

LES SCIENCES HUMAINES DÉMASQUÉES PAR LA CRITIQUE DE LA RAISON : FOUCAULT

Jürgen Habermas

Gallimard | *Le Débat*

**1986/4 - n° 41
pages 70 à 92**

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1986-4-page-70.htm>

Pour citer cet article :

Habermas Jürgen, « Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison : Foucault »,
Le Débat, 1986/4 n° 41, p. 70-92. DOI : 10.3917/deba.041.0070

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Jürgen Habermas

Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison : Foucault

I

Foucault n'est pas, comme Derrida par rapport à Heidegger, un disciple ou un continuateur de Bataille. Il manque déjà pour cela le lien externe d'une discipline dans laquelle l'un et l'autre auraient été communément formés. Bataille s'intéressait à l'ethnologie et à la sociologie sans jamais avoir professé ces disciplines à l'Université, tandis que Foucault occupait, quant à lui, la chaire d'histoire des systèmes de pensée au Collège de France. Il n'en reste pas moins que Foucault tenait Bataille pour l'un de ses maîtres. Bataille naturellement le fascinait en tant qu'il avait été celui qui avait résisté à l'aspiration dénaturante de nos discours éclairés sur la sexualité et celui qui restitua à l'extase – tant sexuelle que religieuse – son sens propre, spécifiquement érotique. Mais Foucault admirait surtout en Bataille l'auteur qui, pour se déprendre du langage de la subjectivité triomphante, avait juxtaposé des textes – de fiction, d'analyse, romans et réflexions – et qui avait enrichi la langue des gestes de la dépense, de l'excès et de la transgression des limites. Interrogé sur ses maîtres, Foucault fit cette réponse instructive : « J'ai longtemps été la proie d'un conflit mal résolu entre, d'un côté, ma passion pour Blanchot et Bataille et, de l'autre, mon intérêt pour certaines études positives comme celles de Dumézil et Lévi-Strauss. Toutefois, ces deux orientations – dont le problème religieux constitue peut-être l'unique dénominateur commun – ont à vrai dire également concouru à ce que je sois amené à penser la dissolution du sujet¹. » La révolution structuraliste a touché Foucault comme elle a touché d'autres collègues de la même génération. Elle en a non seulement fait, comme Derrida, un critique de la pensée phénoménologico-anthro-pologique alors dominante qui allait de Kojève à Sartre, mais elle l'a, avant tout, aussi déterminé dans le choix de ses méthodes. En même temps, il comprit ce discours « négatif sur le sujet » que proposait Lévi-Strauss comme une critique de la modernité. Mais c'est de Bataille, et non de Heidegger, que Foucault reçut les thèmes nietzschéens de la critique de

1. « Verità e potere ». Entretien avec Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino en guise de préface à *Microfisica del potere*, Turin, Einaudi, 1974.

N.d.T. : La traduction partielle parue dans le *Cahier de l'Arc*, n° 70, 1978, ne retient pas ce passage.

Cet article est paru en septembre-novembre 1986 dans le n° 41 du *Débat* (pp. 70 à 92).

la Raison. Enfin, ce ne fut pas non plus en tant que philosophe qu'il tira profit de ces impulsions, mais en tant que disciple de Bachelard et à vrai dire en tant qu'historien des sciences qui, à l'encontre de l'usage en vigueur dans la discipline, s'intéressait plus aux sciences humaines qu'aux sciences de la nature.

Ces trois traditions que l'on peut spécifier à travers les noms de Lévi-Strauss, Bataille et Bachelard se combinent dès le premier livre qui fit sortir la réputation de Foucault du cercle des initiés : *l'Histoire de la folie*. Ce livre (1961) est une étude de la préhistoire et de la protohistoire de la psychiatrie. On y voit transparaître, à la fois dans les moyens mis en œuvre pour analyser les discours et dans la distanciation méthodique par rapport à sa propre culture, le modèle de l'ethnologie structuraliste. De plus, le titre complet de l'ouvrage (*Histoire de la folie à l'âge classique*) affiche déjà (à travers la référence à l'« âge classique ») l'ambition de produire une critique de la raison². Foucault veut en effet montrer comment, depuis la fin du XVIII^e siècle, le phénomène de la folie s'est constitué en maladie mentale. C'est dans cette optique qu'il reconstruit l'histoire généalogique du discours au moyen duquel les psychiatres des XIX^e et XX^e siècles parlent de la folie. Il se dégage de ce livre, au-delà de l'étude menée par un historien des sciences sur l'histoire culturelle, un intérêt philosophique pour la folie comprise comme phénomène complémentaire de la raison. On y perçoit, en effet, une raison devenue monologique qui garde ses distances vis-à-vis de la folie afin de pouvoir s'emparer d'elle sans danger comme d'un objet épuré de toute subjectivité raisonnable. Foucault analyse la formation de la clinique qui fait avant tout de la maladie mentale un phénomène médical, comme un exemple d'exclusion, de proscription et de marginalisation dans les traces desquelles Bataille avait lu l'histoire de la rationalité occidentale.

L'histoire des sciences, entre les mains de Foucault, s'élargit à l'histoire de la rationalité dans la mesure où c'est à travers le reflet de la constitution de la raison qu'elle se penche sur la constitution de la folie. Foucault explique à titre programmatique qu'il veut « faire une histoire des limites [...] par lequel(le)s une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur »³. Il range la folie dans les expériences de la limite dans lesquelles le logos occidental s'appréhende, d'une manière au plus haut point ambivalente, face à un hétérogène. Appartiennent à ces expériences qui excèdent la limite, le contact avec l'immersion dans le monde oriental (Schopenhauer), la redécouverte du tragique ou, d'une manière générale, de l'archaïque (Nietzsche), l'avancée dans la sphère des rêves (Freud) et de l'interdit archaïque (Bataille), et aussi de l'exotisme nourri de récits anthropologiques. Foucault en cela, si l'on excepte un renvoi à Hölderlin, laisse de côté le romantisme⁴.

2. Le titre allemand de *l'Histoire de la folie* est *Wahnsinn und Gesellschaft* (Folie et société), son sous-titre « Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft » (Histoire de la folie à l'âge de la Raison) (N.d.T.).

3. M. Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Plon, 1961, p. IV.

4. Déjà Schelling et la philosophie romantique de la nature avaient conçu la folie comme cet autre de la raison qui se dégage à travers l'excommunication, mais c'était à vrai dire dans une perspective de la réconciliation étrangère à Foucault. Dès l'instant où le lien communicationnel entre le fou (ou le criminel) et la totalité – rationnellement constituée – de l'ordre public vécu est rompu, les deux parties subissent une déformation – en effet, ceux qui sont désormais renvoyés à la normalité contraignante d'une raison qui n'est encore que subjective, ne sont pas moins déformés que ceux qui sont exclus de la normalité. La folie et le mal nient la normalité dans la mesure où ils la mettent en danger, et ce sur deux plans – d'une part, en tant que ce qui dérange la normalité remet en question l'ordre qu'elle promet, et, d'autre part, en tant que ce qui se dérobe à la normalité lui manifeste ses propres lacunes. Cette force de dénégation active, le fou et le criminel ne peuvent la déployer qu'en l'utilisant comme une raison inversée, autrement dit, ils ne peuvent en faire usage qu'à travers les moments qui se détachent de la raison communicationnelle.

Cette figure de pensée idéaliste qui doit saisir une dialectique inhérente à la raison elle-même, Foucault l'a, à l'instar de Bataille et de Nietzsche, répudiée. Les discours de la raison s'enracinent en permanence dans des couches qui délimitent la raison monologique. Ces fondements du sens qui sous-tendent la rationalité occidentale – fondements muets –, sont eux-mêmes dépourvus de sens ; il faut – si l'on veut que la raison, à la fois en apposition et en opposition à son autre, se révèle –

Il y a cependant quand même un thème romantique qui traverse encore l'*Histoire de la folie*, un thème que Foucault abandonnera par la suite. De la même manière que Bataille qui découvre dans les expériences paradigmatiques de l'autodépassement extatique des limites et de la dissolution orgiastique de soi, le surgissement des forces hétérogènes dans le monde homogène de la quotidienneté normalisée sous la contrainte, Foucault conjecture derrière le phénomène engendré par la psychiatrie de la maladie mentale, et d'une manière générale, derrière les différents masques de la folie, une figure de l'authenticité, une figure réduite au silence et dont il faut ouvrir la bouche : « Il faudrait donc tendre l'oreille, se pencher vers ce marmonnement du monde, tâcher d'apercevoir tant d'images qui n'ont jamais été poésie, tant de fantasmes qui n'ont jamais atteint les couleurs de la veille⁵. »

Certes Foucault reconnaît séance tenante le paradoxe qu'il y a à devoir saisir la vérité de la folie « dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir » : « La perception qui cherche à les saisir à l'état sauvage appartient nécessairement à un monde qui les a déjà capturées⁵. » Néanmoins, l'auteur songe ici encore à une analyse du discours qui revient à tâtons à travers une herméneutique des profondeurs au lieu originnaire de la séparation primitive de la folie et de la raison afin de déchiffrer, dans le dit, le non-dit⁶. Ce projet suggère la direction d'une dialectique négative qui, avec les moyens de la pensée identifiante, tente de sortir de son influence afin de parvenir, dans l'histoire du développement de la raison instrumentale, au lieu de l'usurpation originnaire et de la séparation d'une raison monadiquement stable de la mimesis, et de cerner ce lieu, serait-ce par l'aporie. Si tel était son projet, Foucault devrait alors investir et fouiller en archéologue le paysage de ruines d'une raison objective anéantie, dont les témoins muets permettraient toujours encore de nourrir la perspective d'un espoir de réconciliation (même s'il est depuis longtemps interdit). Ce projet est celui d'Adorno, non de Foucault.

