensée moderne instaurait une problématique de l’origine fort complexe et fort enchevêtrée ; cette problématique a servi de fondement à notre expérience du temps et c’est à partir d’elle que, depuis le xixe siècle, sont nées toutes les tentatives pour ressaisir ce que pouvaient être dans l’ordre humain, le commencement et le recommencement, l’éloignement et la présence du début, le retour et la fin.[[58]](#footnote-58)

Depuis cette époque, toute la pensée moderne n’a cessé de répondre au défi que lui pose sa situation historique et en particulier sa dépendance par rapport à un originaire qui la déborde en permanence et met en péril son unité constituante.

L’originaire, tel que depuis la *Phénoménologie de l’Esprit*, la pensée moderne n’a cessé de le décrire [...] l’originaire en l’homme, c’est ce qui d’entrée de jeu l’articule sur autre chose que lui-même ; c’est ce qui introduit dans son expérience des contenus et des formes plus anciens que lui et qu’il ne maîtrise pas ; c’est ce qui, en le liant à des chronologies multiples, entrecroisées, irréductibles souvent les unes aux autres, le disperse à travers le temps et l’étoile au milieu de la durée des choses.[[59]](#footnote-59)

En 1984, Foucault ajoute la *Critique du jugement* aux témoignages du basculement du monde classique au monde moderne, mais son opinion reste fondamentalement la même. En tant que postkantiens, nous sommes confrontés à l’impératif intellectuel de penser la finitude et le caractère radicalement temporel des rapports de l’être humain à la vérité.

 On touche là sans doute à l’un des événements fondamentaux dans l’histoire de la philosophie moderne : si la grande rupture cartésienne a posé la question des rapports entre vérité et sujet, le xviiie siècle a introduit, quant aux rapports de la vérité et de la vie, une série de questions dont la *Critique du jugement* et la *Phénoménologie de l’esprit* ont été les premières grandes formulations. Et, depuis ce moment, ce fut l’un des enjeux de la discussion philosophique : est-ce que la connaissance de la vie doit être considérée comme rien de plus que l’une des régions qui relèvent de la question générale de la vérité, du sujet et de la connaissance ? Ou est-ce qu’elle oblige à poser autrement cette question ? Est-ce que toute théorie du sujet, ne doit pas être reformulée, dès lors que la connaissance, plutôt que de s’ouvrir à la vérité du monde, s’enracine dans les « erreurs » de la vie ? [[60]](#footnote-60)

Il est probable qu’il faille lire le travail de Foucault lui-même à la lumière de cette description. Lui aussi s’est heurté aux difficultés que fait naître la temporalité foncière de l’être humain. Lui aussi a dû faire face à la dérangeante question de l’originaire. Pourtant, quelque chose distingue sa position de celles de beaucoup de ses devanciers. Ceux-ci, pour une bonne part, ont visé à endiguer les flux qui submergeaient la pensée et à restaurer par tous les moyens son unité perdue. La radicale historicité de l’être humain a été acceptée à contrecœur et comme une situation dangereuse dont il fallait le protéger, parce qu’elle faisait peser sur lui le risque de perdre tout lien à la vérité et au bien. De Hegel à Merleau-Ponty, de l’historicisme à la phénoménologie, il s’est ainsi agi, pour la plus grande partie des philosophes, de rassurer la pensée sur ses capacités cognitives et morales, de rétablir une confiance perdue, d’exorciser sa chute dans la finitude et la ruine de sa toute puissance. Foucault a adopté, pour sa part, une position assez différente. Non pas, comme il est souvent dit, qu’il aurait simplement inversé le rapport de maîtrise de la pensée au temps et adopté le parti relativiste de sa dispersion dans l’histoire : il s’est simplement décidé à faire son deuil de l’époque où la pensée était considérée comme directement en adéquation avec le monde et donc totalement assurée de ses pouvoirs cognitifs et éthiques. Il a cherché à reconsidérer la question du temps et de son rapport à la pensée sans regrets ni ressentiments.

Cette position a fait de Foucault probablement l’un des penseurs du xxe siècle les plus originaux quant à la question du temps, et elle explique pourquoi, comme on vient de le voir, certains critiques l’ont comparé à Heidegger. La lutte engagée par Foucault contre le sujet transcendantal et l’approfondissement du thème de la finitude, l’acceptation pleine et entière de l’historicité de la pensée et de toutes ses conséquences auraient fini par le rapprocher de l’ontologie heideggérienne. Nous avons vu, en cartogra­phiant en quelque sorte les différents discours soutenant cette lecture, ce qu’il faut en penser. L’objet de ce chapitre sera de montrer, par une observation interne, comment Foucault s’est réellement affronté à la question du temps. Non pas comment il aurait repris tel ou tel point de vue de Heidegger, mais bien comment il a pensé effectivement le temps et au-delà l’histoire.

### Le temps étagé de l’histoire selon les *Annales*

Le programme de l’*Histoire de la folie à l’âge classique* [1961], de *Naissance de la clinique* [1963] et des *Mots et les choses* [1966] s’inscrit, on le sait, dans l’histoire des sciences telle qu’elle est pratiquée à l’époque par Bachelard et Canguilhem, et mobilise des choix philosophiques anti-historicistes et anti-phénoméno­logiques inspirés par les développements qui viennent de se produire en linguistique, en anthropologie et en psychanalyse. Mais il existe une autre source de son travail que l’on oublie un peu trop aujourd’hui et qui a pourtant joué un grand rôle dans la définition de sa première conception du temps : la recherche historique telle qu’elle s’est développée en France depuis les années 1930.[[61]](#footnote-61) Il faut donc rappeler pour commencer l’impact intellectuel de ses relations avec les historiens, tout d’abord avec ceux de l’école française des *Annales*, mais aussi plus tard avec Veyne, Farge, Brown, Vernant et Hadot pour ne citer qu’eux.

À propos des premiers travaux de Foucault, on cite toujours les hommages répétés à Canguilhem, à Lévi-Strauss, à Dumézil et à Lacan, qui les accompagnent, pourtant Foucault a vite rejeté l’étiquette structura­liste, trop liée à son goût au modèle sémiotique de l’âge classique, alors qu’il n’a jamais désavoué sa filiation braudélienne. Ses premières études sur la folie et la clinique sont en fait beaucoup plus marquées par le modèle historique de l’étagement des temporalités et des évolutions lentes et inconscientes propres à la « longue durée », que par le synchronisme différentialiste d’inspiration phonologique qui forment le fond commun des travaux structuralistes.

Le modèle braudélien met en valeur « la pluralité des temps sociaux » en distinguant le « temps court » et rapide de l’événement, « à la mesure des individus », le « temps plus lent » des transformations sociales, et le « temps long » et « peu mobile » des structures économiques et mentales. Avec Braudel et Labrousse, puis Goubert, Duby, Le Roy Ladurie, Le Goff, et indépendamment Ariès, pour ne citer qu’eux, s’impose une histoire qui rompt avec la fascination pour le temps fugace de l’événement, en général de nature strictement politique et militaire, qui dominait l’historiographie antérieure, et qui s’intéresse de plus en plus aux étages les plus bas et les plus lents de la temporalité. Même si Foucault rejette le concept de « men­talité », ses premiers travaux sur la naissance des institutions psychia­triques et médicales, ainsi que ceux concernant l’histoire des sciences, s’inscrivent sans difficultés dans ce courant historiographique. *L’Histoire de la folie à l’âge classique* est d’ailleurs saluée dans la revue *Annales E.S.C.* par Mandrou et Braudel lui-même.[[62]](#footnote-62)

La division du passé en blocs de temps figés, qu’il prône vers la fin des années 1960 dans ses travaux concernant l’histoire des sciences, n’est pas très éloignée du concept « d’histoire immobile » tel qu’il émerge chez Braudel et tel qu’il sera pleinement élaboré quelques années après par Le Roy Ladurie. Le concept « d’histoire immobile » radicalise le concept braudélien de « temps long ». De même que chez Foucault la notion d’*épistémè* n’implique pas l’absence de changements mais leur mode réglé d’apparition, de même chez Le Roy Ladurie apparaît l’idée que les sociétés d’Ancien Régime auraient connu un changement sans croissance déter­miné par l’immobilité des conditions techniques de l’agriculture. Pendant le long « cycle agraire » recouvrant la période comprise entre le xie et le xviiie siècle, les phases d’expansion, d’effondrement, de reprise se seraient succédées sans remettre en question la stabilité du système.

De même, l’idée de discontinuité, de rupture brutale d’ordres structu­rels évoluant jusque-là très lentement, hérite certes de la tradition de l’his­toire des sciences bachelardienne (la célèbre « coupure épistémologique »), mais elle se trouve déjà explicitement, elle aussi, chez Labrousse et chez Braudel. Pour Labrousse, la « crise » constitue le temps fort où, la tension entre structure et conjoncture ayant atteint son point culminant, la dialec­tique du désordre peut accoucher d’un ordre nouveau.[[63]](#footnote-63) Dès 1950, Braudel écrit pour sa part :

Or, qu’est-ce qu’une *discontinuité* sociale, si ce n’est, en langage historique, l’une de ces ruptures structurales, cassures de profondeur, silencieuses, indolores, nous dit-on. On naît avec un état du social (c’est-à-dire, tout à la fois une mentalité, des cadres, une civilisation et notamment une civilisation économique) que plusieurs générations ont connu avant nous, mais tout peut s’écrouler avant que se termine notre vie.[[64]](#footnote-64)

Et quelques années plus tard : Plus significatifs encore que les structures profondes de la vie sont leurs points de rupture, leur brusque ou lente détérioration sous l’effet de pressions contradictoires.[[65]](#footnote-65)

Ainsi est-il significatif que les deux premières pages de *L’Archéologie du savoir* soient consacrées à un hommage aux historiens des *Annales* et à une analyse de leur apport méthodologique.

Voilà des dizaines d’années maintenant que l’attention des historiens s’est portée, de préférence, sur les longues périodes comme si, au-dessous des péripéties politiques et de leurs épisodes, ils entreprenaient de mettre au jour les équilibres stables et difficiles à rompre, les processus irréversibles, les régulations constantes, les phénomènes tendanciels qui culminent et s’inversent après des continuités séculaires, les mouvements d’accumulation et les saturations lentes, les grands socles immobiles et muets que l’enchevêtrement des récits traditionnels avait recouvert de toute une épaisseur d’événements [...] Ces instruments leur ont permis de distinguer, dans le champ de l’histoire, des couches sédimentaires diverses ; aux successions linéaires, qui avaient fait jusque-là l’objet de la recherche, s’est substitué un jeu de décrochages en profondeur.[[66]](#footnote-66)

Quand l’influence des *Annales* se fera par la suite moins détermi­nante, on le verra, le dialogue avec les historiens n’en continuera pas moins *sotto voce*.

### Le temps en blocs de l’archéologie

Des *Mots et les Choses*, on retient habituellement la division du temps en « *épistémès* » successives. Pour Foucault, on le sait, l’histoire des sciences humaines n’est pas linéaire, ni cumulative. Elle ne connaît pas de progrès. Elle ne renvoie pas, comme l’affirment les historiens traditionnels, la diversité de ses contenus à un pôle transcendantal, le sujet ou l’homme, dont ils seraient l’expression toujours plus précise, mais connaît une succession de périodes qui définissent autant de systèmes de règles de production des discours, et autant « d’espaces limités de communication »[[67]](#footnote-67). Des questions scientifiques, comme celles du travail, du langage ou de la vie, n’ont aucune réelle continuité, et il faut, pour comprendre à quoi ces termes réfèrent, non pas les réduire à la soi-disant identité de leurs conditions de possibilité anthropologiques, mais les replacer dans le système épistémique général, transversal aux différentes disciplines, qui forme l’« *a priori* historique » (p. 167) de l’époque où ils sont utilisés. Chaque époque laisse la place d’un coup à une nouvelle forme du savoir et le temps épistémique est donc divisé en blocs quasiment immobiles, séparés par de brusques ruptures.

Or, cet accent mis sur le concept d’*épistémè* a eu tendance à faire passer à l’arrière-plan les enjeux de l’introduction d’une nouvelle méthode : l’archéologie, sans la compréhension de laquelle on ne saurait saisir toute son originalité. Dans *Les Mots et les Choses*, Foucault essaie en effet d’échapper non seulement à l’historicisme issu du xixe siècle (sous ses formes hégéliennes comme positivistes), mais aussi – ce qui est pour nous plus intéressant – à la critique phénoménologique de cet historicisme qui a été développée au siècle suivant au nom d’une autre conception du temps. La stratégie qu’il développe est de type kantien : il s’agit de mettre en évidence les conditions de possibilité, la matrice commune à ces deux traditions, ce qu’il appelle « l’analytique de la finitude ». Selon lui, l’aporie principale de la pensée moderne, depuis Kant, consiste à chercher à faire des limites mêmes de l’homme, qui lui viennent de sa temporalité foncière, le fondement de toute connaissance possible. L’ensemble des philosophies postkantiennes – et des sciences humaines qui se développent simultané­ment – peut ainsi se lire comme une suite de tentatives nécessairement inachevables et instables de réduire la difficulté posée par une exigence contradictoire : faire de la temporalité la base même du transcendantal, partir de la dispersion empirique de l’histoire mais pour y retrouver l’unité synthétique de l’homme. Husserl, Heidegger (Foucault ne cite qu’*Être et Temps*) ou encore Merleau-Ponty sont de ce point de vue comparables à Hegel, à Marx et à Comte. Ils naissent sur le même sol archéologique et pâtissent des mêmes ambiguïtés.

Les stratégies historicistes apparaissent aujourd’hui dans toute leur naïveté. Postulant une nature objective ou une nature eschatologique du temps, elles se sont débarrassé dogmatiquement de la difficulté née du repliement du transcendantal sur l’empirique, ou bien ont tenté de la sur­monter dialectiquement mais sans véritablement l’entamer : le positivisme a trouvé dans la vérité d’une histoire ou d’une nature postulées indépen­dantes le garant de la vérité de la pensée ; les hégélianismes ont appuyé au contraire les prétentions de celle-ci sur sa continuité et sa participation à la nature et à l’histoire. Ainsi ni les uns ni les autres ne sont sortis de l’aporie provoquée par le dualisme kantien.[[68]](#footnote-68) Or les critiques subtiles qui, à partir de la fin du xixe siècle, ont tenté de se départir de l’historicisme et de sa réduction de la temporalité à un flux objectif et à un progrès, n’ont pas permis non plus de se soustraire au paradoxe anthropologique[[69]](#footnote-69).

La phénoménologie husserlienne, en s’attachant à l’analyse de la tem­poralité vécue a cherché à « articuler l’objectivité possible d’une connais­sance de la nature sur l’expérience originaire qui s’esquisse à travers le corps ; et à articuler l’histoire possible d’une culture sur l’épaisseur séman­tique qui à la fois se cache et se montre dans l’expérience vécue » (p. 332). En se plongeant dans « la conscience intime du temps », elle a tenté de trouver un terrain qui permettrait de maintenir séparés l’empirique et le transcendantal, tout en permettant de les viser l’un et l’autre. Elle a pensé pouvoir ainsi analyser l’homme à la fois comme sujet, c’est-à-dire comme lieu de connaissance empirique, et comme forme immédiatement présente à ces contenus à travers la médiation du corps et de la culture révélée par le vécu. Mais elle n’a pu, en réalité, que balancer infiniment entre les deux pôles.

L’analyse du vécu est un discours de nature mixte : elle s’adresse à une couche spécifique mais ambiguë, assez concrète pour qu’on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait cependant sur la positivité des choses pour qu’on puisse, à partir de là, échapper à cette naïveté, la contester et lui quérir des fondements. (p. 332)

Husserl, et à sa suite Merleau-Ponty, ont ainsi oscillé entre l’affirmation que les pratiques d’arrière-plan (implicite, inactuel, sédimenté, non effectué) sur lesquelles s’appuie toute pensée, dans la mesure où elle est prise dans la temporalité, ne sont pas représentables et celle selon laquelle ces pratiques peuvent être maîtrisées et explicitées par l’exercice de la réflexion – entre une ontologie du monde de la vie et une analyse transcendantale du temps.

Quand Heidegger a tenté à son tour de briser les conceptions objecti­vistes et eschatologiques du temps, il a voulu radicaliser le geste husserlien en accrochant sa conception de la temporalité non plus au vécu mais au *Dasein* en tant qu’*ek-sistant*. Désormais ce n’était plus l’intimité d’une conscience ou d’un corps mais l’être-au-monde du *Dasein* lui-même qui devenait le lieu de définition du temps et donc de son rapport à l’être. Cette stratégie a permis de battre en brèche la conception historiciste de l’histori­cité, qui, pour s’opposer à la dissolution de l’homme par l’originaire, lui promettait une plénitude et un accomplissement à venir, et de lui opposer une conception, qui, en restituant « le vide de l’origine » ou tout au moins son « extrême recul », faisait de l’historicité « cette déchirure incessante qui délivre l’origine dans la mesure même de son retrait » (p. 345). Toutefois cette analytique, souligne Foucault, bien qu’elle visât à rendre compte du temps dans sa pureté ontologique, est restée prise dans le paradigme anthropologique dont elle tentait de s’extraire. Dans *Sein und Zeit*, comme Heidegger l’a du reste lui-même plus tard reconnu, l’homme, grâce au recul qu’il a sur le recul des choses vers leur origine, est toujours celui qui leur permet d’advenir dans leur être. L’homme est toujours l’éclaircie, la clairière *(Lichtung)* qui donne accès à toutes les choses du monde.

[L’homme] est l’ouverture à partir de laquelle le temps en général peut se reconstituer, la durée s’écouler, et les choses faire, au moment qui leur est propre, leur apparition. (p. 343)

Le travail de Heidegger reste donc encore une tentative de relier les deux aspects disjoints et pourtant solidaires de l’anthropologie : le positif (le commencement temporel) et le fondamental (la clairière temporalisante). Et le reproche que fait Foucault à cette stratégie est du même type que celui avancé contre Husserl. Cette solution est instable : dès que l’origine est ressaisie sous la forme de l’historicité des pratiques, elle recule à nouveau, s’évanouit, car ces pratiques étant constitutives sont en réalité inaccessibles aux praticiens.

Ainsi la phénoménologie comme l’historicisme qu’elle critique ne sont que les produits symétriques des conditions épistémiques de leur épo­que[[70]](#footnote-70). L’un et l’autre ont inscrit la question du temps dans la forme anthro­pocentrique, contradictoire et toujours en déséquilibre du savoir propre à l’*épistémè* moderne. Et c’est pourquoi ils se sont manifestés sous la forme d’une volonté insatiable et envahissante de savoir dont l’archéologie mon­tre, selon Foucault, les conditions de possibilité.

### Le temps en miettes de la généalogie

La conception du temps que Foucault entend opposer à la fois à l’historicisme et à la phénoménologie connaît une transformation détermi­nante au seuil des années 1970. Dans *L’Archéologie du savoir* [1969], Foucault systématise sa conception épistémique et l’étend à ses travaux précédents sur la folie et la clinique, pourtant conçus dans un esprit assez différent.

L’unité des discours sur la folie, fait-il par exemple remarquer, ne serait pas fondée sur l’existence de l’objet « folie », ou la constitution d’un horizon unique d’objectivité ; ce serait le jeu des règles qui rendent possible pendant une période donnée l’apparition d’objets.[[71]](#footnote-71)

Mais, à côté des catégories temporelles en partie inspirées des *Annales*, apparaissent de nouvelles notions. Aux principes braudéliens de *disconti­nuité* (rupture et bifurcation dans des processus donnés comme linéaires), de *multiplicité* (la temporalité est composée de rythmes ou de chronologies qui ne peuvent être unifiés), Foucault ajoute les principes nietzschéens de *ponctualité* (irruption et dispersion temporelles des événements) et de *contingence* (pas de nécessité des événements).[[72]](#footnote-72)

Foucault s’engage, à cette époque, dans une histoire de « l’événe­ment », comme on sait en grande partie inspirée par Nietzsche, mais il n’est pas inintéressant de noter, au passage, que cette réorientation n’est pas non plus sans liens avec les nouvelles préoccupations de certains historiens proches des *Anna­les*, que les commentateurs philosophes semblent ne pas connaître. Après la domination du point de vue structural, des évolutions lentes, voire immobiles, ceux-ci réintroduisent en effet progressivement le temps explosif de l’événement. L’objectif est de restituer l’événement passé comme un *présent*, c’est-à-dire qu’au lieu de le replacer dans une continuité historique explicative, de lui trouver des origines, on cherche désormais à le montrer dans toutes ses ambiguïtés, dans son caractère contradictoire, et surtout dans son ouverture potentielle, dans sa singularité et son pouvoir de rupture.

Le thème du « retour de l’événement » est lancé par un historien de l’époque contemporaine, Pierre Nora, mais il est rapidement repris par les historiens marxisants de l’époque moderne, comme Michel Vovelle, qui veulent conserver sa pertinence à l’idée de rupture révolutionnaire attaquée par les tenants d’une conception plus à droite de la longue durée, comme François Furet. Il est surtout développé par les historiens marqués par 1968, comme Arlette Farge, plus attachés à rendre compte de la parole des « oubliés » ou des « exclus » de l’histoire que de celles des « masses ». Ce courant est, du reste, parallèle au développement italien de la « micro-histoire » avec Carlo Ginzburg et Giovanni Levi.[[73]](#footnote-73)

Bien sûr, c’est Nietzsche qui fournit désormais l’essentiel des appuis théoriques. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, *L’Ordre du discours* [1970], dans le cours qu’il y professe la même année *Leçons sur la volonté de savoir* [1970] et dans l’essai intitulé « Nietzsche, la généalo­gie, l’histoire » [1971], Foucault annonce qu’il entend reprendre, d’une manière « généalogique », la question des conditions de possibilité du déploiement insatiable du savoir moderne, repérée de manière structurale dans *Les Mots et les Choses*, c’est-à-dire en tâchant de décrire l’enchevêtre­ment des désirs et des pouvoirs qui en ont été à l’origine.

Le discours vrai, que la nécessité de sa forme affranchit du désir et libère du pouvoir, ne peut pas reconnaître la volonté de vérité qui le traverse ; et la volonté de vérité, celle qui s’est imposée à nous depuis bien longtemps, est telle que la vérité qu’elle veut ne peut pas ne pas la masquer.[[74]](#footnote-74)

Nietzsche offre désormais le modèle de ce que doit être un usage de l’histoire et une conception du temps qui ne sont plus alignés sur des concepts métaphysiques. À l’inverse d’une grande partie de l’histoire pratiquée au xixe siècle, organisée autour des notions d’unité de sens, de continuité, de développement, de progrès, la généalogie nietzschéenne propose de restituer la dispersion, la prolifération, l’hétérogénéité, la différence de l’événement.

La *wirkliche Historie* intervertit le rapport établi d’ordinaire entre l’irruption de l’événement et la nécessité continue. Il y a toute une tradition de l’histoire (théologique ou rationaliste) qui tend à dissoudre l’événement singulier dans une continuité idéale – mouve­ment téléologique ou enchaînement naturel. « L’histoire effective » fait resurgir l’événement dans ce qu’il peut avoir d’unique et d’aigu. Événement : il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s’inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs.[[75]](#footnote-75)

Du coup, la déconstruction de la conception linéaire, continuiste et progressive du temps s’approfondit. Non seulement le temps ne peut plus être unifié en le référant à l’unité synthétique du sujet ou de l’homme, mais il semble maintenant que la référence à des unités synthétiques et apriori­ques du vrai, pourtant patiemment reconstituées dans *Les Mots et les Cho­ses*, s’effondre à son tour et que les blocs successifs qui composaient le temps se transforment en un « kaléidoscope »[[76]](#footnote-76) d’où toute unité a disparu. Conscient de ce que le temps structuralisé de l’archéologie reste encore moulé d’une certaine manière sur une croyance à la pérennité de la vérité, Foucault passe au temps « émietté » de la généalogie.[[77]](#footnote-77) L’histoire tradition­nelle se leurre et se rassure en cherchant à retrouver des unités et des continuités spirituelles là où elle a en réalité affaire à la multiplicité et à la discontinuité d’un temps-corps dénué d’âme.

L’histoire, avec ses intensités, ses défaillances, ses fureurs secrètes, ses grandes agitations fiévreuses comme des syncopes, c’est le corps même du devenir. Il faut être métaphysicien pour lui chercher une âme dans l’idéalité lointaine de l’origine.[[78]](#footnote-78)

L’histoire du savoir apparaît en fait avoir connu une suite de conflits entremêlés entre des désirs ou des pouvoirs qui portaient différentes volontés de vérité. Et ce sont donc ces désirs et ces pouvoirs qu’il s’agit d’identifier derrière chaque prétention à la véridicité.

Comme on sait, ce déplacement de la pensée de Foucault a abouti, dans *Surveiller et Punir* [1975], à une critique des représentations tradition­nelles de la philosophie et des sciences politiques. Loin d’avoir été à l’origine d’un développement des libertés individuelles, et loin de les avoir garanties, la constitution de l’État moderne, la mise en place d’un Contrat social, le développement du Droit auraient masqué, et d’une certaine manière renforcé, la transformation bien réelle des modes de domination. Tout le discours juridique, et notamment les Droits de l’homme, auraient servi à cacher la généralisation et l’intensification du jeu capillaire des forces d’assujettissement, toute la microphysique du pouvoir et les disciplines corporelles qui s’imposaient au même moment dans les manufactures, les logements ouvriers, les casernes, les écoles, les hôpitaux et les prisons.

Or, ces affirmations ont produit une levée de boucliers tout aussi spectaculaire que celle provoquée par les analyses de style structuraliste développées quelques années plus tôt contre l’humanisme, le marxisme historiciste et la phénoménologie existentialiste. Les objections faites à Foucault ont été très nombreuses. On lui a reproché des inexactitudes historiques : le « Grand Renfermement » a eu lieu deux siècles après la date établie par Foucault[[79]](#footnote-79) ; l’asile et le savoir psychiatrique n’ont pas été des moyens d’exclusion permettant à la raison et à la norme de s’établir, mais un lieu, miroir de la révolution démocratique en cours, où les fous ont été enfin inclus dans la condition humaine commune[[80]](#footnote-80) ; l’État démocratique et le Droit n’ont pas été simplement les masques de nouvelles procédures de domination, mais ils ont aussi apporté des bénéfices indubitables en terme de liberté et d’individuation[[81]](#footnote-81). On a fait remarquer que la réduction de toutes les dynamiques sociales à des jeux de rapports de force ne permettait de rendre compte ni de la permanence du social[[82]](#footnote-82), ni de l’individuation qui double la socialisation des individus[[83]](#footnote-83). Enfin, on a insisté aussi largement sur la contradiction performative dans laquelle se place l’affirmation selon laquelle « il n’y a pas de vérité ou de valeur qui ne soit l’expression d’une force ou d’une stratégie »[[84]](#footnote-84). Et on a souligné le relativisme épistémologique et éthique auquel aboutirait la stratégie déconstructionniste généalogique.[[85]](#footnote-85)

Parmi toutes ces objections, je ne voudrais en retenir ici qu’une seule, dans la mesure où elle en fonde une bonne partie et qu’elle concerne directement la conception foucaldienne du temps. Par une étrange ironie, Foucault, qui était vilipendé pour son « refus de l’histoire », s’est retrouvé en butte à des critiques lui reprochant maintenant de trop aimer celle-ci et de dissoudre le transcendantal, l’homme et le sujet dans le chaos du temps. La position épistémologique et éthique relativiste que Foucault aurait adoptée, comme sa critique de la démocratie et des droits l’Homme, prendraient leurs racines dans une conception vitaliste et métaphysique de l’historicité et du temps, directement héritée de Nietzsche.[[86]](#footnote-86)

Si l’on y regarde de près, l’affaire semble en fait moins simple que ne le disent ses détracteurs. Nietzsche réfère toutes les représentations, la science, la philosophie, la morale, mais aussi l’art, à l’exercice des forces et à la volonté de puissance qui s’y expriment. De ce point de vue, il n’y a plus de choses en soi ; il n’y a que des phénomènes institués par une per­spective et sans vis-à-vis dans un arrière-monde ; il ne reste que des événe­ments dispersés dans le temps. La chose en soi et le transcendantal qui lui fait face semblent des fantasmes inventés, par une volonté dévoyée, pour arrêter le devenir et se donner l’impression de maîtriser sa prolifération. Mais en même temps, le monde ne peut apparaître comme cette surface sans profondeur, que parce qu’il est perçu comme déploiement de la volonté de puissance. Dans ses derniers textes, en particulier ceux édités par sa sœur, Nietzsche semble retrouver une systématicité explicative. La volonté de puissance reprend alors simultanément les deux rôles de la chose en soi qui a disparu : son rôle critique de borne du savoir humain, aussi bien que son rôle ontologique de substrat du réel. La volonté de puissance signifie à la fois la disparition et la reprise de la chose en soi dans le plan d’immanence.

Ce phénomène explique que la pensée de Nietzsche soit susceptible d’interprétations totalement divergentes et qu’il faille être prudent avant que d’attribuer à Foucault une pensée vitaliste. Certains comme Götz[[87]](#footnote-87), Jaspers[[88]](#footnote-88) ou Heidegger[[89]](#footnote-89), s’appuyant surtout sur *La Volonté de puissance* et sur le fait que le rôle critique de la chose en soi ne peut y être détaché de son rôle ontologique, considèrent que Nietzsche en rapatriant celle-ci dans un plan d’immanence, déploie dogmatiquement, quoi qu’on en dise, une doctrine de l’Être qui vise à déterminer la qualité la plus générale de tous les étants, comme lorsqu’il affirme que « l’essence la plus intime de l’être est la volonté de puissance »[[90]](#footnote-90). Nietzsche apparaît alors comme celui qui, en ren­versant le platonisme et en éliminant la doublure suprasensible du monde, a en fait réalisé le contraire de ce qu’il recherchait et porté le dualisme méta­physique du sujet et de l’objet, du transcendantal et de l’empirique, à son comble.

Mais d’autres, pas moins nombreux, comme Deleuze[[91]](#footnote-91), Granier[[92]](#footnote-92) ou Foucault lui-même, qui ne se réfèrent qu’aux grands textes nietzschéens, rejetant la très suspecte édition des derniers écrits de Nietzsche par sa sœur, voient au contraire dans sa pensée une radicalisation critique et affirment qu’elle vise « *la manière selon laquelle s’accomplit l’essence de l’Être comme Être-interprété* »[[93]](#footnote-93), c’est-à-dire nécessairement décalé par rapport à lui-même. L’approche nietzschéenne est alors comprise comme un hyper-kantisme antimétaphysique émancipant la pensée de toute transcendance, une philosophie de la temporalité libérée de tout vis-à-vis synthétique. Dans un de ses derniers entretiens, Foucault déclare :

Mon rapport à Nietzsche, ce que je dois à Nietzsche, je le dois beaucoup plus à ses textes de la période de 1880, où la question de la vérité et [de] l’histoire de la vérité et de la volonté de vérité étaient pour lui centrales. […] Je crois qu’il y a un déplacement assez sensible dans les textes de Nietzsche entre ceux qui sont en gros dominés par la question de la volonté de savoir et ceux qui sont dominés par la volonté de puissance.[[94]](#footnote-94)

Faute d’avoir pris en compte ce renouvellement – et d’en avoir saisi toute la portée critique notamment par rapport à Heidegger –, ses censeurs ont affublé Foucault d’une interprétation postiche démarquée de ce dernier. Ainsi, par une double étrangeté, sont-ils restés aveugles à l’hyper-kantisme foucaldien[[95]](#footnote-95), qui aurait pourtant dû les satisfaire, et se sont-ils *de facto* mis dans l’orbite d’une philosophie que par ailleurs ils rejetaient. Au lieu de saisir la force critique de la nouvelle approche foucaldienne, le décalage permanent qu’elle postule à l’intérieur de l’être, la conception nouvelle du temps qu’elle implique, ils n’y ont vu, comme Heidegger chez Nietzsche, qu’une nouvelle métaphysique de la force, un énergétisme généralisant dogmatiquement à la totalité de l’étant une qualité particulière de l’expé­rience humaine.

Certes, il n’est pas difficile de repérer chez Foucault de nombreux énoncés à résonance vitaliste. On trouve par exemple, surtout dans les tex­tes des années 1970, tout un ensemble de métaphores liées à la *généra­tion*. Il y parle ainsi « d’inventivité perpétuelle » et « d’un foisonnement constant des méthodes et des procédés »[[96]](#footnote-96). Il se réfère à la sexualité comme à un « sens proliférant qu’il faut toujours reprendre sous contrôle pour qu’il n’échappe point » (p. 195). Mais ces énoncés sont pris dans une stratégie générale qui a renoncé très consciemment au vitalisme et à toutes les for­mes du primat de l’immédiateté qui marquait encore ses premiers livres. Foucault le disait explicitement à Bernard-Henri Levy qui l’interrogeait sur le sujet.

Ce que vous appelez le « naturalisme » désigne, je crois, deux choses. Une certaine théorie, l’idée que sous le pouvoir, ses violences et ses artifices on doit retrouver les choses mêmes dans leur vivacité primitive : derrière les murs de l’asile, la spontanéité de la folie ; à travers le système pénal, la fièvre généreuse de la délinquance ; sous l’interdit sexuel, la fraîcheur du désir. Et aussi un certain choix esthético-moral : le pouvoir, c’est mal, c’est laid, c’est pauvre, stérile, monotone, mort ; et ce sur quoi s’exerce le pouvoir, c’est bien, c’est bon, c’est riche.[[97]](#footnote-97)

### Le temps en spirales des dispositifs de pouvoirs-savoirs

Pour comprendre l’originalité de la nouvelle conception du temps développée par Foucault dans les années 1970, il convient donc de ne pas plaquer sur son travail une conception de Nietzsche que lui-même il récuse. Il convient également de prendre en compte les travaux historiques effectifs réalisés à cette époque. Si l’on prend ces deux précautions, qui sont l’une et l’autre souvent négligées par les critiques, il est alors possible d’observer cette conception pour elle-même, dans sa logique propre, et l’on s’aperçoit alors que le temps émietté de la généalogie n’est en fait pas totalement chaotique. Ce temps possède une forme particulière, segmentée, composée de faisceaux qui se croisent et se dévient les uns les autres.

Dans *La Volonté de savoir* [1976], la temporalité de la production du social et des individus n’est plus pensée dans les termes d’une génération structurale, ni bien sûr dans ceux d’une dialectique ou d’un développement cumulatifs, mais comme une histoire des mouvements de renforcement ou d’opposition des pratiques et des savoirs les uns par rapport aux autres.

Les « distributions de pouvoir », les « appropriations de savoir » ne représentent jamais que des coupes instantanées sur des processus soit de renforcement cumulé de l’élément le plus fort, soit d’inversion du rapport, soit de croissance simultanée des deux termes.[[98]](#footnote-98)

Le « dispositif » de la « sexualité » qui s’est mis en place en Occident à la fin du xviiie siècle et dans lequel nous nous trouvons encore, ne consiste pas en un système de règles et il ne provient pas non plus d’une unité vitale, naturelle, déjà donnée et soumise à la répression. Il est une organisation dynamique et historiquement limitée de *pouvoirs* (des prêtres, des médecins, des parents, des éducateurs, des travailleurs sociaux, des psychologues), de *savoirs* (la psychologie, la psychiatrie, la criminologie, la sociologie, la démographie, la statistique) et de *corps*.

[La sexualité] est le nom qu’on peut donner à un dispositif historique : non pas réalité d’en dessous sur laquelle on exercerait des prises difficiles, mais grand réseau de surface où la stimulation des corps, l’intensification des plaisirs, l’incitation au discours, la formation des connaissances, le renforcement des contrôles et des résistances, s’enchaînent les uns avec les autres, selon quelques grandes stratégies de savoir et de pouvoir. (p. 139)

Par l’étude historique des jeux des configurations de pouvoir-savoir et de la succession des conflits qu’elles connaissent, Foucault réinjecte ainsi du mouvement dans ses descriptions, sans y réintroduire toutefois une logique dialectique qui en ferait le lieu de l’avènement du transcendant. Sa nouvelle conception de l’histoire s’appuie sur la notion de contradiction mais rejette l’idée hégélienne d’*Aufhe­bung*[[99]](#footnote-99). Comme il n’existe pas de détermination téléologique extérieure des deux éléments de la relation qui les unit et qui pourrait assurer leur hiérarchisation, les processus historiques constituent le résultat de l’action réciproque de plusieurs termes dont aucun ne prend l’avantage sur l’autre en l’englobant définitivement dans une synthèse supé­rieure. Pouvoir et résistance, par exemple, sont liés par une tension irréduc­tible. Il n’y a pas de pouvoir sans résistance, et pas de résistance sans pouvoir.

Les résistances ne relèvent pas de quelques principes hétérogènes, mais elles ne sont pas pour autant leurre et promesse nécessairement déçue. Elles sont l’autre terme, dans les relations de pouvoir ; elles s’y inscrivent comme l’irréductible vis-à-vis. (p. 127)

De même, il existe une influence réciproque, mais sans réduction de leurs différences, entre les foyers locaux de pouvoir-savoir (les rapports entre parents et enfants, ou entre pénitent et confesseur, etc.) et les mouvements historiques généraux (développement des savoirs disciplinaires, construction des institutions de contrôle, etc.). Des uns aux autres, dit Foucault, il n’y a « pas de discontinuités [...] mais pas non plus d’homogénéité » (p. 132). Cette situation contradictoire est décrite par lui comme un « double conditionne­ment d’une stratégie par la spécificité des tactiques possibles, et des tactiques par l’enveloppe stratégique qui les fait fonctionner » (p. 132).

Vue de cette manière la temporalité perd certainement l’ordre et l’as­pect continu qu’on lui attribue souvent. Toutefois, on aurait tort d’y voir un pur chaos, par une vision dramatique qui dans son excès montre certaine­ment à quoi servent les représentations traditionnelles de l’histoire. Fou­cault ne tombe pas dans une fluidification totale de la description qui ne verrait plus que le mouvement, la mobilité et la multiplicité là où il ne voyait auparavant que l’unité de la règle. Certes, les transformations histo­riques des pouvoirs et des savoirs ne peuvent être ramenées à la progres­sivité d’une production dialectique ni à la régularité d’un engendrement structural, mais on peut identifier des configurations possédant un dyna­misme interne à chaque fois particulier.

Les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes données de répartition, ce sont « des matrices de transformations ». (p. 131)

Il existe des montages locaux qui produisent des séquences de temps organisées et l’on peut « chercher le schéma des modifications que les rapports de force impliquent par leur jeu même » (p. 131). Dans les transformations de la relation du pouvoir au sexe qui ont eu lieu au xixe siècle, il y a eu sans doute accroissement des efficacités et extension du domaine contrôlé, mais, ajoute Foucault, il y a eu surtout un rapport de renforcement réciproque du pouvoir et du plaisir, « sensualisation du pouvoir et bénéfice de plaisir » (p. 61). Utilisant une métaphore machini­que, il compare ces processus à

des mécanismes à double impulsion : plaisir et pouvoir. Plaisir d’exercer un pouvoir [...] plaisir qui s’allume d’avoir à échapper à ce pouvoir [...]. Pouvoir qui se laisse envahir par le plaisir de se montrer, de scandaliser ou de résister (p. 62).

Tout cela forme une série de va-et-vient au cours desquels la tension monte ou descend progressivement : « Captation et séduction ; affronte­ment et renforcement réciproque. » (p. 62) À chaque étape les places respectives se décalent et la forme générale des processus temporels ressemble ainsi à un ensemble de spirales montantes ou descendantes.

Ces appels, ces esquives, ces incitations circulaires ont aménagé autour des sexes et des corps, non pas des frontières à ne pas franchir, mais les *spirales perpétuelles* du pouvoir et du plaisir. (p. 62) Plus loin, la même idée : Il [le pouvoir] attire ses variétés par des spirales où plaisir et pouvoir se renforcent ; il n’établit pas de barrage ; il aménage des lieux de saturation maximale. (p. 65) Plus loin encore : Plaisir et pouvoir ne s’annulent pas ; ils ne se retournent pas l’un contre l’autre ; ils se poursuivent, se chevauchent et se relancent. (p. 67)

###

### Le temps élastique de l’histoire du sujet éthique

On sait que Foucault, après avoir concentré son attention, dans le pre­mier volume de l’*Histoire de la sexualité* [1976], sur les discours et les institutions prenant la sexualité pour objet, a ressenti le besoin de s’inté­resser au sujet de cette sexualité et au sens que celui-ci donne à ses actes. À partir de 1980, son cours au Collège de France, et les interventions qu’il fait à l’étranger, sont consacrés à la thématique du sujet et de son rapport à la vérité[[100]](#footnote-100). La suite de *L’Histoire de la sexualité* elle-même paraît, après un long moment de silence éditorial, sous une forme totalement renouvelée où la question de la subjectivation devient centrale.

Mais ce nouveau tournant a fait à nouveau couler beaucoup d’encre et pas seulement, cette fois-ci, du côté des adversaires de Foucault. Parmi ces derniers mais aussi parmi ses disciples directs, les réactions ont été remar­quablement proches. La transformation du projet initial a été interprétée soit comme l’aveu d’un échec, soit comme un reniement, toujours comme une rupture. D’un côté, les observateurs s’appuyant sur Heidegger, comme Dreyfus et Rabinow, ont vu les années 1980 comme celles où Foucault a réintroduit une certaine dose d’herméneutique dans son projet. L’approche objectivante précédente s’étant avérée intenable, Foucault serait revenu sinon au sens que le sujet donne à son action, du moins à la question du primat du sens.[[101]](#footnote-101) De l’autre, ceux qui avaient suivi Foucault dans ses recher­ches d’orientation nietzschéenne sur le pouvoir ont eu du mal à accepter cette intrusion de la question du sujet et certains se sont même demandé s’il ne s’agissait pas d’une régression théorique. Foucault ne revenait-il pas à de vieux démons déjà exorcisés depuis longtemps ?[[102]](#footnote-102)

Aux reproches qui lui étaient ainsi adressés de droite et de gauche, l’intéressé a répondu à de multiples reprises de la manière la plus ferme. L’évolution de son travail ne représentait pas, selon lui, un rejet ni même une rupture par rapport à ses études précédentes, mais elle constituait au contraire une extension ou un complément à ce qui avait déjà été engagé. À Dreyfus et Rabinow qui s’étonnaient de cette métamorphose, il répli­quait dès 1982, brouillant volontairement sa propre image :

Je voudrais dire d’abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n’a pas été d’analyser les phénomènes de pouvoir, ni de jeter les bases d’une telle analyse. J’ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l’être humain dans notre culture.[[103]](#footnote-103)

Et il concluait, avec tout le sérieux d’un escamoteur :

Ce n’est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches.[[104]](#footnote-104)

En 1984, dans l’introduction à *L’Usage des plaisirs*, Foucault s’expli­quait à nouveau sur son « changement de cap ».

L’usage du mot [sexualité] s’est établi en relation avec d’autres phénomènes : le développement de domaines de connaissances [...] ; la mise en place d’un ensemble de règles et de normes [...] ; des changements aussi dans la façon dont les individus sont amenés à prêter sens et valeur à leur conduite, à leurs devoirs, à leurs plaisirs, à leurs sentiments et sensations, à leurs rêves.[[105]](#footnote-105)

Or, si les deux premiers points commençaient à être suffisamment étudiés, le dernier restait *terra incognita*. Il fallait donc désormais prendre en compte le sens que les individus prêtaient à leur vie et inclure dans la recherche le problème de l’interprétation de la conduite propre.

Je devais choisir : ou bien maintenir le plan établi [...]. Ou bien réorganiser toute l’étude autour de la lente formation, pendant l’Antiquité, d’une herméneutique de soi. C’est pour ce dernier parti que j’ai opté.[[106]](#footnote-106)

On ne peut s’empêcher de sourire à la malice de Michel Foucault, affirmant sans ciller à ses propres admirateurs, visiblement interloqués, qu’ils l’avaient mal compris et que ce qu’il était en train de faire, il l’avait toujours fait, bien qu’apparemment personne ne s’en fût jusque-là aperçu. Et l’on voit bien la part de provocation qui soutenait ces déclarations : adepte d’une pensée en mouvement, Foucault refusait de se laisser enfer­mer, fût-ce par ses amis, dans une philosophie du pouvoir, et poussait la liberté de pensée jusqu’à reprendre à son compte un concept qu’on avait cru définitivement enterré. Il n’en reste pas moins que ces affirmations, plusieurs fois répétées au cours des dernières années de sa vie, reflètent aussi son souci de donner une cohérence à son œuvre, préoccupation qu’on ne saurait passer par pertes et profits. Tout en gardant à l’esprit que le sens d’une œuvre ne saurait se réduire à celui que lui prête son auteur, il nous faut tout au moins ne pas négliger celui-ci et nous devons considérer cet avis de Foucault sur son propre travail comme une piste de lecture parmi d’autres mais pas moins intéressante que les autres. Je reviendrai plus bas sur les apports et les limites de ces derniers travaux du point de vue d’une anthropologie radicalement historique de l’individu et du sujet. Je me limiterai ici, pour le moment, à mettre en évidence la nouvelle conception du temps qui en forme la base.

Il existe tout d’abord dans ces nouvelles études un type de temporalité familier au lecteur de Foucault et qui semble le reporter quelques années en arrière. L’histoire des modes de subjectivation antiques a en effet connu, entre le ve s. av. J.C. et le iiie s. ap. J.C., une longue période relativement stable et homogène au cours de laquelle, nous allons le voir, les styles de vie ont été marqués par de très lentes mutations. Lorsqu’au ive siècle le christianisme s’est imposé dans l’ensemble du monde gréco-romain, un profond bouleversement a alors mis à bas l’ancien monde et s’est enclen­chée une nouvelle ère de l’histoire de la subjectivation dominée par la constitution des individus en sujets de désir. À y regarder de près, on s’aperçoit pourtant que ce schéma diffère du schéma épistémique auquel il fait penser, par quelques points qui ne sont pas sans importance.

Premier point, si Foucault donne peu d’indications sur les raisons politiques et pratiques qui ont entraîné cette coupure, celles-ci ne sont pas absentes. On peut se faire une idée de ce qu’envisage Foucault à travers ce que dit Paul Veyne (1930-2022) sur un sujet très proche. Il est probable, qu’à l’instar de son ami et interlocuteur, il pense en premier lieu au change­ment de type de domination qui s’est effectué sous Constantin avec la christianisation du pouvoir impérial. Veyne prend pour exemple la cessa­tion dans la Rome tardive des combats de gladiateurs et leur « reprobléma­tisation éthique ». Ce phénomène, selon lui, est directement lié à la mise en place dans la Rome post-constantinienne d’un nouveau type de pouvoir. Le souverain n’y traite plus le peuple comme un troupeau de moutons sur lequel il s’agit de veiller, mais, désormais, comme une bande d’enfants qu’il s’agit d’éduquer. À partir du moment où le pouvoir s’exerce d’une manière paternelle et non plus pastorale, les spectacles de gladiateur qui exaltaient la force et l’énergie animales, sont amenés à disparaître. Ainsi la brutale transformation des mœurs qui se produit au ive siècle est-elle reliée directement à de nouvelles pratiques de domination.[[107]](#footnote-107)

Deuxième point tout aussi déterminant, Foucault identifie deux grands modèles éthiques qui sont venus confluer dans la reformulation radicale du mode de subjectivation, jusque-là dominant, sous la forme du sujet de désir. On s’aperçoit que le mode de subjectivation dominant s’entrelace avec deux autres modes qui vont bientôt le « recouvrir ».

Ce modèle hellénistique, que je voudrais donc analyser avec vous à travers les textes épicuriens, cyniques, stoïciens, a été, je crois, recouvert historiquement et pour la culture ultérieure par deux autres grands modèles : le modèle platonicien et le modèle chrétien.[[108]](#footnote-108)

Le premier de ces modèles est apparu chez Platon et a été par la suite diffusée très largement à travers les écoles néo-platoniciennes, qui parti­ciperont encore très tardivement à la formation des élites antiques, ainsi que dans les mouvements gnostiques (p. 244).[[109]](#footnote-109) Dès le ive siècle avant J.C., les textes platoniciens rompent nettement avec certaines des conceptions communes à leur époque et instituent un modèle de rapport à soi indexé sur le motif de l’âme et le rapport à la vérité.

[Dès l’*Alcibiade*] le souci de soi va consister essentiellement à « se connaître soi-même ». Toute la surface du souci de soi est occupée par cet impératif de la connaissance de soi, connaissance qui prend, vous le savez, la forme de la saisie par l’âme de son être propre, saisie qu’elle opère en se regardant dans ce miroir de l’intelligible où elle a précisément à se reconnaître. (p. 244)

Le *Banquet* et le *Phèdre* témoignent, pour leur part, d’une transfor­mation du rapport aux autres, qui est en partie dévalorisé au profit d’un repliement ascétique sur soi et d’une recherche solitaire de vérité.

 Le *Banquet* et le *Phèdre* indiquent le passage d’une Érotique modelée sur la pratique de « cour » et la liberté de l’autre à une Érotique tournant autour d’une ascèse du sujet et de l’accès commun à la vérité.[[110]](#footnote-110)

La deuxième source du grand basculement du ive siècle est constituée par le modèle chrétien, en particulier sous sa forme ascétique-monastique née en Égypte et en Syrie que Barthes venait d’étudier dans son premier cours au Collège de France en 1977, modèle qui allait faire le cœur du dernier volume intitulé *Les Aveux de la chair*[[111]](#footnote-111). Ce modèle s’appuie, lui aussi, sur la *réduction du rapport à soi* à une *connaissance de soi*. Mais il se distingue du modèle platonicien dans la mesure où cette connaissance ne se fait pas sur le mode de la *réminiscence*, mais sur celui de l’*exégèse* ou du déchiffrement des processus et des mouvements secrets de l’âme.[[112]](#footnote-112) Dans le christianisme, il existe ainsi tout un ensemble de techniques herméneuti­ques qui instituent « l’âme comme domaine de connaissance possible où les traces difficilement perceptibles du désir devraient être lues et interpré­tées »[[113]](#footnote-113). Dans la mesure où il n’apparaît à lui-même que dans la reconnais­sance que sa vérité lui échappe et dans la recherche interprétative des signes que lui envoie cette partie cachée de lui-même, l’individu est alors institué en sujet de désir. (p. 103)

Troisième point, non moins décisif, la grande période relativement homogène qui couvre l’essentiel de l’Antiquité n’a pas l’immobilité d’une *épistémè*. Elle connaît, par elle-même, un type de mutation qui implique une conception de la temporalité nouvelle chez Foucault.

D’un côté, celui-ci remarque qu’il existe, des modèles dominants de la Grèce antique (ive s. av. J.C.) à ceux de l’apogée de l’Empire romain (iie s. ap. J.C.), tout un ensemble de recommandations, d’interdits ou de normes sociales qui reste remarquablement constants. Les principaux préceptes diététiques bougent peu : « D’une façon générale, tous ces thèmes de la diététique étaient restés remarquablement continus depuis l’époque classi­que ; les principes généraux, on le voit bien, sont demeurés les mêmes. »[[114]](#footnote-114) De même, les conseils concernant la vie sexuelle.

L’austérité sexuelle qu’on rencontre chez les philosophes des premiers siècles de notre ère s’enracine dans cette tradition ancienne. (p. 271)

Certes, les nouvelles réflexions sur le mariage, qui apparaissent en particulier dans les textes stoïciens de l’époque impériale, cherchent « à définir un mode de coexistence entre eux [les époux] et une manière de vivre ensemble qui sont assez différents de ce qui était proposé dans les textes classiques », mais elles le font « sans mettre en question les structures traditionnelles », notamment sans jamais se proposer d’inscrire le mariage « dans un cadre légal différent » (p. 177). Enfin, la valorisation de l’amour des garçons est en partie maintenue malgré une valorisation nouvelle du thème de l’amour entre sexes différents.

Ce qui est remarquable dans cet éloge [le dialogue sur l’amour], c’est que tous ses éléments relèvent de l’Érotique traditionnelle de la pédérastie [...]. Et pourtant, ce chant est prononcé par Plutarque, qui se dit en même temps « choreute de l’amour féminin ».  (p. 234)

Pourtant Foucault repère, sur ce fond quasi immobile, des variations qui entraînent les styles de vie dominants dans une lente mutation, sorte de dérive des continents éthiques.[[115]](#footnote-115) Les transformations que subissent, au cours de l’empire romain, les problématisations et les pratiques de soi élaborées par les Grecs peuvent se lire comme la mutation intérieure d’un *ordre* éthique relativement stable et la *valorisation* nouvelle des éléments de cet ordre, comme « un déplacement, un infléchissement et une différence d’accentuation » (p. 84).