Qui ne veut démasquer rien de moins que la forme nue de la raison centrée sur le sujet ne doit pas abandonner les rêves par lesquels cette raison s'est laissé gagner dans son « sommeil anthropologique ». Trois années plus tard, en préface à la *Naissance de la clinique*, Foucault se rappelle lui-même à l'ordre. Il veut désormais renoncer à entretenir avec le verbe le commerce du commentaire, renoncer à cette herméneutique qui s'enfouit par trop profondément sous la surface du texte. Ce n'est plus désormais la folie elle-même qu'il cherche derrière le discours sur la folie, ce n'est plus le contact oculaire avec le corps – contact qui semblait précéder tout discours – qu'il cherche à travers l'archéologie du regard médical. Il renonce, contrairement à Bataille, à accéder par l'évocation à l'exclu et au proscrit – il n'attend plus rien

les exhumer tels des monuments cois d'une époque révolue. En ce sens, l'archéologue est le modèle de l'historien des sciences travaillant sur l'histoire de la raison, historien des sciences qui a retenu de Nietzsche que la raison ne constitue sa structure qu'en excluant les éléments hétérogènes, et qu'en se centrant, telle une monade, sur elle-même. Il n'y a pas de raison avant la raison monologique. C'est pourquoi la folie n'apparaît pas comme le résultat d'un processus de scission au cours duquel la raison communicationnelle se serait d'abord durcie en une raison centrée sur le sujet. Son processus de formation est simultané à celui de la raison qui ne se manifeste sous aucune autre forme que la forme occidentale d'une subjectivité renvoyant à elle-même. Cette « raison » de l'Idéalisme allemand – qui veut être plus originnaire que ce qui s'est matérialisé dans la culture européenne – apparaît alors comme la pure fiction au moyen de laquelle l'Occident se montre dans ce qu'il a de particulier, au moyen de laquelle il s'arroge une universalité chimérique tout en dissimulant et en imposant simultanément sa prétention à la domination globale.

5. M. Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. VII.

6. « Mais à défaut de cette inaccessible pureté primitive, l'étude structurale doit remonter vers la décision qui lie et sépare à la fois raison et folie ; elle doit tendre à découvrir l'échange perpétuel, l'obscur racine commune, l'affrontement originnaire qui donne sens à l'unité aussi bien qu'à l'opposition du sens et de l'insensé. Aussi pourra réapparaître la décision fulgurante, hétérogène au temps de l'histoire, mais insaisissable en dehors de lui, qui sépare du langage de la raison et des promesses du temps ce murmure d'insectes sombres » (M. Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. VII).

des éléments hétérogènes. Une herméneutique inévitablement démystifiante associe toujours une promesse à sa critique ; une archéologie sans illusion doit se libérer d'une telle promesse : « N'est-il pas possible de faire une analyse des discours qui échapperait à la fatalité du commentaire en ne supposant nul reste, nul excès en ce qui a été dit, mais le fait de son apparition historique ? Il faudrait alors traiter les faits de discours, non pas comme des noyaux autonomes de significations multiples, mais comme des événements et des segments fonctionnels, formant système de proche en proche. Le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles, qui lui sont contemporains ou auxquels il s'oppose dans la série linéaire du temps. Alors apparaîtrait l'histoire systématique du discours⁷. »

Ici s'annonce déjà la conception d'une historiographie que Foucault, sous l'influence de Nietzsche, a opposée à la fin des années soixante, comme une sorte d'antiscience, aux sciences humaines qui s'étaient inscrites dans le processus de l'histoire de la raison en se dévalorisant par là même. À la lumière de cette conception, Foucault évalua ses travaux antérieurs sur la folie (et sur la naissance de la psychologie clinique) comme ceux sur la maladie (et le développement d'une médecine clinique) comme étant en partie des « tentatives aveugles ». Mais je vais d'abord repérer les thèmes qui établissent une continuité entre les travaux de la première et de la seconde période.

II

Dès l'*Histoire de la folie*, Foucault étudie la relation existant entre les discours et les pratiques. Il ne s'agit pas ici, comme dans certaines tentatives bien connues, d'essayer de mettre à jour, à partir des conditions externes à la science, une reconstruction interne du développement de la science. À la vision interne caractéristique d'une histoire de la théorie qui se règle sur les problèmes, se substitue d'emblée une description structurelle de discours bien choisis, étonnants, une description qui ouvre sur ces points de rupture que la réflexion procédant de l'histoire intellectuelle et de l'histoire des problèmes a généralement recouverts, une description autrement dit qui débouche là où un nouveau paradigme commence à se substituer à un ancien. Du reste, les discours des hommes de sciences sont voisins des autres discours, qu'il s'agisse du discours philosophique ou de celui des autres professions académiques, médecins, juristes, administratifs, théologiens, enseignants, etc. À dire vrai, les sciences humaines qui ont constitué le point de référence auquel Foucault s'est obstinément tenu dans les analyses qu'il a fournies, ne se limitent pas à un rapport contextuel aux autres discours ; en effet, les pratiques muettes dans lesquelles elles sont engagées sont encore plus importantes pour l'histoire de leur développement. Par là, Foucault entend les régulations et les usages ayant acquis une stabilité institutionnelle, mais le plus souvent aussi une matérialité architectonique et une densité rituelle. Foucault a saisi dans le concept de « pratique » la phase d'influence asymétrique, violente, exercée sur la liberté de mouvement d'un autre participant à une interaction. Les décisions juridiques, les opérations policières, les directives pédagogiques, les internements, les châtiments, les contrôles, les formes de dressage corporel et intellectuel sont exemplaires de l'intervention des puissances de socialisation et d'organisation dans le substrat naturel des individus physiques. Foucault s'autorise un concept de social tout à fait non sociologique. Et les sciences humaines ne l'intéressent qu'en tant qu'elles sont des média qui renforcent et promeuvent le processus angoissant de cette socialisation, c'est-à-dire, en fait, la mise sous le signe du pouvoir des interactions concrètes, médiatisées par le corps. Toutefois, un

7. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F., 1964, p. XIII.

problème demeure à première vue inexpliqué, celui de savoir comment les discours scientifiques et autres se rapportent aux pratiques – de savoir donc si les uns guident les autres, si leur relation devrait être pensée comme base et superstructure ou plutôt sur le modèle de la causalité circulaire, ou encore comme jeu corrélatif de la structure et de l'événement.

Foucault a aussi maintenu jusqu'au bout les coupures qui séparent les époques de l'histoire de la folie. Sur l'arrière-plan diffus – qui n'est pas clairement spécifié – du haut Moyen Âge, celui-ci renvoyant à son tour aux prémices du logos grec⁸, se détachent un peu plus clairement les contours de la Renaissance qui, quant à elle, sert d'arrière-plan pour le Siècle classique qui est, lui, spécifié à la fois avec clarté et sympathie (du milieu du XVII^e à la fin du XVIII^e). La fin du XVIII^e siècle est alors marquée par cette péripétie dans le drame de l'histoire de la raison, par ce seuil de la modernité que représentent la philosophie kantienne et les sciences humaines naissantes. Foucault donne à ces époques, qui doivent plutôt leur dénomination à l'histoire culturelle et sociale, une signification plus profonde, en fonction des constellations changeantes formées par la raison et la folie. Il crédite le XVI^e siècle d'une certaine ouverture et d'un certain mouvement autocritique dans son rapport au phénomène de la folie. La raison a encore un caractère diaphane autorisant l'osmose, quant à la folie qui est encore liée au tragique et au prophétique, elle est le lieu des vérités apocryphes, elle a la fonction d'un miroir qui démasque ironiquement les faiblesses de la raison. La réceptivité aux illusions appartient au caractère de la raison elle-même. Pendant la Renaissance, toute réversibilité n'est pas encore évacuée de la relation de la Raison à son autre. Sur cet arrière-plan, deux incidents prennent le sens d'événements qui constituent des seuils dans l'histoire de la raison : la grande vague d'internement, au milieu du XVII^e, à Paris où, par exemple, en quelques mois de l'année 1656, le centième de la population est arrêté et interné, et ensuite à la fin du XVIII^e siècle, la transformation de ces maisons d'internement et de ces asiles en établissements fermés, placés sous contrôle médical et destinés à ceux que le diagnostic des médecins a qualifiés de malades mentaux – autrement dit la naissance de ces institutions psychiatriques qui existent encore aujourd'hui et pour la suppression desquelles le mouvement antipsychiatrique a milité.

Ces deux événements, tout d'abord le renfermement indifférencié des fous, des criminels, des vagabonds, des libertins, des pauvres, des excentriques de toutes sortes, et plus tard l'institution des cliniques destinées à soigner les malades mentaux, caractérisent deux types de pratiques ; à partir du monologue qui se consolide peu à peu – que le sujet, élevé finalement au rang de raison humaine universelle, tient avec lui-même, objectivant tout ce qui l'entoure –, ces deux types de pratiques servent à marginaliser les éléments hétérogènes. Comme dans certaines recherches ultérieures, ce qui est au centre, c'est le parallèle entre l'âge classique et la modernité. Ces deux formes de pratiques d'exclusion concordent en ce qu'elles imposent une séparation et évacuent rigoureusement de l'image de la folie toute analogie avec la raison. Néanmoins, l'internement indifférencié des marginaux ne traduit qu'une segmentation dans l'espace de ce qui, livré à soi-même, est débauché ou fantasque ; ce n'est pas encore une confrontation vouée au dressage avec quelque chose de chaotique qui serait source d'angoisse et devrait être intégré comme souffrance et comme pathologie dans l'ordre naturel comme dans l'ordre humain : « Ce que le classicisme avait enfermé, ce n'était pas seulement une déraison abstraite où se confondaient fous et libertins, malades et criminels, mais aussi une prodigieuse réserve de fantastique, un monde endormi de monstres qu'on croyait engloutis dans cette nuit de Jérôme Bosch qui les avait une fois proférés⁹. » La peur d'une folie qui pourrait transpirer de l'asile pour se répandre à l'extérieur n'a vraiment commencé à se développer qu'à la fin du XVIII^e siècle ; c'est à

8. M. Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., pp. II-III. Je n'ai pas pu prendre en ligne de compte les tomes II et III de l'*Histoire de la sexualité* qui viennent de paraître (J.H., décembre 1984).

9. M. Foucault, *Histoire de la folie*, 2^e édition, Paris, Gallimard, 1972, p. 380.

la même époque qu'est aussi apparue la compassion pour les malades mentaux ainsi qu'un sentiment de culpabilité lié au fait que ces malades étaient tout à la fois abandonnés à leur sort et logés à la même enseigne que des criminels immondes. L'apuration clinique de l'asile, désormais réservé aux malades, va de pair avec l'objectivation scientifique de la folie et du traitement psychiatrique des fous. L'apparition de la clinique signifie donc en même temps l'humanisation de la souffrance et la naturalisation de la maladie¹⁰.

On touche là à un autre thème que Foucault continuera d'étudier par la suite avec une intensité toujours plus grande, celui du rapport constitutif des sciences humaines avec les pratiques vouées à l'isolement par la surveillance. La naissance de l'établissement psychiatrique, et de la clinique en général, est l'exemple même d'une forme d'instauration de la discipline que Foucault décrira tout simplement plus tard comme étant la technologie moderne de la domination. L'archétype de l'institution close que Foucault découvre d'abord dans les détournements cliniques du monde asilaire se démultiplie dans les formes de la fabrique, de la prison, de la caserne, des écoles civile et militaire. Dans ces institutions totales qui effacent les différenciations naturelles propres à la vie de l'ancienne Europe et confèrent à la forme exceptionnelle de l'internement la dimension normale de l'internat, Foucault perçoit les édifices voués à la victoire de la raison en tant qu'instance de réglementation. Celle-ci ne se contente plus d'imposer sa loi à la folie, elle l'impose désormais, non seulement aux besoins naturels de l'organisme individuel, mais aussi au corps social d'une population dans son ensemble.

Le *regard* objectivant et examinateur, ce regard qui décompose analytiquement, qui contrôle et perce tout, acquiert pour ces établissements une force structurante ; c'est le regard du sujet rationnel qui a perdu tout contact simplement intuitif avec son environnement, qui a rompu tous les ponts avec la compréhension, et pour qui, dans son isolement monologique, les autres sujets ne sont accessibles que dans la position d'objets perçus à travers une observation passive. Ce regard, dans le panoptique conçu par Bentham, est pour ainsi dire architectoniquement figé¹¹.

C'est la même structure qui préside à la naissance des sciences humaines. Ce n'est pas un hasard si ces sciences, la psychologie clinique en tête, mais aussi la pédagogie, la sociologie, la politologie et l'anthropologie culturelle peuvent être comprises quasiment sans problème dans la technologie du pouvoir trouvant dans l'institution close son expression architectonique. Converties en thérapies et en techniques

10. Foucault décrit de manière impressionnante un asile qui, à l'ère des réformes des dernières années du XVIII^e siècle, prend quasiment, sous le regard du psychiatre, un tout autre visage et une tout autre fonction : « Ce village autrefois signifiait que les fous étaient parqués, et qu'ainsi l'homme de raison en était protégé ; il manifeste maintenant que le fou (sélectionné) est libéré, et que, dans cette liberté qui le met de plain-pied avec les lois de la nature, il se réajuste à l'homme de raison. [...] Sans que rien dans les institutions ait encore réellement changé, le sens de l'exclusion et de l'internement commence à s'altérer : il prend lentement des valeurs positives, et l'espace neutre, vide, nocturne dans lequel on restituait autrefois la déraison à son néant commence à se peupler d'une nature (médicalement dominée) à laquelle la folie, libérée, est obligée de se soumettre (en tant que pathologie). » M. Foucault, *Histoire de la folie, op. cit.*, pp. 357-358 (le contenu des parenthèses est de moi, J.H.).

11. « ...à la périphérie un bâtiment en anneau ; au centre, une tour ; celle-ci est percée de larges fenêtres qui ouvrent sur la face intérieure de l'anneau ; le bâtiment périphérique est divisé en cellules, dont chacune traverse toute l'épaisseur du bâtiment ; elles ont deux fenêtres, l'une vers l'intérieur, correspondant aux fenêtres de la tour ; l'autre donnant sur l'extérieur, permet à la lumière de traverser la cellule de part en part. Il suffit alors de placer un surveillant dans la tour centrale, et dans chaque cellule d'enfermer un fou, un malade, un condamné, un ouvrier ou un écolier. Par l'effet du contre-jour, on peut saisir de la tour, se découpant exactement sur la lumière, les petites silhouettes captives dans les cellules de la périphérie. Autant de cages, autant de petits théâtres, où chaque acteur est seul, parfaitement individualisé et constamment visible » (M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 201).

On ne garde des fonctions du vieux cachot – enfermer, priver de lumière et cacher – que la première : l'entrave à la liberté de mouvement est nécessaire pour que les conditions pour ainsi dire expérimentales, préalables à l'instauration du regard réifiant, soient remplies : « Le Panoptique est une machine à dissocier le couple voir-être vu : dans l'anneau périphérique, on est totalement vu, sans jamais voir ; dans la tour centrale, on voit tout, sans être jamais vu » (*ibid.*, p. 203).

sociales, elles constituent alors le médium le plus efficace de la nouvelle violence disciplinaire qui domine la modernité. Elles doivent cela au fait que le regard pénétrant du chercheur en sciences humaines peut parfaitement occuper la place centrale du panoptique à partir de laquelle on peut voir sans être vu. Déjà, dans son étude sur la naissance de la clinique, Foucault avait conçu le regard entraîné que l'anatomiste pose sur le cadavre humain comme étant l'« a priori concret » des sciences de l'homme. Et avant cela, même dans son histoire de la folie, il était déjà sur la trace de cette affinité originaire entre la disposition de l'asile et la relation médecin-patient. Dans l'une et l'autre, que ce soit dans l'organisation de l'établissement surveillé ou dans l'observation clinique du patient, on trouve cette séparation entre vu et être vu qui rattache l'idée de clinique et celle de science de l'homme, l'une à l'autre. C'est l'idée qui, co-originellement avec celle de raison centrée sur le sujet, accède à la domination par laquelle la destruction des relations dialogiques transforme les sujets qui font monologiquement retour sur eux-mêmes, en objets – et seulement en objets – les uns pour les autres.

Sur l'exemple des entreprises de réforme dont sont issues l'institution psychiatrique et la psychologie clinique, Foucault développe en dernière instance l'affinité interne qu'il y a entre humanisme et terreur et qui confère acuité et inflexibilité à sa critique de la modernité. Partant de la naissance de l'institution psychiatrique, issue des idées humanistes des Lumières, Foucault démontre pour la première fois « ce double mouvement de libération et d'asservissement »¹² – qu'il reconnaîtra de manière plus large par la suite dans les réformes du système pénal, du système éducatif, du système de la santé, de la protection sociale, etc. La libération du fou pour des raisons humanitaires que motivait le manque de soins dans les maisons d'internement, la création des cliniques respectant les normes d'hygiène à des fins médicales, le traitement psychiatrique des malades mentaux, les droits que ceux-ci ont acquis en matière de compréhension psychologique et de soin thérapeutique – tout cela a été rendu possible grâce à un ordre correctionnel qui fait du patient l'objet d'une surveillance, d'une manipulation, d'un isolement et d'une réglementation continuel et en fin de compte qui en fait avant tout l'objet de la recherche médicale. Les pratiques qui se consolident institutionnellement dans l'organisation interne qui règle la vie de l'établissement sont la base préalable à une connaissance de la folie, la seule qui lui confère l'objectivité d'une pathologie amenée au rang conceptuel et qui l'intègre par là même à l'univers de la raison. Le patient n'est pas le seul à vivre la connaissance psychiatrique comme une *libération équivoque* – à la fois émancipation et élimination –, le médecin – le positiviste pratiquant – est dans une situation analogue : « La connaissance de la folie suppose chez qui la détient une certaine manière de se déprendre d'elle, de s'être par avance dégagé de ses périls et de ses prestiges [...] originairement, [elle] est la fixation d'un mode particulier d'être hors folie¹³. »

Il y a là quatre thèmes que je ne vais pas traiter dans le détail ; en fait, je vais m'attarder sur la question de savoir si Foucault mène effectivement à bien, sous la forme d'une approche historiographique de type archéologique, une approche qui tend à se faire généalogique, une critique radicale de la raison, sans s'enliser par là même dans les apories de cette entreprise autoréférentielle. Dans les premiers travaux – et de la même façon que pour le rapport entre discours et pratiques – un problème méthodologique reste inexplicité, celui portant sur la manière dont il est possible d'écrire une histoire des constellations que forment raison et folie en général, dès lors que le travail de l'historien doit lui-même se mouvoir dans l'horizon de