Sur le plan diététique, l’un des thèmes traditionnels selon lequel l’acte sexuel entraîne une déperdition d’énergie corporelle est souligné de manière de plus en plus forte. Chez Galien, par exemple, « l’acte sexuel implique [...] le corps tout entier » (p. 131). Il représente « un processus où se trouvent engagés la santé de l’individu, et à la limite, sa vie même. Tout en s’insérant dans une trame physiologique continue et dense, elle le charge d’une haute potentialité de danger » (p. 129). Comme auparavant, éléments positifs et négatifs s’y équilibrent, mais ils sont l’objet de plus d’attention et de réflexion. Du côté diététique et de la santé, comme du côté sexuel, on prête plus d’attention aux conséquences éventuelles des pratiques et des actes.

Du côté de la Diététique et de la problématisation de la santé, le changement s’est marqué par une inquiétude plus intense, une définition plus étendue et plus détaillée des corrélations entre l’acte sexuel et le corps, une attention plus vive à l’ambivalence de ses effets et à ses conséquences perturbatrices. (p. 272)

 La sexualité, elle-même, devient un problème ou au moins un sujet de préoccupation courant.

Les médecins des Ier et IIe siècles n’ont été ni les premiers ni les seuls à formuler cette ambivalence. Mais autour d’elle, ils ont décrit toute une pathologie, plus développée, plus complexe et plus systématique que celle qui est attestée dans le passé. (p. 135)

La relation entre homme et femme connaît un changement du même ordre.

L’existence matrimoniale, tout en continuant à concerner la maisonnée, sa gestion, la naissance et la procréation des enfants, valorise de plus en plus un élément particulier au milieu de cet ensemble : la relation personnelle entre les deux époux. (p. 174)

Il se produit simultanément un affaiblissement de l’aspect « technique du gouvernement » et un renforcement de l’aspect « stylistique du lien indi­viduel » (p. 174). On observe ainsi des déplacements d’accents de certains éléments du système vers certains autres.

La souveraineté de soi sur soi se manifeste de plus en plus dans la pratique des devoirs à l’égard de l’épouse. (p. 175) Plus loin : On peut relever dans ses formulations [celles de Musonius] un certain déplacement d’accent de l’objectif « procréation » à la finalité « commu­nautaire ».  (p. 178)

La problématisation de l’amour des garçons connaît enfin le même type de transfert de valeur.

Plutarque transpose à la dualité conjugale les traits qui avaient longtemps été réservés à la *philia* des amants du même sexe. (p. 237)

L’amour des garçons, sans disparaître, est ainsi petit à petit dé-valorisé et dé-problématisé.

Tout de ce que l’Érotique des garçons a pu revendiquer comme caractère propre à cette forme d’amour (et par opposition à l’amour faux pour les femmes) est ici réutilisé [...]. Mais il s’agit de s’en servir comme forme générale capable de subsumer l’un et l’autre amour. (p. 235)

Les transformations que subissent, au cours de l’empire romain, les problématisations et les pratiques de soi élaborées par les Grecs peuvent donc se lire comme la mutation intérieure d’un *ordre* éthique dominant relative­ment stable et la *valorisation* nouvelle des éléments de cet ordre. Du côté de la diététique et de la sexualité, Foucault note qu’il s’agit « d’un souci plus grand pour le corps », mais aussi d’ « une autre manière d’envisager l’activité sexuelle, et de la redouter » (p. 272). Du côté de la femme et du mariage, l’évolution s’est faite par « la valorisation du lien conjugal et de la relation duelle qui le constitue » (p. 272). Du côté des garçons, il s’agit au contraire d’un affaiblissement de sa valeur et d’une déproblématisation. Globalement, l’art de soi-même se transforme mais d’une manière subtile et lente : « Il n’insiste plus tellement sur les excès [...] il souligne de plus en plus la fragilité de l’individu [...] il souligne aussi la nécessité de soumettre celui-ci à une forme universelle. » (p. 272) Son évolution consiste principalement en « déplacement, infléchissement et différence d’accentuation. » (p. 84)

Ainsi, les pratiques de soi et les problématisations qui les accompa­gnent connaissent-elles des transformations dont la logique ne relève plus du jeu des interactions entre forces. Ces transformations se produisent plutôt suivant un modèle qu’on peut dire au sens strict du mot *stylistique*, ou *rhétorique*, opposant des normes relativement constantes et des écarts par rapport à ces normes introduits par des changements d’accentuation. Le temps que Foucault découvre en étudiant les pratiques de soi dans l’Anti­quité apparaît marqué par la lente dérive des styles de vie à laquelle la diffusion du néo-platonisme et du christianisme a brutalement mis fin autour du ive s. ap. J.C.

Si l’on rassemble toutes ces descriptions, on voit que la temporalité propre à l’histoire du sujet éthique est décrite à nouveau par Foucault sur le mode de la coupure et de la transformation rapide d’un modèle relative­ment stable. Pourtant elle se distingue du modèle épistémique au moins de deux manières. Tout d’abord, malgré le caractère lacunaire des textes et l’inachèvement des travaux, on voit que Foucault cherche à jeter des ponts entre cette nouvelle conception et ses conceptions archéologique et généa­logique précédentes. Tout se passe comme si, pour expliquer le bascule­ment d’un monde éthique dans un autre, il hybridait le modèle des nappes archéologiques immobiles et celui des rapides tourbillons généalogiques. Au moment de la bascule, au ive s. ap. J.C, une lente mutation du modèle éthique dominant s’est en fait déjà produite qui, sans le faire exploser, l’a déjà en grande partie transformé de l’intérieur. Ainsi Foucault voit-il main­tenant la notion de discontinuité comme un changement de configuration préparé par le lent déplacement d’accents entre les différents éléments composant l’ordre éthique d’une époque provoqués par l’activité de problématisation.

Par ailleurs, cette rupture ne s’effectue pas, comme c’était le cas dans la théorie des *épistémès*, ni même dans la théorie des savoirs-pouvoirs, dans une temporalité qui serait homogène et resterait aussi immobile avant qu’après la rupture. Car la coupure n’entraîne pas seulement le changement de la forme dominante de subjectivation, mais aussi celle de la temporalité elle-même, qui change de rythme et de modèle de transformation. Le temps connaît une sorte de plasticité ou d’élasticité qui lui donne des caractéristiques différentes à chaque époque. Avant la christianisation de l’Empire, on assiste à une mutation presqu’insensible des styles de vie. Le régime d’historicité est lié à une répétition des mêmes gestes et des mêmes maximes qui ne laisse que peu d’espace à des variations. Il semble très lent. À partir du moment où le néo-platonisme et le christianisme l’emportent, comme la vie n’est plus l’objet d’une stylisation, mais d’une herméneutique, s’ouvre sinon un nou­veau régime d’historicité du moins sa condition de possibilité éthique. Dans la mesure où l’individu a pour tâche, non plus de s’élaborer lui-même, de ciseler son comportement, ses sentiments et son existence, mais de partir à la découverte de lui-même, de ses secrets intimes et de sa vérité cachée, c’est-à-dire de faire de son corps un discours qu’on écoute plus qu’un objet qu’on regarde et qu’on façonne de l’extérieur, le temps ne peut plus consister en une répétition d’efforts pour intensifier le présent et en leur lente dérive, il ne peut que devenir une durée qu’il faut parcourir et où le présent est toujours aspiré par l’avenir. Avec l’homme constitué en sujet de désir et de manque apparaît la base de l’historicité orientée et toujours en déséquilibre vers l’avant dans laquelle nous vivons encore.

### Le temps vertical de la modernité

La constitution d’une généalogie de l’éthique a débouché, dans les derniers temps de la vie de Foucault, sur une philosophie du présent et de la modernité. L’un des objectifs que visait dans les années 1970 le recours à la généalogie était de faire une « histoire du présent ». Par ce terme Foucault entendait une chose assez différente de ce que les historiens, qui l’avaient adopté à la même époque, visaient pour leur part.[[116]](#footnote-116) Pour lui, il ne s’agissait pas de faire une histoire de la période la plus contemporaine, en insistant sur l’accélération de l’histoire et la revalorisation de l’événement qui la caractérisent, mais de renverser notre compréhension naïve du présent par un jeu d’aller-retour entre un diagnostic sur l’état actuel de nos sociétés, appuyé sur l’identification des « technologies politiques du corps »[[117]](#footnote-117) qui y jouent un rôle déterminant, et la généalogie de ces technologies qui confir­ment leur importance cachée jusque-là au regard. La question était de comprendre correctement ce que nous sommes en train de vivre et pour cela la généalogie servait à renverser les apparentes évidences sur lesquel­les nous nous reposons. Dans une interview donnée en 1977 à la suite de la parution de *La Volonté de savoir*, la question de ce que nous sommes dans notre *actualité* était ainsi présentée comme celle d’une analyse correcte de ce que nous vivons.

La question de la philosophie a longtemps été : « Dans ce monde où tout périt, qu’est-ce qui ne passe pas ? Que sommes-nous, nous qui devons mourir, par rapport à ce qui ne passe pas ? » Il me semble que depuis le xixe siècle, la philosophie n’a pas cessé de se rapprocher de la question : « Qu’est-ce qui se passe actuellement, et que sommes-nous, nous qui ne sommes peut-être rien d’autre et rien de plus que ce qui se passe actuellement ? » La question de la philosophie, c’est la question de ce présent qui est nous-mêmes. C’est pourquoi la philosophie est aujourd’hui entièrement politique et entièrement historienne.[[118]](#footnote-118)

*Surveiller et Punir* visait par exemple à montrer, en partant du pro­blème de la prison et à travers sa généalogie, le large éventail des techniques qui servent à discipliner les corps dans nos sociétés modernes. Dans *La Volonté de savoir*, c’étaient les procédures d’aveu, la confession, la cure psychanaly­tique qui apparaissaient comme le lieu de formation d’une technologie du corps, partout diffusée à l’époque et pourtant non reconnue comme telle.

Or, cette problématique du présent sort transformée des travaux sur la constitution du sujet éthique. Le point de vue qui fait de notre action une dérivée de notre connaissance correcte du présent a été remplacé par le point de vue complémentaire, qui tire les racines de notre action de notre condition temporelle d’*êtres-au-présent* elle-même. Dans un de ses der­niers textes, consacré en partie à Kant, « Qu’est-ce que les lumières ? » [1984][[119]](#footnote-119), Foucault n’envisage plus la question du présent du point de vue de sa connaissance, mais de celui de l’éthique qu’il implique. En se posant la question de la nature de ce qu’il est en train de vivre : l’*Aufklärung*, remarque Foucault, Kant ne donne plus au présent le statut d’un âge du monde auquel on appartient (comme dans *Le Politique* de Platon), ni celui d’un moment du temps où l’on peut percevoir les signes d’un événement prochain (comme saint Augustin), ni celui d’un point de transition vers un monde nouveau (comme Vico). Il est probablement le premier philosophe à chercher à comprendre ce qu’est son *actualité*, c’est-à-dire certes encore comment le présent se place dans le mouvement global de l’histoire, avec ses directions fondamentales, mais aussi comment les individus se trouvent requis et responsables de ce processus d’ensemble.

La réflexion sur « aujourd’hui » comme différence dans l’histoire et comme motif pour une tâche philosophique particulière me paraît être la nouveauté de ce texte. Et, en l’envisageant ainsi, il me semble qu’on peut y reconnaître un point de départ : l’esquisse de ce qu’on pourrait appeler l’attitude de modernité. (p. 568)

On comprend que Foucault rencontre ici, avec la question du présent, toutes les problématiques qui, ayant fait le deuil des repères que donnaient à l’action les solutions historicistes, se sont heurtées de plein fouet à la question de l’éthique : Nietzsche, Weber, Sartre et les penseurs existentia­listes, Heidegger, Bataille, Benjamin, Derrida et les penseurs de la postmo­dernité. Or, il est très intéressant de voir la solution qu’il propose. En effet s’il rejette ceux qui, comme Marx et aujourd’hui Habermas, considèrent que la modernité est la période historique pendant laquelle a été promise à l’homme son émancipation universelle et qu’il faut simplement essayer de réaliser cette promesse non tenue, il refuse par ailleurs d’adopter le thème de la postmodernité développé par certains penseurs, qui, dans le sillage de Heidegger, voit la modernité comme une simple époque de l’histoire de l’Être en train de se refermer. Critiquant à demi-mots Lyotard, il écrit :

Je sais qu’on parle souvent de la modernité comme d’une époque ou en tout cas comme d’un ensemble de traits caractéristiques d’une époque ; on la situe sur un calendrier où elle serait précédée d’une prémodernité, plus ou moins naïve ou archaïque et suivie d’une énigmatique et inquiétante postmodernité [...] En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l’histoire. (p. 568)

Contre la fuite en avant des postmodernes dans une philosophie des jeux de langage plus proche en réalité de Heidegger que de Wittgenstein, et contre le relativisme qui les guette, Foucault garde le repère de la modernité tout en lui donnant un autre contenu que celui qu’il possède dans la tradi­tion humaniste moderne[[120]](#footnote-120). Pour lui, la modernité constitue avant tout une « attitude » dont il repère les premiers linéaments chez Kant, mais qu’il retrouve également chez les Grecs, chez Baudelaire et chez Nietzsche.[[121]](#footnote-121)

Être moderne, ce n’est pas s’accepter soi-même tel qu’on est dans le flux de moments qui passent ; c’est se prendre soi-même comme objet d’une élaboration complexe et dure : ce que Baudelaire, appelle, selon le vocabulaire de l’époque, le « dandysme ». (p. 570)

Ainsi, pour Foucault, la modernité est-elle avant tout le projet, la tâche et le travail de faire « de son corps, de son comportement, de ses sentiments et passions, de son existence, une œuvre d’art » (p. 571). Elle consiste à nous opposer au mode de subjectivation herméneutique dominant dans notre culture en adoptant une attitude analogue à celle des Grecs.

Cette dernière idée présentée par Foucault n’a pas fait moins réagir que toutes les précédentes. De très nombreuses voies, tonnantes et trébu­chantes, se sont élevées pour lui reprocher d’aller de nouveau dans le sens de l’individualisme des années 1980. Du côté gauche, on l’a accusé d’abandonner la lutte en faveur de l’émancipation pour la hutte de l’artiste. Et du côté droit, on s’est gaussé de ce que l’un des idéologues majeurs du gauchisme parisien aurait finalement adopté une attitude d’esthète, de dandy, de postmoderne sans postmodernité. Dans tous les cas, Foucault aurait surfé sur la vague hédoniste et narcissique qui traversait à l’époque l’Occident.

À ma connaissance, la première allusion au thème du narcissisme est une remarque faite par Dreyfus et Rabinow dans un échange de 1983.

Foucault : — Ce qui m’étonne, c’est que, dans notre société, l’art n’ait plus de rapport qu’avec les objets, et non pas avec les individus ou avec la vie ; et aussi que l’art soit un domaine spécialisé, le domaine des experts que sont les artistes. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d’art ? Pourquoi un tableau ou une maison sont-il des objets d’art, mais non pas notre vie.

Dreyfus et Rabinow : — Bien entendu, ce genre de projet est très commun dans les lieux comme Berkeley où des gens pensent que tout ce qu’ils font – de ce qu’ils prennent au petit déjeuner à l’amour fait de telle ou telle façon, ou à la journée même et à la manière dont on la passe – devrait trouver une forme accomplie.

Foucault : — Mais j’ai peur que, dans la plupart de ces exemples, les gens ne pensent que s’ils font ce qu’ils font, s’ils vivent comme ils vivent, c’est parce qu’ils connaissent la vérité sur le désir, la vie, la nature, le corps, etc.[[122]](#footnote-122)

Mais Luc Ferry et Alain Renaut ont très vite repris ce thème, assimi­lant Foucault à tous les auteurs de sa génération (Deleuze, Derrida, Bour­dieu), puis accusant l’ensemble de ces penseurs d’avoir été en sympathie profonde avec la part la moins intéressante de l’individualisme qui se serait exprimé en 1968 et qui aurait ensuite ressurgi dans les années 1980.[[123]](#footnote-123)

Enfin, Pierre Hadot, au gré d’une critique plus technique des travaux de Foucault sur l’Antiquité, a abouti à la même conclusion.

Je crains un peu qu’en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi et, d’une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l’existence, Michel Foucault se propose une culture de soi trop purement esthétique, c’est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du xxe siècle.[[124]](#footnote-124)

Or, ici encore il nous semble que les objections ont fait en partie fausse route. Tout d’abord, Foucault n’était pas inconscient des risques de mésinterprétation d’une éthique qui se veut une « esthétique de l’exis­tence ». On sait que très tôt il a lu et apprécié le livre de Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme*, qui est l’une des toutes premières études critiques sur le narcissisme contemporain – que Lasch ne date pas, du reste, des années 1980. Par ailleurs, si les « pratiques de la liberté » auxquelles pense désormais Foucault ne sont pas des pratiques de « libération » ou d’« émancipation », ce n’est pas que celles-ci ne soient pas nécessaires, mais c’est parce qu’elles ne suffisent pas et que leur mot d’ordre lui semble encore trop lié à des présupposés humanistes métaphysiques.

J’ai toujours été un peu méfiant à l’égard du thème général de la libération, dans la mesure où [...] il risque de renvoyer à l’idée qu’il existe une nature ou un fond humain qui s’est trouvé, à la suite d’un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l’homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif avec lui-même [...] Quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c’est bien une pratique de libération, au sens strict. Mais on sait bien, dans ce cas d’ailleurs précis, que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques de liberté qui seront ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique. C’est pourquoi j’insiste plutôt sur les pratiques de liberté que sur les processus de libération [...] Il s’agit là du problème que j’ai rencontré très précisément à propos de la sexualité : est-ce que cela a un sens de dire « libérons notre sexualité » ? Est-ce que le problème n’est pas plutôt d’essayer de définir les pratiques de liberté par lesquelles on pourrait définir ce qu’est le plaisir sexuel, les rapports érotiques, amoureux, passionnels avec les autres ?[[125]](#footnote-125)

Les « pratiques de liberté » ne peuvent se guider par rapport à un quelconque point de repère transcendant, fût-ce une transcendance se découvrant au fur et à mesure de l’action historique, ou même une trans­cendance évanouissante comme dans la phénoménologie. Elles sont condamnées à inventer en permanence, à surgir, telles des verticales intem­pestives, perpendiculairement à l’écoulement de l’histoire de façon à briser un cours qui nous emprisonne. Dans cette éthique, qui ressemble plus, on le voit, à l’éthique de Walter Benjamin qu’à la morale sartrienne, le présent s’ouvre sur une multiplicité de formes où l’« authenticité » compte moins que la créativité et l’autonomie.

À la question que lui posent Dreyfus et Rabinow : « — Mais si l’on doit se créer soi-même sans le recours à la connaissance ou aux lois universelles, en quoi votre conception est-elle différente de l’existentialisme sartrien ? », Foucault répond :

— Il y a chez Sartre une tension entre une certaine conception du sujet et une morale de l’authenticité. Et je me demande si cette morale de l’authenticité ne conteste pas en fait ce qui est dit dans la transcendance de l’*ego*. Le thème de l’authenticité renvoie explicitement ou non à un mode d’être du sujet défini par son adéquation à lui-même. Or, il me semble que le rapport à soi doit pouvoir être décrit selon les multiplicités de formes dont l’authenticité n’est qu’une des modalités possibles ; il faut concevoir que le rapport à soi est structuré comme une pratique qui peut avoir ses modèles, ses conformités, ses variantes, mais aussi ses créations.[[126]](#footnote-126)

Enfin, ce qui évite à Foucault un simple retour au sujet transcendantal, voire à la glorification d’un moi, c’est qu’il aborde le sujet éthique d’une manière radicalement nouvelle, c’est-à-dire non pas comme le disent Dreyfus, Rabinow ou Han, en adoptant l’herméneutique heideggérienne, mais en le posant dans sa dimension « poétique ». Les ultimes analyses consacrées à Baudelaire sortent ainsi du dilemme généalogie ou phénomé­nologie et montrent ce que peu de philosophes ou de spécialistes des sciences historiques et sociales ont vu[[127]](#footnote-127). Baudelaire invente, *à partir de sa pratique littéraire*, une conception de la modernité qui n’est pas historiciste, qui n’est pas simplement « esthétique » ou destiné à flatter la sensibilité et qui ne relève pas non plus de l’expérience de la *Sprache* heideggérienne. Il voit que la modernité n’est pas, comme le disent de nombreux philosophes, historiens et sociologues, une rupture de la tradition et un attrait pour le nouveau, ni du reste, non plus une époque dominée par le sujet ou la science. Chez Baudelaire, elle est avant tout une attitude éthique, « un *êthos* », qui se manifeste de deux manières. D’une part en imaginant le présent autrement qu’il n’est, en en faisant une critique intransigeante et la « pratique d’une liberté ».

Pour l’attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l’acharne­ment à l’imaginer, à l’imaginer autrement qu’il n’est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu’il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l’extrême attention au réel est confrontée à la pratique d’une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole.[[128]](#footnote-128)

 D’autre part, en portant au présent une extrême attention, en essayant d’y recueillir « ce qu’il peut contenir de poétique dans l’historique »[[129]](#footnote-129), c’est-à-dire en y recherchant le durable et le transmissible.

Pour lui, être moderne, ce n’est pas reconnaître et accepter ce mouvement perpétuel ; c’est au contraire prendre une certaine attitude à l’égard de ce mouvement ; et cette attitude volontaire, difficile, consiste à ressaisir quelque chose d’éternel qui n’est pas au delà de l’instant présent, ni derrière lui, mais en lui. (p. 569)

Ainsi cette éthique de la modernité fait-elle voler en éclats l’opposition individualiste de l’individu et du social, du moi et des autres, du présent et du futur, du présent et du passé. Car la littérature sort nécessairement du cadre biographique où elle naît et s’adresse potentiellement à tous. En ce sens nouveau, *je* y est toujours un autre, un *transsujet* et le présent un *transprésent*.

### Historicité radicale *vs*. historicité essentielle

Substituant l’essai nietzschéen (*Versuch*)à l’esprit de système, la généalogie à l’analyse transcendantale, Foucault n’a donc pas produit de théorie générale du temps. Pourtant, nous venons de le voir, nous pouvons certainement ranger son œuvre au nombre de celles qui comptent à ce sujet, non seulement par la richesse et la diversité des modèles de temporalité qu’elle propose, mais aussi du fait de sa force critique vis-à-vis des modèles qui ont tour à tour dominé notre vie intellectuelle depuis deux siècles.

En élaborant les méthodes archéologique et généalogique Foucault s’est débarrassé, tout d’abord, des philosophies de l’histoire élaborées au xixe siècle, mais aussi des principales philosophies de l’historicité qui sont venues les contester au siècle suivant. Les unes comme les autres ont essayé de faire face au défi de l’originaire et à l’historicité radicale de la pensée, mais elles ont buté sur la difficulté, soit par anthropocentrisme, soit par manque de radicalité dans la critique : les premières ont adopté des solutions naïves réduisant le temps à une eschatologie ou à un flux objectif (hégélianisme, positivisme), les secondes ont cherché dans le vécu ou l’existence une solution plus fine, mais elle n’ont pu sortir de leurs oscillations entre une ontologie de la vie et une conception transcendantale du temps (phénoménologies husserlienne et existentielle).

Certains, nous l’avons vu, considèrent que cet effort critique a mené Foucault à adopter vers la fin de sa vie un point de vue très proche de l’herméneutique heideggérienne. Ayant tiré la leçon de « l’échec de la tentative de dépassement de la phénoménologie par l’archéologie », Fou­cault aurait alors atteint un degré supérieur de pénétration de la question du temps en adoptant des solutions voisines de celles proposées par Heideg­ger. Le concept foucaldien de pouvoir serait analogue à celui de l’être comme temps élaboré par son prédécesseur. Il instaurerait la « *Lichtung* » à partir de laquelle se déploieraient les objets et les actions. La généalogie du pouvoir serait ainsi parallèle à l’histoire heideggérienne de l’être. Elle permettrait de faire une histoire de la vérité dont les étapes seraient proches de celles repérées par Heidegger et de faire correspondre à chacune de ces étapes une détermination particulière de l’essence de l’homme, analysée par Foucault comme forme de subjectivation. D’autres, tout en voyant quelques points communs entre les deux penseurs, ont contesté cette interprétation en lisant chez Foucault un retour ultime au sujet sartrien, à la réflexivité et à la métaphysique de la liberté, qui signerait « l’échec » cette fois de l’ensemble de son travail. Loin de se rapprocher de Heidegger, Foucault aurait à la fois raté un approfondissement de son propre nietz­schéisme et l’adoption d’une ontologie herméneutique vers laquelle il sem­blait devoir se diriger.

Je pense pour ma part, au contraire, que la conception foucaldienne du temps ne trouve pas sa vérité dans Heidegger, que ce soit de manière posi­tive ou négative, et qu’elle propose même une alternative convaincante à la mystique temporelle sur laquelle débouche, en fin de compte, l’interpréta­tion heideggérienne de l’historicité radicale de la pensée. Foucault ne revient pas vers la fin de sa vie, comme l’affirme Han en sollicitant un peu les textes, au sujet conscient, réflexif et autoconstitutif classique. Il propose une véritable histoire des processus de subjectivation, sans postuler un principe subjectif transhistorique. Il historise totalement le sujet, le corps et la vérité. Mais, il est loin de faire de cette histoire, comme le disent pour leur part Dreyfus et Ijsseling, un produit de « l’envoi de l’être », d’une histoire erratique de la vérité dans le temps, que l’homme ne ferait que recevoir et dont il serait en quelque sorte le produit. Foucault propose, certes, d’historiser la notion d’homme, de dissoudre tout principe transcen­dantal par la généalogie et l’archéologie, mais cela ne le mène pas, contrai­rement à Heidegger, à abandonner la notion de liberté humaine au profit de la seule liberté de l’être.

En fait, Foucault tire de l’entreprise nietzschéenne de toutes autres conclusions que Heidegger, et c’est pourquoi tout son travail à partir des années 1970 implique une critique virulente de la conception ontologique heideggérienne et esquisse une théorie nouvelle du temps et de l’histoire. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger, qui restait encore marqué par le projet husserlien, affirmait que le temps constitue « l’horizon transcendantal de toute compréhension de l’être en général », c’est-à-dire l’archi-condition de possibilité de toute connaissance et de toute pratique, dans la mesure préci­sément où il est un aspect fondamental de l’étant qui comprend, le *Dasein*. Par la suite, critiquant les restes de présupposés anthropologiques qui mar­quaient encore cette conception et rompant définitivement avec Husserl, il a radicalisé cette description de l’essence du temps et a désormais affirmé que le temps ne doit pas être défini à partir du *Dasein*, mais le *Dasein* à partir du temps. Ainsi, le temps serait le lieu d’un voilement-dévoilement erratique de l’être qui ne dépendrait en rien de l’homme et qui lui impose­rait au contraire ses mutations. Notre condition d’être temporel ne nous laisserait donc d’autre choix que de nous mettre à l’écoute de ce qui de l’être vient à nous, notamment, a-t-il ajouté vers la fin de sa vie, à travers *la langue*.

À ces affirmations débouchant sur une mystique qui ne s’avoue pas, Foucault répond que si le temps ne peut certes pas être conçu phénoméno­logiquement comme la simple condition de possibilité transcendantale et immuable de toute connaissance et de toute pratique humaines, il ne peut pas l’être non plus ontologiquement comme horizon d’un déploiement multiple et erratique de l’essence originaire de la vérité indépendant des hommes et de leurs luttes. L’idée même d’un originaire constamment en recul comme celui décrit par le thème de la « différence ontologique » ou l’idée d’une ouverture primordiale qui permettrait toutes les ouvertures par son obscurcissement même masquent mal la volonté et les points de vue moraux qui les ont successivement motivées. Derrière le concept radicale­ment et volontairement « destructeur » d’une *arkhè* évanouissante se profilent assez nettement les désirs révolutionnaires et autoritaires de Heidegger durant les années de l’entre-deux-guerres, aussi bien sur le plan éthique (contre le platonisme, le christianisme et l’humanisme) que sur le plan politique (contre la démocratie libérale, le capitalisme et le bolche­visme). Détruire la métaphysique, c’est participer à la destruction des diffé­rents mondes qui se sont fondés dessus. De même, la réinterprétation langagière du rapport entre l’être et le temps proposée par Heidegger après la Seconde Guerre mondiale ne cache pas complètement le nouveau point de vue moral et politique adopté par le philosophe après l’échec de son engagement politique. Ainsi l’idée que seule « la langue parle » et que l’homme ne dit et ne comprend dans l’histoire que ce que la langue lui découvre de l’être correspond à sa recherche de *Gelassenheit*, c’est-à-dire à la fois de sérénité intérieure, d’attente mystique de la venue de la parole, de retrait et de passivité vis-à-vis de l’histoire.

\*

Ainsi l’ontologie du temps, même au sens où l’entend Heidegger à la fin de sa vie, cette *historicité essentielle*, n’est qu’une interprétation particu­lière du temps. Celui-ci, comme l’être, est en réalité toujours interprété, constitué par le point de vue et la force qui s’appliquent à lui. Il ne prend une forme et un sens qu’en fonction du point de vue éthique et politique qui le sollicite dans les luttes en cours. C’est pourquoi il peut être conçu de très nombreuses manières qui correspondent à autant de conflits, dont les protestations, auxquelles Foucault a dû faire face à chaque fois qu’il avançait dans sa réflexion, sont les vivants témoignages. Le temps peut être vu, par exemple, comme un feuilleté composé de temporalités de vitesses différentes, comme un chapelet de blocs immobiles séparés par de brus­ques ruptures, comme un ensemble d’éclats et d’explosions événementiel­les, comme un montage de séquences progressant en spirales, comme une durée orientée succédant à une lente dérive systémique, ou encore comme un présent qui dresse verticalement ses pratiques de la liberté. Le temps a des caractéristiques qui changent en fonction des objets dont il mesure les transformations (pratiques divisantes de la raison, règles de production des savoirs, dispositifs de pouvoir-savoir disciplinant les corps, production d’un sujet moral), mais ces objets sont eux-mêmes choisis en fonction de projet éthiques ou politiques. C’est pourquoi notre *historicité radicale* et la criti­que de l’illusion anthropologique qu’elle implique ne signifient pas qu’il faille nous enfermer dans la seule temporalité de la *Sprache* et adopter une attitude de retrait et d’attente quasi-mystiques. Au contraire, notre radi­cale historicité nous ouvre la possibilité de multiples interprétations du temps et d’autant de « pratiques de liberté ».

# 2. Contribution de la philosophie historique

# à l’histoire de l’individu et du sujet

## 3. Le sujet comme effet des structures et des formes

Pendant longtemps, Foucault s’est contenté de rejeter le concept philosophique traditionnel de sujet. De quelque côté qu’on l’observe, celui-ci n’apparaissait plus, désormais, comme une substance propre à l’homme, essentielle et éternelle, mais comme un effet ou un produit de structures ou de formes. Tout au long des années 1960 et même 1970, on trouve ainsi un nombre très important de passages de livres ou de déclarations lors d’entretiens, dans lesquelles Foucault se limite à une position négative et critique, sans encore mettre en lumière ce que cette position pouvait permettre en termes de description positive des différentes formes de subjectivation qui ont pu exister dans notre histoire.

…………..

\*

Pourtant vers la fin de cette période, Foucault a commencé à s’intéresser de manière plus positive à la notion de sujet elle-même. Dans un texte paru à la fin des années 1970, il soulignait, cette fois simultanément, deux caractères majeurs de la conception du sujet des années 1960.

D’une part, celui-ci n’était « pas originaire ». Le sujet, sur lequel les philosophes, les psychologues, mais aussi les spécialistes de littérature avaient appuyé naïvement leurs démarches, n’était qu’une illusion, un vœu pieux. Cette démystification était, à ses yeux, un acquis du mouvement structuraliste au sens large.

Ce caractère non fondamental, non originaire du sujet, c’est là le point, je crois, qui est commun à tous ceux qu’on a appelés les structuralistes ; et qui a suscité de la part de la génération précédente ou de ses représentants tellement d’irritation, c’est vrai de la psychanalyse de Lacan, c’est vrai dans le structuralisme de Lévi-Strauss, dans les analyses de Barthes, dans ce qu’a fait Althusser, dans ce que j’ai essayé moi-même de mon côté, à ma manière, que nous étions tous d’accord sur ce point qu’il ne fallait pas partir du sujet, du sujet au sens de Descartes comme point originaire à partir duquel tout devait être engendré, que le sujet lui-même a une genèse. Et par là même se retrouve la communication avec Nietzsche.[[130]](#footnote-130)

Mais d’autre part, cette prégnance des structures de l’inconscient chez Lacan, des structures culturelles chez Lévi-Strauss, des formes de commu­nication chez Barthes, des structures sociales chez Althusser, et des formes épisté­miques, pour ce qui le concernait, empêchait de considérer le sujet comme originaire, c’est-à-dire possédant une essence anhistorique. Mais, précisé­ment, cette rupture avec l’évidence essentialiste allait permettre de l’obser­ver dans son historicité radicale. « Le sujet, faisait-il remarquer à son interlocuteur, a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une histoire ; le sujet n’est pas originaire. »

Le sujet a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une histoire ; le sujet n’est pas originaire. Or cela, qui l’avait dit ? Freud sans doute, mais il a fallu que Lacan le fasse apparaître clairement, d’où l’importance de Lacan. Bataille d’une certaine façon, Blanchot à sa manière, Klossowski aussi, ont également fait, je crois, éclater cette évidence originaire du sujet et ont fait surgir des formes d’expérience dans laquelle l’éclatement du sujet, son anéantissement, la rencontre de ses limites, montraient bien qu’il n’avait pas cette forme originaire et autosuffisante que la philosophie classiquement lui supposait.  (p. 590)

#

## 4. Le sujet comme suppôt de forces

On sait qu’à la fin toute fin des années 1960, Foucault a abandonné son point de vue holiste et aprioriste, proche du mouvement structuraliste en cours, et s’est tourné vers une approche, inspirée de Nietzsche, partant des éléments eux-mêmes et renonçant à toute organisation apriorique. Ce tournant a eu des effets importants sur la conception même de l’individu et du sujet et de l’histoire que l’on pouvait en produire.

….

### Foucault subordonne-t-il la vérité au pouvoir ?

Je voudrais maintenant en venir à la critique développée plus récemment par Jacques Bouveresse[[131]](#footnote-131).

………

 Bouveresse, on le voit, soulève un problème logique. Comment historiser la production de la vérité sans tomber dans l’impossibilité de savoir si le résultat de cette historisation est vraie ? Foucault n’est-il pas tombé, comme tant d’autres, dans une contradiction performative ?

Il concentre ses critiques sur le cours sur Nietzsche donné par Foucault au Collège de France en 1970, pour en montrer les impasses. Impossible de faire du savoir une simple stratégie de pouvoir, une expression de la volonté de puissance sans miner son propre savoir. C’est encore une fois la même objection logique. Du reste, fait remarquer Bouveresse, il existe chez Nietzsche, à côté d’énoncés allant dans ce sens, d’autres énoncés qui montrent, même à la fin de sa vie, qu’il rejetait tout autant les pseudo-savoirs orientés par l’intérêt et le désir que les savoirs normatifs de la science dominante.

Mais, outre on l’a vu, que l’objection logique n’est pas elle-même sans difficultés logiques, il faut aussi noter que Foucault ne s’est pas contenté de réflexions abstraites sur le savoir et le pouvoir, contrairement à Bouveresse, et qu’il a très vite mis ses nouvelles idées au ban d’essai de la recherche historique. Ce retour vers les archives aboutira, comme on sait, quelques années après à *Surveiller et Punir*. Le problème soulevé par la lecture de Foucault par Bouveresse n’est donc pas tant son aspect logique que son côté partiel et du coup partial. Bouveresse fait comme si toute la position de Foucault était contenue dans un cours qu’il n’a d’ailleurs pas publié, et il néglige de lire ce que Foucault propose du point de vue historique, qui probablement ne concerne pas à ses yeux la philosophie.

### Foucault pense-t-il le sujet comme pli ?

Dans un texte paru en 1986, Gilles Deleuze a soutenu que … Quelle créance devons-nous accorder à cette affirmation ?

## 5. Le sujet comme ouverture ???

On a dit plus haut comment Foucault a réintroduit, au début des années 1980, une réflexion sur le sujet qu’il semblait avoir rendu impossi­ble au cours des deux décennies précédentes. Dans cette partie, je vais m’attacher à montrer ce que ce tournant a apporté à notre connaissance historique du sujet mais aussi de l’individu.

Au début de *L’Usage des plaisirs* [1984], Foucault récapitule le che­min parcouru et s’explique sur le nouveau cours que viennent de prendre, depuis quelques années, ses recherches. L’analyse du dispositif complexe de pouvoirs-savoirs qui s’est mis en place à partir du xviiie siècle a fait émerger la nécessité de **comprendre comment l’individu, avant de devenir le sujet d’une « sexualité », a été constitué, depuis de nombreux siècles, en sujet de « désir »[[132]](#footnote-132).** Les figures du désir et du sujet de désir apparaissent en effet comme bien antérieures à celles identifiées jusque-là. C’est pourquoi Foucault décide de doublement déporter son étude. D’une part, il aban­donne l’histoire de la sexualité pour **une histoire « des formes et des modalités du rapport à soi par lesquelles l’individu se constitue et se reconnaît comme sujet »** (p. 12), formes parmi lesquelles il pense retrouver celle du sujet de désir. D’autre part, il remonte, dans l’espoir de saisir celui-ci à sa naissance, jusqu’à la période comprise entre la Grèce classique et la fin de l’Empire romain.

………………..

### Y a-t-il eu un tournant herméneutique de Foucault à la fin de sa vie ?

Afin d’éviter de donner raison par avance aux critiques de Foucault ou même à celui-ci, je tenterai, tout d’abord, **d’interpréter la transformation de sa pensée d’une manière externe.** Je la situerai en la comparant à quelques-uns des grands paradigmes développés par la philosophie et par les sciences humaines et sociales pour **expliquer** **l’apparition du sujet,** ainsi qu’avec les diverses **formes d’herméneutique**, c’est-à-dire de théorie du sens et de l’interprétation du sens, qu’elles présupposent.

L’herméneutique psychanalytique et la reconstitution par Freud de l’histoire millénaire du sujet se sont formées de manières assez distinctes. La première est issue des pratiques de la cure alors que la deuxième est une tentative théorique pour relier ces conclusions d’ordre thérapeutique à une conception anthropologico-historique générale. Parmi ces travaux figurent on le sait *Totem et Tabou* [1912], les textes des années vingt sur *La Psy­chologie des masses* et enfin *L’Homme Moïse et la religion monothéiste* [1939]. Je ne voudrais pas minimiser la différence d’importance quantita­tive et probablement de statut scientifique entre ces deux parties de l’œuvre de Freud, mais il n’en reste pas moins que la psychanalyse s’est voulue très explicitement une théorie capable à la fois de promouvoir ce que Ricœur a appelé une « herméneutique du soupçon » et de présenter une histoire de la subjectivation. Le « sujet » serait historiquement, selon l’hypothèse freudienne, le produit du meurtre du père ancestral et de sa consommation rituelle par ses fils parricides. Le mélange de liberté et de dette inexpiable, la dualité interne moi/surmoi, qui le caractériseraient, en particulier sous sa forme moderne, seraient la conséquence lointaine de cette rupture violente de l’ordre paternel préhistorique par les frères révoltés. Telles seraient les causes historiques expliquant pourquoi **l’herméneutique psychanalytique consiste en un déchiffrement de *symboles* représentant** à la fois les **traumatismes** passés et notre dette inexpiable vis-à-vis du **Père**.

**Weber**, pour sa part, ne parle pas du sujet mais de l’individu. Toutefois, comme souvent chez les sociologues, celui-là est inclus à ses yeux dans celui-ci, dont il constitue en quelque sorte la face interne. Or, il voit la cause de l’apparition de ce dernier dans la coupure impliquée par l’affirmation de valeurs transcendantes par les prophètes, ainsi que dans la systématisation de la vision du monde et l’unification du vécu de chacun qui accompagnent celle-ci. Le prophétisme, pas nécessairement d’ailleurs monothéiste, aurait entraîné partout où il est intervenu la substitution d’un monde double au monde chaotique magique, un retrait par rapport au groupe social et une coagulation des éléments intérieurs épars du sujet. Depuis Weber, les sociologues qui se réclament de lui conçoivent ainsi **leur herméneutique comme une analyse des motifs des actions réalisées par les agents**, étant entendu que les motifs déterminants pour l’histoire de la rationalisation ont été les *valeurs* posées comme ultra-mondaines.

**Husserl**, de son côté, a soutenu dans la *Krisis* que le sujet serait né de l’étonnement ressenti par les premiers philosophes grecs face aux différences que présente le monde. Avant les Grecs, l’homme aurait vécu selon une attitude naturelle présupposant naïvement l’existence du monde et des états de choses ; il n’aurait pas « thématisé » ceux-ci. Au VIe siècle avant J. C., il se serait mis à poser la question du sens du tout de l’étant et des régions de l’étant. En « thématisant » ce monde, il se serait alors constitué comme sujet. Dans la tradition phénoménologique, **la pratique herméneutique dépend ainsi d’une démarche assurant la suspension (*épochè*) de l’attitude naturelle favorisant les intérêts pratiques** **au** **profit** d’une orientation de la vie en fonction de formations de sens inédites appelées ***idées***.

**Chez Heidegger**, enfin, le sujet apparaît comme un produit de l’artificialisme moderne qui marque la religion (Luther), le droit naturel (Grotius) et surtout la science (Descartes). Mais cet oubli de l’être en quoi consiste en dernière analyse **l’affirmation de la subjectivité comme centre et support de toute opération de pensée n’est pas moderne**. Il prend ses racines dans le geste inaugural de la métaphysique par lequel les premiers philosophes grecs ont confondu l’être avec l’étantité de l’étant. Le sujet **serait le résultat ultime de l’oblitération de la différence entre le monde ontique des étants et sa condition de possibilité ontologique**. Dans la tradition heideggérienne, **l’herméneutique prend ainsi le sens d’un défouissement de la question oubliée de l’être**, notamment par l’écoute de ce que dit la *langue* par laquelle celui-ci se voile et se dévoile.

**Foucault n’adhère à aucune de ces théories.** À ses yeux, la subjectiva­tion n’est **ni un processus *psychologique***, qui impliquerait nécessairement une intériorisation, ni un processus *socio*-*religieux* au sens où elle dépendrait de l’affirmation d’une transcendance, **ni un processus *épistémo­logique*** au sens où le sujet pourrait être défini comme une conscience intentionnelle, **ni un processus *ontologique*** qui produirait le sujet comme oubli. L’histoire du sujet ne peut donc référer le sens de l’action ni aux symboles et à leurs jeux permanents de doubles fonds, ni aux valeurs transcendantes, ni aux idées en tant qu’infinités intentionnelles, ni même à la langue comme milieu par lequel s’effectue, comme dit Gadamer, *die Überlieferung* – la transmission. À l’encontre des conceptions dualistes des sciences humaines qui présupposent un arrière-monde et pratiquent une herméneutique du soupçon, mais aussi à l’encontre des conceptions anti-dualistes de la philosophie qui visent l’immanence mais font de l’herméneutique une constante liée à la condition de l’homme dans le temps et dans la langue, Foucault observe, pour sa part, comment les forces s’affectent elles-mêmes historiquement à la surface du plan d’immanence où elles coexistent. *L’Histoire de la sexualité* le montre, mais aussi le cours sur la *parrhesia* donné à Berkeley en 1983[[133]](#footnote-133), **l’interprétation foucaldienne écarte aussi bien le modèle du signe que l’anti-modèle de la langue**, et c’est pourquoi elle est capable de montrer que l’herméneutique du sujet – comme déchiffrement des signes de son désir – a été une figure historique qui ne s’est véritablement installée qu’avec le christianisme. **Il ne faut donc pas tirer argument du fait que Foucault s’intéresse à l’apparition de cette herméneutique de soi pour faire de lui de manière un peu confuse une nouvel herméneute**, où alors on doit préciser ce que l’on entend par là.

Chez les Grecs et dans l’Empire romain, Foucault décrit en fait comment **le rapport à soi, en tant que savoir de soi et pouvoir sur soi, se transforme…. en fonction des rapports de force et des savoirs externes**… La subjectivation ne naît pas d’une *division unique et soudaine* que ce soit celle du psychisme (version freudienne), du social (version wébérienne), de l’attitude face au monde (version husserlienne) ou de l’être (version heideggérienne), mais elle prend les formes différentes d’une *série de* *pliures successives* dans la nappe que constitue le jeu des forces, ou, pour employer une image deleuzienne, d’une série de rebroussements de l’extériorité et du dehors sur eux-mêmes[[134]](#footnote-134)….. C’est à cet endroit que **le *pouvoir*, en tant que pouvoir sur les autres et sur soi, et le *dire vrai*, en tant qu’exigence vis-à-vis de soi et vis-à-vis des autres, s’affrontent dans l’exercice de *parrhesia*** dont Foucault retrace l’histoire complexe…… À la rupture catastrophique dans laquelle on voyait naître le sujet (rupture préhistorique, rupture du temps des prophètes ou rupture du siècle des philosophes), il oppose la succession et les simultanéités des **auto-affectations des forces**……

**Ici il n’y a *pas de naissance du sujet*, mais *histoire des différentes formes de subjectivation*.** Ainsi la façon chrétienne, que nous partageons encore, de se **rapporter à soi sous la figure du signe** n’a-t-elle rien de naturel ni d’universel, mais doit être comprise comme une façon parmi d’autres de s’affecter soi-même. **Foucault nous montre que la division par laquelle une grande partie de la pensée occidentale a voulu expliquer l’origine de la subjectivation n’est qu’un produit historique relativement tardif** dont on peut faire la généalogie et dont nous pouvons nous départir.

Ainsi, contrairement à ce que soutiennent la plupart des commenta­teurs actuels les présupposés fondamentaux de Foucault n’ont pas changé. **Le plan d’immanence à la surface duquel sont observées les interprétations et les actions reste construit, comme dans ses études précédentes, du point de vue des forces**. La réinscription du problème du sens se fait au sein **d’une philosophie qui n’a pas bougé dans ses présupposés essentiels.** Comme toute personne qui développe une interprétation, on peut dire de manière un peu floue que Foucault pratique une « herméneutique », mais il convient alors de prendre garde à deux choses. D’une part, **il ne faut pas confondre celle-ci avec l’objet qu’elle décrit : l’herméneutique de soi liée au christianisme**. Ainsi n’est-ce pas parce que le cours de 1981-1982 au Collège de France s’appelle « L’Herméneutique du sujet » que Foucault adopte une méthode ou même un point de vue herméneutique. Il y retrace simplement la généalogie du rapport herméneutique à soi. D’autre part, si l’on y tient absolument, il faut alors préciser que cette herméneutique se distingue de toutes les herméneutiques existantes et montrer en quoi elle renouvelle le sens de la théorie de l’interprétation.

Pour la clarté du débat, il me semble donc qu’il convient de **réserver le terme herméneutique uniquement à l’objet** de l’ultime recherche de Foucault et de le rejeter pour sa **méthode d’interprétation** qui n’est pas une herméneutique mais reste bien ce qu’elle a toujours été : une **archéologie et une généalogie** – comme il le dit lui-même au début de *L’Usage des plaisirs*.

Cette analyse de l’homme de désir se trouve au point de croisement d’une archéologie des problématisations et d’une généalogie des pratiques de soi.[[135]](#footnote-135)

Le fait que ce soit **l’individu qui, en s’assujettissant, se subjective** a semblé à beaucoup, au mieux un paradoxe, au pire une complication inutile pour rendre compte du fait que l’individu possède *a priori* une subjectivité éthique. En cherchant à comprendre comment l’individu se constitue en sujet, Foucault jouerait sur les mots et cacherait sous la couverture de « l’individu » et de ses « pratiques », les caractères classiques du sujet (c’est lui qui observe et comprend son état, imagine ce qu’il pourrait être, veut se transformer, puis agit dans ce but). Pour d’autres, en faisant du sujet un pôle à la fois constituant et constitué, Foucault répéterait l’erreur qu’il attribuait à Husserl et donnerait une valeur transcendantale à des contenus empiriques. Le retour étonnant de « la question du sujet » – qui avait été au centre des refus et des critiques de Foucault jusque-là –, serait ainsi le symptôme de « l’échec » des méthodes archéologiques et généalogiques à dépasser la phénoménologie et les apories de l’analytique de la finitude.[[136]](#footnote-136) Foucault se serait ainsi rapproché, dans les dernières années de sa vie, de l’hermé­neutique heideggérienne[[137]](#footnote-137), qui pourrait donc se lire « comme l’*impensé* de l’œuvre de Foucault – non pas ce à quoi elle n’aurait pas pensé, ou ce qu’elle aurait oublié, mais ce qui travaille en elle sans qu’elle puisse le formuler clairement, et nécessite donc une élaboration extérieure »[[138]](#footnote-138). La vérité de l’œuvre de Foucault serait ainsi à découvrir, comme on l’a vu, dans celle de Heidegger.

Avec le recul, on se rend mieux compte à la fois de la continuité et des sinuosités de sa pensée. Le rapport entre la généalogie et l’archéologie qui est ici reformulé par Foucault mériterait de plus amples développements. Notons simplement que si l’histoire de l’homme de désir se trouve « au point de croisement d’une archéologie des problématisations et d’une généalogie des pratiques de soi »[[139]](#footnote-139), [déjà cité plus haut] la généalogie a désormais le primat sur l’archéologie car les problématisations dépendent des pratiques qui les pro­duisent, même si celles-là ont bien entendu un effet en retour sur celles-ci.

La dimension archéologique de l’analyse permet d’analyser les formes mêmes de la problématisation ; sa dimension généalogique leur formation à partir des pratiques et de leurs modifications. (p. 17)

Le fond de la démarche est ainsi devenu avant tout généalogique : le sujet n’y est pas présupposé, ni considéré comme donné, mais reconstruit historiquement **dans ses multiples formes comme le produit de conditions mouvantes constituées par les techniques de soi, les formes de probléma­tisation et les techniques de pouvoir**. Il n’est que le *résultat de processus de subjectivation*.

L’objectif est, tout d’abord, de **démystifier l’évidence du *cogito*** sur laquelle nous nous appuyons en montrant la construction historique de ce que nous prenons pour naturel et transcendantal. Foucault s’est exprimé de multiples fois à cet égard.

En premier lieu, je pense effectivement **qu’il n’y a pas un sujet souverain, fondateur**, une forme universelle de sujet qu’on pourrait retrouver partout. Je suis sceptique et très hostile envers cette conception du sujet.[[140]](#footnote-140)

Dans un entretien réalisé le 20 janvier 1984, il déclare également :

Ce que j’ai refusé, c’était précisément **que l’on se donne au préalable une théorie du sujet** – comme on pouvait le faire par exemple dans la phénoménologie ou dans l’existentialisme – et que, à partir de cette théorie du sujet, on vienne poser la question de savoir comment, par exemple, telle forme de connaissance était possible. 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 pouvoirs, etc. Il fallait bien que je refuse une certaine théorie *a priori* du sujet pour pouvoir **faire cette analyse des rapports** qu’il peut y avoir entre **la constitution du sujet et les différentes formes de sujet et les jeux de vérité, les pratiques de pouvoir**, etc.[[141]](#footnote-141)

L’objectif est de **faire apparaître dans le passé d’autres formes de subjectivation,** dont Foucault espère qu’elles pourront servir d’appuis à des définitions alternatives du sujet utilisables aujourd’hui.

Il y a tout un trésor de procédures, de techniques, d’idées, de mécanismes, qui ne peuvent pas vraiment être réactivés, mais qui aident à constituer une sorte de point de vue, lequel peut être très utile pour analyser et pour transformer ce qui se passe autour de nous aujourd’hui.[[142]](#footnote-142)

Mais ces citations mettent aussi en évidence **un problème non résolu.** Foucault semble en effet à la fois **attribuer au sujet un pouvoir réflexif d’auto-institution** par lequel « il se constitue lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant », et **lui enlever tout pouvoir autonome** dans la mesure où il n’est, en même temps, que l’objet de « jeux de vérité », ou plus simplement de « pratiques » scientifiques, et de « pratiques de pouvoir ». Du coup, on ne comprend pas bien cette idée d’autoconstitution.