12. M. Foucault, *Histoire de la folie*, op. cit., p. 480.

13. *Ibid.*

la raison. Dans la préface des études parues au début des années soixante, Foucault se pose cette question sans y répondre ; il semble néanmoins que lorsqu'il prononce sa leçon inaugurale au Collège de France en 1970, elle ait été résolue entre-temps. Le tracé de la frontière entre raison et folie est à nouveau présenté dans ce texte, mais comme étant cette fois l'un des trois mécanismes d'exclusion en vertu desquels se constitue le discours rationnel. L'élimination de la folie se situe entre, d'un côté, l'opération singulière par laquelle le locuteur réfractaire est mis à l'écart du discours, et par laquelle les thèmes tabous sont refoulés et des expressions censurées et, de l'autre, l'opération tout à fait ordinaire, celle-là, par laquelle on sépare, dans le cadre d'un discours exercé, les énoncés valides de ceux qui ne le sont pas. Foucault concède qu'il est difficile à première vue d'admettre que les règles qui président à l'élimination des énoncés faux doivent être conçues sur le modèle de l'exclusion de la folie et de la proscription de l'hétérogène : « Comment pourrait-on raisonnablement comparer la contrainte de la vérité avec des partages comme ceux-là, des partages qui sont arbitraires au départ ou qui du moins s'organisent autour de contingences historiques ; [...] qui sont supportés par tout un système d'institutions qui les imposent et les reconduisent ; qui ne s'exercent pas enfin sans contrainte, ni une part au moins de violence¹⁴. »

Renvoyer au fait qu'il n'y a aucune contrainte qui se dégage de l'argument péremptoire par lequel s'imposent des exigences de vérité – et des exigences de validité en général –, ne peut avoir prise sur Foucault. L'apparence selon laquelle le meilleur argument n'est d'aucune violence se dissipe en effet dès l'instant où « on se place à une autre échelle » et où on adopte l'attitude de l'archéologue qui dirige son regard vers les fondements ensevelis du sens, vers les infrastructures difficiles à mettre à jour par lesquelles est bel et bien prescrit ce qui, à l'intérieur du discours, doit être tenu pour vrai et pour faux. La vérité est un mécanisme d'exclusion perfide parce qu'il ne fonctionne qu'à la condition que ce qui s'impose à chaque fois comme *volonté de vérité* demeure caché : « Comme si pour nous la volonté de vérité [...] était masquée par la vérité elle-même dans son déroulement nécessaire. [...] Le discours *vrai*, que la nécessité de la 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 masquer¹⁵. »

Les critères de validité d'après lesquels le vrai est séparé du faux à l'intérieur de chaque discours demeurent dans une absence d'origine et une transparence particulière – la validité doit se départir de tout ce qui est simplement génétique, elle doit même se départir de sa provenance établie à partir des règles sous-jacentes, constitutives du discours, que dégage l'archéologue. Or, les structures mêmes qui rendent possible la vérité ne peuvent, quant à elles, être vraies ou fausses ; tout au plus peut-on questionner la fonction – ainsi que la généalogie – de la volonté qui s'y exprime à partir d'un entrelacs des pratiques de pouvoir. À partir du début des années soixante-dix, Foucault distingue, en effet, l'archéologie du savoir – qui découvre les règles du discours, règles d'exclusions constitutives de la vérité – de l'enquête généalogique portant sur les pratiques qui leur sont corollaires. La généalogie étudie la manière dont se forment les discours, pourquoi ils apparaissent pour ensuite disparaître de nouveau, en se penchant, jusque dans les soubassements institutionnels, sur la genèse des conditions historiquement variables de validité. Tandis que l'archéologie adopte le style de la désinvolture studieuse, la généalogie adhère à un « positivisme heureux »¹⁶. Si donc l'archéologie pouvait procéder de manière studieuse et la généalogie adhérer à la procédure positiviste en

14. M. Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 15-16.

15. *Ibid.*, pp. 21-22.

16. *Ibid.*, p. 72.

toute innocence, le paradoxe méthodologique qu'il y a pour une science à écrire l'histoire des sciences humaines en ayant pour but une critique radicale de la raison, serait résolu.

III

C'est à la réception de Nietzsche – dont on voit la traduction dans l'introduction de *L'Archéologie du savoir* (1969) et dans l'article intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (1971) – que Foucault doit sa conception d'une historiographie studieuse et positiviste qui se présente comme une antisience. Cette conception, si on l'aborde d'un point de vue philosophique, offre une solution de remplacement prometteuse à la critique de la raison qui avait pris, chez Heidegger et Derrida, la forme d'une philosophie de l'origine appréhendée au point de vue de la temporalité. Tout le poids de la problématique revient alors à vrai dire à la catégorie de pouvoir qui donne préalablement aux travaux archéologiques de fouille tout comme aux dévoilements généalogiques, leur direction critique vis-à-vis de la modernité. L'autorité de Nietzsche – à qui ce concept tout à fait non sociologique de pouvoir est emprunté – ne suffit naturellement pas à justifier son emploi systématique. Le contexte politique de la réception nietzschéenne – la désillusion qui a suivi l'échec de 1968 – donne une intelligibilité à vrai dire biographique à cette manière de concevoir une historiographie des sciences humaines qui se rattache à une critique de la raison, mais il ne justifie pour autant pas l'utilisation spécifique du concept de pouvoir dont Foucault surcharge son entreprise paradoxale. Le tournant vers une théorie du pouvoir doit bien plutôt être compris comme une tentative motivée de l'intérieur pour surmonter des problèmes qui se posent à Foucault après qu'il a mis sur pied, dans *L'Ordre du discours*, une entreprise visant à démasquer les sciences humaines avec les seuls moyens de l'analyse du discours. Mais venons-en d'abord à l'appropriation par Foucault du concept de « généalogie ».

L'historiographie généalogique ne peut prendre le rôle – critique vis-à-vis de la raison – d'une antisience que si elle sort précisément de l'horizon des sciences de l'homme orientées vers l'histoire dont Foucault voudrait démasquer l'humanisme creux à l'aide d'une théorie du pouvoir. L'histoire nouvelle doit nier toutes ces présuppositions qui ont été consécutives, depuis la fin du XVIII^e siècle de la conscience historique moderne, de la pensée historico-philosophique et des Lumières historiques. Cela explique pourquoi la seconde considération intempestive de Nietzsche est une mine pour Foucault. C'est, en effet dans une optique analogue, que Nietzsche avait soumis l'historisme de son temps à une critique intransigeante.

Foucault entend (a) *dépasser la conscience du temps de la modernité dans son attachement excessif au présent*. Il veut rompre avec le privilège accordé à une contemporanéité se caractérisant par la pression du problème que représente une prise en charge responsable de l'avenir, contemporanéité à laquelle on réfère de manière narcissique le passé. Foucault règle ses comptes avec le « présentisme » d'une historiographie qui ne sort pas de sa situation herméneutique initiale et qui ne vise qu'à garantir, par souci de stabilité, une identité depuis longtemps éclatée. C'est pourquoi la généalogie ne doit pas se mettre à la recherche d'une *origine*, mais aller à la découverte des *commencements* contingents des formations discursives, analyser la multiplicité des histoires effectives de la provenance et dissoudre l'apparence d'identité, à commencer par celle présumée entre le sujet qui écrit l'histoire et ses contemporains : « Là où l'âme prétend s'unifier, là où le Moi s'invente une identité ou une cohérence, le généalogiste part à la recherche du commencement

[...] ; l'analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus¹⁷. »

Il en résulte (b) au plan de la méthode que *l'herméneutique est congédiée*. L'histoire nouvelle n'est pas au service de la compréhension, mais de la destruction, de l'éparpillement qui affecte le lien constitué par le travail de l'histoire, lien dont on suppose qu'il rattache l'historien à un objet avec lequel il n'entre en communication que pour s'y retrouver : « Il faut détacher l'histoire de l'image [...] par quoi elle trouvait sa justification anthropologique : celle d'une mémoire millénaire et collective qui s'aidait de documents [...] pour retrouver la fraîcheur de ses souvenirs¹⁸. » L'effort herméneutique vise l'appropriation du sens, il flaire dans chaque document une voix réduite au silence qu'il doit ramener à la vie. Cette idée du *document* porteur de sens doit être remise en question au même titre que l'entreprise interprétative. Car le « commentaire » et les fictions équivalentes telles que celles d'« œuvre » et d'« auteur » comme créateur de textes ou encore le fait de ramener des textes critiques à leurs sources et, d'une façon générale, d'établir des causalités au plan de l'histoire des idées – ce sont là des instruments d'une réduction inadmissible de la complexité, ce sont des procédés visant à endiguer les débordements spontanés des discours que l'interprète posthume se contente de tailler à sa propre mesure, s'efforçant de l'accommoder à la provincialité de son horizon de compréhension. L'archéologue au contraire fera en sorte que les documents parlants redeviennent des *monuments* muets, des objets devant être libérés de leur contexte afin d'être à la portée d'une description de type structuraliste. Le généalogiste accède de l'extérieur aux monuments que l'archéologue a déterrés afin d'expliquer leur provenance à partir des hauts et des bas contingents que sont les combats, les victoires et les défaites. Seul l'historien qui méprise tout ce qui s'adonne à la compréhension du sens peut souverainement échapper à la fonction fondatrice du sujet. Il perce à jour comme étant une simple duperie « la garantie que tout ce qui lui a échappé pourra(it) lui être rendu [...] ; la promesse que toutes ces choses maintenues au loin par la différence, le sujet pourra(it) un jour – sous la forme de la conscience historique – se les approprier derechef¹⁹ ».

Les catégories de la philosophie du sujet dominant non seulement le mode d'accès au domaine cognitif, mais aussi l'histoire elle-même. C'est pourquoi Foucault veut avant tout (c) *en finir avec une historiographie globale* qui conçoit secrètement l'histoire comme une macroconscience. Il faut en finir avec une histoire au singulier, non pour la dissoudre dans la multiplicité des histoires narratives mais pour la dissoudre en un pluralisme d'îlots discursifs émergeant hors de toute règle pour sombrer à nouveau. L'historien critique commencera par dissoudre *les fausses continuités* pour porter son attention sur les ruptures, les seuils et les changements de direction. Il ne postule aucune cohérence téléologique, il ne s'intéresse pas aux grandes causalités ; il n'escompte aucune synthèse, il renonce aux principes d'enchaînement tels que le progrès ou l'évolution, il ne divise pas l'histoire en époques : « Le projet d'une histoire globale, c'est celui qui cherche à restituer la forme d'ensemble d'une civilisation, le principe – matériel ou spirituel – d'une société, la signification *commune* à tous les phénomènes d'une période, la loi qui rend compte de leur cohésion, – ce qu'on appelle métaphoriquement le “visage” d'une époque²⁰. » Au lieu de cela, Foucault emprunte à

17. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F., 1971.

18. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 14.

19. *Ibid.*, p. 22.

20. *Ibid.*, pp. 17-18.

l'« histoire sérielle » de l'École des Annales les représentations programmatiques d'une méthode structuraliste qui tient compte d'une pluralité d'histoires portant sur des systèmes non contemporains, qui constitue ses unités analytiques au moyen d'indicateurs éloignés de toute conscience et qui renonce en tout cas aux moyens conceptuels issus des opérations synthétiques d'une conscience supposée, autrement dit à la formation de totalités²¹. Est par là même exclue l'idée de réconciliation, héritage de la philosophie de l'histoire dans lequel avait encore puisé sans préjugés la critique de la modernité qui se réclamait de Hegel, « une histoire qui aurait pour fonction de recueillir, dans une totalité bien refermée sur soi, la diversité [...] du temps ; une histoire qui [...] donne(ra)it à tous les déplacements passés la forme de la réconciliation ; une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin du monde »²². Cette histoire-là reçoit un déni brutal.

Il résulte de cette destruction d'une historiographie qui reste attachée à la pensée anthropologique et à des convictions fondamentalement humanistes, l'esquisse d'un *historisme* quasi *transcendantal* qui hérite, en même temps qu'il le surpasse, de la critique nietzschéenne de l'historisme. L'historiographie radicale de Foucault reste « transcendantale » au sens faible du terme dans la mesure où elle conçoit les objets de la compréhension historico-herméneutique du sens comme des objets constitués, comme des objectivations d'une pratique discursive chaque fois sous-jacente qu'il faut appréhender en utilisant les moyens du structuralisme. La vieille histoire traitait de totalités de sens qu'elle déduisait de la perspective intérieure des participants ; partant d'un tel point de vue, on ne perçoit pas ce que ce monde discursif *constitue* à chaque fois. Seule une archéologie qui exhume une pratique discursive, en exhumant aussi les racines, se donne les moyens de connaître ce qui, s'affirmant de l'intérieur comme totalité et de l'extérieur comme particularité, pourrait être autre. Alors que ceux qui prennent part à l'histoire se comprennent comme des sujets qui se réfèrent à partir des critères universels de validité à des objets en général sans jamais pouvoir transcender l'horizon transparent de leur monde, l'archéologue, qui vient de l'extérieur, met entre parenthèses cette auto-compréhension. En renvoyant aux règles constitutives du discours, il s'assure des limites de chaque univers discursif, univers dont la forme se *délimite* en fait en fonction de ces éléments qu'il *exclut* inconsciemment comme hétérogènes – dès lors les règles constitutives du discours fonctionnent aussi comme un mécanisme d'exclusion. Ce qui est exclu de chaque discours rend avant tout possibles les relations spécifiques, ayant, au sein du discours, valeur universelle, à savoir les relations sujet-objet – relations sans alternative. Foucault recueille dans cette mesure avec son archéologie du savoir l'héritage de l'hétérologie de Bataille. Ce qui le distingue de Bataille, c'est un historisme sans merci devant lequel se dissout même la référence pré-discursive de la souveraineté. De la même manière que le terme de « folie » de la Renaissance à la psychiatrie positiviste du XIX^e siècle ne témoigne guère d'un potentiel d'expérience authentique situé de ce côté-ci de tous les discours sur les fous, l'autre de la raison – l'hétérogène exclu – ne tient guère le rôle d'un référent pré-discursif qui pourrait indiquer la venue imminente d'un originaire perdu²³.

L'espace de l'histoire, tel qu'il se représente maintenant, se remplit bien plutôt totalement de ce processus absolument contingent que constituent le jaillissement et l'évanouissement désordonné de nouvelles formations discursives ; dans cette multiplicité chaotique des univers discursifs éphémères, il ne reste pas

21. C. Honegger, « M. Foucault und die serielle Geschichte », in *Merkur*, n° 36, 1982, p. 501 sqq.

22. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage...*, *op. cit.*, p. 159.

23. Cf. l'autocritique développée dans *L'Archéologie du savoir* : « D'une façon générale, l'*Histoire de la folie* faisait une part beaucoup trop considérable, et d'ailleurs bien énigmatique, à ce qui s'y trouvait désigné comme une "expérience", montrant par là combien on demeurait proche d'admettre un sujet anonyme et général de l'histoire » (*op. cit.*, pp. 26-27).

place pour un quelconque sens global. L'historien transcendantal voit comme dans un kaléidoscope : « Ce kaléidoscope ne ressemble guère aux figures successives d'un développement dialectique, il ne s'explique pas par un progrès de la conscience, ni d'ailleurs par un déclin, ni par la lutte des deux principes, le Désir et la Répression : chaque bibelot doit sa forme bizarre à la place que lui ont laissée les pratiques contemporaines entre lesquelles il s'est moulé²⁴. »

L'histoire se fige sous le regard *stoïque* de l'archéologue en un iceberg qui est couvert par les formes cristallines des formations discursives arbitraires. Mais puisque chacune d'entre elles accède à l'autonomie d'un univers sans origine, ce qui est l'affaire du généalogiste qui explique la provenance accidentelle de ces « bibelots bicornus » à partir des formes creuses des formations avoisinantes, c'est-à-dire à partir des circonstances les plus proches, reste aussi celle de l'historien. Sous le regard *cynique* du généalogiste, l'iceberg entre en mouvement : les formations discursives se déplacent, se mélangent, montent et descendent. Le généalogiste explique ces hauts et ces bas à l'aide d'événements innombrables mais au moyen d'une hypothèse unique – celle selon laquelle ce qui perdure dans sa singularité, c'est le pouvoir qui, dans le changement des procédures de maîtrise, avance toujours sous des masques nouveaux : « Événement – il faut entendre par là non pas une décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée²⁵. » Ce que la puissance synthétique de la conscience transcendantale devait produire jusqu'ici d'expérience possible pour l'univers, un et général, des objets, cette synthèse se décompose maintenant dans la volonté a-subjective d'un pouvoir qui trouve son efficience dans les hauts et les bas contingents et désordonnés des formations discursives.

IV

Comme autrefois chez Bergson, Dilthey et Simmel, la notion de « vie » a été élevée au rang de catégorie transcendantale dans le cadre d'une philosophie qui constitua encore chez Heidegger l'arrière-plan de son analytique du *Dasein*, Foucault élève la notion de « pouvoir » au rang de catégorie historico-transcendantale dans le cadre d'une historiographie qui critique la raison. Cette caractérisation n'a rien de trivial et il ne faut certes pas se limiter à la justifier à travers l'autorité nietzschéenne. En utilisant en contraste l'arrière-plan que présente l'histoire de l'Être, je vais d'abord étudier le rôle que prend cette catégorie déconcertante dans la critique foucauldienne de la raison.

Heidegger et Derrida voulurent poursuivre le programme nietzschéen d'une critique de la raison en empruntant le chemin d'une destruction de la métaphysique, Foucault veut le poursuivre à travers une destruction des sciences historiques. Alors que ceux-là ont surenchéri sur la philosophie au moyen d'une pensée dont la supplique outrepassait la philosophie, Foucault fait le pas qui le conduit au-delà des sciences humaines au moyen d'une historiographie qui se présente comme une antiscience. Des deux côtés, on neutralise les prétentions à la validité directement émises par les discours philosophiques et scientifiques qu'on étudie, de part et d'autre, en les renvoyant selon le cas à une compréhension épocale de l'Être ou aux règles

24. Paul Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », in *Comment on écrit l'histoire* (texte abrégé), Paris, Éd. du Seuil, 1978, p. 225. La métaphore de Veyne rappelle l'image de la « cristallisation » avancée par Gehlen.