On observe ainsi, dans ses dernières interviews et ses derniers textes, des changements non négligeables dans la façon dont Foucault relie ses derniers travaux avec ses travaux précédents et **tente de les intégrer dans une histoire générale des modes de subjectivation**. En **1982**, il regarde celle-ci toujours à partir du **côté extérieur, du côté des pratiques**. La subjec­tivation n’est encore paradoxalement qu’une « objectivation ». Fou­cault en reste à un point de vue assez commun dans les sciences sociales d’orien­tation holiste.

Je voudrais dire d’abord quel a été le but de mon travail ces vingt dernières années. Il n’a pas été d’analyser les phénomènes de pouvoir ni de jeter les bases d’une telle analyse. J’ai cherché plutôt à produire une histoire des différents modes de subjectivation de l’être humain dans notre culture ; j’ai traité, dans cette optique, des trois modes d’objectivation qui transforment les êtres humains en sujets.[[143]](#footnote-143)

Et Foucault de citer, les « sciences » et l’« objectivation » qu’elles réalisent du sujet parlant, du sujet productif et du sujet vivant, ce qui renvoie aux *Mots et les Choses* ; les « pratiques divisantes » qui divisent le sujet à l’intérieur de lui-même et le sépare des autres, ce qui est une allusion à *Surveiller et Punir* ; « la manière dont un être humain se transforme en sujet » et se reconnaît comme sujet d’une « sexualité », objet de *L’histoire de la sexualité*.

Il y a d’abord les différents modes d’investigation qui cherchent à accéder au statut de science ; je pense à l’objectivation du sujet parlant en grammaire générale, en philologie et en linguistique. Ou bien, toujours dans ce premier mode, à l’objectivation du sujet productif, du sujet qui travaille, en économie et dans l’analyse des richesses. Ou encore, pour prendre un troisième exemple, à l’objectivation du seul fait d’être en vie en histoire naturelle ou en biologie. Dans la deuxième partie de mon travail, j’ai étudié l’objectivation du sujet dans ce que j’appellerai les « pratiques divisantes ». Le sujet doit être divisé à l’intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l’homme sain d’esprit, le malade et l’individu en bonne santé, le criminel et le « gentil garçon » illustre cette tendance. Enfin, j’ai cherché à étudier – c’est là mon travail en cours – la manière dont un être humain se transforme en sujet ; j’ai réorienté mes recherches vers la sexualité, par exemple la manière dont l’homme a appris à se reconnaître comme sujet d’une « sexualité ». (p. 223)

**En 1984, la perspective a subtilement changé**. Cette tripartition est **reconceptualisée à partir du point de vue du « nous-mêmes ».** Il ne s’agit plus de processus d’« objectivation » par des discours et des pouvoirs, mais désormais de transformation des individus en agents d’une « connais­sance » vraie, en agents agissant « sur les autres » ou en « agents éthiques ». Il s’agit, dit Foucault, **de « nous-mêmes dans nos rapports » au savoir, au pouvoir et à la morale.**

Il y a trois domaines de généalogie possibles. D’abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité, qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance ; ensuite, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous nous constituons en sujets en train d’agir sur les autres ; enfin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques.[[144]](#footnote-144)

Du coup, le sujet peut-être observé non plus seulement, comme c’était le cas **jusque-là, « à travers des pratiques d’assujettissement », mais aussi en tenant compte de son autonomie** « à travers des pratiques de libération, de liberté ». Certes, le sujet est produit généralement par *objecti­vation* ou *assujettissement* par des pouvoirs et des savoirs, mais il peut être aussi **le site d’une *subjectivation*, c’est-à-dire d’un *devenir-agent* dans un champ ou un autre de sa vie.**

Je pense au contraire que le sujet se constitue à travers des pratiques d’assujettissement, ou, d’une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté, comme, dans l’Antiquité, à partir, bien entendu, d’un certain nombre de règles, styles, conventions, qu’on retrouve dans le milieu culturel. [[145]](#footnote-145)

On pourrait dire que Foucault redécouvre, **bien tardivement, les vertus de la perspective de l’individualisme méthodologique**, qu’il essaie, après tant d’autres, **d’articuler à sa perspective holiste de départ**. C’est une lecture possible. Mais il me semble qu’on raterait quelque chose en rabattant cette nouvelle proposition sur ce point de vue classique en sciences sociales. Notamment parce que, **comme Vernant à la même époque, Foucault met au jour au sein de l’individu une multiplicité d’instances anthropologico-historiques que les sciences sociales négligent** le plus souvent.

Il ne cesse de le répéter, **il n’existe pas au sein de l’individu *un* sujet mais *des* sujets de natures différentes** auxquels il accède de manières très diverses (suivant des règles épistémiques, des dispositifs de savoir-pouvoir et, désormais, des pratiques de soi), **selon des temporalités variables** (les *épistémès*, les dispositifs et les pratiques de soi possèdent des chronologies différentes) et, enfin, on commence à le comprendre, **selon des degrés d’agentivité très variables** (un devenir-agent certain mais limité par des structures épistémiques, un devenir-agent entièrement contrôlé voire empêché par des savoirs et des pouvoirs, un devenir-agent à la fois encadré et promu par un jeu entre normes sociales et pratiques autonomes de soi). L’individu est donc le lieu de processus de subjectivation très divers. Alors que le sujet épistémique s’inscrit dans un *système de règles*, qui reste stable sur une assez longue durée et qui forme le cadre *a priori* de son expression, alors que le sujet politique naît au sein d’un *champ de rapports de forces* organisé selon des dispositifs beaucoup plus instables, qui brident grande­ment son autonomie, le sujet éthique apparaît, en quelque sorte comme le dit Deleuze, par un *pliage des forces* sur elles-mêmes[[146]](#footnote-146), dont les formes peuvent durer de très longues périodes et qui se réalisent suivant une certaine autonomie.

Foucault ne vise donc pas une généalogie du sujet conçu comme une entité unitaire, qui constituerait le noyau solide de l’individu et de ses choix pratiques, comme dans le récit libéral, mais il cherche à en comprendre les composantes les plus importantes, dans toute la diversité et la complexité de leurs devenirs propres. Il voit l’individu comme le siège d’un ensemble disparate de processus d’assujettissement et de subjectivation qui s’entre­croisent et s’appuient les uns sur les autres d’une manière non réglée et mouvante dans le temps. Notons, en tout cas, que cette idée de la multipli­cité des types de subjectivation disponibles pour les individus est ancienne. À une question de Lucien Goldmann, Foucault répondait déjà en 1969 :

Je n’ai pas fait ici l’analyse du sujet, j’ai fait l’analyse de l’auteur. Si j’avais fait une conférence sur le sujet, il est probable que j’aurais analysé de la même façon la fonction-sujet, c’est-à-dire fait l’analyse des conditions dans lesquelles il est possible qu’un individu remplisse la fonction du sujet. Encore faudrait-il préciser dans quel champ le sujet est sujet, et de quoi (du discours, du désir, du processus économique, etc.). Il n’y a pas de sujet absolu.[[147]](#footnote-147)

Il est vrai que l’inachèvement de son travail a certainement joué un rôle dans la mécompréhension de cet effort pour construire une éthique tout en restant dans le prolongement de ses travaux précédents. Et il convient d’en dire ici quelques mots. S’il en a explicitement envisagé la possibilité, Foucault n’a pas eu le temps de présenter un tableau historique complet et articulé de ces différents moments du devenir-sujet. Ses deux derniers livres se concentrent essentiellement sur le rapport entre pratiques de soi et problématisations, entre travail sur sa propre vie et jeux de vérité, mais ils laissent un peu dans l’ombre leurs rapports aux technologies du pouvoir et n’abordent nulle part leurs rapports aux formes épistémiques. Même s’il introduit le thème d’une « esthétisation de la vie », il ne dit rien non plus de leurs rapports aux normes et pratiques artistiques. Les premières ne sont pas absentes, comme par exemple dans la réflexion sur le pouvoir du maître de maison sur sa femme et ses gens, mais la question n’est vraiment abordée que dans d’autres textes contemporains.[[148]](#footnote-148) En dépit de leur caractère fragmentaire, il est possible de repérer dans ces deux derniers livres et dans les réflexions qui les ont accompagnés quelques traits de ce qu’ont été les ultimes conceptions foucaldiennes de la temporalité.

### Des exercices spirituels aux pratiques de soi

 Dans la préface de *L’Usage des plaisirs*, ainsi que dans l’un des chapitres du *Souci de soi*, **Michel Foucault reconnaît sa dette envers Pierre Hadot.** De son propre aveu, l’article écrit par celui-ci, intitulé « Exercices spirituels » et paru en 1976[[149]](#footnote-149), a été l’un des déclencheurs qui, vers la fin de sa vie, lui ont fait modifier le plan de ses recherches sur la sexualité et s’intéresser à la question des « pratiques de soi ». Selon Hadot les philosophies antiques ont constitué avant tout des « manières de vivre » ou des « modes de vie ». En Grèce, comme sous l’Empire romain, la philosophie n’était pas seulement un discours, une construction théorique et systématique. Elle était pour sa part essentielle un ensemble de pratiques ou d’exercices (*askesis, meletê*) destinés à amener le philosophe à se transformer lui-même et à vivre sagement. Ces pratiques que Hadot appelle des « exercices spirituels » « pouvaient être, dit-il, d’ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la médiation, ou intuitif, comme la contemplation, mais [elles] étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait »[[150]](#footnote-150). Ainsi les enseignements qui étaient dispensés dans les différentes écoles philosophiques (Académie, Lycée, Jardin, Stoa, etc.) n’étaient-ils pas destinés « directement et exclusivement à communiquer un savoir encyclopédique, sous la forme d’un système de propositions et de concepts qui refléteraient plus ou moins bien le système du monde [...] mais avant tout à former à un savoir-faire »[[151]](#footnote-151) engageant toute la vie et toute l’âme. C’était à un « art de vivre », à un « mode de vie » que conviait l’enseignement philosophique.

Au début des années 1980, Foucault s’inspire très largement de cette description pour relancer ses recherches sur l’histoire de la sexualité, mais en même temps il lui apporte quelques transformations non négligeables. En 1982, il commence son cours au Collège de France par le thème de la « spiritualité », qu’il oppose à la « philosophie ». Celle-ci, dit-il, est « la forme de pensée qui s’interroge sur ce qui permet au sujet d’avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l’accès du sujet à la vérité »[[152]](#footnote-152). Autrement dit, la philosophie cherche les formes transcendantales de la connaissance et c’est pourquoi elle produit un type de subjectivation lié au processus du « *gnôthi seauton* » (connais-toi toi-même). La spiritualité, elle, se définit comme « la recher­che, la pratique, l’expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité » (p. 16). Et Foucault d’énumérer « les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d’existence, etc. » (p. 16).

On voit que Foucault reprend à son compte les idées de Hadot, mais on voit aussi qu’il y introduit immédiatement une première distorsion. En effet, pour Hadot, la philosophie ne s’oppose pas à la spiritualité. La seconde est une partie intégrante de la première. Contre le dualisme moderne qui sépare théorie et pratique, Hadot rappelle l’imbrication antique du discours et de la vie, de la théorie et de l’expérience vécue. Chaque école philosophique propose une vision du monde qui « exige de l’individu un changement total de vie, une conversion de tout l’être », mais cette option existentielle « implique à son tour une certaine vision du monde, et ce sera la tâche du discours philosophique de révéler et de justifier rationnellement aussi bien cette option existentielle que cette représentation du monde »[[153]](#footnote-153). Cette association du discours théorique et des exercices spirituels ne doit pas, du reste, être considérée comme réservée à la pensée antique. Elle constitue un exemple, un modèle, une ressource dans laquelle l’homme moderne peut venir puiser pour lutter contre l’abs­traction de son mode de vie.

Pour ma part, conclut-il, je crois fermement, naïvement peut-être, à la possibilité, pour l’homme moderne, de vivre, non pas la sagesse (les Anciens, pour la plupart, ne croyaient pas à cette possibilité), mais un exercice, toujours fragile, de la sagesse.[[154]](#footnote-154)

Foucault adopte, pour ce qui le concerne, une stratégie très différente liée à l’idée qu’il se fait de la modernité comme période de l’histoire de la vérité entièrement dominée par le théorique pur et le transcendantal. Bien que l’on puisse y repérer très tôt des prémisses de l’approche philosophique – en particulier chez Platon – la culture occidentale aurait été dominée jusqu’au xviie siècle par la conception « spirituelle » de l’accès à la vérité, c’est-à-dire par les exercices et les pratiques de transformation de soi. Avec le développement des sciences de la nature et avec la pensée de Descartes aurait eu lieu, selon Foucault, une rupture fondamentale. L’approche « philosophique » l’aurait alors emportée sur sa concurrente. Depuis cette époque, l’accès à la vérité n’exigerait plus de travail sur soi et ne se soutien­drait que d’une opération purement interne à la connaissance.[[155]](#footnote-155) Pour lutter contre le formalisme moderne, il conviendrait donc, selon lui, non pas tant de pratiquer, comme le suggère Hadot, un retour improbable à l’imbrica­tion des théories et des pratiques de soi, que de montrer que les discours qui se disent rationnels peuvent être ramenés aux pratiques qu’ils refoulent et qui sont pourtant à leur fondement. L’histoire de la vérité étant divisée en périodes hétérogènes les unes aux autres, il ne serait pas possible de revenir en arrière, aux temps heureux où existait une certaine harmonie entre connaissance et pratiques de soi, et il conviendrait plutôt, étant donné le cadre épistémique dans lequel nous nous trouvons insérés, d’adopter un type d’approche résolument critique réduisant le théorique au pratique, le discursif au technique. En cela Foucault reste d’ailleurs fidèle à lui-même et au type d’approche qu’il a toujours mené. De même que la plupart des savoirs que l’on appelle les sciences humaines et sociales **renvoyaient**, dans ses travaux précédents, aux pratiques médicales, asilaires, pénitentiaires et bureaucratiques dans le cadre desquelles ils s’étaient développés, de même **les différents types de rapports à la vérité lui apparaissent-ils maintenant comme des prolongements plus ou moins intégrés des pratiques de soi.** [ ???? ça va dans les deux sens…..] Faire une histoire de la vérité demande ainsi d’« analyser [...] les probléma­tisations à travers lesquelles l’être se donne comme pouvant et devant être pensé et les pratiques à partir desquelles elles se forment »[[156]](#footnote-156) [donc les savoirs autant que les pratiques qui les prolongent, et les pratiques autant que les savoirs qu’elles nourrissent….].

Cette divergence de conception de ce que doit être une histoire de la pensée explique pourquoi Foucault, tout en conservant le cœur de l’apport historique de Hadot, en abandonne assez rapidement l’étayage conceptuel. Dans les deux derniers volumes de *L’Histoire de la sexualité*, qui paraissent deux ans plus tard, les termes de « spiritualité » et d’« exercices spirituels » disparaissent et sont désormais remplacés par ceux de « techniques ou [de] pratiques de soi » ou d’« arts de l’existence »[[157]](#footnote-157). Foucault sent qu’étant donné ses liens avec le christianisme et la philosophie idéaliste le qualificatif de « spirituel » risque d’être mal compris et qu’il ne peut de toute façon pas rendre compte des discontinuités de l’histoire de la subjectivation comme produit des jeux pratiques de vérité qu’il cherche à reconstituer.

### Pour une éthique du présent

Cette divergence entre Foucault et Hadot sur le rapport entre théorie et pratique dans l’histoire de la pensée entraîne un désaccord tout à fait concret concernant la façon de mener sa vie.

Pour Hadot, comme il l’explique à propos de Marc Aurèle[[158]](#footnote-158),…. chaque individu est doté d’un moi empirique qui est le produit de sa culture, de son éducation, de son histoire personnelle. Ce moi empirique et psychologique est imposé par le Destin. Le premier mouvement philosophique consiste à chercher à surmonter cet état brut du moi et à faire de celui-ci un « principe de liberté » qui effectue un « choix moral ». C’est la part socratique de l’ascèse philosophique : philosopher, c’est tout d’abord se mettre en question soi-même au nom d’une attitude morale et « délimiter notre vrai moi par opposition à ce que nous croyons être notre moi » (p. 130). Mais le chemin n’est alors qu’à moitié parcouru. Après ce premier effort de déprise de soi et de transformation du moi, il faut encore opérer un deuxième mouvement. En s’appuyant sur ses connaissances « physiques », c’est-à-dire concernant la totalité de l’univers, le moi doit chercher à s’identifier à la Raison universelle qui anime le cosmos. Le choix moral est alors dicté par une conscience qui dépasse l’individu.

La perspective va se transformer à nouveau lorsque le moi, principe de liberté, principe de choix moral, reconnaîtra qu’il n’y a rien de grand que dans le bien moral et acceptera ainsi ce qui a été voulu par le Destin, c’est-à-dire par la Raison universelle. (p. 196)

On retrouve chez Foucault le premier de ces deux mouvements. Il insiste – et cela depuis très longtemps comme le prouve le premier manus­crit de *L’Archéologie du savoir* – sur le fait que le souci de soi se traduit nécessairement par un effort pour se déprendre de soi-même, pour s’arra­cher à son moi donné. Les techniques de soi sont des pratiques de libéra­tion. Mais il n’y a pas, comme chez Hadot, de deuxième mouvement d’ascension du moi. Fidèle à sa stratégie d’historicisation et méfiant envers toute orientation mystique, Foucault ne présuppose pas de perspective transcendante qui dirigerait les pratiques de soi. La transformation du moi empirique en un moi moral se suffit à elle-même, il n’a pas besoin de se surmonter à nouveau en un moi cosmique. L’objectif des « pratiques de soi », que Foucault appelle aussi des « arts d’existence », c’est pour l’individu, avant tout, « de faire de sa vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style »[[159]](#footnote-159). [pb : est-ce son point de vue propre ou bien une description historique d’une transformation anthropologique passée ???? ….]

Ces divergences entre Hadot et Foucault concernant la conception des pratiques éthiques et du sujet qu’elles produisent me semblent très intéres­santes dans la mesure où elles ont **pour enjeu une éthique du présent** aux deux sens du terme. L’un comme l’autre essaient de penser, à partir des expériences de l’Antiquité, des modèles d’existence actuels, mais aussi des modèles fondés sur une valorisation particulière du présent. Je vais tenter d’expliquer pourquoi cependant aucune de ces deux positions ne me paraît complètement tenable.

Tout d’abord, il y a bien chez Foucault, **comme le dit Hadot, un risque de confusion de l’éthique de soi avec une position esthétisante et hédoniste**[[160]](#footnote-160). Le programme qui vise à se faire une « vie belle », ou tout au moins marquée par « certaines valeurs esthétiques », ne peut plus aujour­d’hui avoir le même sens qu’il pouvait avoir pour les Anciens, aux yeux de qui la Beauté passait pour un équivalent du Bien, du Vrai et de la Raison cosmique. La beauté étant de nos jours la plupart du temps conçue à partir de critères subjectifs, une éthique se donnant pour but une esthétique de l’existence risque bien de se retrouver rapidement dans l’impasse d’un hédonisme solipsiste. Nous n’avons plus aujourd’hui les repères holistes et transcendants qui donnaient un sens non-individualiste à la volonté de « sculpter » sa propre existence, pour filer la métaphore plotinienne reprise à la Renaissance par Pic de la Mirandole[[161]](#footnote-161). En l’absence de ces repères, toute éthique se réclamant d’une esthétique ne peut que dériver, qu’elle le veuille ou non, vers un esthétisme. Nombre d’essayistes postmodernes nous en ont donné ces dernières décennies des preuves irréfutables.

**Hadot me semble se tromper en revanche lorsqu’il croit pouvoir faire appel à nouveau aujourd’hui à un sens de la totalité et de la transcendance du tout.** Selon lui, sans perspective cosmologique, c’est-à-dire sans « un effort pour prendre conscience de notre situation de partie dans l’univers »[[162]](#footnote-162), les exercices de transformation de soi ne peuvent être qu’inachevés et limités. En l’absence d’inscription du moi dans un ordre qui le dépasse, celui-ci ne peut que reproduire l’individualisme et l’égotisme modernes. Mais Hadot ne nous dit pas comment accéder à ce nouveau holisme, sinon à le postuler de manière dogmatique, et l’éthique qu’il nous propose reste ainsi dépendante d’un acte de foi.

Hadot pense peut-être, à l’instar d’autres auteurs contemporains, à des phénomènes comme la mondialisation économique, les crises financières, les pandémies du sida et, plus récemment, de la covid 19, la diffusion des armements de destruction massive, la croissance des problèmes environne­mentaux ou le réchauffement climatique, tous phénomènes qui nous obli­gent à nous considérer à nouveau du point de vue des totalités auxquelles nous appartenons. Mais **ces récents phénomènes de retotalisa­tion n’opèrent pas de la même manière que dans l’Antiquité tardive**. ….. [certes !!!!! des évidences.....] Le tout qu’ils induisent n’est pas une Nature ou un Cosmos impersonnel et rationnel qui les précéderait et dans lequel ceux-ci pourraient venir s’insérer pour tenter de dépasser le sentiment de leur finitude. Ce tout est d’un ordre entièrement différent qui n’est pas réductible ou compréhensible à partir des modèles rationalistes de la physique antique. Disons rapidement que ce tout est à la fois marqué par son caractère historique et humain, et par une irrationalité profonde. Il **n’apparaît plus comme une Nature mais comme un monde produit par les hommes, en fonction de valeurs souvent conflictuelles, ce qui nous empêche d’espérer y trouver un quelconque ordre transcendant**, bon et vrai[[163]](#footnote-163). Dans cette mesure, il nous est difficile de nous penser dans un rapport à une transcendance éthique, à un ensemble de normes formelles que nous partagerions tous, à une conception unique du bien. Et c’est pourquoi la **recherche par Foucault d’une éthique indépendante de la Loi ou de la Raison universelle garde toute sa pertinence**.

### Vers une éthique de la modernité

Je pense, pour ma part, que les difficultés que pose l’éthique de soi foucaldienne sont en fait d’un autre ordre. Si elles se manifestent sous la forme esthétisante que Hadot a épinglée avec justesse, elles ne sont pas liées aux causes qu’il évoque. **Foucault a raison de rejeter toute référence à une transcendance et de tenter de construire une éthique à partir des conditions du plan d’immanence où nous nous trouvons. C’est la définition de cette immanence qui pose à mon sens un problème** et cela au moins de trois manières.

L’histoire du sujet engagée par Foucault est, depuis ses tout premiers textes, une **histoire du corps, du pouvoir et de la vérité**. D’une part, il multiplie les analyses historiques pour montrer par quels pouvoirs et à travers **quelles techniques le corps humain** a été pris comme objet de contrôle, de discipline et de dressage. Mais on sait que Foucault n’oublie jamais de replacer ces descriptions dans le contexte de l’histoire des **modes de production de vérité : constitution de savoirs** scientifiques disciplinaires, diffusion des modèles philosophiques du dialogue, du dire vrai (*parrhêsia*), propagation du modèle chrétien de l’examen de conscience, etc. **L’histoire du sujet apparaît ainsi comme le produit du croisement de ces trois axes de recherche.** Pour le dire brièvement, la **subjectivation** pour Foucault, c’est la production d’un corps, ou plutôt **d’une corporéité, par des forces à travers des pratiques et des procédures de production de la vérité.** Le sujet que vise Foucault a donc une forme variable qui correspond aux différentes formes qu’a pu prendre l’intrication de ces trois expériences.

Or, ce sujet paradoxalement – et c’est là qu’apparaît une première difficulté – **ce sujet n’a pas de corps, ou du moins ce corps n’est qu’un *corps énoncé*,** c’est-à-dire un objet de pratiques dont la signification est toujours explicable et dépliable **sous forme de propositions**. Et sur ce point Foucault ne diffère d’ailleurs pas de Hadot. Le travail sur soi est un travail qui mobilise une volonté et une conscience guidées par des maximes ou des règles, c’est-à-dire des énoncés. Devenir un sage implique de le vou­loir, de s’y appliquer constamment dans la pleine conscience de son état, de ses actes et des buts que l’on se donne. Cela implique également un logos articulé, une suite organisée d’arguments et de prescriptions qui justifie et oriente les pratiques auxquelles on se soumet. Il me semble que Foucault néglige beaucoup trop le fait que **le corps peut tout aussi bien, et parfois avec des effets très importants, être traversé et porté par des pratiques, qui échappent en grande partie à la volonté et à la conscience et qui ne sont en rien réductibles à des signifiés ou à des propositions.** Je pense en particulier aux pratiques du langage dans la globalité de sa **signifiance**[[164]](#footnote-164) et de son acti­vité, pratiques qui soutiennent la quasi-totalité de notre vie diurne et noc­turne. Ainsi le premier problème que pose l’approche foucaldienne est que **le corps y est moins un corps parlant et parlé qu’un corps pensant et pensé**, moins un **corps traversé et porté par la signifiance qu’un corps agi techni­quement** en fonction de signifiés, moins un corps **écouté** qu’un corps **vu**.

Au fond, Foucault pense avoir établi les bases d’une pratique la plus objective possible de l’histoire, en mettant entre parenthèses à la fois le **présupposé de l’unité transcendantale du corps humain, celui de l’unité transcendantale du pouvoir et celui de l’unité transcendantale de la vérité.** Pour faire une histoire correcte du sujet, il conviendrait de ne pas présuppo­ser que le corps est réductible à un **support biologique**, naturel, défini par ses besoins, ses pulsions et ses désirs. Il conviendrait également de ne pas réduire le pouvoir à sa **définition juridique et institutionnelle**. Il conviendrait enfin d’abandonner l’idée **que la vérité est une, qu’elle domine de manière éternelle ou se révèle progressivement** dans l’histoire. Mais Foucault rencontre une difficulté quand il veut appliquer cet effort d’*épochè* au lan­gage. Sa méthode est la même qu’à propos du corps, du pouvoir ou de la vérité : **il veut abandonner tout présupposé d’unité transcendantale du langage et observer celui-ci en extériorité, dans la multiplicité de ses appari­tions énoncées et de ses pratiques.** Or, l’*épochè* est ici incomplète, car en réalité Foucault n’opère pas une historicisation radicale du langage, **il conserve une conception *a priori* qui lui est fournie par son point de vue nietzschéen : le langage *est* le lieu d’expression des forces**. Loin donc de considérer le langage historiquement, Foucault l’envisage toujours de la même façon, quelle que soit la société ou le phénomène qu’il étudie. Pour historiciser complètement le langage, il aurait dû reconnaître son caractère radicalement arbitraire et sa non réductibilité à l’antécédence des forces. Il aurait dû reconnaître qu’il n’est définissable que par lui-même, que nous n’en avons donc que des représentations et qu’il forme le point aveugle qui, précisément, explique pourquoi aucune représentation transcendantale de l’homme n’est tenable.

**Cette difficulté à rendre compte de l’historicité radicale du langage** explique, à mon sens, pourquoi **Foucault a du mal à produire une** **définition convaincante du présent** ­– et ce sera le deuxième problème sur lequel je voudrais m’arrêter.

Hadot lui fait, à propos d’erreurs d’analyse historique qui pourraient sembler mineures, des reproches tout à fait frappants à cet égard. Foucault écrit en 1983 un article intitulé « L’écriture de soi » où il s’intéresse d’une part aux *hypomnèmata*, ces carnets de notes spirituels typiques des deux premiers siècles, où sont consignées les pensées d’autrui et les maximes qui peuvent servir à guider celui qui écrit, et de l’autre à des *correspondances* telles qu’elles nous sont aujourd’hui accessibles par exemple à travers les lettres de Sénèque à Lucilius. Les *hypomnèmata* impliqueraient, selon Foucault, à la fois un rejet de toute attitude d’esprit tournée vers l’avenir et une orientation essentielle vers le passé, vers la possession d’un passé qui serait la seule chose dont on pourrait jouir souverainement. Dans ce type de pratique d’écriture, le sujet stoïcien se constituerait ainsi au travers d’un rassemblement d’énoncés : « Le scripteur constitue sa propre identité à travers cette récollection de choses dites. »[[165]](#footnote-165) Hadot souligne avec force qu’il y a là une erreur d’interprétation. Foucault n’a pas vu le mode d’intensification du présent qui est en jeu dans ces exercices.

Stoïciens et épicuriens s’accordent dans une attitude qui consiste à se libérer aussi bien du souci de l’avenir que du poids du passé pour se concentrer sur le moment présent, soit pour en jouir, soit pour y agir.[[166]](#footnote-166)

Si les *hypomnèmata*, portent comme le dit Foucault, sur du « déjà-dit », la valeur qui est attribuée à ce déjà-dit provient de ce que l’on lui reconnaît « une valeur *toujours présente*, parce que, précisément, ils sont l’expression même de la raison » (p. 265). **Le sujet qui est en jeu dans l’écriture n’est donc pas, comme le soutient Foucault, le produit d’une construction identitaire éclectique, associant des souvenirs et des maximes de vérité disparates, mais bien le fruit d’un exercice** pour donner au présent la valeur de ce que j’appellerai un « **transprésent** ». **Loin de se replier sur le soi, le sujet se transforme en cherchant à accéder à un *transsujet*.**

Il ne s’agit pas, note Hadot, de se forger une identité spirituelle en écrivant, mais de se libérer de son individualité pour s’élever à l’universalité. Il est donc inexact de parler d’« écriture de soi » ; non seulement on ne s’écrit pas soi-même, mais l’écriture ne constitue pas le soi : comme les autres exercices spirituels, elle fait changer le moi de niveau, elle l’universalise. (p. 266)

L’analyse de la correspondance entre Sénèque et Lucilius permet de **préciser encore la nature du problème que pose le présent à Foucault.** Celui-ci commence par remarquer avec raison que « la lettre rend le scripteur “présent” à celui auquel il s’adresse »[[167]](#footnote-167). Mais il reprend ensuite sans distance les métaphores utilisées par Sénèque et fait du présent de l’écriture-lecture une activité de monstration, une production de visibilités. Le discours est extrait hors de lui-même et aplati en une représentation figurée. Le discours devient un écran porteur d’images.

Écrire, soutient Foucault, c’est donc « se montrer »[[168]](#footnote-168), se faire voir, faire apparaître son propre visage auprès de l’autre [...] la lettre est à la fois un regard qu’on porte sur le destinataire [...] et une manière de se donner à son regard [...] la lettre aménage d’une certaine manière un face-à-face.[[169]](#footnote-169)

Il est ainsi très étonnant de voir Foucault, qui est d’habitude si soucieux d’objectiver ce qu’il décrit et de marquer ses distances avec les catégories propres à ses objets, reprendre ici à son compte toute la métaphorique de Sénèque. Ce glissement méthodologique s’explique cependant assez bien si l’on se rappelle que **la transformation du discours en énoncés et en visibilités est l’un des objectifs les plus constants** de son travail. Si Foucault démarque sur ce plan la rhétorique de Sénèque, c’est parce que ces métaphores viennent à la rencontre de ses propres choix théoriques. Il n’en reste pas moins que cette réduction du discours à une production d’images a pour effet de clore **la difficulté que lui pose le présent. Comme dans le cas des *hypomnèmata*, le discours épistolaire met en jeu tout un appareil énonciatif qui installe un présent et un sujet (un *je-ici-maintenant*) qui sont transfé­rables ou du moins qui peuvent être occupés par d’autres locuteurs : un *transprésent*** et un ***transsujet***. Mais Foucault le conçoit simplement comme un présent **fermé** **sur lui-même, opérant la construction d’un soi par la production imaginative, la mise en image de l’autre**. Comme il l’a toujours fait, il transforme l’ordre du discours en un ordre du visible.

Cette erreur d’analyse et ce glissement méthodologique commis par Foucault quand il tente de rendre compte de ce qui se passe dans l’écriture épicurienne ou stoïcienne sont très révélateurs. **Foucault se heurte manifestement à un obstacle** lorsqu’il lui faut saisir le lien fondamental de ces expériences de subjectivation avec le présent. Dans la mesure où il réduit le langage à des énoncés et à des productions d’images, dans la mesure en fait où **il ignore le phénomène de l’énonciation**, il est amené à exproprier le présent de lui-même et à le concevoir de manière traditionnelle comme le simple aboutissement du passé et la limite où celui-ci bascule dans le futur. On comprend dès lors pourquoi **la subjectivation dans le discours apparaît comme un pur exercice de récollection mémo­rielle d’énoncés et de production imaginative**, et pourquoi elle ne possède **pas de force interne d’arrachement**. Loin de se constituer dans le mouvement expansif de l’énonciation, le sujet et le présent sont tout entiers orien­tés vers une adéquation à soi.

Tel est bien l’objectif des *hupomnêmata* : faire de la récollection du logos ou la lecture un moyen pour l’établissement d’un rapport de soi à soi aussi adéquat et achevé que possible.[[170]](#footnote-170)

Cet embarras face à la question du présent et de son lien avec la pratique langagière jette à son tour une lumière nouvelle sur les accusations foucaldiennes portées contre Descartes et une bonne part de ses successeurs – et nous arrivons au **troisième problème** que je voudrais évoquer : la **confusion de la modernité et du monde moderne**[[171]](#footnote-171). Depuis Descartes, selon Foucault, les philosophes seraient responsables de la **disparition des pratiques de soi au sein de la pensée occidentale et de la transformation de cette pensée en une recherche purement théorique des transcendantaux subjectifs de la connaissance et de la morale.** Au cours du « moment cartésien »[[172]](#footnote-172) qui inaugurerait « l’âge moderne de l’histoire de la vérité », le sujet, qui était jusque-là conçu comme devant faire un **effort de conversion de soi pour atteindre la vérité**, aurait été muni **d’un droit naturel à la vérité et d’une capacité à connaître** qui ne passeraient plus par aucune ascèse, mais se définiraient dans la pure opération du connaître.

Je crois, dit Foucault dans son cours de 1982, que **l’âge moderne de l’histoire de la vérité** commence à partir du moment où ce qui permet d’accéder au vrai, c’est la connaissance elle-même et elle seule. C’est-à-dire, à partir du moment où [...] sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou plus simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître (en lui-même et par ses seuls actes de connaissance) la vérité et peut avoir accès à elle.[[173]](#footnote-173)

On reconnaît ici la stratégie foucaldienne habituelle. Pour tordre le cou à toute histoire téléologique, progressive et évolutionniste, Foucault reprend la conception des périodes de l’histoire de la vérité déjà exposée dans *Les Mots et les Choses*. **Il existe dans l’histoire de périodes hétérogènes les unes aux autres, marquées par des modalités différentes d’accès à la vérité**. Toutefois, comme ces périodes ne se définissent **plus en termes structuraux de règles de production des énoncés**, mais en fonction du **rapport entre l’attitude du sujet vis-à-vis de lui-même et son accès à la vérité**, Foucault est amené à abandonner sa propre chronologie des *épistémès* et à reprendre à son compte, une fois n’est pas coutume, la **conception heideggérienne qui attribue à la théorie du *cogito* cartésien et à la science naissante la fracture inaugurant la modernité.** Le dualisme historique, déjà prégnant dans la conception épistémique de l’histoire de la vérité, sort ainsi renforcé de ce recours à Heidegger et **empêche Foucault de voir que la fameuse naissance cartésienne de la modernité est un mythe** du même type que **tous les mythes historiques** **d’origine** : révélation mosaïque ou chrétienne, miracle grec, renaissances (du xiie, du xve, du xvie siècle, etc.), **rupture** moderne des solidarités traditionnelles, catastrophe tardo-médiévale de l’accumula­tion capitaliste originaire, accentuation brutale de la répression psychique au xviie siècle, etc. Par ailleurs, ce dualisme historique le mène à réduire la pensée de Descartes et de la plupart des philosophes qui le suivent à une attitude tout à fait abstraite qui ne rend pas compte des rapports compliqués et pleins de tensions entre leur dits et leurs faits.

**Hadot me semble, pour sa part, ne pas tomber dans cette confusion.** Il n’ignore pas que Descartes donne un statut nouveau au sujet de la connaissance, mais il voit très bien que celui-ci reprend simultanément à son compte les exercices spirituels antiques et se place ainsi dans la lignée de Pétrarque, d’Érasme et de Montaigne. Pour lui, *Les Méditations métaphysiques* aboutissent certes à poser l’indépendance du *cogito*, mais elles ne sauraient se comprendre sans leur donner le sens d’un appel au travail de chacun sur lui-même. **L’indépendance du sujet n’apparaît ainsi pas tant comme une indépendance de droit, immédiate et naturelle, que comme une indépendance issue d’un effort sur soi**, gagnée par un travail intérieur et jamais totalement assurée[[174]](#footnote-174). De même, Kant et le siècle des Lumières tendent, à ses yeux, « à réunir à nouveau, comme dans l’Anti­quité, discours philosophique et manière de vivre »[[175]](#footnote-175). Même si elle ne domine plus l’exercice de la philosophie, qui est devenue de nos jours avant tout une pratique scolastique, l’exigence de travail sur soi reste encore importante chez de nombreux philosophes. Hadot montre ainsi la persistance et la fragilité des efforts pour intensifier le présent à toutes les époques. Et il cite Montaigne, Descartes, Kant, Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, William James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty[[176]](#footnote-176).

Il n’y a donc **pas de rupture dans l’histoire du sujet**. Pas d’avant et pas d’après un grand basculement qui séparerait des époques hétérogènes l’une à l’autre, **mais la reprise à chaque fois difficile, fragmentaire et spécifique d’un travail du présent**. Dans la mesure où, comme Heidegger avant lui, Foucault ignore l’énonciation et **réduit le discours philosophique à des énoncés, à ce qu’il dit** – je me fonde moi-même car j’en ai naturellement le droit –, **il ignore ce qu’il fait** – *je* travaille à se fonder soi-même sans garantie d’y arriver. À son tour, l’arbre du monde *moderne*, avec son individualisme, son dualisme épistémologique et moral, son esthétisme, lui **cache la forêt des *modernités* instables, discontinues** et toujours risquées, le bouquet bariolé des efforts pour intensifier *l’ici-maintenant*.

### Esthétique, ascétique ou poétique du sujet ?

Lors d’une conférence prononcée au Collège International de Philosophie, Arnold Davidson a tenté de défendre la position de Foucault contre les critiques présentées par Hadot[[177]](#footnote-177). Il a montré, de manière assez convaincante, que l’intention de Foucault, en développant une esthétique de l’existence, **n’était pas de prôner un repli sur le moi, sous sa forme narcissique, hédoniste et consommatrice**, mais plutôt, tout comme Hadot **mais sans garant transcendantal**, de faire de l’éthique une « ascétique » qui serait une critique de soi et exigerait une déprise ou un arrachement à ce qu’on est. Je crois **qu’on ne peut, en effet, reprocher à Foucault d’avoir eu l’intention de prôner une conception esthétisante** et solipsiste de l’éthique et de la politique. Il reste à savoir s’il s’en est donné **les moyens**. Et, sur ce plan, je ne partage pas l’avis d’Arnold Davidson : je pense que Hadot pointe de véritables difficultés que Foucault n’a pas résolues et qui grèvent à la fois son histoire de la subjectivation et l’éthique qu’il en tire.

Là où les choses sont compliquées, c’est que **Hadot appuie des critiques tout à fait justifiées sur des présupposés que nous pouvons difficilement partager**. Hadot a raison de dire **qu’une éthique du présent ne peut se satisfaire d’exercices de concentration ou de maîtrise de soi, et qu’une telle éthique exige au contraire une ouverture ou un arrachement** à soi. Il a raison également de soutenir **que le présent** n’est pas un point où le passé vient s’accumuler avant de **basculer** dans le futur, mais un terrain en **friches qu’il s’agit d’occuper le plus intensément possible en le transformant en quelque chose de « toujours présent** ». Il me semble pourtant très difficile de se réclamer aujourd’hui, comme il le fait, d’un ordre cosmique ou d’une rationalité transcendante pour justifier ces exigences. Intensifier le présent ne peut consister à le ramener à un moment qui contiendrait virtuellement tout le mouvement de l’univers. Sans que ceci soit explicite, cette position implique une forte composante mystique qui transparaît dans l’objectif d’« élargir le moi » à la totalité. De même qu’Hadot a tendance à identifier l’arrachement à soi et la dissolution du moi dans le Cosmos, de même voit-il le caractère expansif de l’événement sous l’aspect de quelque chose « qui nous arrive »[[178]](#footnote-178). Par ailleurs, **le reproche de transformer les « exercices spirituels » en simples « arts d’existence », identifiés à des comportements d’esthètes, présuppose une certaine confusion**. Comme beaucoup, **Hadot considère l’art comme une activité ne pouvant suffire** à supporter un véritable choix moral. On sent qu’à ses yeux aucune éthique valable ne saurait jamais en sortir.

En postulant une **continuité de l’art à l’éthique** et en proposant à chacun de faire de sa vie une œuvre, Michel Foucault est allé, me semble-t-il, dans la bonne direction. La seule, probablement, qui puisse nous permettre de **penser une éthique sans transcendance, une éthique du présent proprement humaine,** impliquant une transformation de l’individu en *transsujet*, c’est-à-dire une ouverture du moi qui n’entraîne pourtant pas sa dissolution mystique. **Mais il s’est perdu dans une confusion généralisée de l’art et du style, de l’art et de l’artisanat**. Sa théorie de l’art n’est qu’une stylistique, doublée parfois d’une poïétique au sens où Valéry mettait le *poiein* au fondement de la poétique.

Cette faiblesse et cette **indifférence aux apports principaux de la poétique – poétique qui commence avec Aristote** dont précisément Foucault reconnaît qu’il ne s’intègre pas dans ses descriptions[[179]](#footnote-179) – expliquent pourquoi il s’en remet en fin de compte à **la conception rhétorique de l’art et de l’homme.** De même que **l’auteur donne librement à son discours un style en choisissant dans le langage les moyens qu’il va utiliser à cet effet, de même le sage donne à sa vie une « forme »** en utilisant à son gré tous les outils que lui propose la philosophie. **L’art littéraire et l’art de la vie sont tous deux affaires de libre choix et de technique**.

Faire de sa vie l’objet d’une *tekhnê*, faire de sa vie par conséquent une œuvre – œuvre qui soit (comme doit l’être tout ce qui est produit par une bonne *tekhnê*, une *tekhnê* raisonnable) belle et bonne – implique nécessairement la liberté et le choix de celui qui utilise sa *tekhnê*[[180]](#footnote-180). Plus loin : La vie, telle qu’elle est définie, prescrite par les philosophes comme étant celle qu’on obtient grâce à la *tekhnê*, n’obéit pas à une *regula* (une règle) : elle obéit à une *forma* (une forme). C’est un style de vie, c’est une sorte de forme que l’on doit donner à sa vie.[[181]](#footnote-181)

Ce choix de **la rhétorique aux dépens de la poétique** explique pourquoi Foucault n’a pas vu que les objectifs qu’il se donnait étaient en réalité contradictoires. S**ouci de soi, maîtrise, concentration et adéquation à soi sont des attitudes qui se trouvent aux antipodes de toute expérience artistique.** Entre l’art ou se conduire il faut choisir. La plupart des témoi­gnages d’artistes montre que l’**art ne naît jamais de la seule maîtrise de soi mais plutôt d’un débordemen**t venant du corps-langage qui emporte l’individu et le transforme. L’œuvre est certes voulue, mais **ce vœu est plutôt un désir ou une recherche qu’un calcul**. À supposer qu’on puisse se rendre maître de soi, ce qui n’est déjà pas évident, on n’est jamais vraiment maître de « son » œuvre. Par ailleurs, mener un travail artistique ne signifie pas de chercher à produire une concentration sur soi ou une adéquation à soi, mais bien plutôt à **défaire le soi pour le rendre transposable aux autres.**

En cherchant **une éthique du présent**, Hadot et Foucault ont donc tous les deux posé une question essentielle. Mais une éthique du présent ne peut être bâtie **ni** **sur une stylistique, ni sur une esthétique**, ni sur une **ascétique**, ni même sur une **mystique**, une telle éthique exige une ***poétique*** *de l’existence* appuyée sur une théorie du langage comme activité et énoncia­tion. Si chacun doit s’efforcer de conduire sa vie de façon à en faire une œuvre d’art, ce n’est ni par la maîtrise de soi, ni par une ascension mystique hors de soi, qu’il pourra éventuellement y arriver. Seule la **recherche incertaine, toujours à inventer et à reprendre d’une subjectivation qui soit aussi une *transsubjectivation*** peut faire du présent un *transprésent* et de notre vie un exercice à jamais inachevé de modernité.

### Un sujet spatialisé

L’ambiguïté de la tentative foucaldienne d’historicisation du sujet vient de ce qu’elle opère **simultanément deux mouvements** qui se contre­disent. D’un côté, dans la mesure où **elle reprend la question du sens que les individus donnent à leur conduite**, elle accorde une importance nouvelle au langage. Foucault cherche, dit-il, à analyser « les *problématisations* à travers lesquelles l’être se donne comme pouvant et devant être pensé et les *pratiques* à partir desquelles elles se forment »[[182]](#footnote-182). Mais d’un autre côté, **cet intérêt pour le langage s’effectue toujours dans la lumière asémantique du regard et du voir.** Cette herméneutique est menée de manière archéologi­que et généalogique : « Cette analyse de l’homme de désir se trouve au point de croisement d’une **archéologie** des problématisations et d’une **géné­alogie** des pratiques de soi »[[183]](#footnote-183).

Le premier obstacle sur lequel vient buter le projet foucaldien tient ainsi au fait **qu’au moment même où Foucault reconnaît le caractère déterminant du langage à travers le thème de la problématisation de soi, il le spatialise et s’interdit** ainsi toute étude de la *signifiance* et du *rythme* (au sens de Meschonnic). Ainsi Foucault définit-il la subjectivation comme des actions et des pratiques de soi, descriptibles visuellement, et jamais comme des productions et des partages de signifiance, audibles dans le discours. Dans les derniers textes, le discours n’est pas vu en lui-même comme une activité du corps où se produit la subjectivation, mais comme embrayeur de pratiques de soi et des autres, et ce sont ces pratiques qui vont dessiner le type de sujet auquel on aura affaire. Le discours et donc le sujet sont tou­jours considérés de l’extérieur dans la clarté du voir. On comprend que ce type de description de l’activité discursive sert à Foucault à contourner la réduction du sujet à une intériorité intentionnelle ou désirante, ou du moins à montrer que cette réduction est historiquement située. Mais en même temps, on soupçonne que l’*épochè* qu’il opère est par trop puissante. Pour éviter de présupposer au discours une intériorité et une intentionnalité, il le place dans la lumière du regard. Mais cela l’empêche de l’entendre – et par là je ne veux pas utiliser la métaphore heideggérienne d’une écoute de l’être qui vient, mais bien désigner une écoute des rythmes du discours, c’est-à-dire de ce que le langage porte à la fois de corps, de social et de pensée.

Foucault analyse ainsi les problématisations de soi uniquement du point de vue du sens. Les textes qu’il cite sont avant tout des discours qui règle des conduites, discours dont il ne relève d’ailleurs que les aspects explicites, les signifiés. Dans les volumes II et III de *L’Histoire de la sexualité*, son corpus documentaire est composé de « textes prescriptifs : [...] des textes qui, quelle que soit leur forme (discours, dialogue, traité, recueil de préceptes, lettres, etc.) ont pour objet principal de proposer des règles de conduite »[[184]](#footnote-184). L’introduction dans cette série de la littérature romanesque impériale montre crûment le problème, car elle met en évidence l’aspect réducteur de la lecture. Selon Foucault, le nouvel art de vivre, le nouveau style d’existence, cette nouvelle Érotique qui se diffuse sous l’empire « s’exprime dans ces récits romanesques [...] *Chaeréas et Callirhoé* [...] *Leucippé et Clitophon* [...] les *Éthiopi­ques* »[[185]](#footnote-185). La littérature est ici traitée comme elle l’est toujours par la plupart des historiens et des sociologues, c’est-à-dire comme reflet, expression plus ou moins déformée du social. Elle est considérée uniquement d’un point de vue documentaire.

Il est vrai que bien des incertitudes demeurent à propos de cette littérature : elles touchent aux conditions de son apparition et de son succès, à la date des textes, et à leur éventuelle signification allégorique et spirituelle. Mais on peut relever tout de même la présence, dans ces longs récits aux péripéties innombrables, de quelques-uns des thèmes qui marqueront par la suite l’Érotique aussi bien religieuse que profane. (p. 262)

La littérature « atteste » donc l’existence de phénomènes socio-culturels, rien de plus. Les personnages et les intrigues narratives « repré­sentent » sur le mode fictionnel la vie réelle. L’amour des garçons, par exemple, « occupe une place importante dans les récits de Pétrone ou d’Apulée, qui attestent la fréquence et l’acceptation très générale de la pratique. Mais il est présent aussi dans certains des récits de virginité, de fiançailles et de mariage. Ainsi dans *Leucippé et Clitophon*, deux personna­ges le représentent, et d’une façon tout à fait positive » (p. 263).

Cette façon de concevoir le discours et la signifiance qu’il produit explique le désintérêt de Foucault pour la poétique et son rejet sans nuances de la psychanalyse. Sur un certain nombre de points, la démonstration de Foucault concernant cette dernière est assez convaincante. La psychanalyse prend la suite des pratiques chrétiennes de confession et des pratiques judiciaires d’aveu. Elle hérite de leur réduction de la vérité du sujet à celle de son désir. Elle réduit également de manière abusive ce désir à une histoire familiale. *Les Aveux de la chair*, qu’il n’a pas eu le temps d’achever, devaient montrer la continuité qui mène de la nouvelle conception du sujet qui émerge avec la diffusion du christianisme à la conception psychanalytique moderne. Toutefois, il reste un aspect de la psychanalyse que sa démonstration n’emporte pas et qu’il ne cite d’ailleurs pas – à ma connaissance tout au moins –, c’est la découverte par Freud du rôle anthropologique du signifiant. Car ce qui reste important dans la psychanalyse, au-delà de son aspect normalisateur qui peut être critiqué, c’est probablement ceci : le fait que le langage n’est pas simplement une activité de production et d’échange de signifiés, de sens, de règles de conduite, mais une activité signifiante qui associe la pensée et le corps. Qu’il faille ensuite accrocher le jeu des signifiants à du désir compris comme du manque est probablement discutable – et rien ne prouve qu’on ait raison de faire systématiquement ce lien. Il reste que la découverte de la part signifiante du langage et de sa continuité avec le corps est un acquis de la psychanalyse auquel nous ne saurions renoncer.

### Un sujet stylé

 Le deuxième obstacle à une extension de l’histoire du sujet que Foucault a commencée tient aux concepts qu’il utilise pour décrire les pratiques que les individus exercent à l’égard d’eux-mêmes dans le prolongement de la problématisation de leur vie. Foucault veut décrire ces pratiques dans des termes repris de l’étude de la littérature et de l’art. Il y a ainsi dans les derniers volumes de l’*Histoire de la sexualité* une inflation des concepts d’ « art », de « style », d’ « esthétique », de « stylistique » et de tous leurs dérivés. Une des formules les plus significatives de ce point de vue est celle où il explique qu’il vise des « *arts* de l’existence » par lesquels les hommes cherchent « à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines *valeurs esthétiques* et réponde à certains critères de *style* »[[186]](#footnote-186). Mais il existe une longue liste d’occurrences de ces concepts. Le thème de l’austérité sexuelle renvoie dans l’Antiquité à une « “*esthétique* de l’existence” » (p. 18. Même expression pp. 103 et 106) et à « la *stylisation* d’une activité dans l’exercice de son pouvoir et la pratique de sa liberté » (p. 30). Mais on trouve également « *Stylisation* d’une attitude » (p. 106) ; « *Styliser* une liberté » (p.111) ; « Stylisation de l’usage des *aphrodisia* » (p. 251). Chez les Grecs, l’individu s’accomplit comme sujet moral « dans la *plastique* d’une conduite exactement mesurée, bien visible de tous et digne d’une longue mémoire » (p. 105). Foucault écrit également « la plastique de l’individu libre » (p. 180). Cette conduite touche en premier lieu la diététique : « Donner à cette activité la forme raréfiée et *stylisée* d’un régime, c’est se garantir contre les maux futurs » (p. 141). Mais elle touche également l’économie familiale : « N’avoir de rapport qu’avec son épouse est pour le mari la plus belle manière d’exercer son pouvoir sur sa femme [...] il s’agit là de la *stylisation* d’une dissymétrie actuelle » (p. 168). Elle touche enfin à l’érotique car il y a une « *stylistique* » des plaisirs chez les Grecs (p. 213) qui se manifeste en particulier à travers la façon de « *styliser* » l’amour des garçons (p. 269). En Grèce toute la subjectivation est « affaire de *style* en quelque sorte » (p. 201). L’expérience romaine des plaisirs est traitée avec les mêmes métaphores artistiques. Il s’agit là aussi d’une « nouvelle *stylistique* de l’existence »[[187]](#footnote-187) ou encore « d’une *esthétique* de l’existence » (p. 215). Dans le mariage, on vise « une *stylistique* de l’existence à deux » (p. 175). Celui qui se préoccupe de lui-même « doit donner à sa vie de mariage une forme réfléchie et un *style* particulier » (p. 191). Il y a donc un « *style* de rapport avec l’épouse » (p. 202) ou encore « un certain *style* de conduite sexuelle » (p. 273).