25. M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage...*, op. cit., p. 161.

de formation d'un discours. L'un et l'autre doivent avant toute chose rendre possible, dans l'horizon d'un monde donné ou d'un discours exercé, le sens de l'étant ou la validité des énoncés. On est de part et d'autre d'accord sur le fait que les horizons du monde, les formations discursives changent, mais que ces horizons du monde, ces formations discursives préservent, au cours des changements, leur pouvoir transcendantal sur ce qui se déroule à l'intérieur de l'univers qu'ils ou qu'elles constituent. Une rétroaction dialectique ou circulaire de l'advenir ontique ou du référent sur l'histoire des conditions de possibilité ontologiques ou formatrices du discours est donc exclue de part et d'autre. L'histoire des transcendants et la modification des horizons inférant le monde ont donc besoin d'autres concepts que ceux qui se prêtent à l'ontique et à l'historique. C'est à cet endroit seulement que les chemins bifurquent.

Heidegger radicalise les figures de pensée propres à la philosophie de l'origine pour laquelle il conserve un reste de confiance. Il transfère l'autorité épistémique de la valeur de vérité vers le processus de formation et de transformation des horizons inférant le monde. Les conditions de possibilité de la vérité ne peuvent elles-mêmes être ni vraies ni fausses ; mais il est cependant accordé au processus de leur modification une para-validité qui doit être pensée sur le modèle de validité des énoncés comme une forme supérieure historisée de la vérité. Si on y regarde de près, Heidegger produit, en concevant l'histoire de l'Être comme celle de l'avènement de la vérité, un singulier alliage. En effet, l'autorité qui émane de l'histoire de l'Être est due à une fusion sémantique entre une exigence de validité non contraignante et une exigence impérieuse de pouvoir ; cela donne une exigence qui confère à la force subversive du judiciaire le caractère impérial d'une illumination victorieuse. Foucault échappe à ce tournant pseudo-religieux, en ce sens qu'il réactive à ses fins la figure de l'exclusion – figure hétérologique héritée de Bataille –, tout en conservant une confiance – tout à fait minimale – vis-à-vis des sciences humaines. Il dépouille l'histoire des règles constitutives du discours de toute autorité axiologique et considère les changements qui se produisent dans les formations discursives, dominantes au plan transcendantal, de la même manière que l'on a considéré, dans l'histoire traditionnelle, les hauts et les bas des différents régimes. Tandis que l'archéologie du savoir (analogue en cela à celle de la destruction de l'histoire de la métaphysique) reconstruit la stratification des règles constituant le discours, la généalogie essaie d'« expliquer la suite discontinue en soi des ordres de signes qui contraignent les hommes à entrer dans le cadre sémantique d'un commentaire déterminé du monde »²⁶, et, en effet, elle explique la provenance des formations discursives à partir des pratiques de pouvoir qui s'entrecroisent au « hasard de la lutte pour la domination ».

Dans ses dernières investigations, Foucault développera de manière évidente ce concept abstrait de pouvoir ; il comprendra le pouvoir comme l'interaction de partis belligérants, comme le réseau décentré des confrontations physiques immédiates – face à face – et enfin, comme la pénétration productive et la soumission – constitutive de la subjectivité d'un vis-à-vis physique. Or, il est important dans notre contexte de voir comment Foucault *pense ensemble* ces significations tangibles du pouvoir et le sens transcendantal des opérations synthétiques que Kant avait encore attribuées à un sujet et que le structuralisme comprend comme ce qui se produit de manière anonyme, c'est-à-dire comme un pur « ce-qui-s'opère » décentré, intervenant dans le cadre des éléments ordonnés d'un système organisé supra-subjectivement²⁷. Dans la généalogie de Foucault, le « pouvoir » est d'abord synonyme d'une *pure fonction structuraliste* ; il occupe

26. A. Honneth, *Kritik der Macht*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, p. 142 sqq.

27. H. Fink-Eitel, « Foucaults Analytik der Macht », in F.A. Kittler (éd.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften*, Paderborn, Schöningh, 1980, p. 55.

la même place que la « différance » chez Derrida. Mais en même temps ce pouvoir constitutif du discours doit être un pouvoir transcendantal de production *et* un pouvoir empirique d'auto-affirmation. Comme Heidegger, Foucault en vient aussi à fondre des significations opposées. Cela donne lieu chez Foucault à un amalgame qui lui permet de replacer le Nietzsche critique de l'idéologie dans les traces de Bataille. Heidegger voulait attacher au concept de pouvoir, compris comme le pouvoir temporalisé de l'origine, le sens – fondateur de valeur – d'une inférence transcendantale du monde, mais il voulait en même temps effacer les composantes idéalistes que recèle toutefois le concept de transcendantal, composantes inhérentes à l'invariant qui surpasse tout ce qui est proprement historique et qui exclut tout ce qui est purement événementiel. Foucault doit sa catégorie historico-transcendantale de pouvoir non seulement à cette *première* opération paradoxale qui consiste à ramener les opérations synthétiques *a priori* dans le domaine des événements historiques, mais il met en œuvre trois autres opérations tout aussi paradoxales.

D'une part, Foucault doit conserver au concept d'un pouvoir qui s'impose en même temps qu'il se dissimule ironiquement dans le discours sous forme de volonté de vérité, le sens transcendantal propre aux conditions qui rendent possible la vérité. Mais, d'autre part, non seulement il oppose à l'idéalisme du concept kantien une temporalisation de l'*a priori* – c'est ainsi que les nouvelles formations discursives peuvent émerger et les anciennes disparaître comme des *événements* – mais plus encore, il dépouille le pouvoir transcendantal des connotations dont Heidegger s'était bien gardé de priver une histoire auratique de l'Être. Non seulement Foucault historicise, mais encore pense en même temps de manière nominaliste, matérialiste et empiriste lorsqu'il conçoit les pratiques transcendantales de pouvoir comme le particulier qui résiste à tout universel, puis comme l'inférieur – corporel et sensuel – qui échappe à tout intelligible, et enfin comme le contingent – ce qui pourrait être autre dans la mesure où il ne relève d'aucun ordre régnant. Dans la dernière philosophie de Heidegger, les conséquences paradoxales qu'engendre une catégorie contaminée par des significations contraires ne sont guère faciles à établir car en effet le souvenir de l'Être immémorial échappe à une évaluation au moyen de critères vérifiables. Par contre, Foucault s'expose à de vigoureuses objections dans la mesure où son historiographie, en dépit de son geste antiscientifique, voudrait procéder à la fois de manière « studieuse » et « positiviste ». C'est pourquoi l'historiographie généalogique ne peut guère, comme nous allons le voir, dissimuler les conséquences paradoxales issues d'une catégorie de pouvoir souffrant d'une telle contamination. Expliquer pourquoi Foucault aiguille sa théorie de la science, destinée à critiquer la raison, directement sur le chemin de la théorie du pouvoir, est donc d'autant plus nécessaire.

D'un point de vue biographique, les motifs qui ont pu présider à la réception de la théorie nietzschéenne du pouvoir sont, chez Foucault, d'un autre ordre que chez Bataille. Certes, l'un et l'autre ont commencé leur itinéraire au sein de la gauche politique et n'ont jamais cessé de s'éloigner toujours plus de l'orthodoxie marxiste. Mais seul Foucault a vu se défaire *brusquement* les espoirs qui motivèrent son engagement politique. Les interviews que Foucault a données au début des années soixante-dix témoignent de la véhémence de la rupture avec ses anciennes convictions. Le fait est que Foucault est alors venu renforcer le chœur des maoïstes désillusionnés de 68 et a adhéré à ces tendances auxquelles il faut faire appel si l'on veut expliquer l'étonnant succès des « nouveaux philosophes » en France²⁸. Mais ce serait à vrai dire sous-estimer l'originalité de Foucault que de croire pouvoir réduire à ce contexte ses réflexions centrales. Et, quoi

28. Dans une recension enthousiaste des « Maîtres penseurs » d'André Glucksmann, Foucault écrit par exemple : « Ce que l'on a vu avec le *Goulag*, ce ne sont pas les conséquences d'une folie funeste, mais les effets de la théorie "la plus vraie" dans l'ordre de la politique. Ceux qui ont cherché à se sauver en ajoutant à la vraie barbe de Marx le faux nez de Staline, ne

qu'il en soit, ces impulsions politiques venant de l'extérieur n'auraient pas pu aller jusqu'au plus intime de la théorie si la dynamique théorique, bien avant les expériences faites à l'occasion de l'échec de Mai 68, n'avait elle-même motivé les réflexions selon lesquelles le cadre des mécanismes d'exclusion discursifs n'est pas seulement celui dans lequel se reflètent des structures discursives se suffisant à elles-mêmes, mais aussi celui dans lequel s'imposent des impératifs d'accroissement du pouvoir. Cette idée apparaît dans un état de choses problématique auquel Foucault s'est trouvé confronté lorsqu'il a eu achevé son travail sur l'archéologie des sciences humaines.

Dans *Les Mots et les choses* (1966), Foucault étudie les formes modernes du savoir (*épistémè*) qui déterminent pour les sciences l'horizon chaque fois insurmontable des catégories, on pourrait aussi dire : qui déterminent l'*a priori* historique de la compréhension de l'Être. Au centre de l'intérêt, on trouve ici aussi dans l'histoire de la pensée moderne, comme dans *l'Histoire de la folie*, les deux seuils historiques que sont le passage de la Renaissance au classicisme et de l'âge classique à la modernité. Les mobiles intérieurs qui justifient le passage à une théorie du pouvoir, s'expliquent à partir des difficultés qui ressortent de cette étude, par ailleurs géniale.