On peut noter que ce paradigme du style ne s’applique qu’à la subjectivation gréco-romaine. Jamais, au moins à ma connaissance, il ne concerne l’expérience chrétienne de la chair. Le style ou la stylisation ne sont pas des concepts opératoires généraux, mais la description de pratiques de subjectivation qui ont disparu quand se sont imposées celles liées à l’herméneutique du désir et à son aveu. Ces concepts tentent de décrire l’activité très particulière de mise en forme de l’existence, caractéristique des civilisations grecque et romaine. Cela dit, il reste à vérifier s’ils sont bien adaptés à l’usage historisant que veut en faire Foucault. Et ici nous ne pouvons qu’être frappés par le réemploi acritique d’un ensemble de notions communément porteur d’une métaphysique de la subjectivité. Dans les études littéraires et artistiques, le style et la stylistique ont été les fers de lance d’un retour de la rhétorique et de deux de ses principes de bases : 1) le style est le résultat d’un certain nombre de *choix* qu’un auteur fait dans les ressources de la langue afin de produire des effets esthétiques ; 2) sa singularité, et donc l’essence même de l’œuvre artistique, sont conçues comme le résultat d’un *écart* par rapport aux normes collectives. Ces deux principes se retrouvent aussi bien dans la stylistique de la parole élaborée par Bally que dans ce qu’on appelle la stylistique littéraire chez Vossler, Spitzer ou Riffaterre.

D’où un certain malaise à retrouver chez Foucault, tout ce paradigme qui, d’une part, lie nécessairement la notion de sujet à celles d’expressivité, de choix, voire souvent de conscience, et qui, d’autre part, présuppose que l’individuation artistique est de l’ordre du simple écart par rapport à la norme – et non pas de l’affirmation d’un nouveau partageable. Certes, dans cette constellation théorique, Foucault ne reprend pas la notion d’expres­sion de soi, mais il conserve celle de choix conscient. Il définit ces « arts » ou ces « esthétiques de l’existence », ces « techniques » ou ces « technolo­gies de soi »[[188]](#footnote-188) comme « des pratiques réfléchies et volontaires ».

Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style. (p. 16)

Chaque individu choisit très consciemment en lui ce sur quoi il va agir et définit lui-même comment il va appliquer les règles morales existantes.

L’individu circonscrit la part de lui-même qui constitue l’objet de cette pratique morale, définit sa position par rapport au précepte qu’il suit, se fixe un certain mode d’être qui vaudra comme accomplissement moral de lui-même ; et, pour ce faire, il agit sur lui-même, entreprend de se connaître, se contrôle, s’éprouve, se perfectionne, se transforme. (p. 35)

Foucault confond les concepts de style, stylistique et plastique, d’une part, et d’art, de l’autre, ce qui montre qu’il ne dispose pas de la théorie de l’artisticité qui lui serait nécessaire pour mener à bien son projet historique. Faute d’une poétique, il dépend des plus vieilles conceptions et ne peut sortir des traditions esthétique et rhétoriques. Tout se passe comme si, traduisant par art de l’existence, Foucault jouait sans méfiance et de manière relativement confuse avec les deux sens français du mot art : le sens ancien de métier et de technique, et le sens moderne d’activité esthétique. Or, d’un sens à l’autre, nous changeons de monde et de préconception du sujet.

La question est d’autant plus importante qu’elle détermine la manière dont on peut interpréter les conclusions éthiques et politiques de son travail. Fonder la description de la subjectivation sur le style, la stylistique et l’esthétique, sans théorie de l’artisticité et sans préciser que le statut du beau n’avait rien à voir dans l’Antiquité avec ce qu’il est aujourd’hui, c’est ouvrir la porte à une conception esthétisante et solipsiste de l’éthique et de la politique, pour laquelle ce qui compterait aujourd’hui serait de se faire une vie *belle*, et renforcer ainsi un certain dandysme post-soixante-huitard. Naturellement, je n’accuse pas Michel Foucault d’être tombé dans ce travers, mais certainement de le favoriser en ne cernant pas mieux les enjeux de certains des concepts qu’il utilise.

# 3. La philosophie historique face au langage

# et au sens

## 6. Le langage comme pourvoyeur de formes

Tout, pour cette thèse, se joue autour du langage,

plus exactement autour de la situation du langage aujourd’hui.

 G. Canguilhem[[189]](#footnote-189)

Après avoir analysé la manière dont Foucault a mis en place, d’une manière bien plus proche du perspectivisme nietzschéen que de l’ontologie temporelle heideggérien, une série de conceptions du temps alignées sur ses besoins pratiques mais convergeant vers ce que l’on peut appeler le concept d’« historicité radicale », j’aimerais maintenant examiné son rap­port fluctuant à une autre question philosophique fondamentale : le lan­gage, question qui n’est du reste pas sans rapport, on a commencé à le comprendre, avec la précédente.

### Foucault a-t-il été structuraliste ?

On connaît l’objectif des *Mots et les Choses*: non pas mener une « histoire » des « sciences humaines » dans leur développement événemen­tiel plus ou moins aléatoire mais analyser « leur sous-sol » systémique, réfléchir « sur ce qui les rend actuellement possibles », c’est-à-dire en faire, comme le sous-titre l’indique, une « archéologie »[[190]](#footnote-190).

L’essentiel du livre était ainsi consacré à analyser les fonctionnements successifs de « l’épistémè classique », dominée par « le Discours » qui avait « le privilège de pouvoir représenter l’ordre des choses », puis de « l’épistémè moderne », dominée quant à elle par « l’Homme » et par l’idée que « les choses y obéissent aux lois de leur propre devenir et non plus à celle de la représentation ».[[191]](#footnote-191) Le remplacement quasi-simultané et non concerté de la grammaire générale, de l’analyse des richesses et de l’histoire naturelle, par la philologie, l’économie et la biologie, montrerait qu’une rupture soudaine et commune se serait produite, au tout début du xixe siècle, dans tout le champ du savoir occidental, le faisant ainsi passer de la représentation et de l’ordre classiques fondés sur le primat du signe, à l’histoire et au désordre modernes fondés, quant à eux, sur un primat de l’homme.

Une telle approche permettait, disait Foucault, d’établir une nouvelle « conscience critique » car « le jour, prochain peut-être, où ces conditions changeront derechef, l’‟homme” disparaîtra, libérant la possibilité d’une pensée nouvelle » (*Ibid*.). L’enjeu était ainsi explicitement de donner corps au mouvement en cours, tout particulièrement dans la mouvance structu­raliste, qui contestait les « savoirs » anthropocentriques occidentaux, les « pratiques et institutions » qui assuraient à ceux-ci leur pouvoir, mais aussi la « philosophie de la conscience » et le vague « humanisme » qui leur fournissaient leurs justifications théoriques et morales.

Cette philosophie de la conscience, paradoxalement, n’avait pas réussi à fonder une philosophie du savoir, et en particulier du savoir scientifique. Par ailleurs, en tant que philosophie du sens, elle avait échoué à prendre en compte les mécanismes formateurs de signification et la structures des systèmes de sens.[[192]](#footnote-192)

On sait également qu’une autre des cibles de Foucault était le mar­xisme, tel qu’il était généralement pratiqué à son époque par des marxistes patentés comme Garaudy ou Lefebvre ou par des « compagnons de route » comme Sartre. Ce marxisme était, selon lui, encore entièrement affine à l’historicisme et à l’anthropocentrisme du xixe siècle et ne possédait, pour cette raison, aucune réelle force critique.

Au niveau profond du savoir occidental, le marxisme n’a introduit aucune coupure réelle ; il s’est logé sans difficulté, comme une figure pleine, tranquille, confortable, et ma foi, satisfaisante pour un temps (le sien), à l’intérieur d’un dispositif épistémologique qui l’a accueilli avec faveur (puisque c’est elle justement qui lui faisait place) et qu’il n’avait en retour ni le propos de troubler, ni surtout le pouvoir d’altérer, ne fût-ce que d’un pouce, puisqu’il reposait tout entier sur elle. Le marxisme est dans la pensée du xixe siècle comme poisson dans l’eau : c’est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer.[[193]](#footnote-193)

Bien que Foucault ne le dise que de manière indirecte et prudente, il pense à l’époque qu’une rupture épistémique analogue en ampleur à celles qu’il a décrites entre l’épistémè de la Renaissance et l’épistémè classique, ou entre cette dernière et l’épistémè moderne née au début du xixe siècle, est en train de se produire. Commencerait ainsi une nouvelle époque dans laquelle « l’Homme » et « l’Histoire » ne seraient plus au centre du savoir, les institutions et les pratiques que ceux-ci justifieraient seraient remplacées par d’autres plus justes, et la philosophie du sujet et la très instable morale humaniste qu’elle soutenait abandonnées au profit d’autres théoriquement et éthiquement plus satisfaisantes.

La psychanalyse avec Lacan et l’ethnologie avec Lévi-Strauss se seraient déjà engagées dans cette mutation portant « aux confins de toutes les connaissances sur l’homme ».

La psychanalyse et l’ethnologie occupent dans notre savoir une place privilégiée. Non point sans doute parce qu’elles auraient, mieux que toute autre science humaine, assis leur positivité et accompli enfin le vieux projet d’être véritablement scientifiques ; plutôt parce qu’aux confins de toutes les connaissances sur l’homme, elles forment à coup sûr un trésor inépuisable d’expériences et de concepts, mais surtout un perpétuel principe d’inquiétude, de mise en question, de critique et de contestation de ce qui a pu sembler, par ailleurs, acquis.[[194]](#footnote-194)

Leur apport essentiel aurait été de dissoudre le « doublon empirico-transcendantal » constitué par « l’Homme ».

Non seulement elles peuvent se passer du concept d’homme, mais elles ne peuvent pas passer par lui, car elles s’adressent toujours à ce qui en constitue les limites extérieures. On peut dire de toutes deux ce que Lévi-Strauss disait de l’ethnologie : qu’elles dissolvent l’homme. (pp. 390-391)

En introduisant les thèmes de l’inconscient et de l’historicité radicale, la psychanalyse et l’ethnologie auraient même déjà commencé à se déga­ger de la matrice archéologique des sciences humaines modernes et esquissé les contours de la suivante.

De même que la psychanalyse se place dans la dimension de l’inconscient (de cette animation critique qui inquiète de l’intérieur tout le domaine des sciences de l’homme), l’ethnologie se place dans celle de l’historicité (de cette perpétuelle oscillation qui fait que les sciences humaines sont toujours contestées, vers l’extérieur, par leur propre histoire).[[195]](#footnote-195)

Dans une interview parue en 1971, Foucault a précisé sa critique du marxisme en expliquant qu’il visait en premier lieu « le marxisme tel qu’il a fonctionné en Europe jusqu’au début du xxe siècle », par exemple chez Engels mais aussi parfois chez Marx lui-même. Ce marxisme ne constituait pas « le centre du marxisme, compris comme l’analyse de la société capi­taliste et le schéma d’une action révolutionnaire » mais se développait dans ses marges comme une « espèce d’humanisme » et en proposait un simple « accompagnement idéologique, une musique de fond philosophique ».

 À ce sujet, je dois faire une autocritique. Quand j’ai parlé de marxisme dans *Les Mots et les Choses*, je n’ai pas précisé suffisamment ce que je voulais dire. […] j’aurais dû dire, sachant comme le thème est survalorisé, qu’il s’agissait du marxisme tel qu’il a fonctionné en Europe jusqu’au début du xxe siècle, tout au plus J’aurais dû aussi préciser – et je reconnais que j’ai échoué sur ce point – qu’il s’agissait de l’espèce de marxisme qui se trouve chez un certain nombre de commentateurs de Marx, comme Engels. Et qui, d’ailleurs, n’est pas non plus absent chez Marx. Je veux me référer à une espèce de philosophie marxiste qui est, à mon sens, une espèce d’accompagnement idéologique des analyses historiques et sociales de Marx, ainsi que de sa pratique révolutionnaire, et qui ne constitue pas le centre du marxisme, compris comme l’analyse de la société capitaliste et le schéma d’une action révolutionnaire dans cette société. Si celui-ci est le noyau du marxisme, alors je n’ai pas parlé du marxisme, mais d’une espèce d’humanisme marxiste : un accompagnement idéologique, une musique de fond philosophique.[[196]](#footnote-196)

Cette « autocritique » l’a mené à adjoindre le marxisme – dans sa version althussérienne – à la psychanalyse et à l’ethnologie comme nouvelle force critique annonçant peut-être un nouveau changement épistémique.

Je trouve que le marxisme, la psychanalyse et l’ethnologie ont une fonction critique par rapport à ce qu’il est convenu d’appeler les sciences humaines, et en ce sens ce sont des contre-sciences. (p. 169)

À ces trois disciplines contestatrices du modèle historiciste et anthro­pocentrique, Foucault ajoute, pour finir, la linguistique structurale de Troubetskoï, Hjelmslev et Jakobson qui, en même temps qu’elle leur fournirait un « modèle formel » commun, leur permettrait de rejoindre une « positivité extérieure à l’homme », le « langage pur », et ainsi de réelle­ment faire face à « la question de la finitude ». On voit ici en quoi le lan­gage constitue, dès *Les Mots et les Choses*, le cœur du travail foucaldien. Non seulement c’est à travers lui, en effet, que « la pensée peut penser », mais il constitue pour cette pensée un « fondement » extérieur à l’Homme.

Alors se forme le thème d’une théorie pure du langage qui donnerait à l’ethnologie et à la psychanalyse ainsi conçues leur modèle formel. […] Avec la linguistique, on aurait une science parfaitement fondée dans l’ordre des positivités extérieures à l’homme (puisqu’il s’agit du langage pur) et qui, traversant tout l’espace des sciences humaines rejoindrait la question de la finitude (puisque c’est à travers le langage, et en lui que la pensée peut penser : de sorte qu’il est en lui-même une positivité qui vaut comme le fondamental).[[197]](#footnote-197)

La linguistique structurale serait ainsi devenue la reine des « contre-sciences ». Elle serait le vecteur principal du nouveau basculement épisté­mique en cours.

Au-dessus de l’ethnologie et de la psychanalyse, plus exactement intriquée avec elles, une troisième « contre-science » viendrait parcourir, animer, inquiéter, tout le champ constitué des sciences humaines, et en débordant aussi bien du côté des positivités que du côté de la finitude, elle en formerait la contestation la plus générale. (p. 392)

Même si lui-même ne pratique pas directement ce transfert, Foucault reflète, on le voit, fidèlement un temps où la linguistique est devenue une inspiratrice pour une bonne partie des sciences humaines en leur fournis­sant un substrat anti-anthropologique et un modèle formel transposable dans chacune d’elles. De ce point de vue, même si l’on ne peut pas dire qu’il fait directement partie de la constellation structuraliste de l’époque, il en est très proche à l’évidence.

Foucault a, il est vrai, à partir de la fin des années 1960, repoussé à plusieurs reprises l’étiquette « structuraliste » – tout en argumentant, au moins au départ, en sa faveur. Répondant en 1969 à une interpellation de Lucien Goldmann à la fin de sa conférence sur la notion d’« auteur », Foucault arguait qu’il n’avait « jamais employé le mot de structure » et que les problèmes soulevés par ce concept ne le concernaient donc pas.

Je vais essayer de répondre. La première chose que je dirai, c’est que je n’ai jamais, pour ma part, employé le mot de structure. Cherchez-le dans *Les Mots et les Choses*, vous ne le trouverez pas. Alors, j’aimerais bien que toutes les facilités sur le structuralisme me soient épargnées, ou qu’on prenne la peine de les justifier.[[198]](#footnote-198)

Lors d’une conférence à Kyoto en 1970, il déclarait également qu’il n’était « absolument pas structuraliste » mais, d’une manière pour le moins paradoxale, il ajoutait : « je ne fais que recourir à la méthode structuraliste ».

Je ne suis absolument pas structuraliste. Le structuralisme n’est qu’une modalité d’ana­lyse. Par exemple, comment les conditions dans lesquelles le fou se trouve ont-elles changé du Moyen Âge à nos jours ? Quelles étaient les conditions nécessaires à ce changement ? Je ne fais que recourir à la méthode structuraliste pour analyser tout cela.[[199]](#footnote-199)

Dans la version longue de cette conférence publiée en 1978, Foucault développait un raisonnement plus articulé. Tout en rejetant l’étiquette de structuraliste, il y exprimait sa solidarité méthodologique avec le structura­lisme. Celui-ci, soutenait-il, « est en réalité une forme d’analyse qui a essentiellement pour projet de rendre compte de la transformation et des transformations », termes qu’il réduisait toutefois aux simples produits « des conditions nécessaires et suffisantes pour une transformation possi­ble » et dont il éliminait toute forme d’émergence et d’imprévu.

Je vous ai proposé un schéma que je crois constant à travers la société européenne en général et à travers sa géographie. Il permet de définir ce qu’on appelle un fou. Je vais immédiatement répondre à une objection que vous pourriez faire. On a l’habitude de dire, en effet, que le structuralisme se refuse à toute analyse du changement et de la transformation. À quoi je vous répondrai : premièrement, ce reproche ne me concerne pas car je ne suis pas structuraliste, je ne l’ai jamais été et j’espère bien ne pas l’être. Non, il se peut que je ne le sois jamais. Deuxièmement, je crois qu’on peut répondre aussi en disant ceci : le structuralisme est en réalité une forme d’analyse qui a essentiellement pour projet de rendre compte de la transformation et des transformations. Il n’y a pas de structuralisme qui ne soit, d’une certaine manière, l’analyse des conditions nécessaires et suffisantes pour une transformation possible. Je répondrai, troisièmement, en disant que, bien que je ne sois pas structuraliste, je suis, moi aussi, quelqu’un qui essaie d’analyser les transformations.[[200]](#footnote-200)

La même année, dans une seconde conférence donnée au Japon, Foucault mettait sous le même chapeau « structuraliste » le travail des historiens quantitativistes des *Annales*, celui de Dumézil sur la mythologie comparée, celui de Barthes sur l’écriture, celui de Troubetskoï sur la pho­nologie, et celui de Boas sur l’anthropologie. De cette liste assez dépareil­lée, où les deux seuls structuralistes véritables étaient Troubetskoï et Dumézil, il concluait, de manière assez sophistique, que le structuralisme avait eu, « au moins dans sa forme première », l’objectif de « donner une méthode plus précise et plus rigoureuse aux recherches historiques ».

La première chose qu’il faut remarquer, c’est que le structuralisme, au moins dans sa forme première, a été une entreprise dont le propos était de donner une méthode plus précise et plus rigoureuse aux recherches historiques. Le structuralisme ne s’est pas détourné, au moins en son début, de l’histoire : il a voulu faire une histoire, et une histoire plus rigoureuse et plus systématique. [[201]](#footnote-201)

Mais en 1976, il déclarait exactement le contraire : « je n’ai aucun lien avec le structuralisme », et insistait sur son propre travail historique en négligeant ses déclarations précédentes ainsi que ses conclusions dans *Les Mots et les Choses*.

Le structuralisme est une méthode employée en anthropologie, en linguistique, et parfois en critique littéraire, mais il me semble très rare qu’il soit utilisé en histoire. En tout cas, je n’ai aucun lien avec le structuralisme et je n’ai jamais employé le structuralisme pour des analyses historiques. Pour aller plus loin, je dirai que j’ignore le structuralisme et qu’il ne m’intéresse pas.[[202]](#footnote-202)

En 1978, il soutenait que l’étiquette « structuraliste » ne correspondait, sur le fond, ni au retour d’Althusser vers un Marx « désubjectivé », ni à la critique du sujet psychologique et philosophique traditionnel par Lacan, ni à son propre travail sur l’histoire du sujet. Tous ces auteurs, y compris lui-même, « n’étaient pas » structuralistes mais interrogeaient simplement de manière convergente le « postulat » du sujet.

Il y a un point commun entre tous ceux qui, ces quinze dernières années, ont été appelés « structuralistes » et qui pourtant ne l’étaient pas, à l’exception de Lévi-Strauss, bien entendu : Althusser, Lacan et moi. Quel était en réalité ce point de convergence ? Une certaine urgence de reposer autrement la question du sujet, de s’affranchir du postulat fonda­mental que la philosophie française n’avait jamais abandonné, depuis Descartes, renforcé par la phénoménologie.[[203]](#footnote-203)

En 1981, reprenant la même idée, il rejetait une fois de plus le qualificatif de « structuraliste » et soulignait qu’il avait, pour sa part, avant tout « essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne » abordé « comme une réalité historique et culturelle ».

Je dirai que deux voies pouvaient conduire au-delà de cette philosophie du sujet. La première était la théorie du savoir objectif comprise comme analyse des systèmes de signification, comme sémiologie. C’était la voie du positivisme logique. La seconde était la voie ouverte par une certaine école de linguistique, de psychanalyse et d’anthropologie – trois disciplines qui se regroupaient sous la rubrique « structuralisme ». Ce ne sont pas les voies que j’ai empruntées. Qu’il me soit permis de déclarer une fois pour toutes que je ne suis ni un structuraliste ni – je le confesse avec tout le chagrin qui se doit – un philosophe analytique. Personne n’est parfait. Mais j’ai essayé d’explorer une autre piste. J’ai essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne, que j’aborde comme une réalité historique et culturelle ; c’est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer, ce qui, bien entendu, est important du point de vue politique.[[204]](#footnote-204)

En 1983, Foucault revenait une dernière fois sur cette question et remarquait ironiquement mais sans argumenter qu’« aucun de ceux qui, de gré ou de force, ont reçu l’étiquette de structuraliste ne savait très exacte­ment de quoi il s’agissait »[[205]](#footnote-205).

Toutes ces objections répétées doivent bien sûr être prises en compte. Nous avons déjà vu, dans le chapitre précédent, en quoi l’approche tempo­relle de Foucault dans *Les Mots et les Choses* était, de fait, beaucoup plus proche des concepts de « longue durée » ou même d’« histoire immobile » des historiens des *Annales* que du primat donné à la synchronie, sur des bases différentialistes tirées de la phonologie, par l’anthropologie et la linguistique structurales.

Mais on est bien obligé aussi de constater que ce n’est pas à cet argument que Foucault fait référence dans ses mises au point ultérieures ; il y insiste principalement sur la méthode généalogique, développée seule­ment à partir des années 1970, qui a remplacé l’approche des totalités archéologiques par celle de la multiplicité des forces.

Par ailleurs, il serait bien difficile de nier que la réflexion présentée dans *Les Mots et les Choses* se clôt sur une tentative de synthèse et un éloge des entreprises structuralistes de critiques du concept de sujet, tenta­tive qui reconnaît à la linguistique structurale le rôle pilote qu’elle vient d’acquérir.

Si Foucault ne peut donc être compté comme membre d’un mouve­ment qui n’a du reste jamais existé en tant que tel, il partage à l’évidence, en dépit de ses dénégations répétées, nombre de ses présupposés antiévolu­tionnistes, anti-substantialistes et anti-anthropocentriques. La question pour nous ne sera donc pas de savoir si Foucault « a bien été structuraliste » – s’il ne l’a pas été techniquement parlant, il s’est toujours senti solidaire d’un certain nombre de ses présupposés – mais de comprendre ce qui rapproche, mais aussi distingue, sa vision du langage de celle de la linguistique structurale quand il écrit *Les Mots et les Choses*……..

### Faut-il s’attacher à l’argument de la contradiction performative ?

Outre le fait que le basculement prévu dans une nouvelle épistémè homogène ne s’est pas produit et que le nouveau sol structuraliste s’est au contraire très vite effrité sous les pieds de ses promoteurs – en partie, du reste, sous les coups de la critique développée par Foucault lui-même –, la difficulté la plus souvent notée concernant l’analyse de la pensée moderne dans les *Mots et les Choses*, c’est qu’on peut facilement lui appliquer la critique qu’elle déploie à l’égard de celle-ci.

Selon Foucault, il est en effet possible de ramener toute l’histoire des sciences humaines mais aussi de la philosophie du xixe et d’une grande partie du xxe, siècle à un schéma assez simple. Que ce soit en biologie, en économie ou en linguistique, « l’Homme » constituerait un concept ambigu et instable qui se présenterait, d’une part, comme toujours ouvert, divers, marqué par la multiplicité et la finitude, mais qui, de l’autre, constituerait le garant ou référent transcendant unique, objet d’une « analytique de la fini­tude », qui permettrait à la pensée de surmonter cette dispersion. En même temps que l’homme vivant serait rongé par la mort, l’homme économique par le désir, et l’homme parlant par le temps qui à la fois érode ses langues et lui est nécessaire pour déployer son discours, l’Homme resterait le point de repère essentiel du savoir qui lui permettrait de rassembler et donner un sens à ce qui autrement resterait totalement dépareillé et absurde.

Au fondement de toutes les positivités empiriques, et de ce qui peut s’indiquer de limitations concrètes à l’existence de l’homme, on découvre une finitude – qui en un sens est la même : elle est marquée par la spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage ; et pourtant elle est radicalement autre : là la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée à l’homme de l’extérieur (parce qu’il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s’ouvre sur la positivité de toute limite concrète. Ainsi du cœur même de l’empiricité, s’indique l’obligation de remonter, ou, comme on voudra de descendre, jusqu’à une analytique de la finitude, où l’être de l’homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu’il n’est pas infini.[[206]](#footnote-206)

Cet être bifrons, à la fois perclus de finitude et garant universel de tous les savoirs, viendrait remplacer la mise en ordre classique du monde par le discours et les signes. À l’étalement stable de la représentation, il substi­tuerait, « dès la première amorce de cette analytique » – en quoi on doit probablement entendre la philosophie de Hegel – une pensée où l’Identité et la Différence se chevaucheraient l’une l’autre relançant sans cesse le mouvement historique.

On voit comment la réflexion moderne dès la première amorce de cette analytique contourne vers une certaine pensée du Même – où la Différence est la même chose que l’Identité – l’étalement de la représentation, avec son épanouissement en tableau, tel que l’ordonnait le savoir classique. (p. 326)

Toutes les grandes orientations philosophiques au xixe siècle seraient ensuite venues se loger dans le cadre épistémique fourni par les nouvelles sciences humaines et le concept ambigu et instable de l’Homme sur lequel elles seraient fondées.

C’est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude, – si liée au destin de la pensée moderne – va se déployer : c’est là qu’on va voir successivement le transcendantal répéter l’empirique, le cogito répéter l’impensé, le retour de l’origine répéter son recul ; c’est là que va s’affirmer à partir d’elle-même une pensée du Même irréductible à la philosophie classique. (p. 326)

Toutes auraient eu à se mesurer à trois problèmes déterminés par l’historisation ou la temporalisation de la connaissance et de ses objets : le rapport entre l’empirique et le transcendantal ; le rapport du cogito et de l’impensé ; le rapport au recul permanent de l’origine. Dans la section intitulée « L’empirique et le transcendantal » (pp. 329-333), Foucault traite d’abord des tentatives du « positivisme » et de l’« eschatologie », de « Comte et Marx », pour *aplatir* ou *surmonter* la différence entre ces deux pôles (p. 331), puis de la contestation de ces deux dernières par la phénoménologie à partir du concept intermédiaire de *vécu* (p. 332) – sans mentionner, toutefois, ni celle développée par Dilthey sur la base du *cercle* *herméneutique*, ni celle menée, de leur côté, par les penseurs néo-kantiens à partir d’un *dualisme critique* réaffirmé entre empirique et transcendantal. Dans la section, intitulée « Le cogito et l’impensé » (pp. 333-339), Foucault se concentre ensuite sur le retour dans la phénoménologie du concept de cogito et à son articulation très instable à l’impensé sous ses diverses for­mes, « l’implicite, l’inactuel, le sédimenté, le non-effectué », tout en com­parant cet impensé à l’*An sich* hégélien, l’*Unbewussste* de Schopenhauer, et l’homme aliéné de Marx (p. 338) et même à l’inconscient toutefois sans citer Freud (p. 337). Enfin, dans la troisième intitulée « Le recul et le retour de l’origine » (pp. 339-346), il développe une réflexion sur les différentes approches de l’historicité radicale de l’homme qui, confrontées à l’inces­sant « recul » de l’origine mis en place par les nouvelles sciences, ont tenté soit de surmonter ce recul par une « courbure de la pensée sur elle-même », chez les hégéliens, les positivistes et les historicistes, soit, au contraire, d’en faire le support paradoxal parce que toujours évanouissant d’une pensée pour laquelle « le retour ne se donne que dans l’extrême recul de l’origine », comme chez Hölderlin, Nietzsche et Heidegger (p. 345).

Quoi qu’il en soit des trous qui grèvent cette tentative de synthèse, on peut se demander si Foucault ne redouble pas ce faisant l’opération qu’il condamne en décrivant la répartition aléatoire des diverses théories ayant tenté de répondre aux apories de l’historisation de l’« Homme » – tout en rapportant cette positivité empirique des théories à leur condition fondamen­tale : le doublet « positif-fondamental » lui-même. Nombreux ont ainsi été les critiques qui ont reproché à Foucault de ne pas expliquer d’où lui-même se plaçait pour faire ses descriptions et de présupposer, sans le dire expressé­ment, qu’il pouvait se situer à l’extérieur de l’histoire des structures qu’il reconstituait. C’est l’un des reproches que lui faisait déjà Pierre Burgelin (1905-1985) en 1967.

On pourrait se demander ce qui autorise une *épistémè* comme celle où nous sommes situés nous-mêmes à devenir l’objet de notre propre pensée, sous peine de perdre le caractère archéologique. Comment, du sein d’une *épistémè* pouvons-nous en comprendre d’autres, en prévoir de nouvelles ? L’archéologie comme science échappe-t-elle à la nécessité d’être située par une archéologie impensée, ou faut-il revenir à une doctrine unitaire de la raison – capable d’établir un seul tableau, des combinaisons du semblable, de l’identique et du différent, du même et de l’autre – qui transcenderait toutes les *épistémès* ?[[207]](#footnote-207)

C’est également ce que lui opposent Dreyfus et Rabinow en 1982. Comme beaucoup d’autres, ceux-ci soulignent banalement la contradiction à laquelle arrive nécessairement une entreprise d’historisation de la pensée quand elle prétend s’excepter de ce qu’elle décrit.

L’archéologue se place orthogonalement à toutes les formations discursives, à leurs objets, sujets, concepts, choix stratégiques signifiants, et à leur effort pour découvrir la vérité. Tout comme la phénoménologie, l’entreprise repose sur la notion de pure description. Mais cela soulève un certain nombre de problèmes qui se révèlent, en dernière analyse, incontour­nables, pour quiconque entreprend d’estimer à leur juste valeur les options théoriques mises en œuvre dans *L’Archéologie du savoir*. Une pure description est-elle possible ? Le choix des catégories descriptives n’implique-t-il pas une interprétation ?[[208]](#footnote-208)

Cette première difficulté n’est pas négligeable. Elle est une variante des critiques de type logique qui sont toujours objectées à toute tentative d’historisation de la pensée. Selon ces critiques, on ne peut tenir jusqu’au bout une telle stratégie, dans la mesure où l’on rencontre à un certain moment le problème du statut de son propre discours. Si tout savoir est historique et dépend, comme Foucault le prétend, d’un sol archéologique qui le détermine, quel est alors le statut épistémologique du savoir de cette historicité ? Il faut conclure qu’il est historique lui aussi, ce qui remet en question sa validité générale et fait tomber la perspective archéologique dans le relativisme.

Un tel reproche ne doit pas être balayé d’un revers de main, il touche à un point faible de la théorie des épistémès et j’y reviendrai plus bas. En même temps, bien qu’il soit sans cesse et partout répété, il ne me semble pas affecter le cœur de l’argumentation foucaldienne. Je renvoie à la dis­cussion de cet argument exposé dans un livre déjà ancien : il n’y a pas en réalité de point de vue extérieur au langage et à l’histoire duquel juger de ce relativisme, ainsi l’argument logique n’est-il pas lui-même exempt de diffi­cultés logiques.[[209]](#footnote-209)

Plus sérieuses que cette impasse logico-formelle me semblent en réa­lité les faiblesses de l’analyse foucaldienne de la question du langage aux xixe et xxe siècles, notamment parce qu’elles auront des conséquences importantes sur l’histoire de l’individu et du sujet qu’il va construire par la suite. Je laisse donc pour le moment les difficultés logiques de côté – elles sont suffisamment documentées dans la littérature critique –, pour soulever une question d’un autre ordre, qui à ma connaissance n’a pas encore été posée, et qui porte sur le rapport entre la théorie du langage mobilisée par Foucault et sa conception de l’historicité.

### Dualisme épistémique *vs*. dualisme sémiotique

Comme on l’a vu dans les deux précédents volumes de cette série, quand on parcourt les multiples tentatives de sortie du dualisme historiciste et de l’anthropocentrisme qui ont été tentées à partir de la deuxième moitié du xixe siècle, on s’aperçoit que le couple du positif et du fondamental n’est pas la seule forme aporétique qui grève le savoir des sciences humaines. Contrairement à ce que pense Foucault, le dualisme du signe, le primat de la langue sur le langage qui l’accompagne, et les innombrables difficultés qu’ils entraînent, sont très présents aux xixe et xxe siècles. Le schéma du signe (*aliquid stat pro aliquo*) soutient aussi bien les pensées positivistes et hégéliennes, que la phénoménologie husserlienne. Quand plus tard il est critiqué par Heidegger et Gadamer, c’est au nom de la lan­gue et non pas du langage, ce qui ne résout rien.[[210]](#footnote-210) Le structuralisme lui-même, auquel il attribue le pouvoir de sortir des apories de la pensée moderne, a peut-être remis en question l’anthropocentrisme, mais il est resté tout entier dépendant du Signe.

Foucault a tout à fait tort de limiter l’importance déterminante de ce dernier à l’*épistémè* classique, car son influence théorique dépasse large­ment celle-ci en aval, aussi bien d’ailleurs qu’en amont. L’idée que la vision du monde classique pourrait se comprendre avant tout comme mise en tableau et représentation par les signes des choses du monde est peut-être juste – bien que certainement un peu réductrice si nous en jugeons sur le fait que Port Royal hérite très directement d’Aristote et de saint Augustin et que, d’autre part, Leibniz, Herder ou Vico par exemple ont des concep­tions du signe très différentes de celles de Locke ou de Condillac, qui à leur tour ne recoupent pas non plus celle de Port-Royal. Mais celle selon laquelle notre conception du langage aurait radicalement changé au début du xixe siècle et le modèle de la représentation sémiotique et de la gram­maire générale été totalement remplacé à ce moment-là par une conception du langage comme jaillissement mystérieux, erratique et vaguement inqui­étant, est une vue qui néglige une bonne partie des faits : entre autres, la victoire rapide du dualisme conventionnaliste sur le tout récent holisme poétique au début du xixe siècle et les innombrables théories du signe qui, au cours du xxe siècle, vont reprendre Platon, Aristote et saint Augustin.

C’est pourquoi, il me semble que la réflexion de Foucault dans *Les Mots et les Choses*, qui revient à juger de toute l’histoire de la pensée depuis les années 1800 à l’aune de l’unique question posée par le dualisme du positif et du fondamental, ne permet pas de reconnaître la prégnance encore actuelle du dualisme sémiotique dans la culture occidentale. En faisant porter l’attention sur les tours et les détours « du transcendantal et de l’empirique » chez les postkantiens, « du cogito et de l’impensé » dans la phénoménologie, « du retour et du recul de l’origine » chez Nietzsche et Heidegger, elle laisse en fait le débat à l’intérieur du signe qu’elle ne peut reconnaître puisqu’elle assigne celui-ci à la seule *épistémè* classique. Ainsi quand il dénonce sous les traits de « l’Homme » qui serait au centre des sciences humaines un doublon empirico-transcendantal instable, en prise directe avec la conception historiciste de l’histoire, Foucault n’a certaine­ment pas tort, mais peut-être n’effectue-t-il que la moitié de la critique néces­saire pour faire face au dualisme. Derrière « l’Homme » se cachent le Signe et la Langue, et aucune sortie des apories repérées n’est possible tant que l’on n’a pas effectué une critique radicale du paradigme sémiotique lui-même.

### Bopp sans Humboldt

Le manque d’une théorie du langage qui pourrait lui permettre de mettre en évidence les présupposés sémiotiques du dualisme anthropologi­que apparaît tout particulièrement dans sa manière de traiter la question du langage au xixe siècle. Quand Foucault veut décrire les transformations qui affectent celle-ci dans les premières décennies de ce siècle, il se réfère essentiellement à Bopp, le fondateur de la grammaire comparée, à Schle­gel, et un peu à Grimm et à Rask.

Cette positivité philologique, comment s’est-elle formée ? Quatre segments théori­ques nous en signalent la constitution au début du xixe siècle – à l’époque de l’essai de Schlegel sur la *Langue et la philosophie des Indiens* (1808), de la *Deutsche Grammatik* de Grimm (1818) et du livre de Bopp sur le *Système de conjugaison du sanskrit* (1816).[[211]](#footnote-211)

Il ignore Humboldt qu’il ne cite quasiment pas. Le modèle qui, d’après Foucault, s’impose à ce moment-là est celui de la grammaire comparée, c’est-à-dire celui de la langue comme système lexical et gram­matical, dont on peut reconstituer l’histoire en suivant les transformations réglées des sons et remonter ainsi aux racines des mots.

En un sens, Foucault a raison. Le xixe siècle a bien été dominé par le modèle d’une théorie du langage rabattue sur la langue[[212]](#footnote-212), ce qui aurait justifié, sauf qu’il pensait cette expression de manière positive, son désir premier de sous-titrer son livre « une archéologie du structuralisme » : les motifs de la langue et de sa structure, nés au xixe siècle, seront bien au siècle suivant les supports essentiels de la conception de Jakobson, de Hjelmslev et de leurs successeurs anthropologues et psychanalystes.

Du point de vue diachronique, il note à raison la transformation qui s’est produite entre la fin du xviiie siècle et le début du suivant d’une conception classique du langage fondée sur la notion rhétorique de *dis­cours*, comme articulation de mots, de propositions et de tropes représen­tant le monde, à une conception attachée désormais à la *parole* comme *actualisation sonore* de la langue.

Le langage (celui-là même dont on se sert) est en train d’acquérir une dimension irréductible à la pure discursivité.[[213]](#footnote-213) Plus loin : Pour la première fois, avec Rask, Grimm et Bopp, le langage (bien qu’on ne cherche plus à le ramener à ses cris originaires) est traité comme un ensemble d’éléments phonétiques. […] Tout l’être du langage est maintenant sonore. Ce qui explique l’intérêt nouveau, manifesté par les frères Grimm et par Raynouard, pour la littérature non écrite, les récits populaires et les dialectes parlés. On cherche le langage au plus près de ce qu’il est : dans la parole – cette parole que l’écriture dessèche et fige sur place. (p. 298)

Du point de vue synchronique, il insiste avec justesse sur la domina­tion d’une nouvelle conception du langage qui le considère en premier lieu à travers les *langues* et leur *devenir*. D’un côté, apparaît le motif organisa­tionnel qui deviendra plus tard le cœur du structuralisme et de son antihisto­ricisme. Chaque mot ne prend son sens que dans la totalité grammaticale à laquelle il appartient.

Le mot n’est plus attaché à une représentation que dans la mesure où il fait partie d’abord de l’organisation grammaticale par laquelle la langue définit et assure sa cohérence propre. Pour que le mot puisse dire ce qu’il dit, il faut qu’il appartienne à une totalité grammaticale qui, par rapport à lui, est première, fondamentale et déterminante. (p. 293)

Mais de l’autre, le langage est désormais considéré comme traversé par une historicité propre fondamentale et simultanément comme vecteur principal de l’histoire humaine. « Le langage est humain : il doit à notre pleine liberté son origine et ses progrès ; il est notre histoire, notre héri­tage », dit Grimm dans *L’Origine des langues*. Et Foucault de commenter.

Au moment où on définit les lois internes de la grammaire, on noue une profonde parenté entre le langage et le libre destin des hommes. (pp. 303-304)

Bopp, Schlegel, Grimm, Rask auraient donc mis en place – ou auraient été les simples témoins d’une mutation souterraine inexpliquée et peut-être inexplicable, Foucault ne se prononce pas sur cette question – le sol épistémique qui aurait supporté toutes les théories du langage qui se sont développées au xixe siècle, au moins jusqu’à Saussure : le langage ne serait plus le lieu de la représentation des idées et des choses mais celui de l’expression des forces subjectives et sociales.

Au xixe siècle, le langage va avoir, tout au long de son parcours et dans ses formes les plus complexes, une valeur expressive qui est irréductible ; aucun arbitraire, aucune convention grammaticale ne peuvent l’oblitérer, car, si le langage exprime, ce n’est pas dans la mesure où il imiterait et redoublerait les choses, mais dans la mesure où il manifeste et traduit le vouloir fondamental de ceux qui parlent. (p. 303)

Après une étude détaillée de l’œuvre de Bopp et quelques allusions plus clairsemées à celles de Schlegel, Grimm et Rask, Foucault résume ce qu’il considère être les différences fondamentales entre les deux épistémès successives. La citation est un peu longue mais elle rassemble en un seul tableau toutes ses conclusions concernant, comme il le disait auparavant à la fin de son étude sur la Grammaire générale, « non pas une histoire des conceptions grammaticales » des deux époques prises en considération, ni même « le profil général de ce que les hommes avaient pu penser à propos du langage » pendant ces périodes, mais l’analyse des conditions fonda­mentales selon lesquelles, pour chacune d’elles, « le langage pouvait devenir objet d’un savoir et entre quelles limites se déployait ce domaine épistémologique » (p. 135). La synthèse, tirée de l’étude de Bopp et de quelques-uns de ses contemporains (chap. VIII « Travail, vie, langage », sec. V « Le langage de venue objet », p. 131) renvoie ainsi en miroir à celle réalisée dans la section antérieure consacrée aux théories du langage de l’Âge classique (chap. IV « Parler », sec. VII « Le quadrilatère du lan­gage », p. 131). La liste des conditions épistémiques des savoirs linguis­tiques est organisée par paires de concepts s’associant et s’opposant les uns aux autres, comme on en trouve à l’époque dans de nombreux systèmes différentiels inspirés par la phonologie. La « *parenté* entre les langues » s’oppose à la « *dérivation* », la théorie du « *radical* » à celle de la « *dési­gnation* », l’étude des « *variations intérieures* de la langue » à l’ « articu­lation représentative » et l’ « *analyse intérieure* de la langue » au « primat du verbe *être* ».

On peut remarquer que les quatre segments théoriques qui viennent d’être analysés, parce qu’ils constituent sans doute le sol archéologique de la philologie, correspondent terme à terme et s’opposent à ceux qui permettaient de définir la grammaire générale. En remontant du dernier au premier de ces quatre segments, on voit que la théorie de la *parenté* entre les langues (discontinuité entre les grandes familles, et analogies internes dans le régime des changements) fait face à la théorie de la *dérivation* qui supposait d’incessants facteurs d’usure et de mélange, agissant de la même façon sur toutes les langues quelles qu’elles soient, à partir d’un principe externe et avec des effets limités. La théorie du *radical* s’oppose à celle de la *désignation* : car le radical est une individualité linguistique isolable, intérieure à un groupe de langues et qui sert avant tout de noyau aux formes verbales ; alors que la racine, enjambant le langage du côté de la nature et du cri, s’épuisait jusqu’à n’être plus qu’une sonorité indéfiniment transformable qui avait pour fonction une première découpe nominale des choses. L’étude des *variations intérieures* de la langue s’oppose également à la théorie de l’*articulation* représentative : celle-ci définissait les mots et les individualisait les uns en face des autres en les rapportant au contenu qu’ils pouvaient signifier ; l’articulation du langage était l’analyse visible de la représentation ; maintenant les mots se caractérisent d’abord par leur morphologie et l’ensemble des mutations que chacune de leur sonorité peut éventuellement subir. Enfin et surtout l’*analyse intérieure* de la langue fait face au primat que la pensée classique accordait au verbe *être* : celui-ci régnait aux limites du langage, à la fois parce qu’il était le lien premier des mots et parce qu’il détenait le pouvoir fondamental de l’affirmation ; il marquait le seuil du langage, indiquait sa spécificité, et le rattachait, d’une façon qui ne pouvait être effacée, aux formes de la pensée. L’analyse indépendante des structures grammaticales, telle qu’on la pratique à partir du xixe siècle, isole au contraire le langage, le traite comme une organisation autonome, rompt ses liens avec les jugements, l’attribution et l’affirmation. Le passage ontologique que le verbe *être* assurait entre parler et penser se trouve rompu ; le langage, du coup, acquiert un être propre. Et c’est cet être qui détient les lois qui le régissent. (p. 308)

On passerait ainsi d’une conception pour laquelle le langage permet­tait, d’une manière à peu près « transparente », une mise en ordre du monde, à une autre conception où le langage commencerait à prendre une certaine « épaisseur propre » et du même coup une opacité justifiant qu’il devienne objet de science.

L’ordre classique du langage s’est maintenant refermé sur lui-même. Il a perdu sa transparence et sa fonction majeure dans le domaine du savoir. Au xviie siècle et au xviiie siècle, il était le déroulement immédiat et spontané des représentations […] le langage était une connaissance et la connaissance était de plein droit un discours. Par rapport à toute connaissance, il se trouvait donc dans une situation fondamentale : on ne pouvait connaître les choses du monde qu’en passant par lui. […] il était la manière initiale de représenter les représentations. C’est en lui que toute généralité se formait. La connaissance classique était profondément nominaliste. À partir du xixe siècle, le langage se replie sur soi, acquiert son épaisseur propre, déploie une histoire, des lois et une objectivité qui n’appartiennent qu’à lui. Il est devenu un objet de connaissance parmi tant d’autres : à côté des êtres vivants, à côté des richesses et de la valeur, à côté de l’histoire des événements et des hommes. (pp. 308-309)

En devenant simple objet de science, le langage aurait perdu la centralité épistémologique qu’il aurait eue pendant l’Âge classique (p. 309). Mais cette objectification ou ce « nivellement » du langage aurait été « compensé de trois manières », qui témoigneraient chacune de l’explosion de l’unité, propre à l’Âge classique, de la *représentation* des choses, de la *grammaire* de la langue et de la *logique* de la pensée : la recherche d’un « langage-tableau » qui, selon le vœu positiviste de Cuvier, ne ferait plus que refléter les choses sans les organiser *a priori* (p. 309), le développe­ment d’une « philologie critique » capable de mettre au jour les *a priori* imposée par la langue (p. 311), et l’élaboration par Boole d’une « logique symbolique indépendante des grammaires » (p. 310). À quoi Foucault ajoute ce qu’il appelle, d’une manière surprenante, « l’apparition de la littérature » ou au moins, précise-t-il,

de la littérature comme telle, car depuis Dante, depuis Homère, il a bien existé dans le monde occidental une forme de langage que nous autres maintenant appelons « littérature ». Mais le mot est de fraîche date, comme est récent dans notre culture l’isolement d’un langage singulier dont la modalité propre est d’être « littéraire » (p. 313).

Or, cette vision, qui rassemble un nombre de données très important tout en les classant de manière cohérente, possède aussi, on commence peut-être à le voir, un nombre de défauts importants, dont je vais pour le moment évoquer seulement ceux qui concernent l’étude et la théorie du langage au début du xixe siècle. Je reviendrai plus bas sur ceux concernant la philoso­phie du langage, la linguistique de la fin du siècle, et la littérature.

En ce qui concerne l’étude et la théorie du langage, tout d’abord, Fou­cault reproduit l’erreur commise lorsqu’il affirmait l’homogénéité et l’étan­chéité absolues des deux épistémès précédentes et donc l’existence d’une rupture franche entre elles au début du xviie siècle. Comme l’a fait remarquer Pierre Burgelin, du point de vue du langage, une telle homogénéité et du coup une telle rupture n’ont pas existé.

Ce qui caractérise la Renaissance, c’est en particulier son retour aux sources antiques, que l’on a justement baptisé « humanisme ». Certes, la conception magique et symbolique du monde a été un trait de l’hellénisme tardif, et orientalisé. Tout un monde pythagorique, hermétique, gnostique, cabalistique s’est épanoui et transmis, à travers le Moyen Âge comme à travers l’érudition, jusqu’au xvie siècle. Mais l’Antiquité redécouverte contient bien autre chose et le xvie siècle a connu des platonismes, des aristotélismes, des stoïcismes ou des pyrrhonismes qui se laisseraient difficilement ramener à l’épistémè du langage qui est dans les choses, des ressemblances et des signatures.[[214]](#footnote-214)

La transmission, certes aléatoires mais effective, des savoirs au long des siècles permise par le langage lui-même, qui n’est en rien réductible à sa vision structurale, relativise grandement toute idée de rupture franche et massive, ainsi que l’homogénéité de chaque période considérée.

Il y a là un phénomène de transmission du savoir mal conciliable avec la notion étroite d’épistémè […] Et l’idée que le langage était enfoui dans les choses était-elle compatible avec tout cet héritage de réflexion sur le langage, sur l’*abstraction* et la compréhension, qui s’est appelé nominalisme, terminisme, toute cette critique de la scolastique qui tentait d’ébaucher une doctrine de la raison d’où est sortie la pensée scientifique des modernes ? (p. 238)

Par ailleurs, Foucault reste prisonnier du mythe d’une naissance bru­tale de la grammaire comparée forgé par l’hagiographie du xixe siècle.[[215]](#footnote-215) Les travaux des historiens de la linguistique ont montré que « Grimm, Schlegel, Rask et Bopp » (p. 294) ne sont pas des hapax dans la production linguistique de leur époque et qu’ils prennent la suite à la fois d’un mouvement massif de description empirique des langues qui commence dès les années 1770 et d’une réflexion théorique qui remonte au moins jusqu’à la Renaissance.[[216]](#footnote-216)

Enfin, et ce n’est pas moins important, l’approche archéologique pratiquée par Foucault efface les conflits, qui ont profondément divisé le pre­mier xixe siècle, d’une part entre Humboldt et Hegel, entre une théorie de l’*historicité radicale* et une théorie de l’*Histoire*, et d’autre part, entre Humboldt et la grammaire comparée, entre une théorie du *langage* et une théorie limitée à la *langue*.

Concernant le rapport polémique à Hegel, il est totalement ignoré par Foucault. Quand celui-ci revient, à la fin du livre, sur ce qu’il appelle « l’analytique de la finitude » qui serait apparue à cette époque, il ne dit pas un mot de Humboldt et de sa conception révolutionnaire de l’historicité. Il n’en a que pour Hegel et sa dialectique, présentée à demi-mot, on l’a vu, comme « la première amorce de cette analytique » (p. 326).

Le rapport à la grammaire comparée n’est guère mieux traité. Du point de vue adopté par Foucault, Bopp et Humboldt apparaissent sur le même sol épistémique nouveau, le second à la remorque du premier : « Humboldt n’est pas seulement le contemporain de Bopp, il connaissait son œuvre et dans le détail. »[[217]](#footnote-217) Or, on sait grâce aux travaux de Jürgen Trabant (1942 –) qu’il n’en a pas du tout été ainsi, qu’au moins deux conceptions du langage se sont affrontées à cette époque et que le conflit s’est soldé par la disparition rapide de la question du langage après la mort de Humboldt en 1835.[[218]](#footnote-218) Foucault, paradoxalement, se met ici du côté des vainqueurs et raconte une histoire d’où le conflit a été éliminé et réduit à la lisibilité d’une structure unitaire du savoir. L’*épistémè* est un concept qui accepte l’ambiguïté, par exemple le dualisme généralisé de l’anthropocen­trisme et les oscillations qui s’en suivent, mais qui ne peut rendre compte du conflit.

En s’apercevant que « les racines des verbes ne désignent pas à l’ori­gine des “choses”, mais des actions, des processus, des désirs, des volon­tés »[[219]](#footnote-219), Bopp aurait *de facto* révolutionné la définition du langage. Dès les premiers résultats des recherches de grammaire comparée, celui-ci n’appa­raît plus comme

un système de représentations qui a pouvoir de découper et de recomposer d’autres représentations ; il désigne en ses racines les plus constantes des actions, des états, des volontés ; plutôt que ce qu’on voit, il veut dire originairement ce qu’on fait ou ce qu’on subit. (p. 302)

Dans la nouvelle *épistémè*, le langage ne s’enracinerait plus « du côté des choses perçues, mais du côté du sujet en son activité » (p. 302). Il serait « issu du vouloir et de la force, plutôt que de cette mémoire qui redouble la représentation » (p. 302).

C’est donc à partir de ce nouveau volontarisme ou de ce nouvel éner­gétisme, fondé cette fois sur le sujet et non plus en Dieu comme au Moyen Âge – un volontarisme, aurait pu ajouter Foucault, théorisé dès 1819 par Schopenhauer dans *Le Monde comme volonté et comme repré­sentation* – que Humboldt aurait finalement conçu le langage comme *ener­geia* – acti­vité et expression de la puissance obscure de l’esprit des peuples.

Du coup, les conditions de l’historicité du langage sont changées ; les mutations ne viennent plus d’en haut (de l’élite des savants, du petit groupe des marchands et des voyageurs, des armées victorieuses, de l’aristocratie d’invasion), mais elles naissent obscurément d’en bas, car le langage n’est pas un instrument ou un produit – un *ergon* comme disait Humboldt –, mais une incessante activité – une *energeïa*. (p. 303)

Le problème est que cette interprétation de la théorie humboldtienne du langage et de ses prémisses épistémiques est tout à fait irrecevable.[[220]](#footnote-220) Il faut ici rappeler quelques faits qui montrent que Humboldt ne dépend en rien de Bopp, ni de Schopenhauer, ni même d’une structure épistémique commune.

Tout d’abord, d’un point de vue diachronique, Humboldt est l’un des premiers à avoir pratiqué le comparatisme en allant sur le terrain, dans le pays basque, dès 1799, et il n’a pas attendu pour cela le programme de Schlegel de 1808 dans *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, ni sa confirmation scientifique par Bopp en 1816 dans son *Conjugationssystem*[[221]](#footnote-221). Par ailleurs, on ne saurait oublier que Humboldt réfléchit à la théorie du langage depuis les dernières années du xviiie siècle, et qu’il hérite donc par son maître de Leibniz, par ses lectures de Herder et de Kant, et par ses amis Idéologues parisiens de Condillac, voire de Diderot[[222]](#footnote-222).

Du point de vue synchronique, on peut ajouter, pour ce qui concerne la prétendue communauté épistémique de Humboldt et de Bopp, que la théorie humboldtienne du langage implique, certes, la description du sys­tème des langues, (et en ce sens c’est plutôt Bopp qui est inclus dans Humboldt que l’inverse), mais qu’elle est loin de se limiter à celle-ci. Elle est avant tout une théorie de *l’activité de langage* (« *Thätigkeit der Spra­che*») qui, premièrement, va totalement à l’encontre du conventionnalisme sémiotique qui s’apprête, avec le déclin de l’inspiration romantique, à dominer la grammaire comparée puis la linguistique postsaussurienne et qui, deuxièmement, tente moins de spéculer sur l’origine du langage que précisément de répondre à l’aporie posée par le dualisme kantien de l’empirique et du transcendantal.

En ce qui concerne le premier point, Jürgen Trabant a montré que Humboldt s’inscrit par avance totalement en faux contre le convention­nalisme sémiotique qui va régner aux xixe et xxe siècles.

En insistant sans cesse sur le fait que, par essence, le langage ne serait pas un signe, Humboldt prend le contre-pied d’une sémiotique du langage, dogme naïf – Humboldt dit qu’il est naturel à l’homme (VI, 119) – dont il observe la domination depuis l’Antiquité jusqu’au présent.[[223]](#footnote-223)

Contrairement à ce que soutiendront très rapidement les successeurs de Bopp, de Schlegel et de Grimm, pour Humboldt le mot n’est pas un signe et il n’est pas non plus une convention.

Il sort totalement de la classe des signes du fait que dans le cas du signe le signifié a une existence indépendante de son signe, mais que dans le cas du langage le concept ne parvient à son achèvement que grâce au mot et que tous deux ne peuvent être séparés l’un de l’autre.[[224]](#footnote-224)

Il faut donc concevoir le langage comme production de quelque chose qui n’est ni du signifié ni du signifiant, mais les deux à la fois et – ce n’est pas un hasard on va la voir –, un peu à la manière de Saussure lorsqu’il compare le signe à une feuille de papier où signifié et signifiant sont comme le recto et le verso nécessairement liés l’un à l’autre. Il y a pour Humboldt une iconicité de la matérialité phonique du langage et même de l’organisation grammaticale du flux verbal vis-à-vis de « l’organisme de la pensée ».

Par ailleurs, Trabant montre que l’ensemble du projet humboldtien doit aussi se lire comme une tentative de grande ampleur de surmonter la difficulté créée par la doctrine kantienne du schématisme et par l’opposi­tion stricte des sensations et des catégories, de la sensibilité et de l’entende­ment, de la réceptivité et de la spontanéité, des phénomènes et du transcen­dantal, qu’elle est chargée de résoudre. On est loin ici des préoccupations de Bopp et beaucoup plus proche, en réalité, de celles qui seront bientôt celles de Nietzsche. Si les schèmes permettent d’effectuer la synthèse du divers sensible pour le subsumer sous des catégories, ou comme dit Kant de « présenter le concept à une intuition », c’est-à-dire de rapporter le transcendantal à l’empirique, c’est parce que, selon Kant, ils sont soutenus par le travail de l’imagination. Un schème est « un produit transcendantal de l’imagination »[[225]](#footnote-225). Mais Kant, paradoxalement ne dit quasiment rien, dans toute *La Critique de la raison pure*, de cette force fondamentale de l’âme. Elle est selon lui « une fonction aveugle mais indispensable »[[226]](#footnote-226). D’une manière extrêmement novatrice, Humboldt propose d’y voir l’effet du corps et du langage sur la pensée.

C’est le sens linguistique qui, en tant que forme suprême de sublimation de la sexualité, engendre la pensée, cette dernière et plus fine pousse de la sensibilité-sensualité, dans son unité indissoluble, où elle fait nécessairement corps avec la matérialité du mot, avec le signifiant.[[227]](#footnote-227)

Ainsi sa théorie du langage constitue-t-elle une anthropologie, mais pas au sens où l’entend Foucault à l’époque des *Mots et les Choses*, mais plutôt au sens de *l’anthropologie radicalement historique*, que pratiquera bientôt Nietzsche dans ses réflexions sur le langage et le rythme[[228]](#footnote-228), que Saussure mettra également à la base de sa théorie du langage[[229]](#footnote-229), et qu’il pratiquera lui-même dans ses derniers travaux, comme on le verra plus bas : une tentative de description des rapports historiques entre les corps, le langage et la pensée. Dès le début du xixe siècle, Humboldt sort ainsi des nœuds de l’analytique de la finitude dénoncés à raison, tout en allant plus loin dans la critique, car il déploie une théorie du langage qui est aussi une critique radicale du signe. Voilà pourquoi, Foucault est véritablement passé à côté d’une pensée qui aurait pu l’aider quant à la question difficile des rapports entre anthropologie, savoir et historicité.

### Saussure en structuraliste

Le manque d’une théorie du langage qui pourrait lui permettre de mettre en évidence les présupposés sémiotiques du dualisme anthropologi­que réapparaît dans sa manière de traiter la question du langage au début du xxe siècle. L’apport de Saussure est entièrement réduit au canon structu­raliste des années 1960.

Foucault affirme, avec tout autant d’exagération que dans le cas de Bopp, que Saussure aurait engagé à son tour une nouvelle bascule épisté­mique. Il aurait, en effet, abandonné le primat du *son* et de la *parole*, qui se serait imposé lors de la rupture précédente, et aurait ainsi pu restaurer la dimension de « la langue en général » et rouvrir le « vieux problème du signe » qui avait dominé l’Âge classique.

Pour la première fois, avec Rask, Grimm et Bopp, le langage (bien qu’on ne cherche plus à le ramener à ses cris originaires) est traité comme un ensemble d’éléments phonétiques. […] Tout l’être du langage est maintenant sonore. […] En sa sonorité passagère et profonde, la parole devient souveraine. […] Il a fallu justement que Saussure contourne ce moment de la parole qui fut majeur pour toute la philologie du xixe siècle, pour restaurer, au-delà des formes historiques, la dimension de la langue en général et rouvrir par-delà tant d’oubli, le vieux problème du signe, qui avait animé toute la pensée sans interruption depuis Port-Royal jusqu’aux derniers Idéologues.[[230]](#footnote-230)

En rétablissant un lien avec la vision sémiotique précédente, Saussure aurait ainsi pu « échapper à [la] vocation diachronique de la philologie », c’est-à-dire rompre avec le point de vue historique, qui aurait dominé depuis le début du siècle.

En coupant le langage de ce qu’il représente [comme l’avait fait Grimm avec son « anatomie » du langage], on le faisait certes apparaître pour la première fois dans sa légalité propre et du même coup on se vouait à ne pouvoir le ressaisir que dans l’histoire. On sait bien que Saussure n’a pu échapper à cette vocation diachronique de la philologie, qu’en restaurant le rapport du langage à la représentation, quitte à reconstituer une « sémiologie » qui, à la manière de la grammaire générale, définit le signe par la liaison entre deux idées. (p. 307)

Or, là encore, l’analyse de Foucault est plus que contestable. Concer­nant le premier point, on sait, déjà depuis longtemps, que Saussure, lors­qu’il soulignait la différence entre *langue* et *parole* était très loin de rejeter, comme il est répété malheureusement encore très souvent, cette dernière hors de la linguistique. L’opposition de ces deux concepts n’est qu’une conséquence, faisait remarquer De Mauro dans sa nouvelle édition du *Cours*, de « la dislo­cation des différentes parties à laquelle se sont livrés les éditeurs ».[[231]](#footnote-231)

Il était presque inévitable, étant donné tout ceci, que l’exégèse traditionnelle interprète la distinction entre *langue* et *parole* comme la distinction entre deux réalités séparées et opposées, deux « choses » différentes (l’une dans la société, l’autre peu ou prou dans l’âme des indivi­dus) ; il ne restait plus qu’à reprocher à Saussure d’être coupable, de différentes façons (par idéalisme selon les matérialistes, par positivisme grossier selon les spiritualistes), de cette séparation. (p. 422, n. 65)

Non seulement il n’était pas possible, aux yeux de Saussure, de recons­tituer les différences entre les signifiés comme celles existant entre les signi­fiants sans passer par leurs réalisations phonico-acoustiques, mais le rapport entre *langue* et *parole* était fondamentalement « dialectique »[[232]](#footnote-232) ou, pour éviter les connotations hégéliennes attachées à ce terme, il impliquait une « interdé­pendance » constante. Saussure lui-même le disait explicitement.

Sans doute, ces deux objets sont étroitement liés et se supposent l’un à l’autre : la langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets ; mais celle-ci est nécessaire pour que la langue s’établisse ; historiquement, le fait de parole précède toujours. Comment s’aviserait-t-on d’associer une idée à une image verbale, si l’on ne surprenait pas d’abord cette association dans un acte de parole ? D’autre part, c’est en entendant les autres que nous apprenons notre langue maternelle ; elle n’arrive à se déposer dans notre cerveau qu’à la suite d’innombrables expériences. Enfin, c’est la parole qui fait évoluer la langue : ce sont les impressions reçues en entendant les autres qui modifient nos habitudes linguistiques. Il y a donc interdépendance de la langue et de la parole ; celle-là est à la fois l’instrument et le produit de celle-ci.[[233]](#footnote-233)

Comme le montre la référence faite par Foucault à la phonétique historique du xixe siècle à quoi s’opposerait la restauration par Saussure de « la dimension de la langue en général », le concept de « langue » auquel il pense ici est en fait celui promu par la phonologie de Troubetskoï ou la glossématique de Hjelmslev au gré d’une réduction drastique de l’étude du langage à la seule « linguistique interne », coupée de tout lien avec la « linguistique externe ».

Or, depuis les travaux de Robert Godel sur *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale* [1957], on sait que la dernière phrase du *Cours* – « *La linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même*. » – sur laquelle se sont appuyées depuis les années 1920 toutes les interprétations structuralistes de Saussure, est une pure invention des éditeurs. De Mauro note ainsi l’effet fortement réducteur de cette interprétation mais aussi son succès.

Il est bien vrai qu’une bonne part de la linguistique d’inspiration structuraliste a cru que respecter Saussure voulait dire ignorer les déséquilibres du système, la dynamique synchronique, les conditionnements sociaux, les phénomènes évolutifs, le lien entre ces derniers et les différentes contingences historiques, tout le flot, des phénomènes linguistiques dont et grâce auxquels la langue est forme. L’ajout de la dernière phrase est le sceau d’une manipulation éditoriale des notes saussuriennes qui porte en partie la responsabilité de l’attitude exclusiviste du structuralisme.[[234]](#footnote-234)

Comme le fait remarquer De Mauro, quand Saussure parle de « la langue », il ne prend pas ce terme « au sens vulgaire » de *Gegenstand*, de chose qui est en face d’un sujet observateur, mais « au sens de principe ordonnant les connaissances linguistiques » (p. 476, n. 305). La langue n’est qu’un point de vue permettant d’organiser un ensemble de données langagiè­res beaucoup plus large. C’est pourquoi, de manière significative, contraire­ment aux structuralistes, Saussure n’envisage jamais une « théorie de la langue » mais, comme on le voit en revanche dans les « Notes pour un livre sur la linguistique générale » [1894], une véritable « théorie du langage ».

Comme le langage n’offre sous aucune de ses manifestation une *substance*, mais seulement des *actions* combinées ou isolées de forces physiologiques, physiques, mentales, et comme néanmoins toutes nos distinctions, toute notre terminologie, toutes nos façons de parler sont moulées sur cette supposition involontaire d’une substance, on ne peut se refuser, avant tout, de reconnaître que la théorie du langage aura pour plus essentielle tâche de démêler ce qu'il en est de nos distinctions premières.[[235]](#footnote-235)

Concernant maintenant le second point, en affirmant que Saussure serait revenu à la problématique *sémiotique* classique et aurait ainsi pu rompre avec le point de vue *historique* du xixe siècle, Foucault ne fait que reproduire deux opinions, qui étaient communes à son époque dans la constellation structuraliste, mais qui n’en sont pas moins fort douteuses.

En ce qui concerne la sémiotique, la dépendance de Foucault à l’égard de la doxa de l’époque explique, là encore, qu’il ne voie pas ce qui est radicalement neuf dans le projet de sémiologie porté par Saussure et pourquoi il est impossible de mettre en continuité, comme il le fait, le *dualisme* sémiotique classique et l’*holisme* sémiologique saussurien. Foucault mobilise ce que De Mauro appelle, pour la fustiger, « l’interpré­tation banalement conventionnaliste du principe saussurien de l’arbi­traire », interprétation dont il remarque qu’elle « a fait croire à une foule de précurseurs ». Et De Mauro d’en dresser une liste tout à fait révéla­trice : Platon, Parménide, une partie des sophistes, Démocrite, Aristote, les Stoïciens, une partie des épicuriens, Augustin, Leibniz, Locke, Turgot, et, pour une partie seulement, Whitney.[[236]](#footnote-236) Ces deux conceptions n’ont en fait absolument rien en commun, sinon le terme de « signe » qui y prend des sens radicalement différents : représentant d’une chose ou d’une idée dans l’esprit d’un individu, d’un côté, association d’une image acoustique et d’une image mentale intégrée dans le système d’une langue et déterminée socialement, de l’autre (et non pas, comme le dit Foucault tout à fait faussement, « liaison entre deux idées, cf. citation ci-dessus p. 307). Je reviendrai plus bas sur cette question fondamentale. Contentons-nous pour le moment d’une seule citation tirée du *Cours*.

La langue est un système de signes exprimant des idées, et par là, comparable à l’écriture, à l’alphabet des sourds-muets, aux rites symboliques, aux formes de politesse, aux signaux mili­taires, etc., etc. Elle est seulement le plus important de ces systèmes. On peut donc concevoir *une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale* ; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale ; nous la nommerons *sémiologie* (du grec *sēmeîon*, « signe »). (p. 33)

En ce qui concerne maintenant la question du rapport à l’histoire, l’affirmation de Foucault, elle aussi démarquée de l’opinion structuraliste dominante, n’est pas moins contestable. Certes, Saussure a pris ses distances à l’égard de l’historicisme propre à la philologie de son temps mais cela ne veut pas dire qu’il ait renoncé à toute approche historique pour passer à une démarche purement synchronique dégagée de toute considération pour l’évolution des langues et même pour l’exercice historique de la parole. Il le souligne très fortement dans sa leçon inau­gurale de Genève [1891] : « Tout dans la langue est histoire. »

Plus on étudie la langue, plus on arrive à se pénétrer de ce fait que tout dans la langue est *histoire*, c’est-à-dire qu’elle est un objet d’analyse historique et non d’analyse abstraite, qu’elle se compose de *faits* et non de *lois*, que tout ce qui semble organique dans le langage est en réalité contingent et complètement accidentel.[[237]](#footnote-237)

Et dans le *Cours* [1907-1911], les occurrences où il fait référence à l’histoire sont si nombreuses, qu’il n’est pas possible ni même utile de les noter ici de nouveau. On peut se limiter à la définition de la linguistique qui est donnée en tête du chapitre II. Le texte est clair mais je me permets de mettre en gras tout ce qui contrevient au poncif, malheureusement repris à son compte par Foucault, d’une approche saussurienne para- voire antihistorique.

**La matière de la linguistique** est constituée d’abord par **toutes les manifestations du langage humain**, qu’il s’agisse des peuples sauvages ou des nations civilisées, **des époques archaïques, classiques ou de décadence**, en tenant compte, **dans chaque période**, non seulement du langage correct et du « beau langage », mais de toutes les formes d’expression. Ce n’est pas tout : le langage échappant le plus souvent à l’observation, le linguiste devra tenir compte des **textes écrits**, puisque seuls ils lui font connaître **les idiomes passés ou distants**.

**La tâche de la linguistique** sera :

*a*) de faire **la description de l’histoire de toutes les langues** qu’elle pourra atteindre, ce qui revient à faire **l’histoire des familles de langues** et à reconstituer dans la mesure du possible les **langues mères** de chaque famille ;

*b*) de chercher **les forces qui sont en jeu d’une manière permanente et universelle** dans toutes les langues, et de dégager **les lois générales** auxquelles on peut ramener tous les **phénomènes particulier de l’histoire** ;

*c*) de se délimiter et de se définir elle-même. (p. 20)

Si l’on suit la dynamique argumentative globale du *Cours* au lieu de se limiter à en prendre quelques extraits[[238]](#footnote-238), on s’aperçoit, du reste, que Saussure construit sa pensée par tensions successives autour d’une clé de voûte qui n’arrive qu’à la fin de sa démonstration mais qui y est présup­posée tout du long : ce qu’il appelle « la marche du temps ». La question profonde à laquelle il travaille n’est donc pas celle d’une *formalisation* du langage mais, bien au contraire, celle – proche, sinon semblable à celle de Humboldt et plus tard à celle de Benveniste – du *type d’historicité* qu’im­plique la condition langagière des êtres humains.

En dehors de la durée, la réalité linguistique n’est pas complète et aucune conclusion n’est possible […]. Pour être dans la réalité, il faut donc ajouter à notre premier schéma un signe qui indique la marche du temps. (p. 113)

Comme l’a noté De Mauro, « la radicale historicité des systèmes linguistiques » a en fait partie liée avec « l’arbitraire radical » du signe, qui n’est en rien réductible à un simple conventionnalisme.

Le sens non ­conventionnaliste de l’arbitraire saussurien, la conscience en somme de la radicale historicité des systèmes linguistiques trouvent dans ces pages peu lues (ici chap. ii, 1re partie) leur manifestation la plus rigoureuse. En lisant ces pages on a peine à croire que Saussure ait été loué ou plus souvent blâmé comme le créateur d’une linguistique antihistorique et virginale, d’une vision de la langue comme système statique hors de la vie sociale et de la durée historique. C’est pourtant ce fantôme qu’on a trop souvent combattu au lieu de Saussure.[[239]](#footnote-239)

\*

Comme on le voit, les effets de la méconnaissance de Humboldt sont redoublés par ceux de la lecture très réductrice de Saussure proposée par Foucault. Celui-ci reprend sans critique une interprétation de la pensée du maître genevois qui lui vient en fait directement de la linguistique de Hjelmslev et Jakobson, de la sémiologie de Barthes, de l’ethnologie de Lévi-Strauss et de la psychanalyse de Lacan. Or, cette préconception l’empêche de reconnaître en quoi celui-ci se rattache véritablement à la meilleure part de la linguistique romantique et son importance toujours actuelle pour penser l’*historicité radicale* des êtres humains.[[240]](#footnote-240)

Il faut avouer qu’il est loin d’être le seul à son époque à faire ces contresens, et qu’il en est encore beaucoup aujourd’hui pour croire que Saussure serait le précurseur du structuralisme – et Benveniste juste un successeur ayant simplement montré comment les structures fonctionne­raient à travers l’énonciation. Il est vrai également que Foucault s’est vite aperçu que le structuralisme ne pouvait répondre à ses questions et c’est pourquoi, il en a par la suite rejeté très explicitement l’étiquette en s’orien­tant plus radicalement vers Nietzsche. Mais cette prise de conscience ne l’a pas poussé à revenir sur Saussure, ni du reste à se rapprocher de son contemporain Benveniste, qui est resté entièrement en dehors de ses références théoriques. Après celle de Humboldt, Foucault est ainsi passé à côté des deux théories du langage qui, au xxe siècle, aurait pu l’aider à sortir des oscillations de l’analytique de la finitude sans tomber dans le structuralisme ni, du reste comme on va le voir maintenant, dans certaines impasses du nietzschéisme de l’époque.

## 7. Le langage comme vecteur de forces

Dès *Les Mots et les Choses* apparaît chez Foucault une deuxième conception du langage, plus ou moins bien articulée à la précédente mais qui va finir par s’imposer dans les années 1970. Simultanément à l’efface­ment de Humboldt et à la structuralisation de Saussure, Foucault attribue en effet à Nietzsche une théorie du langage sensiblement différente de la pré­cé­dente mais qui n’est pas non plus, on va le voir maintenant, sans soulever toute une série d’interrogations.

### Nietzsche en philosophe du langage

Toute l’œuvre de Nietzsche s’inscrirait, selon Foucault, dans l’un des mouvements de « compensation » au « nivellement du langage […] au statut de pur objet » qui auraient marqué le début du xixe siècle (p. 309) : le déve­loppement de la « philologie » – les autres étant, on se le rappelle, la recher­che positiviste d’un « langage-tableau », l’élaboration d’une « logique sym­bolique » et l’émergence de la « littérature ». Pendant longtemps, soutient-il, la philosophie, focalisée sur les problèmes de la vie et du travail, n’aurait prêté aucune attention à la transformation épistémique en cours concernant le langage. Ainsi, grâce à sa formation et à son goût pour la philologie, Nietz­sche serait le premier et quasiment le seul philosophe au xixe siècle à avoir prêté attention à ce dernier.

C’est pour cette raison [l’éparpillement], peut-être, que la réflexion philosophique s’est tenue pendant longtemps éloignée du langage. Alors qu’elle cherchait inlassablement du côté de la vie ou du travail quelque chose qui fût son objet, ou ses modèles concep­tuels, ou son sol réel et fondamental, elle ne prêtait au langage qu’une attention d’à côté ; il s’agissait surtout pour elle d’écarter les obstacles qu’il pouvait opposer à sa tâche [...] Le langage n’est rentré directement et pour lui-même dans le champ de la pensée qu’à la fin du xixe siècle. On pourrait même dire au xxe siècle, si Nietzsche le philologue [...] n’avait le premier rapproché la tâche philosophique d’une réflexion radicale sur le langage.[[241]](#footnote-241)

Comme celles développées par Marx et Freud, son approche fonda­mentalement « exégétique » répondrait au fait que « le langage a repris la densité énigmatique qui était la sienne à la Renaissance ».

Les dispositions grammaticales d’une langue sont l’a priori de ce qui peut s’y énoncer. La vérité du discours est piégée par la philologie. De là cette nécessité de remonter des opinions, des philosophies, et peut-être même des sciences jusqu’aux mots qui les ont rendu possibles, et, par-delà, jusqu’à une pensée dont la vivacité ne serait pas encore prise dans le réseau des grammaires. On comprend ainsi le renouveau, très marqué au xixe siècle, de toutes les techniques de l’exégèse. Cette réapparition est due au fait que le langage a repris la densité énigmatique qui était la sienne à la Renaissance. […] Le premier livre du *Capital* est une exégèse de la « valeur » ; tout Nietzsche, une exégèse de quelques mots grecs ; Freud l’exégèse de toutes ces phrases muettes qui soutiennent et creusent en même temps nos discours apparents, nos fantasmes, nos rêves, notre corps. La philologie comme analyse de ce qui se dit dans la profondeur du discours est devenue la forme moderne de la critique. (pp. 310-311)

Nietzsche, comme tous ses contemporains, chercherait, en prati­quant la critique philologique, à remonter vers les conditions primordiales de nos idées et de nos croyances. La critique du savoir ne porterait plus seulement sur les limites propres au sujet dans la connaissance de la nature, comme chez Kant, mais elle viserait désormais en l’homme celles déterminées par le langage lui-même. Selon une citation célèbre du *Crépuscule des idoles*[[242]](#footnote-242), l’idée de Dieu, par exemple, qui a joué et joue encore un si grand rôle pour « l’homme occidental », ne serait qu’un pro­duit de « la grammaire » de ses langues.

La philologie comme analyse de ce qui se dit dans la profondeur du discours est devenue la forme moderne de la critique. Là où il s’agissait, à la fin du xviiie siècle, de fixer les limites de la connaissance, on cherchera à dénouer les syntaxes, à rompre les façons contraignantes de parler, à retourner les mots du côté de tout ce qui se dit à travers eux et malgré eux. Dieu est peut-être moins un au-delà du savoir qu’un certain en deçà de nos phrases ; et si l’homme occidental est inséparable de lui, ce n’est pas par une propension invincible à franchir les frontières de l’expérience, mais parce que son langage le fomente sans cesse dans l’ombre de ses lois : « Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire. » (Citation de Nietzsche, *Crépuscule des idoles*)[[243]](#footnote-243)

Comme tous ses contemporains ayant partie liée au courant exégé­tique, Nietzsche ne chercherait donc pas à tant à comprendre les textes et les énoncés qu’il étudie pour en établir le sens mais plutôt à remonter de ces derniers vers le « langage dans son être brut ».

[Ce que l’interprétation qui s’est formée au xixe siècle] découvre, ce n’est pas la souve­raineté d’un discours premier [comme le serait celui de Dieu], c’est le fait que nous sommes, avant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage. Étrange commentaire que celui auquel se voue la critique moderne : puisqu’il ne va pas de la constatation qu’il y a du langage à la découverte de ce qu’il veut dire, mais du déploiement du discours manifeste à la mise au jour du langage dans son être brut. (p. 311)

Cette recherche du fondement évanouissant que constitue le langage se traduirait concrètement, comme pour Marx et Freud, par le développe­ment d’« une exégèse intégrale du monde qui en serait en même temps la parfaite démystification » (p. 316). L’enjeu principal serait d’identifier, der­rière les mots, le discours ou la parole, les sujets qui s’y sont exprimés. Tous ses livres ne cesseraient de poser la même question : « Qui parle ? » Nietzsche considérerait ainsi le langage comme le simple lieu de l’expres­sion des forces et des énergies du monde.

Pour Nietzsche, il ne s’agissait pas de savoir ce qu’étaient en eux-mêmes le bien et le mal, mais qui était désigné, ou plutôt *qui parlait* lorsque, pour se désigner soi-même, on disait *Agathos*, et *Deilos* pour désigner les autres. Car c’est là, en celui qui *tient* le discours et plus profondément *détient* la parole, que le langage tout entier se rassemble. (p. 316)

Foucault achève cette courte description par une comparaison avec Mallarmé qui en éclaire le sens profond. À la radicalisation exégétique de Nietzsche pour savoir qui parle, celui-ci aurait en effet « répondu », en un sens métaphorique naturellement, « que ce qui parle » c’est « le mot lui-même », réponse qui impliquerait un « effacement » inverse, mais tout aussi radical, du sujet.

À cette question nietzschéenne : qui parle ? Mallarmé répond, et ne cesse de reprendre sa réponse, en disant que ce qui parle, c’est en sa solitude, en sa vibration fragile, en son néant le mot lui-même – non pas le sens du mot, mais son être énigmatique et précaire. Alors que Nietzsche maintenait jusqu’au bout l’interrogation sur celui qui parle, quitte en fin de compte à faire irruption lui-même à l’intérieur de ce questionnement pour le fonder sur lui-même, sujet parlant et interrogeant : *Ecce homo*, – Mallarmé ne cesse de s’effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu’à titre d’exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même. (p. 317)

Nietzsche, comme Mallarmé quelques années plus tard, aurait ainsi déjà esquissé toutes les « questions », qui sont aujourd’hui les « nôtres », concernant le rapport de la pensée au « langage lui-même »,

Ces questions, nous savons maintenant d’où elles nous viennent. Elles ont été rendues possibles par le fait qu’au début du xixe siècle, la loi du discours s’étant détachée de la représentation, l’être du langage s’est trouvé comme fragmenté ; mais elles sont devenues nécessaires lorsque, avec Nietzsche, avec Mallarmé, la pensée fut reconduite, et violemment, vers le langage lui-même, vers son être unique et difficile.

En résumé, Nietzsche aurait engagé une « réflexion radicale sur le lan­gage », c’est-à-dire sur « son être brut », mais celle-ci aurait principalement servi à justifier une interrogation obsédante sur le ou les sujets, les forces, qui se cacheraient derrière lui. Lorsque quelques années plus tard, Mallarmé se serait engagé à son tour à réfléchir sur le langage, sa réflexion l’aurait mené, au contraire, à affirmer que le langage parle de lui-même, et qu’il n’est donc qu’un médium sans sujet. Mais cette conception, apparemment opposée, n’aurait fait en réalité que mettre au jour l’envers du même problème. L’un et l’autre auraient ainsi fixé les limites des réponses possibles à une interrogation épistémique commune concernant l’« être brut » du langage.

### Nietzsche en philosophe du langage hors contexte

La philologie aurait donc abondamment nourri la pensée de Nietz­sche, qui en serait toutefois sorti pour se hisser dans les hauteurs d’une réflexion sur la nature fondamentale du langage et de son rapport à la pen­sée. Pourtant – première question purement pratique – son propre apport philologique, poétique et anthropologico-historique est laissé entièrement de côté par Foucault, au profit de ses seules réflexions philosophique, épistémologique et ontologique. Contrairement à ce qu’il a fait avec Bopp, il procède avec Nietzsche de manière entièrement allusive et déclarative, sans jamais entrer dans aucun de ses textes. Or, une analyse minutieuse de ceux-ci, en particulier des écrits non publiés de son vivant, montre que chez Nietzsche, la réflexion philosophique s’est constamment doublée – sans parler de son souci de pratiquer lui-même une écriture poétique – de recherches sur le langage, sur le rythme et sur l’homme dans sa radicale historicité, qui illustrent une tout autre approche de ces problèmes.[[244]](#footnote-244)

Par ailleurs se posent des questions sur le contexte intellectuel et histori­que de l’époque. Si Nietzsche est le premier et le seul philosophe à s’être intéressé au langage au xixe siècle, on se demande bien, de nouveau, à quoi Humboldt (1767-1835) a passé une bonne partie des trente dernières années de sa vie. Faut-il considérer son œuvre comme marginale dans le grand mouvement d’intérêt pour le langage qui s’est développé depuis la fin du xviiie siècle ? Ou bien comme purement philologique et sans dimension philosophique ? [[245]](#footnote-245) Mais on s’interroge aussi sur l’absence dans ce diagnostic de Schleiermacher (1768-1834). Devons-nous, là encore, comprendre que la théorie générale de l’interprétation, cette « herméneutique » dont il a inventé le nom, ne concerne en rien ce que Foucault appelle « les techniques de l’exégèse » ? Et quid de la contribution de Dilthey (1833-1911), dans la deuxième moitié du siècle, à une redéfinition des « sciences de l’esprit » fon­dée précisément sur la notion de « compréhension » opposée à celle d’« ex­plication » propre aux « sciences de la nature » ? Toutes ces œuvres ne mon­trent-elles pas que Nietzsche était loin d’être le seul philologue-philosophe à s’intéresser au langage et à pratiquer l’« exégèse » ?

De plus, comme précédemment, on est aussi tenté de se demander s’il y a une aussi grande distance que Foucault ne le présuppose non seulement entre les théorie et pratique nietzschéennes du langage, et celles de ses prédécesseurs du début du xixe siècle, mais aussi entre tous ces travaux et ceux réalisés avant la prétendue coupure de 1800. On sait ce que Humboldt doit, par exemple, à Goethe mais aussi à travers lui à Diderot, et il ne serait donc guère étonnant que l’on retrouve chez Nietzsche également nombre de thèmes provenant de cette lignée de penseurs.[[246]](#footnote-246)

### Nietzsche en philosophe du langage préstructuraliste

Enfin, troisième type de question, on peut s’interroger sur les limites, intrinsèques cette fois, d’une telle caractérisation de Nietzsche en philoso­phe de « l’être brut du langage ». On voit ici comment Foucault engage Nietzsche – et Mallarmé, j’y reviendrai dans le prochain chapitre –, en quelques lignes fort allusives et sans aucune analyse concrète de ses tex­tes, dans une problématique dont on se demande si elle était bien la sienne, et qui ressemble, en revanche, très fortement à celle de la vague structu­raliste des années 1960, mâtinée on le verra d’interrogations prises chez Heidegger. Foucault ne s’en cache pas vraiment : l’« espace épistémique », qui s’étendrait entre la radicalisation de la critique exégétique par Nietz­sche, qui semblerait généraliser la question du sujet à tout l’univers, et la radicalité de la fabrication par Mallarmé d’une littérature pure, cette fois dénuée de tout sujet, serait, affirme-t-il, celui où « nous » serions encore aujourd’hui en quelque sorte confinés. Toutes les questions « qui traversent actuellement notre curiosité » – c’est-à-dire celle des années 1960 – seraient ainsi déterminées par les bornes posées dans la deuxième moitié du xixe siècle pour tenter de faire pièce à la disparition de la transparence du langage et de la pensée l’un à l’autre, apparue quelques décennies plus tôt, – et Foucault alors de dresser un inventaire assez fourni des questions typiques de son époque concernant la langue et les signes.

Il se pourrait bien que toutes les questions qui traversent actuellement notre curiosité (Qu’est-ce que le langage ? Qu’est-ce qu’un signe ? Ce qui est muet dans le monde, dans nos gestes, dans tout le blason énigmatique de nos conduites, dans nos rêves et nos maladies – tout cela parle-t-il, et quel langage tient-il, selon quelle grammaire ? Tout est-il signifiant, ou quoi, et pour qui et selon quelles règles ? Quel rapport y a-t-il entre le langage et l’être, et est-ce bien à l’être que toujours s’adresse le langage, celui, du moins, qui parle vraiment ? Qu’est-ce donc que ce langage, qui ne dit rien, ne se tait jamais et s’appelle « littérature » ?) – il se pourrait bien que toutes ces questions se posent aujourd’hui dans la distance jamais comblée entre la question de Nietzsche et la réponse que lui fit Mallarmé. (p. 317)

Certes Nietzsche, Mallarmé – et « nous-mêmes » à leur suite – pose­rions des questions qui sont parfois opposées terme à terme, parfois même différentes, mais elles relèveraient en fait du même sol archéologique déter­miné par le retrait du Discours et la fragmentation du langage : « Toute la curiosité de notre pensée se loge maintenant dans la question : Qu’est-ce que le langage ? »

Toute la curiosité de notre pensée se loge maintenant dans la question : Qu’est-ce que le langage, comme le contourner pour le faire apparaître en lui-même et dans sa plénitude ? […] En nous efforçant de dominer cette brisure et de faire apparaître le langage en son entier, nous porterions à son terme ce qui s’est passé avant nous et sans nous, vers la fin du xviiie siècle. (pp. 317-318)

Foucault tire de ce diagnostic un certain nombre d’interrogations, auxquelles il dit toutefois, prudemment, ne pas pouvoir répondre. L’épis­témè moderne née vers 1800 avec ses développements apparus dans la seconde moitié du siècle, épistémè qui chercherait avant tout à « reconsti­tuer l’unité perdue du langage », est-elle encore d’actualité en 1966 ? Autrement dit, le mouvement structuraliste n’est-il qu’un prolongement d’une épistémè dont la constitution est déjà ancienne ? Ou bien sommes-nous, au contraire, en train de faire « un bon décisif vers une forme toute nouvelle de pensée », c’est-à-dire de basculer dans une nouvelle épistémè ? En d’autres termes, quel sera le futur du structuralisme ou, tout au moins, de l’ensemble de questions qui y ont été débattues ?

En voulant reconstituer l’unité perdue du langage, est-ce qu’on va jusqu’au bout d’une pensée qui est celle du xixe siècle ou est-ce qu’on s’adresse à des formes qui déjà sont incom­patibles avec elle ? La dispersion du langage est liée, en effet, sur un mode fondamental à cet événement archéologique qu’on peut désigner par la disparition du Discours. Retrouver en un espace unique le grand jeu du langage, ce pourrait être aussi bien faire un bon décisif vers une forme toute nouvelle de pensée que refermer sur lui-même un mode de savoir constitué au siècle précédent. À ces questions, il est vrai je ne sais pas répondre ni, dans ces alternatives, quel terme il conviendrait de choisir. Je ne devine même pas si je pourrai y répondre jamais, ou s’il me viendra un jour des raisons de me déterminer. Toutefois je sais maintenant pourquoi, comme tout le monde, je peux me les poser – et je ne peux pas ne pas me les poser aujourd’hui. (p. 318)

On sait aujourd’hui ce qu’il en a été. Le structuralisme a sombré corps et biens au début des années 1970 et Foucault est l’un des premiers à avoir abandonné le navire en train de couler et à prôner une approche des forces et des savoirs dans leur multiplicité et leurs conflits, ce qui empêchait à l’évidence de pouvoir les regrouper en grandes structures épistémiques stables et relativement homogènes, et allait donner au langage une dimen­sion avant tout pragmatique.

### Nietzsche en philosophe du langage préheideggérien

Quelques pages plus loin, Foucault revient une dernière fois sur Nietz­sche. Cette fois, ce n’est pas sa conception du langage qui l’intéresse, mais plutôt sa conception de l’histoire. Toutefois, nous allons voir comment ces deux intérêts arrivent finalement à se nouer l’un avec l’autre au débouché de l’analyse. Nietzsche est maintenant envisagé comme l’un de ceux qui ont dû faire face aux exigences de l’« analytique de la finitude » née avec le développement des « sciences de l’homme ». On a vu plus haut que, selon Foucault, la relation étroite entre savoir fini et garant divin qui assurait la stabilité du savoir à l’Âge classique se serait dénouée vers 1800, lorsque « l’homme » serait devenu l’objet d’une série de sciences montrant sa fini­tude indépassable, tout en constituant leur garant transcendantal.

Mais la fin de la métaphysique n’est que la face négative d’un événement beaucoup plus complexe qui s’est produit dans la pensée occidentale. Cet événement, c’est l’apparition de l’homme. […] Sans doute, au niveau des apparences, la modernité commence lorsque l’être humain se met à exister à l’intérieur de son organisme […] au cœur d’un travail dont le principe le domine et le produit lui échappe ; lorsqu’il loge sa pensée dans les plis d’un langage tellement plus vieux que lui […] Mais plus fondamentalement, notre culture a franchi le seuil à partir duquel nous reconnaissons notre modernité, le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même. (pp. 328-329)

Hegel, cité ici de manière allusive mais compréhensible, aurait pro­posé la toute « première amorce » de ce nouvel assemblage au travers de son schéma dialectique.

Au fondement de toutes les positivités empiriques, et de ce qui peut s’indiquer de limitations concrètes à l’existence de l’homme, on découvre une finitude […] Ainsi du cœur même de l’empiricité, s’indique l’obligation de remonter, ou, comme on voudra de descendre, jusqu’à une analytique de la finitude, où l’être de l’homme pourra fonder en leur positivité toutes les formes qui lui indiquent qu’il n’est pas infini. […] Du bout à l’autre de l’expérience, la finitude se répond à elle-même ; elle est dans la figure du *Même* l’identité et la différence des positivités et de leur fondement. On voit comment la réflexion moderne dès la première amorce de cette analytique contourne vers une certaine pensée du Même – où la Différence est la même chose que l’Identité – l’étalement de la représentation, avec son épanouissement en tableau, tel que l’ordonnait le savoir classique. (p. 326)

Mais d’autres manières d’associer différences et identité temporelles auraient assez rapidement émergé sous la forme de nouvelles articulations de l’« empirique » et du « transcendantal » chez les positivistes et les histo­ricistes, de l’ « impensé » et du « cogito » chez les phénoménologues, et du « recul de l’origine » et de son « retour », chez Nietzsche et, plus tard, Heidegger.

C’est dans cet espace mince et immense ouvert par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude, – si liée au destin de la pensée moderne – va se déployer : c’est là qu’on va voir successivement le transcendantal répéter l’empirique, le cogito répéter l’impensé, le retour de l’origine répéter son recul ; c’est là que va s’affirmer à partir d’elle-même une pensée du Même irréductible à la philosophie classique. (p. 326)

Dans le cadre de la doctrine de la Création de l’homme par Dieu qui dominait l’Âge classique, celui-là restait, en tout cas *per se*, hors de l’histoire. Malgré sa finitude assumée, il demeurait toujours identique à lui-même, il existait en soi. En devenant objet de science, celui-ci se serait temporalisé dans sa nature même. Sa finitude se serait désormais accompagnée d’une différenciation constante de sa vie, de son travail et de son exercice du langage, qui auraient chacun « leur existence, leur historicité et leurs lois pro­pre », différenciation dont beaucoup de penseurs auraient essayé de conjurer le danger en réarticulant, d’une manière ou d’une autre, la diversité empirique avec les conditions transcendantales de sa connaissance.

L’expérience qui se forme au début du xixe siècle loge la découverte de la finitude, non plus à l’intérieur de la pensée de l’infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés, par un savoir fini, comme les formes concrètes de l’existence finie. […] En d’autres termes, pour la pensée classique, la finitude (comme détermination positivement constituée à partir de l’infini) rend compte de ces formes négatives qui sont le corps, le besoin, le langage, et la connaissance bornée qu’on peut en avoir ; pour la pensée moderne, la positivité de la vie, de la production et du travail (qui ont leur existence, leur historicité et leurs lois propres) fonde comme leur corrélation négative le caractère borné de la connaissance ; et inversement, les limites de la connaissance fondent positivement la possibilité de savoir, mais dans une expérience toujours bornée, ce que sont la vie, le travail et le langage. (p. 327)

Foucault observe ainsi la tentation récurrente d’un retour à des fonde­ments métaphysiques, certes détachés de l’hypothèse divine, mais toujours fidèles à un essentialisme fondamental.

Là où jadis il y avait corrélation entre une *métaphysique* de la représentation et de l’infini et une *analyse* des êtres vivants, des désirs de l’homme, et des mots de sa langue, on voit se constituer une *analytique* de la finitude et de l’existence humaine, et en opposition avec elle (mais en une opposition relative) une perpétuelle tentation de constituer une *métaphysique* de la vie, du travail et du langage. (p. 328)

De ces tentatives, comme celles de Comte ou de Marx, Foucault dit que « la naïveté précritique y règne sans partage ».

Comte et Marx sont bien témoins de ce fait que l’eschatologie (comme vérité objective à venir du discours sur l’homme) et le positivisme (comme vérité du discours définie à partir de celle de l’objet) sont archéologiquement indissociables : un discours qui se veut à la fois empirique et critique ne peut être que, d’un seul tenant, positiviste et eschatologique ; l’homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La naïveté précritique y règne sans partage. (p. 331)

En même temps, il observe des contestations récurrentes de ces retours de flamme métaphysiques.

Mais ce ne sont jamais que des tentations, aussi contestées et comme minées de l’intérieur, car il ne peut s’agir que de métaphysiques mesurées par les finitudes humaines. […] De sorte que la pensée moderne se contestera dans ses propres avancées métaphysiques, et montrera que les réflexions sur la vie, le travail et le langage, dans la mesure où elles valent comme analytiques de la finitude, manifestent la fin de la métaphysique : la philosophie de la vie dénonce la métaphysique comme voile de l’illusion, celle du travail la dénonce comme pensée aliénée et idéologie, celle du langage comme épisode culturel. (p. 328)

Foucault, on l’a dit, fait un sort particulier à la contestation phénomé­nologique de ces reflux métaphysiques – tout en ignorant celles menées sur des bases très différentes par Dilthey et par les néo-kantiens (Cohen, Natorp, Windelband, Rickert). À ses yeux, Husserl doit être crédité d’avoir véritablement tenté de surmonter les « naïvetés précritiques » de Marx et de Comte, en partant du « vécu », c’est-à-dire, d’un principe permettant de maintenir séparer tout en les combinant les « contenus empiriques » et la « dimension oubliée du transcendantal ».

La pensée moderne n’a pas pu éviter – et à partir justement de ce discours naïf – de chercher le lieu d’un discours qui ne serait ni de l’ordre de la réduction ni de l’ordre de la promesse : un discours dont la tension maintiendrait séparés 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 connaissances empiriques mais ramenées au plus près de ce qui les rend possibles, et comme forme pure immédiatement présente à ces contenus […] Un rôle si complexe, si surdéterminé et si nécessaire, il a été tenu dans la pensée moderne par l’analyse du vécu. 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 en général possibles et désigne leur enracinement premier. […]On peut bien comprendre que l’analyse du vécu s’est instaurée, dans la réflexion moderne, comme une contestation radicale du positivisme et de l’eschatologie ; qu’elle a essayé de restaurer la dimension oubliée du transcendantal ; qu’elle a voulu conjurer le discours naïf d’une vérité réduite à l’empirique, et le discours prophétique qui promet naïvement la venue de l’expérience d’un homme enfin. (pp. 331-332)

Cela dit, l’alternative proposée par la phénoménologie n’aurait pas véritablement réussi à surmonter les problèmes soulevés par le positivisme et le marxisme, notamment parce qu’elle s’inscrirait, sans en avoir cons­cience, comme ces derniers, dans le même espace archéologique centré sur l’Homme. Le passage, où Foucault s’explique sur ce sujet, est très intéres­sant car il montre sur quoi repose fondamentalement son rejet de Sartre et de Merleau-Ponty, et de leurs tentatives de concilier phénoménologie et marxisme.

Il n’en reste pas moins que l’analyse du vécu est un discours de nature mixte […] elle cherche à articuler l’objectivité possible d’une connaissance de la nature sur l’expérience originaire qui s’esquisse à travers le corps ; et à articuler l’histoire possible d’une culture sur l’épaisseur sémantique qui à la fois se cache et se montre dans l’expérience vécue. Elle ne fait donc que remplir avec plus de soin les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu’on avait voulu, en l’homme, faire valoir l’empirique pour le transcendantal. On voit quel réseau serré relie, malgré les apparences, les pensées de type positiviste ou eschatologique (le marxisme étant au premier rang) et les réflexions inspirées de la phénoménologie. Le rapprochement récent [en particulier chez Sartre, n.d.a.] n’est pas de l’ordre de la conciliation tardive : au niveau des configurations archéologiques, elles étaient nécessaires les unes et les autres – les unes aux autres – dès la constitution du postulat anthropologique, c’est-à-dire le moment où l’homme est apparu comme doublet empirico-transcendantal. (p. 332)

On ne trouverait donc, selon Foucault, dans la deuxième moitié du xixe siècle, qu’une seule version véritablement critique de la temporalisation-réarticulation des rapports entre empirique et transcendantal effectuée par Hegel, Comte, Marx ou même plus tard Spengler : celle de Nietzsche, version qui aurait été précédée par celle de Hölderlin dans la première moitié du siècle et suivie par celle de Heidegger au siècle suivant.

La vraie contestation du positivisme et de l’eschatologie n’est donc pas dans un retour au vécu (qui à vrai dire les confirme plutôt en les enracinant) ; mais si elle pouvait s’exercer, ce serait à partir d’une question qui sans doute semble aberrante, tant elle est en discordance avec ce qui a rendu possible toute notre pensée. Cette question consisterait à se demander si vraiment l’homme existe. […] On comprend le pouvoir d’ébranlement qu’a pu avoir, et que garde encore pour nous la pensée de Nietzsche, lorsqu’elle a annoncé sous la forme de l’événement imminent, de la Promesse-Menace que l’homme bientôt ne serait plus, – mais le surhomme ; ce qui, dans une philosophie du retour, voulait dire que l’homme, depuis bien longtemps déjà, avait disparu et ne cessait de disparaître, et que notre pensée moderne de l’homme, notre sollicitude pour lui, notre humanisme dormaient sereinement sur sa grondante inexistence. (pp. 332-333)

Il est vrai que Foucault semble un instant mettre sur le même plan ou renvoyer dos-à-dos les tentatives positivistes et historicistes, et les diverses expériences hypercritiques, qui ne seraient que des réponses « opposées » au même défi épistémique posé par l’historicité ou la temporalité originaire du nouvel « homme ». « Que cette couche de l’originaire, découverte par la pensée moderne dans le mouvement même où elle a inventé l’homme, promette l’échéance de l’accomplissement et des plénitudes achevées, ou restitue le vide de l’origine […] de toute façon, ce qu’elle prescrit de penser, c’est quelque chose comme le ‟Même” […] retrouver l’homme dans son identité. »

C’est pourquoi la pensée moderne est vouée, de fond en comble, à la grande préoccupation du retour, au souci de recommencer, à cette étrange inquiétude sur place qui la met en devoir de répéter la répétition. Ainsi de Hegel à Marx et à Spengler s’est déployé le thème d’une pensée qui […] se courbe sur elle-même ; à l’opposé de ce retour […] l’expé­rience de Hölderlin, de Nietzsche et de Heidegger, où le retour ne se donne que dans l’extrême recul de l’origine […]. Mais, que cette couche de l’originaire, découverte par la pensée moderne dans le mouvement même où elle a inventé l’homme, promette l’échéance de l’accomplissement et des plénitudes achevées, ou restitue le vide de l’origine […] de toute façon, ce qu’elle prescrit de penser, c’est quelque chose comme le « Même » : à travers le domaine de l’originaire […] la pensée moderne s’efforce de retrouver l’homme en son identité […] l’histoire et le temps en cette répétition qu’ils rendent impossible mais qu’ils forcent à penser, et l’être en cela même qu’il est. (p. 345)

Mais cette équivalence, déjà étrange en ce qu’elle semble fondée sur un primat commun d’un principe d’identité de l’homme qu’on associe difficilement à Hölderlin, à Nietzsche et à Heidegger, est de toute façon implicitement contredite par l’analyse elle-même des conditions épistémi­ques de cette équivalence supposée qui est en réalité entièrement alignée sur l’un des deux pôles cités : celui de Nietzsche et derrière celui-ci de Heidegger. Le premier, qui avait déjà été crédité d’avoir anticipé le mouve­ment critique propre aux années 1960, est en effet maintenant présenté comme ayant aussi préparé la critique ontologique du second à partir des années 1920. Certes, il se serait inscrit dans un mouvement général de réflexion sur l’être du temps lui-même lié à l’émergence de « l’homme » dans son historicité essentielle, mais la présentation de ce mouvement par Foucault démarque assez clairement la réflexion menée, dans *Sein und Zeit*, à partir de ce que Heidegger y appelle une « analytique existentiale » du *Dasein*.[[247]](#footnote-247) Comme chez ce dernier, l’homme serait séparé de « l’origine » mais il aurait immédiatement affaire à « l’originaire » (je mets entre paren­thèses les concepts analogues chez Heidegger : *das Ursprüng­liche*), il serait « déjà là » (*Dasein*) ; ce serait en lui « que les choses trouvent leur com­mencement » (par le fait même de son *In-der-Welt-sein*) ; et il serait « l’ou­verture à partir de laquelle le temps en général peut se reconstituer » (*Zeit­lichkeit ist der onto­logische Ursprung des Seins des Daseins*). La pensée philosophique devrait donc retrouver « le mode sur lequel se constitue la possibilité du temps » et mettre en évidence « la déchirure » d’où celui-ci provient (*die zeitlichen Ekstasen von Vergangen­heit*, *Gegen­wart und Zukunft*).