V

Tandis que la pensée de la Renaissance est encore commandée par une image cosmologique du Monde dans laquelle les choses peuvent être ordonnées en fonction de relations d'analogie et pour ainsi dire à partir de leur physionomie puisque dans le grand livre de la nature chaque signature renvoie aux autres signatures, le rationalisme du XVII^e siècle instaure un tout autre ordre au sein des choses. La logique de Port-Royal qui esquisse une sémiotique et une combinatoire universelle, forge une structure. Pour Descartes, Hobbes et Leibniz, la nature se transforme en la totalité de ce qui peut être « représenté », et ce, au double sens du terme,

furent pas inspirés » (M. Foucault, « La grande colère des faits. – Sur Glucksmann » in *Nouvel Observateur*, 9 mai 1977). Les théories du pouvoir propres au pessimisme bourgeois, de Hobbes à Nietzsche, ont toujours été aussi des retraites pour des transfuges désabusés qui avaient pris connaissance de ce que représentait la réalisation politique de leurs idéaux, de la manière dont le contenu humaniste de l'*Aufklärung* ou du marxisme se retournait en son contraire barbare. Même si 1968 s'est avéré n'être qu'une révolte et non une révolution comme 1789 ou 1917, *les syndromes qui caractérisent l'attitude renégate de gauche* sont analogues et expliquent peut-être aussi le fait singulier qui vit les « nouveaux philosophes » user des mêmes poncifs en France que ceux dont usaient en même temps les néo-conservateurs, disciples de communistes désabusés des générations précédentes. Des deux côtés de l'Atlantique, on rencontre les mêmes poncifs concernant l'opposition aux Lumières, la critique des conséquences terroristes, de toute évidence inévitables, issues des interprétations globales de l'histoire, concernant encore la critique du rôle de l'intellectuel universel qui parle au nom de la raison humaine, ou concernant enfin la critique de la conversion des sciences sociales à vocation théorique en pratique de surveillance sociotechnique ou thérapeutique des individus. La figure de pensée est toujours la même : il y a sous l'universalisme de l'*Aufklärung*, dans l'humanisme des idéaux d'émancipation, et même dans l'exigence rationnelle de la pensée systémique, une volonté de puissance bornée qui, dès que la théorie s'apprête à se faire pratique, jette le masque – masque sous lequel on voit alors poindre l'intérêt des philosophes maîtres penseurs pour le pouvoir, celui des intellectuels, des médiateurs de sens, etc., bref, l'intérêt de la « nouvelle classe »* pour le pouvoir. Non seulement Foucault est apparu comme un défenseur de ces thèmes bien connus de l'opposition des Lumières, mais il les a, de fait, *accentués* en une critique de la raison et généralisés en une *théorie du pouvoir*. Derrière l'autocompréhension émancipatrice des discours des sciences humaines, ce sont la tactique et la technique d'une pure volonté d'auto-affirmation qu'à l'instar de Soljenitsyne qui trouve le Goulag sous la rhétorique hypocrite du marxisme soviétique, le généalogiste extrait du fondement sémantique – qu'il a exhumé – des discours qui se dupent eux-mêmes. Cf. Ph. Rippel, H. Münkler, « Der Diskurs und die Macht » in *Politische Vierteljahresschrift*, n° 23, 1982, p. 115 sqq. ; sur le retournement des intellectuels français, cf. W. Van Rossum, « Triumph der Leere », in *Merkur*, avril 1985, p. 275 sqq.

* *N.d.T.* : L'expression « nouvelle classe » est utilisée par les néo-conservateurs américains et allemands pour désigner les intellectuels de gauche qui, à leurs yeux, s'arrogent une forme exorbitante de pouvoir en parasitant le système. (Cf. J. Habermas, « La colonisation du quotidien », in *Esprit*, déc. 1979, trad. G. Rault, et « Les néo-conservateurs américains et allemands contre la culture », in *Les Temps modernes*, déc. 1983, trad. R. Rochlitz.)

c'est-à-dire figuré et, en tant que figure, représenté au moyen de signes conventionnels. Cela étant, la mathématisation de la nature et le mécanisme ne sont pas pour Foucault le paradigme décisif, ce paradigme, il le voit plutôt dans le système des signes ordonnés. Ce n'est plus un ordre préalable des choses qui se fonde lui-même, mais pour la première fois et à la suite de la représentation des choses, un ordre taxinomique qui s'instaure. Les signes combinés ou le langage forment un médium parfaitement transparent à travers lequel la représentation peut être rattachée à ce qui est représenté. Le signifiant s'efface derrière le signifié qui a été caractérisé ; il fonctionne comme un outil translucide de la représentation n'ayant pas de vie propre : « La vocation profonde du langage classique a toujours été de faire "tableau" : que ce soit comme discours naturel, recueil de la vérité, description des choses, corpus de connaissances exactes, ou dictionnaire encyclopédique. Il n'existe donc que pour être transparent [...]. La possibilité de connaître les choses et leur ordre passe, dans l'expérience classique, par la souveraineté des mots : ceux-ci ne sont au juste ni des marques à déchiffrer (comme à l'époque de la Renaissance) ni des instruments [...] maîtrisables (comme à l'époque du positivisme) ; ils forment plutôt le réseau incolore à partir de quoi [...] les représentations s'ordonnent²⁹. » Grâce à son autonomie, le signe sert à la représentation des choses *sans qu'il soit tenu compte de lui-même* : en lui, se rencontrent à la fois la représentation du sujet et l'objet représenté, et ensemble, ils constituent un ordre, dans la chaîne des représentations.

Le langage se dissout, comme on le dirait aujourd'hui, dans sa fonction représentative du réel et restitué sur le *même* plan tout ce qui est, de manière générale, représentable – la nature des sujets représentants n'est pas reproduite différemment de celle des objets représentés. Dans le tableau qui en est fait, la nature humaine ne jouit donc d'aucun privilège sur la nature des choses. Nature interne et nature externe sont donc classées, analysées, combinées de la même manière – les mots de la langue, les richesses et les besoins ne sont pas ordonnés de manière différente dans la grammaire générale et dans l'économie politique que les espèces végétales et animales dans le système de Linné. Or, justement, cela caractérise en fait, du même coup, les limites de la forme non réflexive de savoir qui caractérise l'âge classique ; le savoir est résolument dépendant des fonctions représentatives du langage sans pouvoir pour autant comprendre le processus de la représentation elle-même, l'opération de synthèse qu'elle effectue en tant que telle le sujet représentant. Cette limite, Foucault la dégage à travers son interprétation surprenante du célèbre tableau de Vélasquez *Les Ménines*³⁰.

Ce tableau représente le peintre devant une toile dont on ne peut percevoir ce qu'elle représente ; le peintre, comme les suivantes qui sont près de lui, regarde manifestement en direction de ses deux modèles, le roi Philippe IV et sa femme. Les deux personnes qui posent se trouvent en dehors de l'espace du tableau ; ce n'est que par l'entremise d'un miroir qui se trouve à l'arrière-plan et qui renvoie leur image qu'elles peuvent être identifiées. L'enjeu qui importe manifestement aux yeux de Vélasquez réside dans le fait troublant dont le spectateur prend en fin de compte conscience : en effet celui-ci se trouve contraint de prendre la place et le champ de vision du couple royal, portraituré et absent, que le peintre dans le tableau regarde, en même temps qu'il prend la place et le regard de Vélasquez lui-même, autrement dit du peintre qui a effectivement réalisé ce tableau. En revanche, pour Foucault, l'essentiel se trouve dans le fait que l'espace classique du tableau est trop restreint pour permettre la représentation de l'acte représentatif – c'est justement ce que Vélasquez rend visible car il montre les lacunes que le manque de réflexion par rapport au processus

29. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 322.

30. Cf. H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault : un parcours philosophique*, trad. franç. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984, p. 41 sqq.

de représentation lui-même laisse dans le cadre de l'espace pictural classique³¹. Aucune des personnes qui prennent part à la scène classique d'une représentation picturale du couple royal (à la représentation de l'homme comme souverain) n'apparaît dans le tableau comme sujet souverain, apte à s'autoreprésenter, c'est-à-dire simultanément comme représentant et comme représenté, comme quelqu'un qui se présente dans le processus de représentation : « Dans la pensée classique, celui qui se représente lui-même en elle, s'y reconnaissant pour image ou reflet [...], ne s'y trouve jamais présent *lui-même*. Avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas. [...] Bien sûr, on pourra dire que la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'analyse des richesses étaient bien en un sens des manières de reconnaître l'homme [...]. Mais il n'y avait pas de conscience *épistémologique* de l'homme comme tel³². »

Avec Kant, s'ouvre l'âge de la modernité. Dès l'instant où le sceau métaphysique qui garantissait la correspondance entre le langage et le monde se brise, la fonction représentative du langage devient elle-même un problème : le sujet représentant, pour y voir clair dans le processus problématique de la représentation elle-même, doit se transformer en objet. Le concept d'autoréflexion devient majeur et la relation du sujet représentant à lui-même devient le fondement unique des certitudes ultimes. La fin de la métaphysique est la fin d'une coordination qui s'accomplissait pour ainsi dire sans bruit et demeurait non problématique. L'homme qui est devenu présent à lui-même dans la conscience de soi doit entreprendre la tâche surhumaine de fabriquer un ordre des choses dès l'instant où il prend conscience de son existence comme d'une existence à la fois autonome et finie. C'est la raison pour laquelle la forme moderne du savoir est immédiatement perçue par Foucault comme se caractérisant à travers l'aporie qu'est, pour le sujet connaissant qui se relève des ruines de la métaphysique, le fait de devoir prendre conscience de ce qu'il dispose de forces finies pour venir à bout d'une tâche qui demande une force infinie. Kant fait directement de cette aporie le principe de construction de sa théorie transcendantale de la connaissance en transformant les limites d'une faculté de connaître finie, en conditions transcendantales d'une connaissance qui progresse infiniment : « La modernité commence avec cette idée inouïe et somme toute inexploitable d'un être qui est souverain précisément parce qu'il est esclave, d'un être qui, en vertu même de sa finitude, peut prendre la place de Dieu³³. »