Ce qui s’annonce dans l’immédiat de l’originaire, c’est donc que l’homme est séparé de l’origine qui le rendrait contemporain de sa propre existence : parmi toutes les choses qui naissent dans le temps et y meurent sans doute, il est, séparé de toute origine, déjà là. Si bien que c’est en lui que les choses (celles-là même qui le surplombent) trouvent leur commencement : plutôt que cicatrice marquée en un instant quelconque de la durée, il est l’ouverture à partir de laquelle le temps en général peut se reconstituer, la durée s’écouler, et les choses faire au moment qui leur est propre, leur apparition. […] Une tâche se donne alors à la pensée : celle de contester l’origine des choses, mais de la contester pour la fonder, en retrouvant le mode sur lequel se constitue la possibilité du temps, – cette origine sans origine ni commencement à partir de quoi tout com­mence. Une pareille tâche implique que soit mis en question tout ce qui appartient au temps, tout ce qui s’est formé en lui, tout ce qui loge dans son élément mobile, de manière qu’apparaisse la déchirure sans chronologie et sans histoire d’où provient le temps. (p. 343)

On voit ici tout ce que l’analyse des surgissements de la question de la temporalité et de l’histoire au xixe siècle par Foucault, présentée sous l’égide d’une réflexion « archéologique » sur l’histoire des sciences biolo­gique, économique et philologique, et d’une critique du paradigme anthro­pologique, doit souterrainement à Heidegger, dont il n’est pas étonnant, dès lors, qu’il soit présenté comme le dernier maillon de la chaîne. L’expé­rience nietzschéenne se situerait en effet dans le même fil que celle « de Hölderlin […] et de Heidegger ». Apparaît ainsi, au cœur même du raison­nement qui affirme l’équivalence épistémique des démarches, un argument qui affirme au contraire leur radicale hétérogénéité du point de vue de l’avenir possible qui s’y dessine. Chez Hölderlin, Nietzsche et Heidegger, le « retour ne se don­ne[rait] que dans l’extrême recul de l’origine » et l’his­toire ne constituerait *de facto* qu’« une déchirure incessante », à l’opposé donc de la solution historiciste « de Hegel à Marx et à Spengler » qui permettrait de réintroduire l’origine perdue par une courbure du temps et de la pensée sur eux-mêmes.

De Hegel à Marx et à Spengler s’est déployé le thème d’une pensée qui par le mouve­ment où elle s’accomplit [...] se courbe sur elle-même, illumine sa propre plénitude, achève son cercle, se retrouve dans toutes les figures étranges de son odyssée, et accepte de disparaître en ce même océan d’où elle avait jailli ; à l’opposé de ce retour qui même s’il n’est pas heureux est parfait, se dessine l’expérience de Hölderlin, de Nietzsche et de Heidegger, où le retour ne se donne que dans l’extrême recul de l’origine, là où les dieux se sont détournés, où le désert croît, où la *τέχνη* a installé la domination de sa volonté ; de sorte qu’il ne s’agit point là d’un achèvement ni d’une courbe, mais plutôt de cette déchirure incessante qui délivre l’origine dans la mesure de son retrait. (p. 345)

C’est là que l’analyse du rapport de Nietzsche au temps et à l’histoire rejoint finalement celle de sa conception et de son traitement pratique du langage. Selon Foucault, en plaçant au centre de sa philosophie le langage dans « son être brut », c’est-à-dire en tant que lieu d’expression des forces, et donc en tant que seul opérateur de cette « déchirure incessante » constituant l’histoire, Nietzsche, aurait trouvé le moyen de se démarquer nettement des tentatives historicistes et positivistes de *résoudre* les oppositions kantiennes des phénomènes et de la chose en soi, de la sensibilité et de l’entendement, de l’empirique et du transcendantal en les étalant et les recombinant dans le temps, mais aussi de la tentative phénoménologique de les *articuler* à partir du vécu (il aurait pu dire aussi de la durée intime chez Bergson), en cherchant au contraire à les *approfondir* et à les accentuer au maximum. Au lieu de viser l’apaisement ou même la simple tension théoriques, il aurait engagé une stratégie de l’éclatement, ou comme il le dit dans ses derniers textes, de « l’émiette­ment ».[[248]](#footnote-248) Alors que Fichte, Schelling, Hegel et Marx à sa suite, visaient chacun à réduire ces oppositions, en les rapportant respectivement à un moi absolu, à un monde absolu ou encore à une solution dialectique associant moi et monde dans un devenir unique, que Husserl (ou Bergson) pensaient avoir trouvé dans le vécu (ou la durée) le moyen de les faire fonctionner en tension, en remontant du langage aux forces originaires qui s’y expriment, Nietzsche aurait repris le travail déjà bien engagé par Schopenhauer – qui étrangement est placé du côté de Hegel, Marx, Husserl (p. 338) – et aurait accusé encore les dualismes kantiens en faisant de la chose en soi la volonté elle-même, voire un pur fantasme de la volonté fondant la représentation et l’interprétation.

Nietzsche, après Hölderlin et avant Heidegger, aurait ainsi préparé le terrain à une mise au jour à la fois de l’être fondamental du « langage », ou du moins de ce qu’on l’on appelle ainsi dans les années 1960, et de ce que Heidegger appelle, pour sa part, la nature fondamentale du « temps » pensée en dehors de tout mythe religieux ou humaniste.

[Ces questions] elles sont devenues nécessaires lorsque, avec Nietzsche avec Mallarmé, la pensée fut reconduite, et violemment, vers le langage lui-même, vers son être unique et difficile. Toute la curiosité de notre pensée se loge maintenant dans la question : Qu’est-ce que le langage, comment le contourner pour le faire apparaître en lui-même et dans sa plénitude ? En un sens, cette question prend la relève de celles qui, au xixe siècle, concernaient la vie ou le travail. Faut-il pressentir la naissance, moins encore, la première lueur au bas du ciel d’un jour qui s’annonce à peine, mais où nous devinons déjà que la pensée – cette pensée qui parle depuis des millénaires sans savoir ce que c’est que parler ni même qu’elle parle – va se ressaisir en son entier et s’illuminer à nouveau dans l’éclair de l’être ? N’est-ce pas ce que Nietzsche préparait, lorsqu’à l’intérieur de son langage, il tuait l’homme et Dieu à la fois, et promettait par là avec le Retour le scintillement multiple et recommencé des dieux ? (p. 317)

 \*

Cette interprétation de Nietzsche en philosophe du langage préheideg­gérien ne fait pas de Foucault lui-même « un heideggérien » qu’il soit assumé ou honteux ; nous avons vu plus haut pourquoi. Mais il faut souli­gner les difficultés de cette position qui aboutit une fois de plus, à effacer les tensions existantes : les tensions à l’intérieur même de l’œuvre de Nietzsche, mais aussi celles entre Nietzsche et ses successeurs, tout particulièrement Heidegger. Dans le premier cas disparaissent les tensions entre, d’une part, le travail de Nietzsche sur la question du langage qui, loin de se limiter à des considérations théoriques et ontologiques abstraites, n’a cessé de mobiliser des analyses philologiques et un travail d’écriture tout à fait concrets, et d’autre part, sa réflexion sur les questions du temps et de l’être, avec leur aboutissement dans ses ultimes spéculations sur la « volonté de puissance ». Dans le second cas, que ce soit sur la question du langage ou sur celle du temps, Heidegger a principalement tiré de Nietzsche ce qui servait à consolider ses propres idées : comme on sait, ce dernier n’aurait fait que « parachever » la métaphysique occidentale, alors que, lui, l’aurait définitivement dépassée. Mais on se demande s’il ne serait pas possible d’inverser le diagnostic et de relire l’ontologie mystique de Heidegger à la lumière de la théorie du langage et des forces élaborée par Nietzsche. C’est alors la philosophie heideggérienne de l’être et du temps qui apparaîtrait comme le produit d’une pulsion à sortir de l’histoire, à s’en retirer. Telle est probablement, du reste, la conclusion à laquelle est finalement arrivé Foucault qui, dès le tout début des années 1970, a clairement pris le parti du celui-ci contre celui-là.

Autre problème, lié cette fois à l’apparition d’une vigoureuse distor­sion de la perspective archéologique, censée pourtant rendre compte de manière unitaire de toutes les pensées de « l’époque moderne ». À la fin de sa description des trois grandes figures sous lesquelles s’est décliné « suc­cessivement » le doublon du positif et du fondamental, (transcendantal et empirique, cogito et impensé, origine et recul de l’origine), Foucault situe en effet sa propre tentative archéologique. Tout en constatant que dans le plus grand nombre de leurs versions modernes, les essais pour ressaisir l’origine dans le passé ou dans le présent vécu ont été vains, qu’ils aient été menés dans une optique positiviste, historiciste, vitaliste ou phénoménolo­gique, et en traitant apparemment sur le même plan archéologique que les précédentes, les tentatives de Hölderlin, Nietzsche et Heidegger, pour exorciser ce recul de l’origine par son retour toujours à venir, il privilégie en réalité, on l’a vu, ces dernières.

L’origine est alors ce qui est en train de revenir, la répétition vers laquelle va la pensée, le retour de ce qui a toujours déjà commencé, la proximité d’une lumière qui de tous temps a éclairé. Ainsi, une troisième fois, l’origine se profile à travers le temps ; mais cette fois c’est le recul dans l’avenir, l’injonction que la pensée reçoit et se fait à elle-même, d’avancer à pas de colombe vers ce qui n’a cessé de la rendre possible, de guetter devant soi, sur la ligne, toujours en retrait, de son horizon, le jour d’où elle est venue et d’où elle vient à profusion. (p. 343)

[Telle serait] l’expérience de Hölderlin, de Nietzsche et de Heidegger, où le retour ne se donne que dans l’extrême recul de l’origine, là où les dieux se sont détournés, où le désert croît, où la *τέχνη* a installé la domination de sa volonté.  (p. 345).

Or ce faisant, Foucault introduit ici une tension très forte entre d’une part sa conception archéologique de l’histoire, faite de blocs successifs sans communication, et cette nouvelle conception, fondée sur son émiettement en un nombre infini d’événements. En effet, cette dernière suit encore de très près, on l’a vu également, celle du Heidegger de *Sein und Zeit* et rapporte le présent directement à la notion d’événement, ce que Foucault appelle plus loin la « forme nue de l’historicité humaine » (p. 382). L’évé­nement, c’est non seulement le non prévisible, l’irréductible à toute loi historique, mais c’est aussi plus fondamentalement la brisure du temps, ce que Foucault appelle « la déchirure », qui fait que quelque chose arrive, l’*Ereignis*. C’est l’historicité en son essence même – qu’elle soit vue du point de vue nietzschéen des forces ou du point de vue heideggérien du *Dasein* –, c’est le temps considéré dans son être éruptif, ou l’être dans sa temporalité discontinue.

D’où enfin un dernier problème, qui nous ramène au langage : il n’y a pas de conception de l’historicité plus éloignée que celle-là de celles de Humboldt, de Saussure, de Benveniste ou de Meschonnic, pour qui les jeux des forces qui traversent les corps et les sociétés sont loin d’être négligeables, et pour qui les êtres humains sont certes toujours déjà affectés par une temporalité fondamentale, mais pour qui, également, ces forces et cette temporalité ne peuvent pas être saisies par la pensée hors du langage, comme si elle avait un accès immédiat à une espèce de macrocosme énergétique ou de microcosme existentiel alinguistiques, ni ne peuvent agir ou exister en dehors de l’exercice effectif du langage où viennent précisé­ment confluer les expériences des corps, leurs déterminations sociales et le flux des vies. Pour ces théories du langage, le temps, le présent, l’événe­ment ne précèdent ni n’excluent celui-ci, mais sont toujours définis dans et par son activité même. Choisir, contre les théories positivistes, historicistes et phénoménologiques – et vitaliste, pourrait-on ajouter – de l’originaire, l’éternel retour à venir, l’événement irréductible, a certainement une effi­cace critique, et c’est ce qui a fait le succès de ces thèmes au xxe siècle, mais cela a aussi un coût qui est d’éliminer les théories langagières de l’historicité et du présent, ainsi de retarder le développement d’une anthro­pologie historique du sujet.

## 8. Le langage comme accès vers le « dehors »

Dans les *Les Mots et les Choses* on trouve, mêlée aux précédentes, une troisième conception du langage, héritée principalement de la réflexion engagée par Foucault sur la littérature au cours des années 1960 dans le sillage de Blanchot. Celle-ci, comme la conception structurale, s’effacera rapidement au profit de celle tirée de Nietzsche au cours de la décennie suivante mais il vaut la peine de s’y attarder car elle permet de mieux comprendre les différentes strates qui composent le livre, mais aussi ce qu’il en est, à travers ce rapport privilégié à Blanchot, du rapport indirect de Foucault à Heidegger dans les années 1960.

### Mallarmé en théoricien de la littérature

On a vu comment Foucault à la fois associe mais aussi distingue Mallarmé et Nietzsche. Alors que celui-ci aurait engagé une réflexion radicale sur « l’être brut du langage », derrière lequel il aurait principalement cherché à repérer les sujets ou les forces qui s’exprimeraient à travers lui, celui-là, pourtant mu par une interrogation fondamentale du même type, aurait quant à lui affirmé que le langage parle de lui-même et qu’il serait donc animé d’une force propre. La réponse mallarméenne à l’injonction épistémi­que de la modernité serait ainsi à la fois proche et différente de celle de Nietzsche. Alors que le philosophe des fragments maintiendrait « jusqu’au bout l’interrogation sur celui qui parle », le poète du *Coup de dé* ne cesserait « de s’effacer lui-même de son propre langage au point de ne plus vouloir y figurer qu’à titre d’exécuteur dans une pure cérémonie du Livre où le discours se composerait de lui-même » (p. 317). Mallarmé, en quelque sorte, ferait faire un saut supplémentaire à la réflexion sur l’être du langage. Là où son prédécesseur voyait encore au fondement du sens et des valeurs les stratégies d’individus ou de groupes sociaux (les esclaves, les inférieurs, les chrétiens, etc.), il attribuerait le changement aux mots eux-mêmes, ce qui supprimerait du coup la question de l’auteur et du sujet langagier.

Regardons maintenant comment Foucault traite plus spécifiquement de Mallarmé. Selon lui, Mallarmé s’inscrirait dans une lignée menant de Hölderlin à Artaud et qui pratiquerait une littérature « détachée de tout autre langage » et rejetant la réduction de celui-ci à la représentation et à la signification pour retrouver son « être brut oublié depuis le xvie siècle ».

Tout au long du xixe siècle et jusqu’à nous encore – de Hölderlin à Mallarmé, à Antonin Artaud –, la littérature n’a existé dans son autonomie, elle ne s’est détachée de tout autre langage par une coupure profonde qu’en formant une sorte de « contre-discours », et en remontant ainsi de la fonction représentative ou signifiante du langage à cet être brut oublié depuis le xvie siècle.[[249]](#footnote-249)

Selon lui, comme toute la littérature du xixe siècle, la poésie mallar­méenne ne serait qu’une pratique « tout entière référée à l’acte pur d’écrire » et repliée « sur l’énigme de sa naissance ».

C’est qu’au début du xixe siècle, à l’époque où le langage s’enfonçait dans son épaisseur d’objet et se laissait, de part en part, traverser par un savoir, il se reconstituait ailleurs, sous une forme indépendante, difficile d’accès, repliée sur l’énigme de sa naissance et tout entière référée à l’acte pur d’écrire. (p. 313)

Au cours du siècle, la littérature aurait rejeté les modèles classiques, puis se serait progressivement enfermée « dans une intransitivité radicale » et recourbée « dans un perpétuel retour sur soi », bref elle serait devenue une pratique purement formelle, un « dire sa propre forme », luttant contre toute expression subjective et ne visant qu’à affirmer l’« existence escar­pée » du langage, sans aucun rapport avec la vie.

De la révolte romantique contre un discours immobilisé dans sa cérémonie, jusqu’à la découverte mallarméenne du mot en son pouvoir impuissant, on voit bien quelle fut, au xixe siècle, la fonction de la littérature par rapport au mode d’être moderne du langage. Sur le fond de ce jeu essentiel, le reste est effet : la littérature se distingue de plus en plus du discours d’idées et s’enferme dans une intransivité radicale ; elle se détache de toutes les valeurs qui pouvaient à l’âge classique la faire circuler (le goût, le plaisir, le naturel, le vrai), et elle fait naître dans son propre espace tout ce qui peut en assurer la dénégation ludique (le scandaleux, le laid, l’impossible) ; elle rompt avec la définition de « genres » comme formes ajustées à un ordre de représentations, et devient pure et simple manifestation d’un langage qui n’a pour loi que d’affirmer – contre tous les autres discours – son existence escarpée ; elle n’a plus alors à se recourber dans un perpétuel retour sur soi, comme si son discours ne pouvait avoir pour contenu que de dire sa propre forme. (p. 313)

Selon Foucault, à la toute fin du xixe siècle, chez Mallarmé, « la litté­rature » serait ainsi devenue un « simple acte d’écrire ». Mais comme, ce faisant, « le langage » aurait été réduit à un pur jeu d’écriture à la surface d’une page blanche, celui-ci n’aurait plus « ni sonorité ni interlocuteur » et il n’aurait « rien d’autre à dire que soi ». La littérature se serait donc libérée non seulement de tout objectif référentiel, communicationnel ou critique, de toute mise en place de sujets poétiques, mais aussi de tout souci pour l’oralité et les sonorités mêmes du langage. Délivrée de tous ses aspects subjectifs, sociaux et signifiants, elle serait devenue une pure célébration du langage dans le seul « éclat de son être ».

Ainsi tous ses fils convergent vers la pointe la plus fine – singulière, instantanée, et pourtant absolument universelle –, vers le simple acte d’écrire. Au moment où le langage, comme parole répandue, devient l’objet de connaissance, voilà qu’il réapparaît sous une modalité strictement opposée : silencieuse, précautionneuse déposition du mot sur la blancheur d’un papier, où il ne peut avoir ni sonorité ni interlocuteur, où il n’a rien d’autre à dire que soi, rien d’autre à faire que scintiller dans l’éclat de son être. (p. 313 – même idée p. 315)

La « tâche » que Mallarmé se serait ainsi imposée serait toujours celle « qui nous domine maintenant ». Certes, celui-ci ne ferait encore que « bal­butier » mais ses tâtonnements annonceraient déjà « tous nos efforts d’au­jourd’hui pour ramener à la contrainte d’une unité peut-être impossible l’être morcelé du langage ». Mallarmé, pour ce qui le concerne, aurait réalisé cette tâche en enfermant « tous les discours en un seul mot, […] tous les livres en une page, […] tout le monde en un livre ». Il aurait ainsi ramené finalement l’ensemble de la vie humaine, tous les discours qui la traversent, tous les livres qu’elle a produits et sur lesquels elles s’appuient, tous les mots des langues dans lesquels elle s’exprime et se déploie à « cette mince et matérielle ligne noire tracée par l’encre sur le papier ».

Le thème (qui fut sans doute historiquement premier) d’une transformation sans resste, d’une résorption intégrale de tous les discours en un seul mot, de tous les livres en une page, de tout le monde en un livre. La grande tâche à laquelle s’est voué Mallarmé, et jusqu’à la mort, c’est elle qui nous domine maintenant ; dans son balbutiement, elle enveloppe tous nos efforts d’aujourd’hui pour ramener à la contrainte d’une unité peut-être impossible l’être morcelé du langage. L’entreprise de Mallarmé pour enfermer tout discours possible dans la fragile épaisseur du mot, dans cette mince et matérielle ligne noire tracée par l’encre sur le papier, répond au fond à la question que Nietzsche prescrivait à la philosophie. (p. 316)

### Mallarmé en théoricien de la littérature hors contexte

Cette caractérisation de la poésie mallarméenne et de ce qu’il en reste « aujourd’hui » soulève de très nombreuses questions. La première s’im­pose de soi : comme la philologie de Nietzsche, celle-ci n’est jamais étu­diée pour elle-même. À l’instar de Gadamer dissertant longuement sur la littérature et l’art dans *Vérité et Méthode* [1960] [[250]](#footnote-250), Foucault ne cite pas un seul texte, pas un seul poème, qui pourrait appuyer ce qu’il affirme. Encore une fois, la pensée est séparée du discours dans lequel elle a pu se développer.

Par ailleurs, comme il l’a fait à l’égard de Nietzsche, Foucault néglige le contexte théorique et historique de l’époque. Dominé par sa volonté de tout faire rentrer dans son schéma archéologique, il ignore totalement la complexité et la très grande versatilité des rapports entre « littérature », « art » et « poésie » au xixe siècle.[[251]](#footnote-251) Quand Mallarmé affirme, dans les années 1890, que « la Littérature existe et, si l’on veut, seule, à l’exception de tout »[[252]](#footnote-252), quand il adhère à la notion de « littérature pure » introduite par Baudelaire quelques années auparavant[[253]](#footnote-253), et qu’il affirme que « le vers qui de plusieurs vocables refait un mot total »[[254]](#footnote-254), il est très loin, en réalité, de développer des thèmes qui refléteraient ou résumeraient l’entièreté des positions des écrivains depuis le début du siècle. Quand on regarde de manière un peu plus précise que ne le fait Foucault, on voit qu’il n’a existé, là non plus, aucune unité « épistémique », aussi bien du reste du point de vue diachronique que du point de vue synchronique.

Depuis les années 1800 jusqu’aux années 1860, le concept de « littéra­ture » a été rejeté par la plus grande partie de la génération romantique, qui lui opposait la « poésie » et l’« art ». Ceux-ci étaient inspiration et langage de l’âme, alors que celle-là, assimilée aux proses savantes et aux poésies didacti­ques et cérémonielles de la période des Lumières, n’était que savoir, rhétori­que et métier. Ce n’est que dans les années 1860, alors que le Romantisme sortait de la scène, que la « littérature » a commencé à refaire surface et à prendre le sens que nous connaissons encore aujourd’hui.

Par ailleurs, il faut noter l’existence, à partir des années 1830, d’une cassure de plus en plus franche, transversale celle-là au sein des Romanti­ques, entre les tenants de « l’art pur », de « l’autonomie de l’art », de « l’art pour l’art », comme Gautier, Baudelaire, Banville, Flaubert, et ceux que Gautier nommaient les « utilitaires »[[255]](#footnote-255), comme Hugo et Lamartine, pour lesquels l’art, la littérature et la poésie, désormais, ne devaient pas se replier sur eux-mêmes mais rester des moyens d’exploration et d’éclairage de la réalité sociale et des sentiments intérieurs, voire de moyens de réflexion plus théoriques.[[256]](#footnote-256)

Si l’on prend l’ensemble des positions qui se sont exprimées au cours du siècle, il n’y a eu, depuis 1800, aucune unité dans la conception de « la littérature », de « l’art » et de « la poésie » – pour ne parler que du cas français. Mallarmé ne peut donc condenser, à lui tout seul, un substrat archéologique qui aurait été commun à son époque car un tel substrat n’existe tout simplement pas.

### Mallarmé en théoricien de la littérature préblanchotien

Enfin, du point de vue interne, Foucault lit la poésie mallarméenne au prisme des interprétations plus que contestables de Blanchot, qui n’a cessé depuis les années 1940 de se poser comme l’ultime maillon de ce que José-Luis Diaz a appelé le « grand cycle qui conduit de Mallarmé, à la NRF, à Valéry et à Blanchot » (p. 21). Même si Foucault, dans *Les Mots et les Choses*, n’explicite jamais sa filiation avec celui-ci, il n’est pas un des points énumérés plus haut qu’on ne puisse en effet retrouver dans les écrits de ce dernier : la littérature comme acte pur d’écrire, comme intransivité radicale[[257]](#footnote-257) et perpétuel retour sur soi sans rapport avec la vie autre qu’un retrait mystique[[258]](#footnote-258) ; la libération de la poésie à l’égard des fonctions référentielle[[259]](#footnote-259), communicationnelle[[260]](#footnote-260) et critique[[261]](#footnote-261) ; la suppression du sujet poétique[[262]](#footnote-262) ; l’indifférence à l’égard de l’oralité[[263]](#footnote-263) ; la réduction du poème à un jeu visuel sur une page blanche[[264]](#footnote-264) ; la réduction du langage à la nomination,[[265]](#footnote-265) du discours au mot[[266]](#footnote-266) et des discours au Livre[[267]](#footnote-267).

Même l’idée de la célébration par Mallarmé du langage dans le seul « éclat de son être » est liée à Blanchot d’une manière très étroite, comme le montre l’article célèbre intitulé « La pensée du dehors » que Foucault publie, la même année que *Les Mots et les Choses*, dans la revue *Critique*, dirigée par Bataille et à laquelle celui-là participe régulièrement. [[268]](#footnote-268) Dans ce texte, Foucault lui rend hommage, tout en introduisant le thème qui devait devenir l’emblème de sa théorie de la littérature et rencontrer le succès que l’on sait.[[269]](#footnote-269)

L’événement qui aurait fait naître la « littérature » au passage du xviiie au xixe siècle, y soutient-il, ne serait en rien une nouvelle expérience de l’« intériorisation » ; bien au contraire, il se serait agi de faire échapper le langage aux pouvoirs du sujet et de la représentation par ce qu’il appelle un « passage au ‟dehors” ». De par ce fait, la « parole littéraire », du moins la seule qui compte à ses yeux, n’aurait été, depuis lors, qu’« écart » par rap­port au « mode d’être du discours » ordinaire, vu comme seulement repré­sentatif, et « dispersion » plutôt que « retour des signes sur eux-mêmes ». Dans cette « littérature », le langage ne se rapprocherait donc pas « de soi » mais, au contraire, se tiendrait « au plus loin de lui-même ». Loin de cher­cher sa propre essence et sa propre unité, il tendrait donc vers son être d’une manière paradoxale, c’est-à-dire par une démarche purement négative et dispersive.

L’événement qui a fait naître ce qu’au sens strict on entend par « littérature » n’est de l’ordre de l’intériorisation que pour un regard de surface ; il s’agit beaucoup plutôt d’un passage au « dehors » : le langage échappe au mode d’être du discours – c’est-à-dire à la dynastie de la représentation –, et la parole littéraire se développe à partir d’elle-même, formant un réseau dont chaque point, distinct des autres, à distance même des plus voisins, est situé par rapport à tous dans un espace qui à la fois les loge et les sépare. La littérature, ce n’est pas le langage se rapprochant de soi jusqu’au point de sa brûlante manifestation, c’est le langage se mettant au plus loin de lui-même ; et si, en cette mise « hors de soi », il dévoile son être propre, cette clarté soudaine révèle un écart plutôt qu’un repli, une dispersion plutôt qu’un retour des signes sur eux-mêmes. (p. 520)

Foucault dresse une liste des auteurs qui, depuis la toute fin du xviiie siècle, auraient pratiqué cette écriture et cette pensée du « dehors », en particulier Mallarmé mais pas seulement. Et de reprendre alors la méta­phore utilisée dans *Les Mots et les Choses*déjà à propos de Hölderlin : les deux premières « déchirures » dans le règne du sujet et de la représentation se seraient produites, « à l’époque de Kant et de Hegel », à travers les œuvres de Sade et de Hölderlin.

La première déchirure par où la pensée du dehors s’est fait jour pour nous, c’est, d’une manière paradoxale, dans le monologue ressassant de Sade. À l’époque de Kant et Hegel, au moment où jamais sans doute l’intériorisation de la loi de l’histoire et du monde ne fut plus impérieusement requise par la conscience occidentale, Sade ne laisse parler, comme loi sans loi du monde, que la nudité du désir. C’est à la même époque que dans la poésie d’Hölderlin se manifestait l’absence scintillante des dieux et s’énonçait comme une loi nouvelle l’obligation d’attendre, sans doute à l’infini, l’aide énigmatique qui vient du « défaut de Dieu ». Pourrait-on dire sans abus qu’au même moment, l’un par la mise à nu du désir dans le murmure infini du discours, l’autre par la découverte du détour des dieux dans la faille d’un langage en voie de se perdre, Sade et Hölderlin ont déposé dans notre pensée, pour le siècle à venir, mais en quelque sorte chiffrée, l’expérience du dehors ? (p. 522)

Depuis cette naissance quasi-miraculeuse, toute une lignée d’auteurs, à partir « de la deuxième moitié du xixe siècle », aurait cherché à faire l’expérience de ce « dehors » puis à en rendre compte poétiquement : Nietzsche dans son dévoilement des pouvoirs de la grammaire et de ceux qui « détiennent le droit à la parole » ; Mallarmé aussi bien par l’abandon de ce que « nomme » le langage que par la disparition de « celui qui [le] parle » ; Artaud dans ses transgressions du « langage discursif » et le « déchirement du sujet lui-même » ; Bataille dans son développement d’une pensée « de la limite, de la subjectivité rompue, de la transgres­sion » ; Klossowski dans son « expérience du double », de « l’extériorité des simulacres » et de « la multiplication théâtrale et démente du Moi ».

Or c’est cette expérience qui réapparaît dans la deuxième moitié du xixe siècle et au cœur même du langage, devenu, bien que notre culture cherche toujours à s’y réfléchir comme s’il détenait le secret de son intériorité, l’étincellement même du dehors : chez Nietzsche, quand il découvre que toute métaphysique de l’Occident est liée non seulement à sa grammaire (ce qu’on devinait en gros depuis Schlegel), mais à ceux qui, tenant le discours, détiennent le droit à la parole ; chez Mallarmé, quand le langage apparaît comme congé donné à ce qu’il nomme, mais plus encore – depuis *Igitur* jusqu’à la théâtralité autonome et aléatoire du *Livre* – le mouvement dans lequel disparaît celui qui parle ; chez Artaud, lorsque tout langage discursif est appelé à se dénouer dans la violence du corps et du cri, et que la pensée, quittant l’intériorité bavarde de la conscience, devient énergie matérielle, souffrance de la chair, persécution et déchirement du sujet lui-même ; chez Bataille, lorsque la pensée, au lieu d’être un discours de la contradiction ou de l’inconscient, devient celui de la limite, de la subjectivité rompue, de la transgression ; chez Klossowski, avec l’expérience du double, de l’extériorité des simulacres, de la multiplication théâtrale et démente du Moi. (p. 522)

Cette lignée d’a-crivains, si l’on peut dire, qui n’écriraient plus qu’en fonction d’un « dehors » inaccessible et passeraient par conséquent toute leur énergie à essayer de s’émanciper des terribles limites du langage, pour que scintillent « les dieux absents », aboutirait à Blanchot qui en constitue­rait l’aboutissement et l’accomplissement parfait. Celui-ci serait en effet parvenu à se retirer entièrement de ses textes ; il aurait réussi ce que tous cherchaient : la suppression du sujet parlant au profit d’une « pensée » pure, calme et mesurée.

De cette pensée, Blanchot n’est peut-être pas seulement l’un des témoins. Tant il se retire dans la manifestation de son œuvre, tant il est, non pas caché par ses textes, mais absent de leur existence et absent par la force merveilleuse de leur existence, il est plutôt pour nous cette pensée même – la présence réelle, absolument lointaine, scintillante, invisible, le sort nécessaire, la loi inévitable, la vigueur calme, infinie, mesurée de cette pensée même. (pp. 522-523)

Foucault explicite ainsi ce qui n’apparaissait pas clairement dans *Les Mots et les Choses* : sa dette à l’égard de Blanchot qu’il reconnaît cette fois expressément. Dans cette optique Mallarmé n’apparaît plus que comme un maillon dans une longue chaîne d’écrivains plus ou moins mystiques allant de Hölderlin et Sade à Blanchot lui-même, auquel l’article rend un hom­mage appuyé : dix-sept pages sur vingt-deux lui sont consacrées.

Il est vrai que Foucault dénie, à plusieurs reprises, que cette recherche d’un « passage au ‟dehors” » et le traitement réducteur et dépréciatif du lan­gage qui lui est lié ne soient de simples continuations des innombrables entre­prises mystiques religieuses et de leurs corollaires théologiques apophanti­ques. En dépit des ressemblances évidentes avec les multiples entreprises pour « passer ‟hors de soi” », il ne s’agirait plus désormais de rejoindre, en dépit de la finitude de l’homme et des imperfections de son langage, un Dieu inaccessible mais, laissant de côté l’hypothèse divine, de se « recueillir dans l’intériorité éblouissante d’une pensée qui est de plein droit Être et Parole ». En ce sens, cette expérience resterait totalement humaine même si elle serait « au-delà de tout langage, silence, au-delà de tout être, néant ».

Il faudra bien un jour essayer de définir les formes et les catégories fondamentales de cette « pensée du dehors ». Il faudra aussi s’efforcer de retrouver son cheminement, chercher d’où elle nous vient et dans quelle direction elle va. On peut bien supposer qu’elle est née de cette pensée mystique qui, depuis les textes du Pseudo-Denys, a rôdé aux confins du christia­nisme ; peut-être s’est-elle maintenue, pendant un millénaire ou presque, sous les formes d’une théologie négative. Encore n’y a-t-il rien de moins sûr : car, si dans une telle expérience il s’agit bien de passer « hors de soi », c’est pour se retrouver finalement, s’envelopper et se recueillir dans l’intériorité éblouissante d’une pensée qui est de plein droit Être et Parole. Discours donc, même si elle est, au-delà de tout langage, silence, au-delà de tout être, néant. (p. 521)

Plus loin, après de longues analyses des œuvres de Blanchot, il conclut sur les différences entre la « mystique » traditionnelle et « l’expé­rience du dehors » dont celui-ci serait le représentant le plus récent. Alors que la première viserait une « existence positive », Dieu, la seconde met­trait « à nu ce qui est avant toute parole », c’est-à-dire « le ruissellement continu du langage ». Blanchot aurait donc bien eu à cœur cette célébration du langage dans le seul « éclat de son être » dont Foucault parlait à propos de Mallarmé dans *Les Mots et les Choses*.

Malgré plusieurs consonances, on est ici fort loin de l’expérience où certains ont coutume de se perdre pour se retrouver. Dans le mouvement qui lui est propre, la mystique cherche à rejoindre – dût-elle passer par la nuit – la positivité d’une existence en ouvrant vers elle une communication difficile. […] Mais ce n’est point de cela qu’il s’agit dans l’expérience du dehors. Le mouvement de l’attirance, le retrait du compagnon mettent à nu ce qui est avant tout parole, au-dessous de tout mutisme : le ruissellement continu du langage. Langage qui n’est parlé par personne : tout sujet n’y dessine qu’un pli grammatical. Langage qui ne se résout dans aucun silence : toute interruption ne forme qu’une tache blanche sur cette nappe sans couture. (p. 537)

### Mallarmé en poète mallarméen

On le voit, il n’est pas un des thèmes projetés sur Mallarmé par Foucault – et sur la littérature des xixe et xxe siècles – qui ne soit en fait repris de Blanchot. Pourtant, plutôt que de voir celui-là à travers les inter­prétations de son successeur autoproclamé, on aurait certainement, comme pour Nietzsche, plus de profit à le relire lui-même et, éventuellement, à le comparer à certains de ses prédécesseurs, Baudelaire et Wagner bien sûr, mais aussi Hopkins, voire Nietzsche lui-même, mais dans un tout autre sens que ne le croit Foucault.[[270]](#footnote-270)

Commençons par le thème de la littérature comme acte pur d’écrire, comme intransivité radicale et perpétuel retour sur soi, à distance de la vie, ou pour le dire autrement, la prétendue libération de la poésie à l’égard des fonctions référentielle, communicationnelle et critique. Pour appuyer cette idée, on cite habituellement le passage suivant de *Crise de vers* qui semble à première vue rejeter tout rapport de la littérature à « la réalité des choses ».

Parler n’a trait à la réalité des choses que commercialement : en littérature, cela se contente d’y faire une allusion ou de distraire leur qualité qu’incorporera quelque idée.[[271]](#footnote-271)

Mais dans cette citation, comme on peut le constater, Mallarmé ne fait que rejeter la *réduction* classique du langage littéraire aux seules fonctions référentielle ou communicationnelle ; il ne rejette en aucun cas ces fonc­tions elles-mêmes ; il plaide simplement pour qu’on en prenne en compte d’autres, en particulier la « suggestion » et l’ « imagination ». Les nouvelles écoles poétiques, souligne-t-il, refusent « les matériaux naturels » et toute « pensée exacte les ordonnant » ; mais c’est pour mieux mettre en valeur les puissances suggestives et imaginatives du langage.

Décadente, Mystique, les Écoles se déclarant ou étiquetées en hâte par notre presse d’information, adoptent, comme rencontre le point d’un Idéalisme qui (pareillement aux fugues, aux sonates) refuse les matériaux naturels et, comme brutale, une pensée exacte les ordonnant ; pour ne garder de rien que la suggestion. Instituer une relation entre les images exacte, et que s’en détache un tiers aspect fusible et clair présenté à la divination… (p. 365)

[Le vers], dit Mallarmé un peu plus loin, vous cause cette surprise de n’avoir ouï jamais tel fragment ordinaire d’élocution, en même temps que la réminiscence de l’objet nommé baigne dans une neuve atmosphère. (p. 368)

Certes, le langage n’est pas, comme le croit la « foule » – et encore aujourd’hui pas mal d’universitaires –, un simple instrument que l’esprit utilise pour communiquer des informations avec les autres esprits ; il est principalement « rêve et chant », autrement dit, il transporte des visions, des songes grâce à des sons. Et quand il est transformé en « art consacré aux fictions », il retrouve alors sa « virtualité », c’est-à-dire vise des réalités absentes, inouïes ou encore inconnues.

Au contraire d’une fonction de numéraire facile et représentatif, comme le traite d’abord le foule, le dire avant tout, rêve et chant, retrouve chez le Poëte, par nécessité constitutive d’un art consacré aux fictions, sa virtualité. (p. 368)

D’une manière générale, Mallarmé ne prend donc pas position contre le rapport au réel, ni ne replie le langage sur lui-même. Il souligne simple­ment que la poésie fait apparaître les mots (« les fragments d’élocution ») et les choses (« les objets ») d’une manière totalement nouvelle ou, mieux, « inouïe ». Loin donc de s’abstraire du monde, celle-ci produit « sugges­tion », « imagination » ou « fiction », c’est-à-dire propose – suivant un vénérable patron poétique aristotélicien – de nouvelles possibilités d’exis­tence et de formes de vie. Blanchot, et Foucault après lui, inversant trop rapidement et sans précautions le platonisme régnant, ont faussement confondu le fait que l’ordre dans lequel se produisent ces innovations est en premier lieu langagier avec le fait qu’elles n’auraient aucun effet sur le monde et seraient recroquevillées sur elles-mêmes.[[272]](#footnote-272)

Venons-en maintenant à la soi-disant suppression du sujet poétique. Comme on sait, dans un passage non moins célèbre que les deux précé­dents, Mallarmé soutient l’idée d’une « disparition élocutoire du poëte ».

L’œuvre pure implique la disparition élocutoire du poëte, qui cède l’initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés. (p. 366)

De même, un an après, dans *L’action restreinte*, il évoque la dispari­tion de « l’auteur ».

Impersonnifié, le volume, autant qu’on s’en sépare comme auteur, ne réclame aucune approche de lecteur. Tel, sache, entre les accessoires humains, il a lieu tout seul: fait, étant. [[273]](#footnote-273)

Mais, comme Proust à la même époque dans les textes qui ne seront publiés qu’en 1954 sous le titre *Contre Sainte-Beuve* [1895-1900], Mallarmé ne fait que viser le *moi biographique* de l’écrivain, pour mieux dégager la possibilité de penser la spécificité du *sujet poétique*. Il ne cesse, en effet, de parler de « l’âme » de celui qui écrit ou lit de la poésie, qu’il définit comme un « nœud rythmique » et dont la poésie en vers libre cherche à la fois à suivre et à transformer les « modulations ». En 1894 :

Une heureuse trouvaille avec quoi paraît à peu près close la recherche d’hier, aura été le *vers libre*, modulation (dis-je souvent) individuelle, parce que toute âme est un nœud rythmique.[[274]](#footnote-274)

De même en 1896, il s’agit *non seulement* « de s’exprimer » *mais aussi* « de se moduler ». Les deux, au lieu de s’exclure, sont explicitement liés l’un à l’autre.

Toute âme est une mélodie qu’il s’agit de renouer ; et pour cela, sont la flûte ou la viole de chacun. Selon moi jaillit tard une condition vraie ou la possibilité, de s’exprimer non seulement, mais de se moduler.[[275]](#footnote-275)

Parfois, il utilise même, pour exposer ces idées, le terme de « sujet ». On est bien loin, semble-t-il, de la disparition de ce dernier, louée avec tant d’emphase par Blanchot et Foucault.

Le vers par flèches jeté moins avec succession que presque simultanément pour l’idée, réduit la durée à une division spirituelle propre au sujet : diffère de la phrase ou développement temporaire, dont la prose joue, le dissimulant, selon mille tours.[[276]](#footnote-276)

En ce qui concerne la réduction de la poésie à un pur jeu visuel sur une page blanche et la soi-disant indifférence à l’égard de l’oralité, là encore, Blanchot et Foucault confondent l’attention nouvelle à la disposi­tion typographique du poème avec une volonté d’abstraire le langage hors de sa temporalité et de son oralité pour en faire une espèce nouvelle de peinture. Or, Mallarmé ne cesse de souligner l’importance du « poème, énonciateur », de son « instrumentation », de son « élocution », de ses « sonorités ».

Au traitement, si intéressant, par la versification subi, de repos et d’interrègne, gît, moins que dans nos circonstances mentales vierges, la crise. Ouïr l’indiscutable rayon – comme des traits dorent et déchirent un méandre de mélodie : ou la Musique rejoint le Vers pour former, depuis Wagner, la Poésie. Pas que l’un ou l’autre élément ne s’écarte, avec avantage, vers une intégrité à part triomphant, en tant que concert muet s’il n’articule et le poëme, énonciateur : de leurs communauté et retrempe, éclaire l’instrumentation jusqu’à l’évidence sous le voile, comme l’élocution descend au soir des sonorités.[[277]](#footnote-277)

La « nouveauté » du « vers libre », c’est, dit-il, « la dissolution main­tenant du nombre officiel », c’est-à-dire des patrons métriques traditionnels, mais c’est aussi « tantôt une euphonie fragmentée selon l’assentiment du lecteur intuitif », ou bien « un geste, alangui, de songerie, sursautant, de passion, qui scande », ou bien encore « une très savante notation de la valeur tonale des mots ». (p. 363) À chaque fois qu’il explique ce qu’est la poésie nouvelle, Mallarmé évoque explicitement la prosodie.

Dans les notes ajoutées en novembre 1896 à la *Bibliographie* du recueil *Divagations*, il fait remarquer que la disposition des vers dans la page – *Un coup de dé jamais n’abolira le hasard* ne paraîtra que l’année d’après mais il est possible que Mallarmé soit déjà en train d’y travailler ou d’y rêver – les « intervalles » et les « blancs », leurs « cassures », produisent une « forme » qui ne fait en réalité que prolonger celles du poème en prose baudelairien et celles du vers libre postérieur en les associant dans ce qu’il appelle un « poëme critique ». Puis il explique ce qu’il faut entendre par cette « forme » d’une manière qui rappelle ses considérations récentes sur l’âme comme « nœud rythmique » et sur ses « modulations ». Ce nouveau dispositif permet donc de rendre, une fois qu’on en a « l’expérience », « tels rythmes immé­diats de pensée ordonnant une prosodie ». Autrement dit, il s’agit de rendre poétiquement, de la manière la plus exacte possible, l’imbrication des flux organisés de la pensée et de l’organisation des flux sonores du discours.[[278]](#footnote-278)

Raison des intervalles, ou blancs – […] Les cassures du texte, on se tranquillisera, obser­vent de concorder, avec sens et n’inscrivent d’espace nu que jusqu’à leurs points d’illumina­tion ; une forme, peut-être, en sort, actuelle, permettant, à ce qui fut longtemps le poëme en prose et notre recherche, d’aboutir, en tant, si l’on joint mieux les mots, que poëme critique. […] Mille exigences, très singulières, apparaissent à l’usage, dans ce traitement de l’écrit, que je perçois peu à peu : sans doute y a-t-il un moyen, là, pour un poëte qui par habitude ne pratique pas le vers libre, de montrer, en l’aspect de morceaux compréhensifs et brefs, par la suite, avec expérience, tels rythmes immédiats de pensée ordonnant une prosodie.[[279]](#footnote-279)

En ce qui concerne la prétendue réduction du langage à la « nomina­tion » et du discours au « mot », là encore Blanchot, et Foucault après lui, ont pris pour argent comptant un certain nombre d’énoncés isolés des contextes discursifs dans lesquels ils prenaient sens. Lorsqu’il parle du « nom » ou du « mot », il ne s’agit nullement d’une réduction du langage à la nomination, sur le modèle biblique, ni au lexique sur le modèle philoso­phique traditionnel depuis Platon. Contrairement à ses lecteurs, Mallarmé a toujours le souci de la *globalité du discours* et des *interactions sémantiques et prosodiques* qui, par leurs croisements innombrables, lui donnent à la fois sa consistance souple et sa puissance d’évocation. Certes, il note que le « poëte » biographique, « l’auteur », disparaît alors de son élocution et « cède l’initiative aux mots », mais cet effet ne supprime en rien, on l’a vu, le sujet poétique et cherche avant tout à mieux faire entendre la mobilisa­tion des mots par « le heurt de leur inégalité ». Tout le passage décline ainsi le motif de l’intrication par et dans le discours des éléments poétiques, de la plus petite à la plus grande unité : les « reflets réciproques », l’« ordonnance du livre de vers », l’« accord quant à la place, dans le volume », la « dispo­sition fragmentaire avec alternance et vis-à-vis » ; tous éléments et frag­ments se rassemblant pour former ce que Mallarmé appelle désormais le « rythme total » du poème, qui n’a évidemment plus rien à voir avec les modèles métriques antérieurs.

L’œuvre pure implique la disparition élocutoire du poëte, qui cède l’initiative aux mots, par le heurt de leur inégalité mobilisés ; ils s’allument de reflets réciproques comme une virtuelle traînée de feux sur des pierreries, remplaçant la respiration perceptible en l’ancien souffle lyrique ou la direction personnelle enthousiaste de la phrase.

Une ordonnance du livre de vers poind innée ou partout, élimine le hasard ; encore la faut-il, pour omettre l’auteur : or, un sujet, fatal, implique, parmi les morceaux ensemble, tel accord quant à la place, dans le volume, qui correspond. […] Tout devient suspens, disposition fragmentaire avec alternance et vis-à-vis, concourant au rythme total, lequel serait le poëme tu, aux blancs ; seulement traduit, en une manière, par chaque pendentif. (p. 366)

L’idée selon laquelle Mallarmé aurait soutenu que dans le langage ce sont les mots qui parlent est en fait une espèce de mixte entre la réduction par Blanchot du langage à la nomination et au mot, et l’ontologie heideggérienne qui soutient, de son côté, depuis les années 1950, que seule « la Langue parle », qu’elle ne parle « qu’à elle-même » et que l’homme, quant à lui, ne parle « que dans la mesure où il se conforme à elle ».[[280]](#footnote-280) Il est probable que Foucault ne connaissait pas à l’époque où il rédigeait *Les Mots et les Choses* le livre de Heidegger *En chemin vers la Langue* [1959] dont la traduction en français, d’ailleurs inexploitable, n’est parue qu’en 1976. Mais il est aussi possible qu’il ait connu les idées qui y étaient exposées par l’intermédiaire de Blanchot, qui, lui, lisait l’allemand et suivait de près les travaux de Heideg­ger.[[281]](#footnote-281) Que cette influence ait été directe ou indirecte, consciente ou incons­ciente, importe peu en l’occurrence ; ce qui compte ici, c’est la conjonction objective avec la conception ontologique du langage du maître badois. En faisant de l’entreprise mallarméenne une affirmation de l’autonomie asubjec­tive des Mots, Foucault rejoint *nolens volens* les spéculations heideggérien­nes sur l’autonomie ananthropologique de la Langue.

Reste la soi-disant « célébration du langage » dans le seul « éclat de son être », être qui serait défini on l’a vu, à travers l’expérience du « pas­sage au dehors », comme entièrement « négatif » et « dispersif ». À lire les textes de Mallarmé, il est bien difficile de voir où celui-ci aurait jamais envisagé ce que l’on pourrait appeler – puisque Foucault rejette l’appella­tion de « théologie négative » – une telle « ontologie négative » du langage. Dans *Crise de vers*, qui est son dernier grand texte de poétique, prenant note, comme Humboldt avant lui et comme Saussure à son époque, de « l’infinie diversité des langues humaines », il écarte même explicitement l’idée qu’il existerait *une* langue « suprême » dans lequel l’esprit humain pourrait directement, « par une frappe unique », atteindre la « vérité ». L’être du langage n’est manifestement pas son premier souci.

Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême : penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l’immortelle parole, la diversité sur terre, des idiomes empêche personne de proférer les mots qui, sinon se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité. Cette prohibition sévit expresse, dans la nature (on s’y bute avec un sourire) que ne vaille de raison pour se considérer Dieu.[[282]](#footnote-282)

Par ailleurs, comme on l’a vu au paragraphe précédent, loin de faire du langage un médium purement « négatif » et « dispersif » orienté vers un « dehors » mystérieux, Mallarmé ne cesse de rappeler, d’une part, que le discours doit être pris dans sa globalité, c’est-à-dire dans toutes les interac­tions sémantiques et prosodiques qui, s’y croisant, contribuent à son « rythme total », et que, d’autre part, la poésie, étant « l’expression » du « sens mystérieux des aspects de l’existence », doue « d’authenticité notre séjour », c’est-à-dire notre vie ici-bas. Dans une réponse célèbre à une question de Léo d’Orfer, datée du 27 juin 1884, Mallarmé lie clairement et avec humour ces deux points l’un à l’autre.

Mon cher Monsieur d’Orfer,

C'est un coup de poing, dont on a la vue, un instant, éblouie ! que votre injonction brusque : « Définissez la Poésie ». Je balbutie, meurtri :

La Poésie est l’expression, par le langage humain ramené à son rythme essentiel, du sens mystérieux des aspects de l’existence : elle doue ainsi d’authenticité notre séjour et constitue la seule tâche spirituelle.

Au revoir, mais faites-moi des excuses.[[283]](#footnote-283)

Foucault se défend à cet égard de tout mysticisme, on l’a vu, mais son argumentation n’est pas très convaincante. Il se contente d’affirmer que l’expérience du « dehors » qu’il attribue aux auteurs qu’il énumère et les pratiques littéraires « dispersives » qui lui seraient liées n’auraient aucun rapport avec les pratiques mystiques ni avec les différentes théologies négatives du passé car leur objet ne serait plus religieux. Mais le problème n’est pas tant leur fondement dans une croyance en Dieu que la conception négative et dispersive du langage qu’elles présupposent, conception très discutable en soi et qui n’était de toute façon pas celle de Mallarmé.

\*

Dès qu’on regarde les textes d’un peu plus près, on voit donc que rien ne tient dans les images projetées sur Mallarmé par Foucault à travers la lanterne empruntée à Blanchot, mais on se rappelle que c’était aussi le cas de celles projetées sur Saussure à travers celles de Lévi-Strauss, Lacan, Hjelmslev et Jakobson, et encore plus en amont, de celles projetées sur Humboldt depuis Bopp. Attaché à son point de vue archéologique, Foucault propose une lecture globalisante des théories du langage depuis 1800, qui a bien du mal à rendre compte de leur diversité, de leurs conflits, mais aussi des forces qui sont encore actives chez certaines d’entre elles.

Le cas du rapport à Nietzsche est plus complexe. Dans *Les Mots et les Choses*, celui-ci est encore vu d’un point de vue structuraliste étrangement associé à un point de vue heideggérien. Il ne représenterait qu’un des tout premiers maillons d’une historisation radicale de l’homme et du langage, qui n’aurait trouvé son développement philosophique que chez Heidegger à partir de *Sein und Zeit*, à la fin des années 1920, et son élaboration lin­guistique et anthropologique, qu’à partir des mêmes années, chez Trou­betzkoy, Hjelmslev, Jakobson, puis dans les années 1950 et 1960 chez Lévi-Strauss, Lacan, Barthes et Althusser. Pourtant, c’est Nietzsche, une fois qu’il aura été entièrement revisité, qui va bientôt offrir à Foucault la base théorique pour toutes ses recherches des années 1970. C’est donc à ce Nietzsche et aux nouveaux objectifs qu’il permet de viser qu’il nous faut nous intéresser maintenant.

#

## 9. Le langage comme instrument des forces

Du point de vue, ou plutôt du point d’écoute, que nous donnent la théorie du langage humboldtienne et ses héritières, on comprend mieux les problèmes que posent la stratégie nietzschéenne et sa radicalisation par Foucault après *Les Mots et les Choses*, en particulier dans *Surveiller et Punir* et dans l’*Histoire de la sexualité*, auxquels j’en viens maintenant. Je résumerai ceux-ci par cette assertion : *la philosophie de la volonté de vérité/puissance a des yeux mais elle n’a pas d’oreilles*.

### Du dire au voir

Dans son livre dédié à Foucault, Deleuze consacre quelques pages éclairantes au rôle que Nietzsche joue dans son rapport à Heidegger et à Merleau-Ponty. Ce qui le sépare de ceux-ci, dit Deleuze, c’est son interprétation du rapport entre le savoir, le visible et le langage. Chez Heidegger et surtout chez Merleau-Ponty, le dépassement du fondement dans l’intentionnalité par l’ontologie se fait sous une forme mixte. Le visible et le langage par lesquels l’être se voile et se dévoile sont entrelacés de telle manière que le voir finit toujours par un parler. Dans la phénoménologie, on pourrait dire que tout finit en chansons.

Le pli de l’être, dit Deleuze, [...] ne dépasse l’intentionnalité que pour la fonder dans l’autre dimension : c’est pourquoi le Visible ou l’Ouvert ne donne pas à voir sans donner aussi à parler, puisque le pli ne constituera pas le se-voyant sans constituer aussi le se-parlant du langage, au point que c’est le même monde qui se parle dans le langage et qui se voyait dans la vue. Chez Heidegger et Merleau-Ponty, la Lumière ouvre un parler non moins qu’un voir, comme si les significations hantaient le visible et que le visible murmurait le sens.[[284]](#footnote-284)

Il y aurait beaucoup à dire sur ces descriptions des entreprises merleau-pontienne et heideggérienne qui font l’impasse sur le fait que ce qui y parle, c’est toujours le signe ou la langue mais jamais le langage[[285]](#footnote-285), mais elles me semblent en revanche très bien montrer en négatif la position foucaldienne.

Pour dépasser ses prédécesseurs et supprimer définitivement toute intentionnalité, Foucault refuse de résoudre comme eux l’entrelacs du voir et du dire dans le langage. Le visible et l’énonçable restent en tension polémique.

Il y a un entrelacement, un entrecroisement du visible et de l’énonçable : c’est le modèle platonicien du tissage qui remplace l’intentionnalité. Mais cet entrelacement est une étreinte, une bataille entre deux adversaires irréductibles, les deux formes de l’Être-savoir [...] Il y a toujours eu chez Foucault un héraclitéisme plus profond que chez Heidegger, car finalement la phénoménologie est trop pacifiante, elle a béni trop de choses.[[286]](#footnote-286)

Toutefois, pour éviter le basculement du voir dans le dire, Foucault doit rétablir entre eux un équilibre en inversant leur position et en plaçant le langage dans la pure lumière du voir. Il observe le langage comme un plan, comme une carte, – Deleuze intitule l’un des chapitres de son livre « un nouveau cartographe » – comme un espace. L’*épochè* dont se réclame la phénoménologie n’a pas été assez radicale ; il faut certes remplacer les choses et les états de choses par les visibilités, mais surtout substituer les énoncés aux mots et aux phrases. Il faut effectuer une double *épochè*, une double mise entre parenthèses, non seulement comme chez Husserl, celle de la thèse d’existence des choses et du monde liée à l’attitude naturelle, mais aussi, en s’appuyant cette fois sur Nietzsche, celle de la vérité elle-même en tant qu’elle est liée au *logos*.

Cette double capture, continue Deleuze, constitutive de l’Être-savoir, ne pourrait pas se faire entre-deux formes irréductibles si l’entrelacement des lutteurs ne découlait d’un élément lui-même informel, un pur rapport de forces qui surgit dans l’irréductible séparation des formes. C’est là la source de la bataille ou la condition de sa possibilité. (p. 120)

Le dépassement de la phénoménologie doit donc se faire en remon­tant, comme dit Deleuze, qui donne une interprétation hyper-kantienne de Nietzsche, à la « condition de possibilité » de la bataille entre le voir et le dire, à sa source, c’est-à-dire au jeu infini, informe, toujours en extériorité et donc non maîtrisable par le *logos*, des forces.

C’est là le domaine stratégique du pouvoir, par différence avec le domaine statique du savoir. De l’épistémologie à la stratégie. [...] Ce sont les rapports de forces ou de pouvoir informels qui instaurent les relations « entre » les deux formes du savoir formé [...] l’Être-pouvoir nous introduit dans un élément différent, un Dehors non-formable et non-formé, d’où viennent les forces et leurs combinaisons changeantes. (p. 120)

Ce qui me frappe dans ce mouvement de réduction, ce n’est pas qu’il se retrouve confronté, comme le disent Dreyfus et Rabinow au problème de savoir d’où il se constitue, au problème de son point de départ. Ici la lecture est entièrement construite sur la question de savoir s’il est possible de réaliser la double *épochè*, le surpassement nietzschéen de la phénomé­nologie, en se passant non seulement de tout présupposé d’existence mais aussi de la notion de vérité elle-même. Foucault s’y serait essayé dans ses tentatives archéologiques, mais il aurait reconnu là une impasse et serait revenu à une exigence de vérité dans les années 1970 et 1980. Ainsi aurait-il reconnu l’aporie dans laquelle l’aurait mené sa critique nietzschéenne de la volonté de vérité, et il se serait finalement orienté vers une conception herméneutique, au sens heideggérien du terme, de la description du travail de la pensée[[287]](#footnote-287). [bis avec l’intro ??? à vérifier]

Il n’est pas difficile de montrer en quoi une telle lecture présuppose elle-même un point de vue d’où juger du relativisme, point de vue qui n’existe nulle part. Cette façon d’opposer dans l’œuvre foucaldienne une part archéologique, qu’il faudrait rejeter, et une part généalogique et hermé­neutique, sur laquelle on pourrait s’appuyer, ne permet de viser ni ses véri­tables potentialités, ni les réels problèmes qu’elle pose. Ce qui me frappe, pour ma part, c’est que dans le redoublement nietzschéen de l’*épochè* qui est chargé de dépasser la phénoménologie, le langage est *vu* et jamais *entendu*. Deleuze le souligne dans une note.

Selon Heidegger, la *Lichtung* est l’Ouvert non seulement pour la lumière et le visible, mais pour la voix et le son. De même chez Merleau-Ponty. Foucault récuse l’ensemble de ces enchaînements. (p. 119, note 38)

Deleuze a d’autant plus raison de noter ce rejet du son et de la voix, et cette spatialisation du langage, qu’il en est probablement en partie respon­sable. Cette version de Nietzsche est en effet la sienne, celle qu’il a donnée dans son *Nietzsche et la philosophie* et de laquelle Foucault est probable­ment ici tributaire. Dès 1962, Deleuze écrivait.

On a l’habitude de juger du langage du point de vue de celui qui entend. Nietzsche rêve d’une autre philologie, d’une philologie active. Le secret du mot n’est pas plus du côté de celui qui entend, que le secret de la volonté du côté de celui qui obéit ou le secret de la force du côté de celui qui réagit. La philologie active de Nietzsche n’a qu’un principe : un mot ne veut dire quelque chose que dans la mesure où celui qui le dit veut quelque chose en le disant. Et une seule règle : traiter la parole comme une activité réelle, se mettre au point de vue de celui qui parle [suit une citation de Nietzsche sur l’origine du langage]. La linguistique active cherche à découvrir celui qui parle et qui nomme. Qui se sert de tel mot, à qui l’applique-t-il d’abord, à lui-même, à quelqu’un d’autre qui entend, à quelque autre chose, et dans quelle intention ? Que veut-il en disant tel mot ? La transformation du sens d’un mot signifie que quelqu’un d’autre (une autre force et une autre volonté) s’en empare, l’applique à autre chose parce qu’il veut quelque chose de différent. Toute la conception nietzschéenne de l’étymologie et de la philologie, souvent mal comprise, dépend de ce principe et de cette règle.[[288]](#footnote-288)

Ainsi, dans sa version deleuzienne, la philosophie des forces fait-elle du langage un instrument qui est d’une certaine manière transparent à leur expression. Le langage, sa corporéité, ses parcours compliqués, du corps à la pensée, de la pensée à la bouche, de la bouche à l’oreille, de l’oreille à nouveau à la pensée, tout ces circuits décrits par Humboldt, et qui font que la pensée est toujours déjà du corps, tous ces circuits sont mis de côté, au profit d’une interrogation sur qui parle et ses motifs. Le langage est conçu comme un simple vecteur des forces qui s’exercent dans le cosmos, un simple moyen d’agir et de produire des effets. Il reçoit sa définition de l’extérieur. Il est considéré comme un élément parmi d’autres d’un monde de forces, un simple instrument.

Pourtant, lorsqu’on lit les notes philologiques prises par Nietzsche concernant à la fois l’atomisme antique et le problème du rythme, on voit une autre face de son travail qui n’élimine en rien le sonore au profit du visible et observe le langage dans ses relations tout aussi passives qu’actives à l’égard des forces subjectives et sociales. Pour Nietzsche, il le dit de nombreuses fois, le langage transmet certes des volontés et des forces extérieures à lui, mais il a aussi très souvent des effets impératifs sur ces forces et ces volontés. On est loin, dans ces textes, de l’ontologie énergétique dont parlent Deleuze, et Foucault après lui……

Ainsi, quand en 1976 Foucault lance son projet d’*Histoire de la sexualité*, c’est dans ces termes nietzschéens qu’il présente son projet.

Je voudrais faire le tour non seulement de ces discours, mais de la volonté qui les porte et de l’intention stratégique qui les soutient.[[289]](#footnote-289)

Ce qui compte pour analyser le discours de la sexualité ce sont

ceux qui en parlent, les lieux et points de vue d’où on en parle, les institutions qui incitent à en parler, qui emmagasinent et diffusent ce qu’on en dit, bref le « *fait discursif* » global, la « mise en discours » du sexe. (p. 20)

Cette conception pragmatique qui considère le langage du point de vue des forces qui s’y expriment reprend, on le voit la conception deleuzienne, mais elle se rapproche aussi de la conception sociologique traditionnelle. Le langage reste à la place que lui donnent les historiens, les sociologues et la plupart des anthropologues. Pour Foucault comme pour ceux-ci, on a traité de l’ensemble du discours quand on a pu repérer ses déterminations extérieures : l’individu ou les institutions qui le tiennent (plus que le sujet), son lieu, les stratégies de pouvoir qui s’y expriment, etc. Le discours n’est qu’un intermédiaire entre les forces et les individus, ou un outil permettant aux premières de façonner les seconds.

Le point important sera de savoir sous quelles formes, à travers quels canaux, en se glissant le long de quels discours, le pouvoir parvient jusqu’aux conduites les plus ténues et les plus individuelles. (p. 20) Plus loin : Ces discours sur le sexe ne se sont pas multipliés hors du pouvoir ou contre lui ; mais là même où il s’exerçait et comme moyen de son exercice. (p. 45)

Cette réduction des discours aux rapports de force antécédents, explique pourquoi Foucault, dans le premier volume de l’*Histoire de la sexualité*, analyse ceux-ci, à l’instar des sciences sociales comme un ensemble d’énoncés (au sens linguistique du terme) et leur retire toute dimension énonciative (toujours au sens linguistique). La question qu’il pose est la suivante : « *Qu*’en a-t-on dit ? Quels étaient les effets de pouvoirs induits par *ce qu*’on en disait ? »[[290]](#footnote-290) Ainsi peut-il, inversant tous les concepts, voir « une véritable explosion discursive » (p. 25) dans la multiplication des énoncés concernant la sexualité et un « contrôle des énonciations » dans les règles et les tabous qui ont encadré leur production.

Il se peut bien qu’il y ait eu une épuration – et fort rigoureuse – du vocabulaire autorisé [...] qu’on ait codifié toute une rhétorique de l’allusion et de la métaphore [...] Contrôle des énonciations aussi : on a défini de façon beaucoup plus stricte où et quand il n’était pas possible d’en parler ; dans quelle situation, entre quels locuteurs, et à l’intérieur de quels rapports sociaux [...]. En revanche, au niveau des discours et de leurs domaines, le phénomène est presque inverse. (p. 26)

On comprend pourquoi Foucault peut soutenir l’étrange contradiction d’un discours se multipliant alors que l’énonciation aurait tendance à se restreindre. C’est qu’il confond discours et énoncé, énonciation et prise de parole. L’énoncé triomphe et l’énonciation est rabattue sur l’opposition structuraliste de la langue et de la parole.

Il y a eu là, c’est presque certain, toute une économie restrictive. Elle s’intègre à cette politique de la langue et de la parole [...] qui a accompagné les redistributions sociales de l’âge classique. (p. 26)

L’énonciation, confondue avec la production d’énoncés, naît aux yeux de Foucault directement d’une « injonction » sociale « particulière à l’Occident moderne » (p. 29). Elle prend sa source dans « la tâche, quasi infinie, de dire, de se dire à soi-même et de dire à un autre, aussi souvent que possible, tout ce qui peut concerner le jeu des plaisirs » (p. 29). Ainsi l’énoncia­tion semble-t-elle un pur produit social qui la fait disparaître en tant que lieu d’expérience subjective éventuelle : « Partout ont été aména­gées des incitations à parler, partout des dispositifs à entendre. » (p. 45)

### De Nietzsche à Humboldt et Saussure

Nietzsche d’une part, Humboldt et Saussure de l’autre me semblent, à vrai dire, se rejoindre sur un aspect essentiel : tous trois luttent contre le dualisme qui domine la métaphysique depuis son origine, même si ce projet n’est évidemment qu’implicite chez les deux linguistes. Il n’y a pas d’être pour Nietzsche en dehors de la vie, ni pour Humboldt et pour Saussure en dehors du langage. L’être est toujours, pour le premier, une construction opérée du point de vue d’une perspective morale et donc de l’exercice d’une force, de même qu’il est, pour les seconds, le produit d’une langue et surtout d’une activité de langage – où le corps n’est pas oublié. L’être est pour Nietzsche le produit d’une interprétation de la vie – aux deux sens du génitif – et le langage est le seul interprétant qui existe pour Humboldt, Saussure et j’ajouterai Benveniste. Ainsi ces deux démarches tentent de définir les conditions pour penser l’historicité radicale des êtres humains, leur caractère non-substantiel. Toutes deux aboutissent à l’idée que s’il n’existe pas d’être en soi, il faut alors rejeter la définition de la vérité comme adéquation de l’esprit à l’être et que tout l’exercice du savoir s’en trouve bouleversé.

Toutefois, ce rapprochement valable sur un plan général laisse transparaître des différences non négligeables quand on regarde comment chacun mène sa critique. Pour ne pas trop surcharger le raisonnement, je me limiterai ici aux cas de Nietzsche et de Humboldt, mais les conclusions qu’on peut tirer de ce dernier sont à mon avis extensibles aux points de vue de Saussure et de Benveniste. Que l’entendement puisse outrepasser ses possibilités et errer, tel était déjà l’avis de Kant. Mais celui-ci pensait pouvoir faire passer les synthèses de l’entendement à l’épreuve des phénomènes dans la mesure où la sensibilité se comportait de manière totalement neutre. C’est là qu’interviennent Nietzsche et Humboldt. Pour l’un comme pour l’autre, il n’y a pas de représentations générées de manière neutre, pas de pure réception ; non seulement la représentation est le fruit d’une activité synthétique de l’entendement, mais elle est aussi simultanément, à l’encontre de ce que soutient Kant, un produit d’une orientation de la sensibilité. Il y a ici un accord important entre les deux conceptions. C’est à partir de ce point qu’elles diffèrent.

Pour Nietzsche, le phénomène n’est pas un spectacle qui s’imposerait au sujet de la représentation, car il est toujours sélectionné et rassemblé par un être qui interprète le chaos du réel suivant un point de vue et une volonté de puissance, qui sont du reste eux-mêmes en concurrence avec d’autres points de vue et d’autres volontés de puissance. Le *phénomène* n’est donc pas quelque chose qui *apparaît* au sujet, mais il est toujours *constitué par les désirs, les volontés et le jeu des forces* qui le prennent pour objet.

Pour Humboldt, la représentation est nécessairement le produit du mariage de l’activité de l’entendement et de la sensibilité qui s’effectue dans le circuit du discours : selon lui, l’effort spirituel pour penser se fraye un chemin par les lèvres sous la forme de mots et atteint l’oreille de l’interlocuteur qui les répercute en produisant à son tour des mots qui reviennent à l’oreille du premier locuteur. Ainsi, grâce au circuit mi-subjectif mi-objectif qu’implique l’activité du langage, le produit de la pensée revient finalement à lui-même *de l’extérieur à travers l’oreille* et ce n’est que lorsque cette boucle s’est refermée que se produit la représentation[[291]](#footnote-291).

Pour résumer cette différence, on pourrait dire que Nietzsche remet en question la neutralité de la réceptivité en montrant qu’elle est elle-même activée par des forces qui lui sont extérieures. Les forces du corps et les forces sociales orientent les processus de représentation beaucoup plus fortement que ne peut le faire l’apparition des phénomènes à la conscience. Humboldt, pour sa part, ne remet pas en question la neutralité de la réceptivité en faisant des hypothèses sur les forces externes qui agissent sur elle (sans d’ailleurs les exclure), il se contente de noter que la sensibilité – à travers les mots entendus – est un passage obligé pour la formation de la représentation. Chez Humboldt comme plus tard chez Saussure et Chez Benveniste, aucun concept ne peut être séparé de sa part acoustique, c’est-à-dire de sa part à la fois sonore et corporelle.

Or, cette différence de stratégie critique me paraît avoir des conséquences importantes. J’ai rappelé plus haut le débat qui s’est développé autour de l’interprétation de Nietzsche et j’ai indiqué pourquoi je pensais que, du point de vue des concepts d’être et de temps, les interprétations foucaldienne et deleuzienne l’emportaient sur l’inter­pré­tation heideggé­rienne. Toutefois, si nous nous plaçons maintenant du point de vue du langage, nous sommes obligés de noter qu’il reste une très grande instabilité du concept de volonté de puissance qui, même chez Foucault et Deleuze, oscille entre la fonction critique de la chose en soi et sa fonction ontologique. Ainsi la stratégie nietzschéenne anti-dualiste se solde-t-elle à son tour par une difficulté qui n’est pas sans rappeler les critiques que Foucault adresse à Husserl ou à Heidegger : la volonté de puissance ou, chez Foucault, le pouvoir peuvent sembler représenter alternativement un principe positif décrivant la nature de l’Être *et* le principe critique d’altérité qui fait que l’Être est inaccessible dans son être, qu’il est toujours interprété. La théorie sera assez critique pour éviter toute substantialisation *et* assez ontologique pour donner une base suffisamment solide à ses descriptions. Dès lors, nous pouvons nous demander si l’expérience n’est pas destinée à se défaire en permanence d’un côté ou de l’autre, soit en glissant vers le dogmatisme, comme chez certains post-nietzschéen de la fin du xixe siècle et du début du suivant, soit en s’engageant dans une course, acharnée mais qui sait qu’elle est déjà perdue d’avance, contre toute substantialisa­tion du monde et toute immobilisation de la pensée, comme chez Bataille ou chez Blanchot. Cette instabilité est en tout cas la raison pour laquelle les interprétations de la pensée de Foucault sont aussi contradictoires. Celle-ci offre les mêmes ambiguïtés que la pensée nietz­schéenne. Certains mettent ainsi l’accent sur l’aspect critique du travail foucaldien, sur le décalage permanent qu’elle postule à l’intérieur de l’être, pendant que d’autres n’y voient qu’une nouvelle métaphysique de la force et du pouvoir, un énergétisme généralisant dogmatiquement à la totalité de l’étant une qualité particulière de l’expérience humaine.[[292]](#footnote-292)

Humboldt, pour sa part, n’essaie pas de supprimer la chose en soi en se projetant sans médiation sur un plan d’immanence. Certes, comme Nietzsche, il considère que l’affirmation critique de la finitude de l’entende­ment humain est un acquis indépassable de la philosophie kantienne. Mais, il construit le plan d’immanence à partir d’une analyse de l’activité du langage, qui montre l’indistinction de la pensée et du corps, des concepts et des sons à travers leur articulation et leur réception. Ainsi la référence à un arrière-monde, le dualisme de la réalité sensible et de la substance, du phénomène et de la chose en soi, ne sont-ils à ses yeux que des conséquen­ces d’une conception erronée du langage qui se moule dans le modèle du signe conçu comme représentant d’une chose absente, comme outil de la pensée, comme vecteur de signifié et comme convention sociale, et c’est le signe qui est le premier responsable de la conception métaphysique de l’être comme fondement inaccessible de toute chose.

Pour sortir du dualisme, il ne suffit donc pas de remplacer la chose en soi par la volonté de puissance ou par le pouvoir, ou même la volonté de vérité, car en l’absence de prise en compte du primat de l’activité où s’effectuent le corps-pensée et la pensée-corps, on risque de postuler l’existence d’un cosmos de forces ou bien même de continuer à interpréter le sens sur le modèle du signe, ce qui explique peut-être pourquoi on retombe alors si facilement dans une ontologie dogmatique ou pourquoi on n’arrive pas à stabiliser une critique qui se considère comme nécessaire­ment battue d’avance. Pour avoir quelques chances de critiquer efficace­ment le dualisme ontologique, il faut développer une théorie du langage conçu comme activité et travail de la pensée et du corps qui puisse permet­tre de critiquer le dualisme du signe et instaurer les conditions d’une pensée stable de l’immanence. Ainsi Humboldt – et Saussure après lui – réfère-t-il les formes culturelles non pas directement à des forces, mais à l’activité de langage qui s’interpose nécessairement entre les forces et les formes, entre la vie et la culture. Les forces, dans les pensées humboldtienne et saussu­rienne, ne sont pas négligées, mais elles ne nous sont accessibles qu’à travers le langage, elles ne peuvent donc être posées comme premières interprétantes du monde.

Il semblerait que Foucault aient envisagé cette issue possible. Dans la section du chapitre ix « L’homme et ses doubles » intitulée « vii. Le dis­cours et l’être de l’homme », après avoir fait la liste des principaux points sur lesquels la conception « moderne » du langage se différencie de sa conception « classique », il montre l’émergence de la possibilité de penser l’être de l’homme comme radicalement historique, à partir du moment où celui-ci serait fondé sur le « langage » et non plus sur le modèle de la « représentation », c’est-à-dire sur le schéma dualiste du signe.

On peut comprendre maintenant, et jusqu’à son fond, l’incompatibilité qui règne entre l’existence du discours classique (appuyée sur l’évidence non questionnée de la représentation) et l’existence de l’homme, telle qu’elle est donnée à la pensée moderne (et avec la réflexion anthropologique qu’elle autorise) : quelque chose comme une analytique du mode d’être de l’homme n’est devenue possible qu’une fois dissociée, transférée et inversée l’analyse du discours représentatif. (p. 349)

Il envisage même un instant que cette anthropologie libérée du modèle sémiotique et prise dans sa radicale historicité puisse devenir « notre tâche à venir ».

Est-ce que notre tâche à venir est de nous avancer vers un mode de pensée, inconnu jusqu’à présent dans notre culture, et qui permettrait de réfléchir à la fois, sans discontinuité ni contradiction, l’être de l’homme et l’être du langage ? – et dans ce cas, il faut conjurer, avec les plus grandes précautions, tout ce qui peut être retour naïf à la théorie classique du discours

Mais, il émet immédiatement un doute quant à la possibilité même d’une telle entreprise parce que, selon lui, le fait même que « nous existons et parlons » ouvre en permanence « une ineffable béance » qui transfor­merait en « chimères » « toute anthropologie où il serait question de l’être du langage ».

Mais il se peut qu’il y ait là comme une ineffaçable béance (celle en laquelle justement nous existons et nous parlons), si bien qu’il faudrait renvoyer aux chimères toute anthropologie où il serait question de l’être du langage, toute conception du langage ou de la signification qui voudrait rejoindre, manifester ou libérer l’être propre de l’homme. (p. 350)

Même s’il reconnaît que « c’est peut-être là que s’enracine le choix philosophique le plus important de notre époque » et que rien ne nous dit « à l’avance de quel côté la voie est ouverte », Foucault croit possible d’affirmer que l’hypothèse d’une anthropologie et celle d’une théorie du langage, qui seraient l’une et l’autre radicalement historiques, seraient fondamentalement contradictoires et ne pourraient pas être articulées « l’une sur l’autre ».

C’est peut-être là que s’enracine le choix philosophique le plus important de notre époque. Choix qui ne peut se faire que dans l’épreuve même d’une réflexion future. Car rien ne peut nous dire à l’avance de quel côté la voie est ouverte. La seule chose que nous sachions pour l’instant en toute certitude, c’est que jamais dans la culture occidentale l’être de l’homme et l’être du langage n’ont pu coexister et s’articuler l’un sur l’autre. Leur incompatibilité a été un des traits fondamentaux de notre pensée. (p. 350)

En effet, en dépit du passage de l’âge de la représentation et du discours à l’âge de l’homme, du langage et de l’histoire, la réflexion anthropologique serait immanquablement destinée à chercher un noyau essentiel, à retrouver une forme identitaire de l’humain. Il serait totalement impossible d’historiser entièrement l’homme.

On est ainsi passé d’une réflexion sur l’ordre des Différences (avec l’analyse qu’elle suppose et cette ontologie du continu, cette exigence d’un être plein, sans rupture, déployé en sa perfection qui supposent une métaphysique) à une pensée du Même, toujours à conquérir sur son contradictoire […] la pensée moderne est une pensée qui ne va plus vers la formation jamais achevée de la Différence, mais vers le dévoilement toujours à accomplir du Même ? (pp. 350-351)

La suite est encore plus sévère. La question anthropologique esquissée par Kant : « *Was ist der Mensch ?*» n’aurait abouti qu’à « un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l’homme de la nature, de l’échange, ou du discours comme le fondement de sa propre finitude ». Ce « pli » de la pensée sur elle-même aurait été responsable d’un endormissement de la philosophie qui n’aurait fait que « dédoubler le dogmatisme » (p. 352).

Et voilà qu’en ce Pli la philosophie s’est endormie d’un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l’Anthropologie. […] La configuration anthropologique de la philosophie moderne consiste à dédoubler le dogmatisme, à le répartir à deux niveaux différents qui s’appuient l’un sur l’autre et se bornent l’un par l’autre. (p. 352)

La solution ne serait donc pas de chercher à produire une anthropolo­gie radicalement historique mais, bien au contraire, de détruire « jusqu’en ses fondements » le « quadrilatère anthropologique ».

Pour réveiller la pensée d’un tel sommeil […] pour la rappeler à ses possibilités les plus matinales, il n’y a pas d’autre moyen que de détruire  jusqu’en ses fondements le « quadrilatère » anthropologique. (pp. 352-353)

Après avoir fait quelques allusions à l’« ontologie purifiée » de ses présupposés anthropologiques, proposée par le second Heidegger, et à une « critique générale de la raison » dont il ne précise pas la provenance, Foucault attribue à Nietzsche « le premier effort

Peut-être faudrait-il voir le premier effort de ce déracinement de l’Anthropologie, auquel sans doute est vouée la pensée contemporaine, dans l’expérience de Nietzsche : à travers une critique philologique, à travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l’homme et Dieu d’appartiennent l’un l’autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d’abord et avant tout l’imminence de la mort de l’homme. En quoi Nietzsche, nous proposant ce futur à la fois comme échéance et comme tâche, marque le seuil à partir duquel la philosophie contemporaine peut recommencer à penser [...] De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l’homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque ; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n’est rien de plus, rien de moins, que le dépli d’un espace où il est enfin à nouveau possible de penser. (p. 353)

RESTES

La lecture foucaldienne de Nietzsche semble en fait reprendre, dans leurs grandes lignes, les lectures de l’œuvre de Nietzsche par Heidegger[[293]](#footnote-293) et surtout Deleuze[[294]](#footnote-294) qui, l’une comme l’autre, n’attribuent chez lui qu’un rôle secondaire au langage. Déterminé avant tout à comprendre son apport à la réflexion ontologique, Heidegger relit toute son œuvre au prisme des derniers textes sur la volonté de puissance. Quant à Deleuze, il insiste plus sur ses conceptions perspectivistes et interprétatives entraînées par la philosophie des forces exposée dans les textes de la maturité que sur sa pratique philologique elle-même, que celle-ci soit du reste celle de sa jeunesse ou celle, encore bien vivante, des années postérieures. Certes le langage n’est plus le simple instrument de l’âme ou du sujet pensant, mais il reste un instrument, celui des forces qui peuplent le monde.

Une telle analyse de l’œuvre nietzschéenne suscite toutefois quelques questions. La première, interne, concerne la viabilité de cette stratégie. Celle-ci a la force anti-idéaliste qu’on lui connaît, et c’est ce qui a long­temps fait son attrait. Mais on peut se demander si elle sortait complète­ment du dualisme du siècle où si elle n’en constituait pas tout simplement la pointe la plus fine, la forme la plus drastique. Il resterait à vérifier si, de ce fait, le dualisme ne fait pas retour dans les descriptions qui sont chargées de s’en départir. La question me semble fondamentale pour situer le travail de Foucault, mais aussi celui de Deleuze, aujourd’hui, et savoir ce que nous pouvons en faire.

# Bibliographie

Baudelaire, Ch. (1976) ‘Le Peintre de la vie moderne’, in *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.

Braudel, F. (1958/1969) ‘Histoire et sciences sociales. La longue durée’ in Écrits sur l’histoire, pp. 41-83. Paris: Flammarion.

Braudel, F. (1950/1969) ‘Pour une économie historique’ in Écrits sur l’histoire, pp. 123-133. Paris: Flammarion.

Canguilhem, G. (1967) ‘Mort de l’homme ou épuisement du cogito’, Critique, 242.

Daddabbo, L. (1998) ‘Foucault et le temps’, in L. D’Alessandro and A. Marino (dir.), Michel Foucault. Trajectoires au cœur du présent, pp. 281-90. Paris: L’Harmattan.

Daddabbo, L. (1999) Tempocorpo. Forme temporali in Michel Foucault. Napoli: La città del sole.

Deleuze, G. (1962) Nietzsche et la philosophie. Paris: PUF.

Deleuze, G. (1986) Foucault. Paris: Minuit.

Dreyfus, H. (1989) “De la mise en ordre des choses” in *Michel Foucault philosophe*. Paris : Le Seuil.

Dreyfus, H. et Rabinow, P. (1982) Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics. With an Afterword by Michel Foucault. Chicago: the University of Chicago Press.

Eribon, D. (1991) Michel Foucault. Paris: Flammarion.

Farge, A. and Foucault, M. (1982) Le Désordre des familles. Paris: Gallimard.

Farge, A. (1997) ‘L’instance de l’événement’, in Au risque de Foucault, pp. 19-29. Paris: Centre Pompidou.

Ferry L. and Renaut, A. (1985) La pensée 68. Paris: Gallimard.

Ferry L. and Renaut, A. (1987) 68-86, Itinéraires de l’individu. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1961) Histoire de la folie à l’âge classique. Paris: Gallimard.

-, (1963) Naissance de la clinique. Paris: P.U.F.

-, (1966) Les Mots et les choses. Paris: Gallimard. Eng. trans.1970, New York: Pantheon books.

-, (1969a) L’Archéologie du savoir. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1972, *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon.

-, (1969b/1994) ‘Qu’est-ce qu’un auteur ?’, in Dits et écrits I. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1984 in Rabinow, P. (ed.) The Foucault Reader. pp. 101-120. New York, Pantheon.

-, (1971a) L’Ordre du discours. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1972, ‘The Discourse on Language’, included in the American edition of *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon.

 -, (1971b/1994) ‘Nietzsche, la généalogie, l’histoire’, in Dits et écrits II. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1984 in. P. Rabinow (ed.) *The Foucault Reader.* New York: Pantheon Books.

-, (1973) Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère... Paris: Gallimard.

-, (1975) Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1977, Discipline and Punish : the Birth of the Prison. London: Allen Lane.

-, (1976) Histoire de la sexualité. La Volonté de savoir. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1978, *The History of Sexuality. An Introduction*. New York: Pantheon.

-, (1977/1994) ‘Le sexe roi’, in Dits et écrits III. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1988 in Kritzman L.D. (ed.)., Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture, pp.110-124. New York: Routledge.

-, (1979-80) Du Gouvernement des vivants, cours au Collège de France. Still unpublished.

-, (1981) Mal faire dire vrai. Fonction de l’aveu en justice. Cours à l’Univer­sité de Louvain. Still unpublished.

-, (1981-82/2001) L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France. Paris: Gallimard.

-, (1982a/1994) ‘Le sujet et le pouvoir’, in Dits et écrits IV. Paris: Gallimard.

-, (1982b/1994) ‘Espace, savoir et pouvoir’, in Dits et écrits IV. Paris: Gallimard.

-, (1983/1994) ‘Structuralisme et poststructuralisme’, in Dits et écrits IV. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1988, in Kritzman L. D (ed.)., Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture, pp. 17-46. New York: Routledge.

-, (1984a) Histoire de la sexualité. L’Usage des plaisirs. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1985, *The Use of Pleasure*. Middlesex: Viking.

-, (1984b) Histoire de la sexualité. Le Souci de soi. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1986, *The care of the Self*. London: Penguin Books.

-, (1984c/1994) ‘À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours’, in Dits et écrits IV. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1984 in Rabinow, P. (ed.) The Foucault Reader. pp. 340-372. New York, Pantheon.

-, (1984d/1994) ‘Foucault’, in Dits et écrits IV. Paris: Gallimard.

-, (1984e/1994) ‘Qu’est-ce que les Lumières ?’, in Dits et écrits IV. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1984 in Rabinow, P. (ed.) The Foucault Reader. pp. 32-50. New York, Pantheon.

-, (1984f/1994) ‘L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté’, in Dits et écrits IV. Paris: Galli­mard.

-, (1984g/1994) ‘Une esthétique de l’existence’, in Dits et écrits IV. Paris: Gallimard. Eng. trans. 1988 in Kritzman L. D. (ed.)., Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture, pp. 47-53. New York: Routledge.

-, (1985a/1994) ‘La vie: l’expérience et la science’, in Dits et écrits IV. Paris: Gallimard.

-, (1985b) Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia. Evanston-Ill: North­western University Press. No french ed.

Gauchet, M. and Swain, G. (1980) La Pratique de l’esprit humain. L’institution asilaire et la révolution démocratique. Paris: Gallimard.

Götz, A. (1949) Nietzsche als Ausnahme. Zür Zerstörung des Willens zur Macht. Freiburg.

Granier, J. (1966) Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris: Le Seuil.

Habermas, J. (1985) Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hadot, P. (1989) ‘Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’ ’ in Michel Foucault philosophe. Paris: Le Seuil.

Han, B. (1998), L’Ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal. Grenoble: Jérôme Million.

Heidegger, M. (1961) Nietzsche, I-II, G. Pfullingen: Neske.

Honneth, A. (1986) Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschafts­theorie. Frankfurt: Suhrkamp.

Ijsseling, S. (1986) ‘Foucault with Heidegger’, Man and World, 19: 413-424.

Jaspers, K. (1936/1961) Nietzsche. Introduction à sa philosophie. Paris: Gallimard.

Labrousse, E.-C. (1933) Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au xviiie siècle. Paris: Dalloz, 2 vol.

Labrousse, E.-C. (1944) La Crise de l’économie française à la fin de l’Ancien Régime et au début de la Révolution. Paris: P.U.F.

Lee, R. D. (1992) ‘L’autorégulation de la population: systèmes malthusiens et environnement stochastique’ in Blum, A. (ed.) Modèles de la démographie historique. Paris.

Le Roy Ladurie, E. (1974/78) ‘L’histoire immobile’, in Le territoire de l’historien II. Paris: Gallimard.

Le Roy Ladurie, E. (1995) ‘Histoire. La conception néo-malthusienne’ in Encyclopaedia Universalis. Paris.

Machado, R. (1989) “Archéologie et épistémologie” in *Michel Foucault philosophe*. Paris : Le Seuil.

Martin, L. H., Gutman, H. and Hutton, P. H. (1988) Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Meschonnic, H. (1988/1993) Modernité Modernité. Paris: Gallimard.

Michon, P. (1999) Éléments d’une histoire du sujet. Paris: Kimé.

Michon, P. (2000) Poétique d’une anti-anthropologie. L’herméneutique de Gadamer. Paris: Vrin.

Michon, P. (2002) ‘Foucault et Hadot à la recherche d’une éthique du présent’, in Actes du colloque ‘Poétique et philosophie’. Athens.

Morel, P. and Quétel, C. (1985) Les Médecines de la folie. Paris: Hachette.

Sartre, J.-P. (1966) ‘Jean-Paul Sartre répond’, L’Arc, 30.

Serres, M (1962/1969) ‘Géométrie de l’incommunicable : la folie’ in Hermès I. Paris: Minuit.

Nora, P. (1974) ‘Le retour de l’événement’, in Le Goff, J. and Nora, P. (dir.) Faire de l’histoire, vol. I, pp. 210-228. Paris: Gallimard.

Nora, P. (1978) ‘Présent’ in Le Goff, J. (dir.), La Nouvelle histoire, pp. 467-472. Paris: Retz.

Veyne, P. (1978) ‘Foucault révolutionne l’histoire’, in Comment on écrit l’histoire. Paris: Le Seuil.

Vovelle, M. (1978) ‘L’histoire et la longue durée’ in Le Goff, J. (dir.) La Nouvelle histoire, pp. 316-343. Paris: Retz.

# Index

D

Derrida, 11

Diderot, 4

F

Fichte, 102

G

Gadamer, 4

H

Hegel, 102

Heidegger, 11, 36

L

Leibniz, 4

M

Mauss, 4

N

Nietzsche, 102

S

Schelling, 102

Spinoza, 4

Chapitre IV – Vers une poétique des discours / la vie des hommes infâmes aujourd’hui...... ????

RESTES :

La théorie du langage nietzschéenne se placerait en fait dans la lignée de celle de Hölderlin et annoncerait, à travers le thème d’une « déchirure incessante qui délivre l’origine dans la mesure de son retrait », celle du dernier Heidegger dans sa tentative de « destruction » de la métaphysique. Comme celles-ci, elle viserait à briser l’harmonie idéaliste de la pensée et du monde en radicalisant la brisure kantienne.

Comme Heidegger le faisait dans ses lectures de Hölderlin, de Trakl et de Georg, Blanchot développe, dans les textes qu’il consacre à Mallarmé, **la théorie d’un langage et d’une littérature purs, entièrement désengagés, comme seuls garants d’un discours vrai sur l’être**.

Concernant ce dernier, on se le rappelle, Foucault dit un jour dans une interview qu’il ne connaissait « pratiquement pas *L’Être et le Temps*, ni les choses éditées récemment »[[295]](#footnote-295). Et il est vrai qu’il n’a **jamais rien écrit sur Heidegger et qu’il ne le cite que très rarement** – dont acte. Mais on sait aussi que Blanchot, dont on vient de voir qu’il servait de modèle à Foucault pour penser la littérature et l’art,

On sait également, comme l’a fait remarquer Foucault lui-même, que le personnage principal du roman de Blanchot *Le Très-haut* [1948] porte le nom d’Henri Sorge, en hommage explicite à l’un des thèmes centraux de *Sein und Zeit : die Sorge* – le souci. On sait enfin qu’en dépit de ses criti­ques répétées à l’égard de « l’indifférence de Heidegger à l’égard de l’anti­sémitisme hitlérien »[[296]](#footnote-296), Blanchot est resté, toute sa vie, un admirateur de son ontologie et de la conception du langage qui l’accompagnait. Il est clair, en particulier, que les **thèmes de l’autonomie absolue du « langage » et du « Livre », comme celui de la « littérature pure »,** qu’il développait de son côté, n’étaient pas sans liens avec la conception antihistorique et anti-subjective du langage et de la littérature de Heidegger.

– ce discours qu’Heidegger qualifiait de « *Gerede* – bavardage » –

En reprenant à son compte son interprétation de Mallarmé, Foucault ne fait ainsi que diffuser des idées para-heideggériennes, qui feront du reste bientôt le succès de son interprétation para-sémiotique mais plus directe­ment heideggérienne par Derrida : ce qui parle dans le langage réduit à la nomination, c’est le mot, et comme chaque mot ne fait que renvoyer à d’autres mots, la parole, surtout quand elle est littéraire, est nécessairement autoréférentielle voire évanouissante. Bien que Mallarmé ne parle pas en réalité des mots mais du discours, que significativement il abandonne la métaphore courante chez les symbolistes de la « mélodie » et ne cesse de mettre l’accent sur son « rythme » pris au sens d’organisation globale – lexicale, syntaxique, rhétorique et prosodique – du discours[[297]](#footnote-297), Foucault, à l’instar de Blanchot,

Il lui servait, du reste, à la fois à justifier son désir irrépressible d’autonomie et de retrait, et à contrer la doctrine de « **l’engagement** » social et politique développée dans ces années par Sartre qui lui-même avait oublié de s’engager pendant la guerre et son interventionnisme exacerbé dans les « médias de masse ».

Cette manière d’aborder le travail poétique de Mallarmé, sans aucun appui poétique concret et en l’écrasant sous une interprétation postérieure marquée – exactement comme celle proposée par Heidegger, à la même époque, par un **désir de retrait**[[298]](#footnote-298) proportionnel à la force de l’échec politique récemment subi – est très caractéristique de l’impasse dans laquelle aboutit ici Foucault. [[299]](#footnote-299)

Cette façon de réduire le langage à ce qu’il n’est pas – les forces du corps ou les forces sociales – est déjà en soi problématique au regard de son *arbitraire* *radical* reconnu par Saussure, mais aussi du fait que, pour reprendre et étendre une idée de Benveniste, **la langue est *l’interprétant*** du social et du corps – pas l’inverse. J’y reviendrai plus bas. Mais elle entraîne également des glissements qui sont encore plus préjudiciables.

PASSAGES TRADUITS DE L’ANGLAIS A REPRENDRE ENTIEREMENT

Ce que Mallarmé et les symbolistes ont découvert et transformé en support principal de leur poésie, c’est que dans tout discours il existe une sorte de motivation croisée des signifiants et des signifiés, pour eux-mêmes mais aussi entre eux-mêmes, et que ce phénomène relationnel assure que le flux du langage reste organisé malgré sa fluidité.

**Mallarmé est proche ici de Diderot,** qui affirmait déjà que le sentiment de beauté ne relève pas de la perception directe d’un objet ou d’une œuvre d’art, mais de l’aperception des « rapports » qui l’organisent, en particulier des « hiéroglyphes » qui y tiennent ensemble idées et sons.[[300]](#footnote-300) Il est égale­ment très proche de Baudelaire qui plaçait au centre de la poésie et de l’art, les correspondances entre les sens et entre tous les éléments linguistiques. Et il rejoint – bien qu’il semble peut-être plus intéressé par les aspects glo­baux que par les aspects individuels – Hopkins pour qui un complexe unifié de caractéristiques qu’il appelle « *inscape* » donne à chaque chose et aussi à chaque poème son caractère unique et sa beauté. Comme ses prédécesseurs, il soutient qu’il existe une sorte de « correspondance » entre les « fragments » qui composent un poème ou un « livre de vers », « une étrange certitude quant à [leur] place appropriée dans le volume ». Se citant lui-même, il approfondit la métaphore de la partition orchestrale des cris : « tout cri possède un écho – les motifs du même type s’équilibrent, se stabilisent à distance », et oppose ce complexe organisé à la fois à « la sublime incohérence d’une page romantique » et « l’unité artificielle » fournie par la métrique classique.

Or, tout sujet est voué à impliquer, parmi les fragments rassemblés, une étrange certitude quant à sa place dans le volume. Il y est susceptible parce que tout cri possède un écho – des motifs du même type s'équilibrent, se stabilisent à distance, et ni la sublime incohérence d’une page romantique, ni cette unité artificielle autrefois entièrement mesurée par le livre [jadis , évalué en bloc au livre], peut le fournir. (Crise de vers, trans. Barbara Johnson, 2007, p. 208-209)

Le système signifiant fait fonctionner un poème comme un filet où chaque « fragment », mieux encore chaque nœud est équilibré et « suspendu » par tous les autres. Ce réseau induit «  un rythme total », c’est-à-dire un rythme organisant et animant l’ensemble du poème ou du livre par une accumulation d’« alternances et de confrontations ».

Tout est suspendu, agencement de fragments avec alternances et confrontations, s'additionnant au rythme total, qui serait le poème apaisé, dans les blancs ; seulement traduit, en quelque sorte, par chaque pendentif. (Crise du vers, trans. Barbara Johnson, 2007, p. 209)

Il est tout à fait remarquable qu’à la fin de *Crise de vers*, tout comme dans *La Musique et les Lettres*, lorsque la subjectivité rencontre l’organisation de la poésie sous l’égide du rythme, la soi-disant « disparition élocutoire du poète », reformulée comme « l’omission du auteur » est explicitement lié à l’ordre et à l’arrangement général de la poésie. Cette ordonnance est si stricte, remarque-t-il, qu’elle « élimine le hasard ».

Une ordonnance innée au livre de vers surgit en soi ou partout, éliminant le hasard ; il faut aussi omettre l’auteur. (Crise du vers, trans. Barbara Johnson, 2007, p. 208-209)

On se souvient qu’en 1894, tout en présentant la liberté nouvelle obtenue grâce à la prose poétique et au vers libre, Mallarmé insistait sur l’ordre drastique qu’elle exigeait paradoxalement.

Même si nous venons de voir que tout, mesuré, l’est. [quoiqu’ait été à l’instant vu que tout, mesuré, l’est]. (Musique et lettres, 1894, trans. Mary Ann Caws, 2001, p. 33)

L'association du sujet poétique avec une organisation stricte de la parole explique pourquoi, pour Mallarmé, le but premier et peut-être unique d'un poète – **comme pour Hopkins avec le « *sprung rhythm* »** – est « de desserrer les contraintes et de relâcher le zèle qui a mis les écoles officielles en difficulté » et de produire « de son souffle » sa propre « prosodie » personnelle. Une telle affirmation n’a aucun sens si elle est lue d’un point de vue heideggérien, structuraliste ou poststructuraliste. Mais cela devient parfaitement intelligible dès lors que l’on réalise que Mallarmé – comme tout autre poète – n’abandonne pas la subjectivité humaine pour ce qu’on appelle la « subjectivité de la langue ». Cette dernière est une pure spéculation inventée par des philosophes et qui n’a absolument aucun fondement, du moins dans la vraie poésie et dans le vrai discours. Sur ce point, il est bien plus utile de comparer la position de Mallarmé avec celle de Hopkins : « Mon vers est moins à lire qu’à entendre. » (Lettre à Robert Bridges, 21 août 1877) Et, complémentaire de la précédente : « La poésie est en fait la parole employée uniquement pour porter l’*inscape* de la parole pour le bien de l’*inscape*. » (*Journaux et Documents*, 1873-1874)

Il faudra du temps pour assouplir les contraintes et relâcher le zèle qui a mis les écoles officielles en difficulté. Tout cela très précieusement : mais de cette libération, espérer autre chose, ou croire, sérieusement, que chaque individu apporte dans son souffle une prosodie, neuve, participant de son souffle. (Crise de vers, 1897, trans. Barbara Johnson, 2007, p. 206)

Il y aurait encore de nombreuses choses à dire sur le rapport de Foucault à la théorie du langage des deux siècles passés, tel du moins qu’il apparaît dans *Les Mots et les Choses*. Les quelques remarques que je viens de faire devraient toutefois suffire à formuler quelques questions.

Elles ont toutefois la vertu d’éclairer un épigonisme sans filtre à l’égard de Blanchot et, au-delà, de permettre de préciser son rapport, indirect celui-là, à Heidegger dans les années 1960. On a vu plus haut dans le chapitre 1 pourquoi il n’est pas possible de considérer Foucault globalement comme un heideggérien, qu’il soit hon­teux, heureux ou raté. Cela ne veut pas dire qu’il n’ait pas lu Heidegger et ne se soit pas non plus inspiré, au moins dans *Les Mots et les Choses*, de quelques-unes de ses idées. La conception de la littérature qui y est explicitée est à cet égard intéressante car il montre l’un des canaux par lesquels cette influence a pu passer dans les années 1950 et le début de la décennie suivante. On perçoit le rôle déterminant de Blanchot dans cette transmission et la source principale de celle-ci : *Sein und Zeit* avec comme source secondaire possible *Unterwegs zur Sprache*. Reste que la distance théorique et politique s’est vite accentuée à partir de la toute fin des années 1960 et que les recherches historiques réalisées suffiraient déjà à le distinguer radicalement de Heidegger.

1. . P. Michon, *Individu et sujet en Occident*, vol. 2, Paris, Rhuthmos, 2024, p. 356. [↑](#footnote-ref-1)
2. . M. Foucault, « » [1984], *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. xxx. [↑](#footnote-ref-2)
3. . M. Foucault, « Le retour de la morale » [1984], *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 703. [↑](#footnote-ref-3)
4. . L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985 ; J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988 (1e éd. 1985) ; A. Renaut, *L’Ère de l’individu*, Paris, Gallimard, 1989 ; S. Ijsseling, « Foucault with Heidegger », *Man and World*, N° 19, 1986, pp. 413-424 ; H. Dreyfus, « La mise en ordre des choses » dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, pp. 101-121. [↑](#footnote-ref-4)
5. . Entre des dizaines d’autres : J. Zoungrana, *Michel Foucault un parcours croisé: Lévi-Strauss, Heidegger*, Paris, l’Harmattan, 1998 ; B. Han, *L’Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, J. Millon, 1998 ; R. Visker, *Truth and Singularity, Taking Foucault into Phenomenology*, Dortrecht, Kluwer, 1999 ; P. Billouet, *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 1999. [↑](#footnote-ref-5)
6. . On compte pas moins de six citations de ce passage dans la dernière étude améri­caine sur le sujet, A. Milchman & A. Rosenberg (ed.) *Foucault and Heidegger, Critical Encounters*, Minneapolis, Contra­dic­tions, 2003 : les éditeurs p. 3, H. Dreyfus p. 31, St. Hicks p. 100, M. Schwartz p. 163, L. P. Thiele p. 207, W. Spanos p. 251. [↑](#footnote-ref-6)
7. . « Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen da dieses Seiende nicht zeitlich ist, weil es in der Geschichte steht, sondern da es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist. », M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 72, p. 376. [↑](#footnote-ref-7)
8. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 345-346. [↑](#footnote-ref-8)
9. . B. Han, *L’Ontologie manquée de Michel Foucault*, Grenoble, J. Millon, 1998. [↑](#footnote-ref-9)
10. . A. Schopenhauer, « Critique de la philosophie kantienne » dans *Le monde comme volonté et représentation*, Paris, Gallimard, 2009, pp. 757-953. [↑](#footnote-ref-10)
11. . M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, 1929. [↑](#footnote-ref-11)
12. . P. Michon, *Poétique d’une anti-anthropologie. L’herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000. [↑](#footnote-ref-12)
13. . H. Dreyfus et P. Rabinow : *Michel Foucault. Un parcours philosophique* [1982], Paris, Gallimard, 1984. [↑](#footnote-ref-13)
14. . M. Foucault, « Vérité, pouvoir et soi » [1982-88], *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 1994, p. 780. La citation est reproduite plus bas *in extenso*. [↑](#footnote-ref-14)
15. . L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985 ; J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité* [1985], Paris, Gallimard, 1988 ; A. Renaut, *L’Ère de l’individu*, Paris, Gallimard, 1989. [↑](#footnote-ref-15)
16. . H. Dreyfus et P. Rabinow *Michel Foucault. Un parcours philosophique* [1982] 1984, *op. cit.* ; S. Ijsseling, « Foucault with Heidegger », *Man and World*, N° 19, 1986, pp. 413-424 ; H. Dreyfus, « La mise en ordre des choses » dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, pp. 101-121. [↑](#footnote-ref-16)
17. . « Si Bataille l’a amené à Nietzsche, c’est certainement Blanchot qui a conduit Foucault à Heidegger, par le biais de sa rumination de la poésie et du langage. Toute cette réflexion tourne autour d’une idée qui peut s’exprimer simplement : le langage n’est pas un instrument conformé à la main de l’homme mais un lieu à habiter, un espace dont la littérature, à travers ces “expériences”, révèle la réalité inobjective. », P. Macherey, « Foucault/Roussel/Foucault » *in* M. Foucault, *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, éd. folio, 1992, p. XIII. [↑](#footnote-ref-17)
18. . H. Kögler, *Die* *Macht des Dialogs : Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart, Metzlersche Verlagbuchhandlung, 1992. [↑](#footnote-ref-18)
19. . R. Visker, *Truth and Singularity*, *Taking Foucault into Phenomenology*, Dortrecht, Kluwer, 1999. [↑](#footnote-ref-19)
20. . P. Billouet, *Foucault*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 17. [↑](#footnote-ref-20)
21. . B. Han, *L’Ontologie manquée de Michel Foucault,* Grenoble,J. Millon, 1998, p. 27. [↑](#footnote-ref-21)
22. . Comme le montrent par exemple, entre autres, G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986 et C. Norris, « What is Enlightenment ?: Kant and Foucault », *The Cambridge Companion To Foucault*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 159-196. [↑](#footnote-ref-22)
23. . M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001, p. 182. [↑](#footnote-ref-23)
24. . M. Foucault, « Vérité, pouvoir et soi » [1982-1988], *Dits et écrits IV*, *op. cit*., 1994, p. 780. [↑](#footnote-ref-24)
25. . M. Foucault, « Le retour de la morale » [1984], *Dits et écrits IV*, *op. cit*., 1994, p. 703. [↑](#footnote-ref-25)
26. . B. Han, *L’Ontologie manquée de Michel Foucault, op. cit.*, 1998, p. 27. [↑](#footnote-ref-26)
27. . C’est clair chez Billouet (*Foucault*, *op. cit*., 1999, p. 17) et chez Visker (*Truth and Singularity…*, *op. cit*., 1999, p. 48), qui procèdent par discours (vaguement) rapporté, mais c’est le cas aussi chez Han, qui se pique de précision et y fait pourtant deux coupures déterminantes (*L’Ontologie manquée de Michel Foucault, op. cit.*, p. 26, n. 4) ou encore dans le collectif de A. Milchman & A. Rosenberg (ed.) *Foucault and Heidegger*. *Critical Encounters*, Minneapolis, Contra­dictions, 2003. [↑](#footnote-ref-27)
28. . C’est, encore très récemment, le pathos interprétatif utilisé, à propos du même passage, par Hubert L. Dreyfus, pour qui il n’y a apparemment qu’à Berkeley que l’on puisse dire la vérité: « This last remark of Foucault’s, when his immanent death freed him to tell the truth even in Paris, forces us to ask how Foucault, in spite of his radically different political ethos, could nonetheless claim, in some important sense, to have once been a Heideggerian. », H. Dreyfus dans A. Milchman & A. Rosenberg (ed.), *Foucault and Heidegger*. *Critical Encoun­ters*, *op. cit.*, 2003, p. 31. [↑](#footnote-ref-28)
29. . L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985, p. 142 sqq. Voir éga­lement A. Renaut, *L’Ère de l’individu*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 15, 27 et 45 n. 1.  [↑](#footnote-ref-29)
30. . J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 315. [↑](#footnote-ref-30)
31. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 70-71. [↑](#footnote-ref-31)
32. . M. Heidegger, *Holzwege* [1950], trad. fr. Paris, Gallimard, 1962, p. 118. [↑](#footnote-ref-32)
33. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, 1966, p. 80. [↑](#footnote-ref-33)
34. . H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* [1982], Paris, Gallimard, 1984, p. 89. [↑](#footnote-ref-34)
35. . J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, 1988, p. 320. Même idée chez R. Rorty : « D’autre part, nous réformistes libéraux, pensons que l’œuvre de Foucault est traversée par une paralysante ambiguïté entre l’emploi du mot pouvoir comme terme péjoratif et son emploi comme terme neutre et descriptif. », *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers*, vol. II, Cambridge Uni. Press, 1991, éd. ital. p. 264. [↑](#footnote-ref-35)
36. . M. Foucault, *La Volonté de savoir*. *Histoire de la sexualité I*, Paris, Gallimard, 1976, p. 123. [↑](#footnote-ref-36)
37. . M. Foucault, *La Volonté de savoir*…, *op*. *cit.*, 1976, p. 32. [↑](#footnote-ref-37)
38. . H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* [1982], *op. cit.*, 1984, chap. IV « L’échec méthodologique de l’archéologie », pp. 119-147. [↑](#footnote-ref-38)
39. . S. Ijsseling, « Foucault with Heidegger », *op. cit.*, 1986, pp. 413-424. [↑](#footnote-ref-39)
40. . H. Dreyfus, « La mise en ordre des choses » dans *Michel Foucault philosophe*, *op.cit*., 1989, pp. 101-121. [↑](#footnote-ref-40)
41. . M. Foucault, « Le sexe roi » [1977], *Dits et écrits III*, Paris, Gallimard, 1994, p. 266. [↑](#footnote-ref-41)
42. . M. Foucault, *La Volonté de savoir*…, *op*. *cit.*, 1976, p. 35. [↑](#footnote-ref-42)
43. . M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 72 [1927], Paris, Gallimard, 1986, p. 441. [↑](#footnote-ref-43)
44. . M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* [1959], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, p. 116 – ma traduction. [↑](#footnote-ref-44)
45. . M. Foucault, « Préface to the History of Sexuality », *Dits et écrits IV*, *op. cit*., 1994, pp. 579-580. Cité par Han, *L’Ontologie manquée de Michel Foucault, op. cit.*, 1998, p. 306, qui estime que « cette définition de la pensée aurait pu résoudre au moins partiellement ces contradictions ». [↑](#footnote-ref-45)
46. . Principe qu’un penseur aussi authentiquement heideggérien que Gadamer définit comme « bonne volonté » : « Cela veut dire qu’on ne se préoccupe pas de repérer les faiblesses de l’autre dans le but d’avoir raison absolument, mais qu’on cherche bien plutôt à renforcer autant que possible le point de vue de l’autre, de telle sorte que son discours devient en quelque sorte lumineux. Une telle attitude me paraît essentielle pour toute compréhension. » dans « Et pourtant : puissance de la bonne volonté (une réplique à Jacques Derrida) » [1984], *L’Art de comprendre, Écrits II*, Paris, Aubier, 1991, p. 235. [↑](#footnote-ref-46)
47. . Pour une analyse détaillée de ce problème, voir P. Michon, *Poétique d’une anti-anthropologie, l’herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000. [↑](#footnote-ref-47)
48. . M. Foucault, *L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 17. Cité par Han, *L’Ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*,1998,p. 311. [↑](#footnote-ref-48)
49. . M. Foucault, *L’Usage des plaisirs*, *op. cit.*, 1984, p. 16. Cité par Han, *L’Ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*,1998,p. 309. [↑](#footnote-ref-49)
50. . M. Foucault, *L’Usage des plaisirs*, *op. cit.*, 1984, p. 21. [↑](#footnote-ref-50)
51. . Par exemple, B. Han, *L’Ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*,1998,pp. 308-309. [↑](#footnote-ref-51)
52. . Voir B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique* [1931], Paris, Gallimard, 1980 et mes propres analyses dans P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999, en particulier pp. 141-181. [↑](#footnote-ref-52)
53. . Inspiration – faut-il le préciser ? – qui n’a strictement rien à voir avec ce que Heidegger en a fait par la suite. Sur cette question voir P. Michon, *Poétique d’une anti-anthropologie*…, *op. cit*., 2000. [↑](#footnote-ref-53)
54. . M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, 2001, p. 505. [↑](#footnote-ref-54)
55. . Voir le dossier rassemblé dans Ph. Artières *et al*., *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009. [↑](#footnote-ref-55)
56. . J.-P. Sartre, « Sartre répond », *L’Arc*, 1966, *in* Ph. Artières *et al*., *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, *op. cit*., 2009, p. 76. [↑](#footnote-ref-56)
57. . Voir par exemple, M. Serre, « Géométrie de la folie » [1962] dans *Hermès ou la commu­nication*, Paris, Minuit, 1968, ou encore G. Deleuze, « Un nouveau cartographe » dans *Foucault*, Paris, Minuit, 1986. [↑](#footnote-ref-57)
58. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 343-344. [↑](#footnote-ref-58)
59. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, 1966, p. 342. [↑](#footnote-ref-59)
60. . M. Foucault, « La vie: l’expérience et la science » [1985], *Dits et écrits IV*, *op. cit*., 1994, p. 775. [↑](#footnote-ref-60)
61. . Cet effacement du rôle des *Annales* est l’un des défauts de l’approche, intéressante par ailleurs, proposée par Dreyfus et Rabinow dans *Michel Foucault. Un parcours philoso­phique* [1982], *op. cit.*, 1984, comme de beaucoup de celles du même genre. [↑](#footnote-ref-61)
62. . Sur la longue durée et l’étagement des temporalités voir l’article fondateur de F. Braudel, « Histoire et sciences sociales. La longue durée » [1958], *Écrits sur l’histoire*, Paris, Flammarion, 1969, pp. 41-83. Voir également, M. Vovelle, « L’histoire et la longue durée » *in* J. Le Goff (dir.), *La Nouvelle histoire*, Paris, Retz., 1978, pp. 316-343. [↑](#footnote-ref-62)
63. . E.-C. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au xviiie siècle*, 2 vol., Paris, Dalloz, 1933 et –, *La Crise de l’économie française à la fin de l’Ancien Régime et au début de la Révolution*, Paris, P.U.F., 1944. [↑](#footnote-ref-63)
64. . F. Braudel, « Pour une économie historique » *in Écrits sur l’histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 132. F. Braudel, « Histoire et sciences sociales. La longue durée » [1958], *Écrits sur l’histoire*, *op. cit*., 1969, p. 71. [↑](#footnote-ref-64)
65. . F. Braudel, « Histoire et sciences sociales. La longue durée » [1958], *Écrits sur l’histoire*, *op. cit*., 1969, p. 71. [↑](#footnote-ref-65)
66. . M. Foucault, *L’Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 9. [↑](#footnote-ref-66)
67. . M. Foucault, *L’Archéologie du savoir*, *op. cit*, 1969, p. 166. [↑](#footnote-ref-67)
68. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, 1966, p. 331. [↑](#footnote-ref-68)
69. . Foucault ne dit presque rien de Dilthey, qu’il associe implicitement à l’historicisme. [↑](#footnote-ref-69)
70. . Foucault à cette époque ne semble viser que la pensée du premier Heidegger. Il n’a rien écrit sur la philosophie sensiblement différente développée par celui-ci à partir des années 1930. [↑](#footnote-ref-70)
71. . M. Foucault, *L’Archéologie du savoir*, *op. cit*, 1969, p. 46. [↑](#footnote-ref-71)
72. . Daddabbo relève ces catégories sans en montrer toutefois les différentes origines (1998), p. 283. [↑](#footnote-ref-72)
73. . Voir à cet égard Nora (1974). Voir également la réflexion de Farge (1997), qui rend bien compte de l’esprit de l’époque. Foucault participe à ce mouvement par des travaux qui sont aujourd’hui moins lus que les autres mais n’en sont pas moins intéressants : Foucault (1973) ; Farge et Foucault (1982). [↑](#footnote-ref-73)
74. . Foucault (1971a), p. 22. [↑](#footnote-ref-74)
75. . Foucault (1971b/1994), p. 148. [↑](#footnote-ref-75)
76. . Pour reprendre la métaphore de Veyne (1978), p. 225. [↑](#footnote-ref-76)
77. . J’utilise cette métaphore en référence à l’aphorisme de Nietzsche dans *Le Gai savoir* : « Il faut émietter le tout. » [↑](#footnote-ref-77)
78. . Foucault, (1971b/1994), p. 140. [↑](#footnote-ref-78)
79. . Morel & Quétel 1985  [↑](#footnote-ref-79)
80. . M. Gauchet & G. Swain 1980 [↑](#footnote-ref-80)
81. . J. Habermas 1985/1988 [↑](#footnote-ref-81)
82. . A. Honneth, 1985 [↑](#footnote-ref-82)
83. . J. Habermas, 1985/1988 [↑](#footnote-ref-83)
84. . J. Habermas 1985/1988 ; J. Bouveresse, 2016 [↑](#footnote-ref-84)
85. . J. Habermas 1985/1988 ; L. Ferry & A. Renaut 1985 et 1987 [↑](#footnote-ref-85)
86. . L’expression la plus explicite de cette thèse se trouve dans le texte de Ferry et Renaut, « Foucault et Deleuze : le vitalisme contre le droit » (1987), p. 77 *et sq.* Mais elle irrigue beaucoup d’autres critiques adressées à Foucault sur des terrains distincts. Voir par exemple M. Gauchet & G. Swain 1980 ; A. Honneth 1985 ; J. Habermas 1985/1988. [↑](#footnote-ref-86)
87. . « Il s’avère que la volonté de puissance devient un substitut de ce que la métaphy­sique antérieure appelait “Dieu”. C'est une formule, un simple mot pour quelque chose qui ne peut être exprimé ni par une formule ni par un mot. » in Götz (1949), p. 67, cité dans Granier (1966), p. 374, ma trad.. [↑](#footnote-ref-87)
88. . Jaspers écrit ainsi à propos de *Par-delà le Bien et le Mal* : « Aussi Nietzsche en vient à une détermination à la manière de l’ancienne métaphysique. L’univers vu du dedans, l’univers défini et déterminé par son caractère intelligible ne serait pas autre chose que la “Volonté de puissance”. » (1936/1961), p. 298, cité dans Granier (1966), p. 375. [↑](#footnote-ref-88)
89. . Heidegger (1961/1989-90). [↑](#footnote-ref-89)
90. . Cité par Granier (1966),p. 372 *sq*. [↑](#footnote-ref-90)
91. . Deleuze (1962). [↑](#footnote-ref-91)
92. . Granier (1966)*.* [↑](#footnote-ref-92)
93. . Granier (1966), p. 378. [↑](#footnote-ref-93)
94. . Foucault (1983/1994), pp. 444-445. [↑](#footnote-ref-94)
95. . François Ewald, qui était à l’époque son assistant au Collège de France, écrit ainsi sous son contrôle : « Si Foucault s’inscrit bien dans la tradition philosophique, c’est dans la tradition critique qui est celle de Kant et l’on pourrait nommer son entreprise *Histoire critique de la pensée*. » Foucault (1984d/1994), p. 631. [↑](#footnote-ref-95)
96. . 1976, p. 158 [↑](#footnote-ref-96)
97. . Foucault (1977/1994), p. 265. [↑](#footnote-ref-97)
98. . Foucault (1976), p. 131. [↑](#footnote-ref-98)
99. . En cela, elle me semble non seulement nietzschéenne, mais aussi très proche de la conception développée par Humboldt avec la notion de *Wechsel­wirkung*. [↑](#footnote-ref-99)
100. . 1980-81, *Subjectivité et vérité* ; 1981-82, *L’herméneutique du sujet* ; 1982-83, *Le gouvernement de soi et des autres* ; 1983-84, *Le gouvernement de soi et des autres : le courage de la vérité* ; 1983, *Cours à Berkeley sur la parrhesia*. [↑](#footnote-ref-100)
101. . Le thème de « l’échec » de l’archéologie et de la généalogie à dépasser la phénoméno­logie a été lancé par Dreyfus et Rabinow (1982/1984). Pour une reprise récente de cette opinion voir (Han, 1998). [↑](#footnote-ref-101)
102. . Alessandro Fontana interroge Foucault à cet égard en 1984 : « Ce n’est un mystère pour personne qu’on s’est dit plusieurs fois : il n’y a pas de sujet dans l’œuvre de Foucault. Les sujets sont toujours assujettis, ils sont le point d’application de techniques, disciplines normatives, mais ils ne sont jamais des sujets souverains. » *Dits et écrits IV*, p. 732. [↑](#footnote-ref-102)
103. . M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » [1982] dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 222. [↑](#footnote-ref-103)
104. . *Ibid*. [↑](#footnote-ref-104)
105. . M.Foucault, 1984a, p. 10. [↑](#footnote-ref-105)
106. . *Op. cit.*, p. 12 [↑](#footnote-ref-106)
107. . Veyne [1978], pp. 204-210. [↑](#footnote-ref-107)
108. . Foucault, (1981-82/2001), p. 244. [↑](#footnote-ref-108)
109. . Voir aussi Foucault (1984a), p. 256 . [↑](#footnote-ref-109)
110. . Foucault (1984a), p. 267. [↑](#footnote-ref-110)
111. . Cet ouvrage a finalement été publié plus de 30 ans après sa composition, M. Foucault, *Les Aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2016. [↑](#footnote-ref-111)
112. . Foucault (1981-82/2001), p. 245. [↑](#footnote-ref-112)
113. . Foucault (1984a),p. 103. [↑](#footnote-ref-113)
114. . M. Foucault (1984b), p. 126. [↑](#footnote-ref-114)
115. . Il serait intéressant de confronter cette idée foucaldienne à la dérive du système démographico-économique du monde paysan européen, décrite pour la période comprise entre 1320 et 1720 par Le Roy Ladurie (1995), comme aux critiques postérieures (Lee 1992) relativisant au contraire le pouvoir explicatif du principe homéostatique pour l’histoire des populations. On verrait certainement en quoi Foucault reste en fait proche des *Annales*, même dans sa dernière période. [↑](#footnote-ref-115)
116. . Sur « l’histoire du présent » selon les historiens voir Nora (1978). Pour Foucault, voir « L’histoire du présent et l’analytique interprétative » dans Dreyfus et Rabinow (1982/1984), pp. 174-184. [↑](#footnote-ref-116)
117. . Foucault (1975), p. 35. [↑](#footnote-ref-117)
118. . M. Foucault, « Le sexe roi » (1977), *Dits et écrits III*, p. 266. [↑](#footnote-ref-118)
119. . Foucault (1984e), pp. 562-578. [↑](#footnote-ref-119)
120. . Pour une distinction historique et conceptuelle du « moderne » et de la « modernité », voir Michon (1999). [↑](#footnote-ref-120)
121. . Cette interprétation de Kant qui a pu choquer est dans la ligne de son interprétation de Nietzsche comme hyper-kantien exposée plus haut. [↑](#footnote-ref-121)
122. . M. Foucault, « À propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours » (1983), *Dits et écrits IV*, p. 617. [↑](#footnote-ref-122)
123. . L. Ferry et A. Renaut, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985 et *68-86, Itinéraires de l’individu*, Paris, Gallimard, 1987. [↑](#footnote-ref-123)
124. . P. Hadot, « Réflexions sur la notion de “culture de soi” » dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 267. [↑](#footnote-ref-124)
125. . M. Foucault, « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » (1983), *Dits et écrits IV*, p. 710. [↑](#footnote-ref-125)
126. . M. Foucault, « À propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours » (1984), *Dits et écrits IV*, p. 617. [↑](#footnote-ref-126)
127. . À ma connaissance, Meschonnic est le seul avec Foucault à donner, à cette époque, toute leur importance aux intuitions de Baudelaire quant à une reconceptualisation de la modernité et du présent. Voir Meschonnic (1988/1993). [↑](#footnote-ref-127)
128. . Foucault (1984e), p. 570. [↑](#footnote-ref-128)
129. . Baudelaire (1976), p. 693. [↑](#footnote-ref-129)
130. . M. Foucault, « La scène de la philosophie » – entretien avec Watanabe Moriaki , paru au Japon [1978], *Dits et Écrits*, III, *op. cit*., 1994, p. 590. [↑](#footnote-ref-130)
131. . J. Bouveresse, *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*, Paris, Agone, 2016. [↑](#footnote-ref-131)
132. . M. Foucault, 1984a, p. 12. [↑](#footnote-ref-132)
133. . M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston, 1985. Trad. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma, Donzelli, 1996. [↑](#footnote-ref-133)
134. . « Voilà ce qu’ont fait les Grecs, écrit Deleuze : ils ont plié la force, sans qu’elle cesse d’être force. Ils l’ont rapportée à soi. Loin d’ignorer l’intériorité, l’individualité, la subjectivité, ils ont inventé le sujet, mais comme une dérivée, comme le produit d’une subjectivation », G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 106. [↑](#footnote-ref-134)
135. . M. Foucault, 1984a, p. 19. [↑](#footnote-ref-135)
136. . Le thème de « l’échec » de l’archéologie et de la généalogie à dépasser la phénomé­nologie a été lancé par Dreyfus et Rabinow (1982/1984). Pour une reprise récente de cette opinion voir Han, 1998. [↑](#footnote-ref-136)
137. . Dreyfus et Rabinow (1982/1984). [↑](#footnote-ref-137)
138. . (Han, 1998), p. 27. [↑](#footnote-ref-138)
139. . M. Foucault, 1984a, p. 18. [↑](#footnote-ref-139)
140. . « Une esthétique de l’existence » [1984], *Dits et écrits IV*, pp. 732-733. [↑](#footnote-ref-140)
141. . « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté » [1984], *Dits et écrits IV*, p. 718. [↑](#footnote-ref-141)
142. . « À propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours » [1984], *Dits et écrits IV*, p. 616 et aussi [1984c/1994], pp. 611-612. [↑](#footnote-ref-142)
143. . « Le sujet et le pouvoir » [1982], *Dits et écrits IV*, pp. 222-223. [↑](#footnote-ref-143)
144. . « À propos de la généalogie de l’éthique : un aperçu du travail en cours » [1984], *Dits et écrits IV*, p. 618. [↑](#footnote-ref-144)
145. . « Une esthétique de l’existence » [1984], *Dits et écrits IV*, pp. 732-733. [↑](#footnote-ref-145)
146. . « Voilà ce qu’ont fait les Grecs, écrit Deleuze à ce propos : ils ont plié la force, sans qu’elle cesse d’être force. Ils l’ont rapportée à soi. Loin d’ignorer l’intériorité, l’individualité, la subjectivité, ils ont inventé le sujet, mais comme une dérivée, comme le produit d’une subjectivation. », G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 106. [↑](#footnote-ref-146)
147. . « Qu’est-ce qu’un auteur ? » (1969), *Dits et écrits I*, p. 818. [↑](#footnote-ref-147)
148. . Voir son analyse de l’*Alcibiade* de Platon, où Foucault montre le rapport entre la problématisation du pouvoir sur soi et du pouvoir sur les autres : M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-82*, Paris, Gallimard, 2001. Voir également les descriptions minutieuses des pratiques de pénitence chrétiennes qui font le lien entre recherche de la vérité et direction de conscience : M Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice* (cours donné à l’Université de Louvain en 1981), Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2022 et aussi *Du Gouvernement des vivants,* *Cours au Collège de France, 1979-80*, Paris, Le Seuil, 2012. Voir encore, le travail sur la *Parrhesia* et les cyniques où le « parler vrai » est toujours en quelque manière une critique risquée du pouvoir : M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia* (six conférences données à L’Université de Californie à Berkeley en 1983), Northwestern University Press, Evanston, Ill, 1985 – Trad. fr. *Discours et vérité. La parrêsia*, Paris, Vrin, 2016. [↑](#footnote-ref-148)
149. . Repris par la suite dans P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augusti­niennes, 1981. [↑](#footnote-ref-149)
150. . P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, p. 22. [↑](#footnote-ref-150)
151. . P. Hadot, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles lettres, 1998, p. 210. [↑](#footnote-ref-151)
152. . M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France*, 1981-82, Paris, Gallimard, 2001, p. 16. [↑](#footnote-ref-152)
153. . P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, p. 18. [↑](#footnote-ref-153)
154. . P. Hadot, « Réflexions sur la notion de “culture de soi” » dans *Michel Foucault philoso­phe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 267. [↑](#footnote-ref-154)
155. . M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France*, 1981-82, Paris, Gallimard, 2001, p. 19. [↑](#footnote-ref-155)
156. . M. Foucault, *L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 17. [↑](#footnote-ref-156)
157. . *Op. cit.*, p. 16. [↑](#footnote-ref-157)
158. . P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, pp. 129-142 et pp. 195-198. [↑](#footnote-ref-158)
159. . M. Foucault, *L’Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 16. [↑](#footnote-ref-159)
160. . « Je crains un peu qu’en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi, sur le souci de soi, sur la conversion vers soi et, d’une manière générale, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l’existence, Michel Foucault se propose une culture de soi trop purement esthétique, c’est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du xxe siècle », P. Hadot, « Réflexions sur la notion de “culture de soi” » dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 267. [↑](#footnote-ref-160)
161. . Pic de La Mirandole, *Oratio de hominis dignitate*. [↑](#footnote-ref-161)
162. . *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 267. [↑](#footnote-ref-162)
163. . Voir à cet égard U. Beck, *Risikogesellschaft : Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt, Suhr­kamp, 1986 et A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990, trad. fr., Paris, L’Harmattan, 1994. [↑](#footnote-ref-163)
164. . Je prends le terme de « signifiance » dans le sens où le théorise Meschonnic dans *Critique du rythme, Anthropologie historique du langage*, Lagrasse, Verdier, 1982. [↑](#footnote-ref-164)
165. . M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 420. [↑](#footnote-ref-165)
166. . P. Hadot, « Réflexions sur la notion de “culture de soi” » dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 265. [↑](#footnote-ref-166)
167. . M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, *op. cit*., 1994, p. 425. [↑](#footnote-ref-167)
168. . Sénèque écrivait en fait « *te mihi ostendis* », ce qui évoque une palette de sens plus beaucoup large que « se montrer ». *Ostendo* peut se traduire par « montrer » ou « faire voir », mais cela signifie aussi « mettre en évidence, exposer, manifester, faire connaître » ou, ce qui est encore plus loin du visible, « dire, mentionner, signifier, annoncer, présager ». [↑](#footnote-ref-168)
169. . M. Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 425. [↑](#footnote-ref-169)
170. . *Op. cit*., p. 420. [↑](#footnote-ref-170)
171. . Sur la distinction nécessaire du moderne et de la modernité, voir H. Meschonnic, *Modernité Modernité*, Paris, Verdier, 1988, 2e éd. de poche, Paris, Gallimard, 1993 et aussi P. Michon, *Éléments d’une histoire du sujet*, Paris, Kimé, 1999. [↑](#footnote-ref-171)
172. . M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet* [1982], Paris, Gallimard, 2001, p. 19. [↑](#footnote-ref-172)
173. . *Op. cit.*, p. 19. [↑](#footnote-ref-173)
174. . P. Hadot, *Qu’est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, pp. 396-397. [↑](#footnote-ref-174)
175. . *Op. cit.*, p. 403. [↑](#footnote-ref-175)
176. . Les exercices spirituels apparaissent presque comme une constante transhistorique que l’on retrouve tout au long de l’histoire occidentale, mais aussi dans les sagesses orientales, indiennes, chinoises ou japonaises. Cf. *op. cit.*, pp. 350-352. [↑](#footnote-ref-176)
177. . A. Davidson, « L’éthique comme ascétique : Michel Foucault », conférence au Collège International de Philosophie, Paris, 21 mars 2001. [↑](#footnote-ref-177)
178. . P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 156. [↑](#footnote-ref-178)
179. . « C’est un thème fondamental du platonisme, mais ça l’est également du pythagorisme, etc., on peut dire, je crois : de toute la philosophie antique, avec l’énigmatique exception d’Aristote, qui de toute façon fait toujours exception quand on étudie la philosophie antique. C’est un trait général, c’est un principe fondamental que le sujet en tant que tel, tel qu’il est donné à lui-même, n’est pas capable de vérité. » *L’Herméneutique du sujet*, *Cours au Collège de France, 1981-82*, Paris, Gallimard, 2001, p. 182. [↑](#footnote-ref-179)
180. . M. Foucault, *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-82*, Paris, Gallimard, 2001, p. 405. [↑](#footnote-ref-180)
181. . *Op. cit.*, p. 406. [↑](#footnote-ref-181)
182. . M. Foucault, 1984a, p. 17. [↑](#footnote-ref-182)
183. . *Op. cit.*, p. 19. [↑](#footnote-ref-183)
184. . M. Foucault 1984a p. 18. [↑](#footnote-ref-184)
185. . M. Foucault, *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1984, p. 262. [↑](#footnote-ref-185)
186. . M. Foucault, *L’Usage des plaisirs. Histoire de la sexualité*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1984,, p. 17. Ici et dans les citations suivantes, c’est moi qui souligne. [↑](#footnote-ref-186)
187. . M. Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit*.,1984, p. 89. [↑](#footnote-ref-187)
188. . M. Foucault, *L’Usage des plaisirs*, *op. cit*.,1984, pp. 16-17. [↑](#footnote-ref-188)
189. . G. Canguilhem, « Mort de l’homme ou épuisement du *Cogito* ? », *Critique*, juillet 1967, n° 242, p. 602. [↑](#footnote-ref-189)
190. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, quatrième de couverture. [↑](#footnote-ref-190)
191. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, quatrième de couverture. [↑](#footnote-ref-191)
192. . M. Foucault, « Sexualité et solitude » [1981], *Dits et Écrits. 1954-1988*, vol. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 170. [↑](#footnote-ref-192)
193. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 274. [↑](#footnote-ref-193)
194. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 385. [↑](#footnote-ref-194)
195. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 388. [↑](#footnote-ref-195)
196. . M. Foucault, « Entretien [de S.P. Merquior et R.P. Rouanet] avec Michel Foucault » [1971], *Dits et Écrits. 1954-1988*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 170. [↑](#footnote-ref-196)
197. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 392. [↑](#footnote-ref-197)
198. . M. Foucault, « Qu’est-ce qu’un auteur » [1969], *Dits et Écrits*, II, *op. cit*., 1994, p. 52. [↑](#footnote-ref-198)
199. . M. Foucault, « La folie et la société » [1970-résumé], *Dits et Écrits*, II, *op. cit*., 1994, p. 133. [↑](#footnote-ref-199)
200. . M. Foucault, « La folie et la société » [1970-éd. comp. 1978], *Dits et Écrits*, III, *op. cit*., 1994, p. 493. [↑](#footnote-ref-200)
201. . M. Foucault, « Revenir à l’histoire » [1970], *Dits et Écrits*, II, *op. cit*., 1994, p. 268. [↑](#footnote-ref-201)
202. . M. Foucault, « Le savoir comme crime » [1976], *Dits et Écrits*, III, *op. cit*., 1994, p. 80. [↑](#footnote-ref-202)
203. . M. Foucault, « Entretien [de D. Trombadori] avec Michel Foucault » [1978-1980], *Dits et Écrits*, IV, *op. cit*., 1994, p. 52. [↑](#footnote-ref-203)
204. . M. Foucault, « Sexualité et solitude » [1981], *Dits et Écrits*, IV, *op. cit*., p. 170. [↑](#footnote-ref-204)
205. . M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme » [1983], *Dits et Écrits*, IV, *op. cit*., 1994, p. 431. [↑](#footnote-ref-205)
206. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 326. [↑](#footnote-ref-206)
207. . P. Burgelin, « L’archéologie du savoir », *Esprit*, Paris, mai 1967, pp. 843-861. Réed. dans *Les Mots et les Choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009, p. 241. [↑](#footnote-ref-207)
208. . H. Dreyfus et P. Rabinow : *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, [1982], Paris, Gallimard, 1984, p. 128. [↑](#footnote-ref-208)
209. . P. Michon, *Poétique d’une anti-anthropologie. L’herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000. [↑](#footnote-ref-209)
210. . P. Michon, *Poétique d’une anti-anthropologie. L’herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000 ; P. Michon, « Sur la condition langagière des êtres humains : à partir de l’interprétation d’un poème de Paul Celan par Hans-Georg Gadamer », *Études germaniques*, Paris, Klincksieck, 62e année, n° 2, 2007, pp. 351-359. [↑](#footnote-ref-210)
211. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 294. [↑](#footnote-ref-211)
212. . Jürgen Trabant a très bien montré que la linguistique s’est concentrée à partir de cette époque sur la construction historique des langues comme fondements des nations et sur leur description comme structures. Voir J. Trabant, *Humboldt ou le sens du* langage, Liège, Mardaga, 1992 et *Traditions de Humboldt*, Paris, MSH, 1999. [↑](#footnote-ref-212)
213. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 294. [↑](#footnote-ref-213)
214. . P. Burgelin, « L’archéologie du savoir » [1967], *op. cit*., 2009, pp. 237-238. [↑](#footnote-ref-214)
215. . Th. Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie vorzugsweise in Deutschland seit dem Anfange des XIX. Jahrhunderts mit einem Rückblick auf die früheren Zeiten*, München, 1869. [↑](#footnote-ref-215)
216. . P. Diederischen, « The Foundation of Comparative Linguistics: Revolution or Continuation? » in D. Hymes (ed.), *Studies in the History of Linguistics. Traditions and Paradigms*, Bloomington, Indiana University Press, 1974, pp. 277-306 ; D. Droixhe, *La linguistique et l’appel de l’histoire (1600-1800). Rationalisme et révolutions positivistes*, Genève, Droz, 1978 ; – (dir.), « Genèse du comparatisme indo-européen », *Histoire Épistémo­logie Langage* to. 6, fasc. 2, 1984 ; S. Auroux & T. Horde, « Les grandes compilations et les modèles de mobilité » *in* S. Auroux (dir.), *Histoire des idées linguistiques*, T° 2, Liège, Mardaga, 1992. [↑](#footnote-ref-216)
217. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 303. [↑](#footnote-ref-217)
218. . J. Trabant, *Humboldt ou le sens du* langage, *op. cit*., 1992 et *Traditions de Humboldt*, *op. cit*., 1999. [↑](#footnote-ref-218)
219. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 302. [↑](#footnote-ref-219)
220. . Je rejoins ici en partie les conclusions de Constantin Behler, « Humboldts “radikale Refle­xion” über die Sprache im Lichte der Foucaultschen Diskursanalyse », *Deutsche Viertels­jahrsschrift* 63, 1989, pp. 1-24. [↑](#footnote-ref-220)
221. . T. de Mauro et L. Formigari (éds), *Leibniz/Humboldt and the Origins of Comparati­vism*, Amsterdam, John Benjamins, 1990. [↑](#footnote-ref-221)
222. . P. Michon, *Rythmologie baroque. Spinoza, Leibniz, Diderot*, Paris, Rhuthmos, 2015 et *Elements of Rhythmology. From the Renaissance to the 19th Century*, vol. 2, Paris, Rhuthmos, 2018, chap. 3, 4 et 7. [↑](#footnote-ref-222)
223. . J. Trabant, *Humboldt ou le sens du* langage, *op. cit*., 1992, p. 67. [↑](#footnote-ref-223)
224. . Cité par J. Trabant, *Traditions de Humboldt*, *op. cit*., 1999, p. 165. [↑](#footnote-ref-224)
225. . I. Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, livre II : Analytique des principes, PUF, 1944, p. 153. [↑](#footnote-ref-225)
226. . Cité par J. Trabant, *Humboldt ou le sens du* langage, *op. cit*., 1992, p. 17. [↑](#footnote-ref-226)
227. . J. Trabant, *Humboldt ou le sens du* langage, *op. cit*., 1992, p. 24. [↑](#footnote-ref-227)
228. . Voir à ce sujet, P. Michon, *Elements of Rhythmology* vol. 2, *op. cit*., 2018, chap. 9. [↑](#footnote-ref-228)
229. . P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, *op. cit*., 2010, chap. 5. [↑](#footnote-ref-229)
230. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, pp. 298-299. [↑](#footnote-ref-230)
231. . T. De Mauro dans F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, Payot, 1972, p. 422, n. 65. [↑](#footnote-ref-231)
232. . T. De Mauro : « La distinction entre *langue* et *parole* a un caractère évidemment dia­lectique » dans F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], *op. cit*., p. 420, n. 65. [↑](#footnote-ref-232)
233. . F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], *op. cit*., 1972, p. 37. [↑](#footnote-ref-233)
234. . T. De Mauro dans F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], *op. cit*., p. 476, n. 305. [↑](#footnote-ref-234)
235. . F. de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002, p. 197. [↑](#footnote-ref-235)
236. . T. De Mauro dans F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, Payot, 1972, pp. 381 et 387. [↑](#footnote-ref-236)
237. . F. de Saussure, « Leçon inaugurale » cité par T. De Mauro dans F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], Paris, Payot, 1972, p. 416, n. 41. [↑](#footnote-ref-237)
238. . P. Michon, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, *op. cit*., 2010, chap. 5. [↑](#footnote-ref-238)
239. . T. De Mauro dans F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* [1916], *op. cit*., p. 448, n. 146. [↑](#footnote-ref-239)
240. . Meschonnic note le caractère factice de « l’opposition entre Humboldt et Saussure, telle qu’elle est vue quand on voit Saussure à travers le structuralisme », « Penser Humboldt aujourd’hui. L’événement majeur » [1995], *Langage, Histoire, une même théorie*, Lagrasse, Verdier, 2012, p. 631. [↑](#footnote-ref-240)
241. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 316. [↑](#footnote-ref-241)
242. . Selon un effet de miroir intéressant, Blanchot, qui était un des modèles de Foucault à l’époque, a repris quelques années après cette citation dans *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 249. [↑](#footnote-ref-242)
243. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 311. [↑](#footnote-ref-243)
244. . P. Michon, *Elements of Rhythmology* vol. 2, *op. cit*., 2018, chap. 9. [↑](#footnote-ref-244)
245. . Pour une vision plus ouverte sur la dimension philosophique du travail de Humboldt, on verra J. Quillien, L*’anthropologie philosophique de G. de Humboldt*, Pres. univ. de Lille, 1991. Voir également P. Michon, *Elements of Rhythmology*, *op. cit*., 2018, vol. 2, chap. 9. [↑](#footnote-ref-245)
246. . P. Michon, *Elements of Rhythmology*, *op. cit*., 2018, vol. 2, part 2 ; –, *Rythmologie baroque. Spinoza*, *Leibniz*, *Diderot*, Paris, Rhuthmos, 2015. [↑](#footnote-ref-246)
247. . On trouve des idées fort semblables dans le texte de Blanchot publié en 1959 en hommage à Heidegger : « L’attente ». Pour une analyse précise de ces relations, voir Deborah M. Hess, « ‟L’attente” de Maurice Blanchot et la conception heideggérienne du temps » dans H. Chopelin, *et al*. (dir.), *Maurice Blanchot et l’Allemagne*, Nanterre, Presses univ. de Paris Nanterre, 2020, pp. 101-111. [↑](#footnote-ref-247)
248. . « Il faut émietter l’univers, perdre le respect du Tout. » – F. Nietzsche, *La Volonté de puissance*,trad. G. Bianquis, Paris, NRF, Gallimard, 1942, t. II, liv. III, § 489, p. 153. [↑](#footnote-ref-248)
249. . M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit*., 1966, p. 59. [↑](#footnote-ref-249)
250. . Sur la conception du langage et l’anti-anthropologie propres à l’herméneutique, on pourra voir P. Michon, *Poétique d’une anti-anthropologie. L’herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000 ; –, *Fragments d’inconnu. Pour une histoire du sujet*, Paris, Le Cerf, 2010, p. 132 *et sq*. [↑](#footnote-ref-250)
251. . Pour une vision un peu plus documentée des variations de sens, depuis le xvie siècle, des mots « art », « poésie » et « littérature », et de la très lente « autonomisation » de cette dernière au xixe siècle, voir J.-L. Diaz, « L’autonomisation de la littérature (1760-1860) », *Littérature*, déc. 2001, n° 124, pp. 7-22. www.persee.fr/doc/litt\_0047-4800\_2001\_num\_ 124 \_4\_1727 [↑](#footnote-ref-251)
252. . S. Mallarmé, « La musique et les lettres » [1894], *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1945, p. 646. [↑](#footnote-ref-252)
253. . Ch. Baudelaire, « Lettre à Flaubert », 31 janvier 1862, *Correspondances*, Paris, Galli­mard, t. II, p. 225 . Sur ce thème voir désormais R. de Calan, *La littérature pure. Histoire d’un déclassement*, Paris, Le Cerf, 2017. [↑](#footnote-ref-253)
254. . S. Mallarmé, « Crise de vers » [1896], *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1945, p. 368. [↑](#footnote-ref-254)
255. . Dans la préface, manifeste de « l’art pour l’art », de son roman *Mademoiselle de Maupin* [1835]. [↑](#footnote-ref-255)
256. . J.-L. Diaz, « L’autonomisation de la littérature (1760-1860) » [2001], *op. cit*., pp. 18-19. [↑](#footnote-ref-256)
257. . « Que parler poétiquement, c’est rendre possible une parole non transitive qui n’a pas pour tâche de dire les choses (de disparaître dans ce qu’elle signifie), mais de (se) dire en (se) laissant dire, sans toutefois faire d’elle-même le nouvel objet de ce langage sans objet. » *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 524. [↑](#footnote-ref-257)
258. . « Là où il est [l’écrivain], seul parle l’être – ce qui signifie que la parole ne parle plus, mais est, se voue à la pure passivité de l’être. » *L’Espace littéraire,* Paris, Gallimard, 1951, p. 21 ; « La littérature va vers elle-même, vers son essence qui est la disparition. » *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 237. [↑](#footnote-ref-258)
259. . « Le mot me donne ce qu’il signifie, mais d’abord il le supprime. » *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 325 ; « Il suffit d’écrire le mot pain ou le mot ange pour disposer aussitôt à notre fantaisie de la beauté de l’ange et de la saveur du pain – oui, mais à quelles conditions ? C’est que le monde où seulement il nous est donné d’user des choses se soit d’abord effondré, c’est que les choses se soient éloignées infiniment d’elles-mêmes. » *Le Livre à venir*, *op. cit.*, 1959, pp. 304-305. [↑](#footnote-ref-259)
260. . « Au point de départ, je ne parle pas pour dire quelque chose, mais c’est un rien qui demande à parler, rien ne parle, rien trouve son être dans la parole et l’être de la parole n’est rien. » *La Part du feu*, *op. cit.*, 1949, p. 327 ; « L’écrivain appartient à un langage que personne ne parle, qui ne s’adresse à personne, qui n’a pas de centre, qui ne révèle rien. » *L’Espace littéraire,* *op. cit.*, 1951, p. 17. [↑](#footnote-ref-260)
261. . « [Le langage] est non plus ce qui parle, mais ce qui est, le langage devenu la profondeur désœuvrée de l’être, le milieu où le nom se fait être, mais ne signifie ni ne dévoile. » *Le Livre à venir*, *op. cit.*, 1959, p. 305. [↑](#footnote-ref-261)
262. . Dans *La Part du feu*, Blanchot glorifie la « disparition élocutoire du poëte » mallarméenne dans le volume « impersonnifié » et la « conscience sans sujet » qui l’accom­pagne : « Si le langage s’isole de l’homme, comme il isole l’homme de toutes choses, s’il n’est jamais l’acte de quelqu’un qui parle en vue de quelqu’un qui l’entende, on comprendra qu’à celui qui le considère dans cet état de solitude, il offre le spectacle d’une puissance singulière et toute magique. Il est une sorte de conscience sans sujet, qui, séparée de l’être, est détachement, contestation, pouvoir infini de créer le vide et de se situer dans un manque. » (*op. cit.*, 1949, p. 48) [↑](#footnote-ref-262)
263. . Pour Blanchot, le langage est une sorte de chute que l’on ne peut expier qu’en se taisant : « Avoir perdu le silence, le regret que j’en éprouve est sans mesure. » *L’arrêt de mort*, Paris, Gallimard, 1948, p. 57 ; « Je ne dis plus : une fleur, je la dessine par des vocables », *Le* *Livre à venir*, *op. cit.*, 1959, p. 293. [↑](#footnote-ref-263)
264. . On sait que Blanchot était fasciné par la dimension plastique des blancs, de la ponctuation et de la disposition typographique du *Coup de dés* ou des notes à la préparation du *Livre*, « ces pages presque vides et plus dessinées de mots qu’écrites. » *Le Livre à venir*, *op. cit.*, 1959, p. 280. [↑](#footnote-ref-264)
265. . « Hölderlin, Mallarmé et, en général, tous ceux dont la poésie a pour thème l’essence de la poésie ont vu dans l’acte de nommer une merveille inquiétante. » *La Part du feu*, *op. cit.*, 1949, p. 325 ; « [Le langage] est non plus ce qui parle, mais ce qui est, le langage devenu la profondeur désœuvrée de l’être, le milieu où le nom se fait être, mais ne signifie ni ne dévoile. » *Le Livre à venir*, *op. cit.*, 1959, p. 305. [↑](#footnote-ref-265)
266. . Voir les citations fournies dans la note 3 de la page précédente et les passages suivants : « Le mot n’a de sens que s’il nous débarrasse de l’objet qu’il nomme : il doit nous en épargner la présence ou le concret rappel. » M. Blanchot, « Le mythe de Mallarmé », *La part du feu*, *op. cit.*, 1949, p. 37 ; « Le mot, toujours général, a toujours déjà manqué ce qu’il nomme […], à peine ai-je dit *maintenant* qu’en ce seul mot qui dit à la fois tous les ‟maintenant” en leur forme générale et en leur présence éternelle, s’est dérobée cet unique maintenant-ci. » *L’Entretien infini*, *op. cit.*, 1969, p. 48. [↑](#footnote-ref-266)
267. . « Le livre accomplit l’essence du langage qui use les choses en les transformant en leur absence et en ouvrant cette absence au devenir rythmique qui est le mouvement pur des relations. » *Le Livre à venir*, *op. cit.*, 1959, p. 274. [↑](#footnote-ref-267)
268. . M. Foucault, « La pensée du dehors », *Dit et Écrits*, vol 1, Paris, Gallimard, 1994. [↑](#footnote-ref-268)
269. . Cette question est au centre du livre de G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, mais aussi de la contribution d’Étienne Balibar dans « Pensée du dehors ? Foucault avec Blanchot » *in* J.-F. Braunstein, *et al*., *Foucault(s )*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2017, pp. 19-35 – https://books.openedition.org/psorbonne/96227 [↑](#footnote-ref-269)
270. . Je me limiterai ici à relire Mallarmé et me permets de renvoyer le lecteur, pour les rapports avec ses prédécesseurs, aux analyses présentées dans P. Michon, *Elements of Rhythmology*, vol. 2, *op. cit*., chap. 8. [↑](#footnote-ref-270)
271. . S. Mallarmé, « Crise de vers » [1896], *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1945, p. 366. [↑](#footnote-ref-271)
272. . On peut montrer, comme l’a fait Lucie Bourassa, que les six derniers paragraphes de l’essai de Mallarmé « instrumentent », à travers leur prosodie, une continuité entre tous les aspects qui sont séparés sur le plan de l’énoncé. Voir L. Bourassa, « Du signe à l’articu­lation : Humboldt, Hegel, Mallarmé » in B. Lindorfer & D. Naguschewski (dir.), Hegel*. Zur Sprache. Beiträge zur europaïschen Sprachreflexion*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, pp. 181-197 et https://www.rhuthmos.eu/spip.php?article356. Pour une interpréta­tion rythmolo­gique de ce fait, voir P. Michon, *Elements of Rhythmology*, vol. 2, *op. cit*., pp. 219-225. [↑](#footnote-ref-272)
273. . S. Mallarmé, « L’action restreinte » [1897], *Œuvres*, *op. cit*., p. 372. [↑](#footnote-ref-273)
274. . S. Mallarmé, « La musique et les lettres » [1894], *Œuvres*, *op. cit*., p. 644. [↑](#footnote-ref-274)
275. . S. Mallarmé, « Crise de vers » [1896], *Œuvres*, *op. cit*., p. 363. [↑](#footnote-ref-275)
276. . S. Mallarmé, « La musique et les lettres » [1894], *Œuvres*, *op. cit*., p. 654. [↑](#footnote-ref-276)
277. . S. Mallarmé, « Crise de vers » [1896], *Œuvres*, *op. cit*., p. 365. [↑](#footnote-ref-277)
278. . On trouve une idée très proche chez Gustave Kahn qui, dans sa célèbre conférence « Le vers libre » [1912], reprend ce qu’il a déjà écrit dans *La Revue indépendante* [1888] : « L’importance de cette technique nouvelle, en dehors de la mise en valeur d’harmonies forcément négligées, sera de permettre à tout poète de concevoir en lui son vers ou plutôt sa strophe originale, et d’écrire son rythme propre et individuel au lieu d’endosser un uniforme taillé d’avance et qui le réduit à n’être que l’élève de tel glorieux prédécesseur. » [↑](#footnote-ref-278)
279. . S. Mallarmé, [1894], *Œuvres*, *op. cit*., p. 1576. [↑](#footnote-ref-279)
280. . « *Die Sprache spricht. Der Mensch spricht*, *insofern er der Sprache entspricht. –* La Langue parle. L’homme ne parle que dans la mesure où il se conforme à la Langue. » M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* – *En chemin vers la Langue* [1959], Frankfurt am Main, Vittorio Kloster­mann, 1985, p. 30 – ma traduction ; celle de Baufret *et al.* qui confond « parole » et « langue » est inutilisable. Reprenant à son compte une idée de Novalis, Heidegger affirmait un peu plus loin, d’une manière tout aussi claire : « *Sie [die Sprache] spricht einzig und einsam mit sich selber.* – Elle [la langue] ne parle uniquement et solitairement qu’à elle-même. » (p. 241 – ma trad.) [↑](#footnote-ref-280)
281. . Blanchot se rappelait en 1988 « le véritable choc intellectuel » que la lecture du livre de Heidegger avait provoqué en lui soixante ans plus tôt lorsque, étudiant en allemand et en philoso­phie à l’université de Strasbourg, il avait pu en prendre connaissance – choc par lequel il justifiait, du reste, sa participation aux Mélanges d’hommage à Heidegger publiés pour son soixante-dixième anniversaire : « Un événement de première grandeur venait de se produire : impossible de l’atténuer, même aujourd’hui, même dans mon souvenir. C’est sans doute la raison pour laquelle j’ai pris part à l’hommage pour les 70 ans de Heidegger. » M. Blanchot, « Penser l’Apocalypse » [janvier 1988], *Écrits politiques*, *1958-1993*, Paris, *Lignes & Léo Scheer*, 2003, p. 163. Pour ce texte d’hommage, voir M. Blanchot, « L’attente » in *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag, Fest­schrift*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1959, pp. 217-224. [↑](#footnote-ref-281)
282. . S. Mallarmé, « Crise de vers » [1896], *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 363-364. [↑](#footnote-ref-282)
283. . S. Mallarmé, *Correspondance*, to. 2, Paris, Gallimard, 1965, p. 266. [↑](#footnote-ref-283)
284. . G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 118. [↑](#footnote-ref-284)
285. . Voir P. Michon, *Poétique d’une anti-anthropologie, l’herméneutique de Gadamer*, Paris, Vrin, 2000. [↑](#footnote-ref-285)
286. . G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 119-120. [↑](#footnote-ref-286)
287. . Dreyfus et Rabinow écrivent : « Foucault (comme dans ses écrits tardifs Heidegger) remplace l’ontologie par une approche historique d’un type particulier qui met l’accent sur les pratiques culturelles en tant qu’elles déterminent ce que nous sommes. Notre utilisation du mot interprétation se situe dans le prolongement d’une ligne de pensée qui commence avec la généalogie nietzschéenne avant d’être repensée en terme d’herméneutique heideggérienne. », *op. cit.*, p. 180. [↑](#footnote-ref-287)
288. . G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 84. [↑](#footnote-ref-288)
289. . M. Foucault , *Les Mots et les choses*, *op. cit*., 1966, p. 16. [↑](#footnote-ref-289)
290. . M. Foucault , *La Volonté de savoir.* *Histoire de la sexualité*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1976, p. 19, c’est moi qui souligne. [↑](#footnote-ref-290)
291. . Ce qui peut laisser penser que la parole n’est pas, comme le dit Derrida, nécessairement le gage de la proximité de la pensée avec elle-même. [↑](#footnote-ref-291)
292. . On peut, au passage, se demander si la pensée de Gilles Deleuze ne souffrirait pas, pour les mêmes raisons, de la même instabilité. [↑](#footnote-ref-292)
293. . M. Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol. [1961], trad. fr., Paris, Gallimard, 1971. [↑](#footnote-ref-293)
294. . G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962. [↑](#footnote-ref-294)
295. . M. Foucault, « Le retour de la morale » [1984], *Dits et écrits IV*, *op. cit*., 1994, p. 703. [↑](#footnote-ref-295)
296. . F. Brémondy, « Enquête historique et réflexions critiques sur l'itinéraire politique de Maurice Blanchot**»** *Lignes*, 2014/1, n° 43, pp. 63-121 – https://www.cairn.info/revue-lignes-2014-1-page-63.htm. [↑](#footnote-ref-296)
297. . P. Michon, *Elements of Rhythmology* vol. 2, *op. cit*., 2018, chap. 8. [↑](#footnote-ref-297)
298. . « Écrire c’est s’engager ; mais écrire c’est aussi se dégager, s’engager sur le mode de l’irresponsabilité. » *La Part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 33. [↑](#footnote-ref-298)
299. . H. Buclin « Une autonomie délicate : Maurice Blanchot dans le champ littéraire de la Libération » *A contrario*, 2010/2, n° 14, pp. 133-148 – https://www.cairn.info/revue-a-contrario-2010-2-page-133.htm. [↑](#footnote-ref-299)
300. . P. Michon, *Rythmologie baroque. Spinoza, Leibniz, Diderot*, Paris, Rhuthmos, 2015, pp. 411-418. [↑](#footnote-ref-300)