Foucault, dans un large détour qui va de Kant et Fichte à Husserl et Heidegger, développe des idées fondamentales selon lesquelles la modernité se caractérise par une forme autocontradictoire et anthropocentrique de savoir, celle qui se rattache à un sujet en proie à une sollicitation structurellement excessive, un sujet fini qui se transcende dans l'infini. La philosophie de la conscience obéit à des pressions relevant de la stratégie conceptuelle, pressions en fonction desquelles elle doit dédoubler le sujet et le considérer selon le cas sous deux aspects contraires, incompatibles l'un avec l'autre. Le besoin de rompre ce va-et-vient

31. Foucault construit deux séries d'*absences*. Il manque au peintre représenté son modèle : le couple royal qui se trouve hors des limites du tableau ; à son tour, le couple ne peut porter le regard sur le tableau naissant qu'on fait de lui – il ne voit la toile que de derrière ; enfin, il manque au spectateur le centre de la scène, c'est-à-dire le couple qui pose vers lequel le peintre et les suivantes dirigent leur regard. Mais plus démystifiante encore que l'absence des objets représentés est celle du sujet représentant, c'est-à-dire la triple absence du peintre, du modèle et du spectateur qui, lorsqu'il se poste devant la toile, adopte la perspective des deux autres. Le peintre, Vélasquez, se montre en effet dans l'espace du tableau, mais il n'est justement pas représenté en train de peindre – on le voit pendant une pause et on sait qu'il disparaîtra derrière la toile dès l'instant qu'il reprendra le travail. Les visages des deux modèles sont tout à fait imprécis et difficiles à reconnaître dans le reflet du miroir, mais durant l'acte qui les représente, ils ne peuvent pas être directement visibles. Enfin, l'acte qui consiste à contempler est tout aussi peu représenté – le spectateur que l'on aperçoit au fond à droite dans le tableau ne peut assumer cette fonction (cf. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., pp. 19-31, pp. 318-322).

32. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., pp. 319-320.

33. Dreyfus, Rabinow, op. cit., p. 51.

instable entre ces deux aspects à la fois inconciliables et incontournables de l'autothématisation se manifeste alors sous la forme d'une volonté effrénée de savoir et de savoir toujours plus. Cette volonté excède avec prétention tout ce que le sujet, structurellement sur-sollicité et surmené, est à même de fournir. De cette manière, l'*épistémè* moderne se définit donc à travers la dynamique spécifique à une *volonté de vérité* pour laquelle toute frustration n'est que l'incitation à un renouvellement de la production du savoir. C'est donc cette volonté de vérité qui est la clé du rapport interne qu'il y a, pour Foucault, entre Savoir et Pouvoir. Les sciences humaines occupent le terrain que l'autothématisation aporétique du sujet connaissant a mis en valeur. Elles érigent, à l'aide de leurs exigences prétentieuses et jamais acquittées, la façade d'un savoir à valeur universelle derrière laquelle se cache la factualité de la volonté pure d'une maîtrise de soi par le savoir – façade d'une volonté qui aspire à un accroissement sans fond de la production du savoir, dans le sillage de laquelle la subjectivité et la conscience de soi peuvent désormais se former.

Foucault s'attaque à la contrainte que représente le dédoublement aporétique du sujet auto-référentiel en prenant argument de trois oppositions : l'opposition entre le transcendantal et l'empirique, l'opposition entre d'une part l'acte réflexif de la prise de conscience, et d'autre part ce qui pour la réflexion est insaisissable et immémorial, enfin l'opposition entre le passé *a priori* d'une origine toujours déjà dérobée et le futur adventice d'un retour – encore en instance – de l'origine. Foucault aurait pu exposer ces oppositions en se référant à la théorie de la science de Fichte ; ce dont il y est question, c'est en effet de cette pression conceptuelle inhérente à la philosophie de la conscience, pression qui se manifeste de manière exemplaire dans l'acte du Moi absolu. Le Moi ne peut prendre possession de lui-même, ne peut se « poser » lui-même qu'en posant de manière quasi inconsciente un non-Moi, et en essayant de le saisir progressivement comme ce qui était posé par le Moi. On peut comprendre cet acte qui consiste à se poser soi-même médiatement sous trois aspects différents : comme un processus de connaissance de soi, comme un processus de prise de conscience et comme un processus de formation. La pensée européenne des XIX^e et XX^e siècles tangué dans chacune de ces dimensions entre des approches théoriques qui s'excluent les unes les autres – et chaque fois, la recherche s'achève, pour échapper aux alternatives fâcheuses, dans les complications d'un sujet qui se divinise et qui se consume dans des actes d'une vaine autotranscendance.

Depuis Kant, le Moi prend simultanément la position d'un sujet empirique se trouvant dans le monde comme un objet parmi d'autres objets, et celle d'un sujet transcendantal qui se place face au monde, lequel se constitue de lui-même comme totalité des objets de l'expérience possible. De par cette double position³⁴, le sujet se voit à vrai dire conduit à analyser les mêmes opérations que celles qui étaient autrefois appréhendées réflexivement comme les opérations d'une synthèse transcendantale, mais à les analyser cette fois empiriquement comme quelque chose qui répond à des lois naturelles ; peu importe que notre appareil cognitif soit expliqué du point de vue psychologique ou du point de vue de l'anthropologie culturelle, du point de vue de la biologie ou de celui de l'histoire. La pensée ne peut naturellement pas s'accommoder de ces alternatives inconciliables. De Hegel à Merleau-Ponty, on a essayé de surmonter ce dilemme en fusionnant ces deux aspects en un, et de concevoir l'histoire concrète des formes *a priori* comme un processus d'autogénération de l'esprit ou de l'espèce. Mais dans la mesure où ces entreprises hybrides sont à la quête de l'utopie d'une complète connaissance de soi, elles ne peuvent éviter de retomber sans cesse dans le positivisme³⁵.

34. Dieter Henrich, *Fluchtlinien*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982, p. 125 sqq.

35. Cela peut aussi expliquer pourquoi le matérialisme réussit à se maintenir en vie dans la philosophie analytique, et ce en s'appuyant sur la problématique de l'âme et du corps.

Foucault découvre la même dialectique dans la seconde dimension du « se-posér soi-même ». Depuis Fichte, le Moi compris comme sujet réfléchissant fait cette double expérience, d'une part de se trouver lui-même dans le monde toujours déjà comme quelque chose d'opaque, quelque chose qui est devenu contingent, mais d'autre part aussi de se mettre en devoir, à travers cette réflexion précisément, de rendre cet en-soi transparent et de le conscientiser pour-soi. De Hegel à Husserl, en passant par Freud, on a essayé d'accentuer ce processus consistant à se rendre conscient de ce qui est toujours déjà donné et de trouver une optique méthodique à partir de laquelle ce qui se refuse de prime abord comme ce qui est obstinément hors de la territorialité de la conscience – soit le corps, ce qui relève des besoins naturels, le travail ou le langage – pourrait donc être là encore intégré à la réflexion, rendu familier, et être transformé en quelque chose de transparent. Freud formule l'impératif selon lequel le moi doit se constituer à partir du ça, Husserl fixe pour but à la phénoménologie pure d'élucider tout ce qui est purement implicite, ce qui est antéprédicatif, ce qui est déjà sédimente, qui n'est pas actuel, bref, d'élucider les fondements impensés et cachés de la subjectivité opérante et de les amener au contrôle de la conscience. Mais là encore, ces tentatives hybrides pour s'émanciper de ce qui relève de l'arrière-plan et du non-conscient, sont tombées dans l'utopie d'une totale clairvoyance de soi-même et, partant, ont sombré dans le désespoir nihiliste et le scepticisme radical.

Le désir de se soustraire à ce troisième dédoublement du sujet en tant qu'auteur originellement créateur et en même temps rendu étranger à cette origine, ressortit en définitive à la même dialectique. L'homme se reconnaît comme le produit désormais évincé d'une histoire qui remonte à l'Archaïque, histoire dont il n'est pas maître bien que celle-ci renvoie de son côté, quant à sa paternité, à l'homme produisant. Les origines reculent, face à la pensée moderne, d'autant plus loin que celle-ci déploie une énergie à la poursuivre : ... « elle se propose paradoxalement d'avancer dans la direction où ce recul s'accomplit et ne cesse de s'approfondir ». C'est à cela que répondent d'un côté la philosophie de l'histoire de Schelling à Lukács en passant par Marx, au moyen de la figure intellectuelle d'un retour qui s'enrichit à partir de ce qui est étranger – la figure de l'odyssée de l'esprit – et, de l'autre, la pensée dionysiaque de Hölderlin à Heidegger en passant par Nietzsche, avec l'idée du Dieu qui se retire et « qui délivre l'origine dans la mesure même de son retrait »³⁶. Il reste que ces représentations hybrides de l'histoire ne peuvent, dans la mesure où elles se nourrissent à une impulsion eschatologique fautive, prendre dans la pratique que la forme de la terreur, de l'automanipulation et de l'asservissement.

Foucault assimile aussi les sciences humaines à cette pensée anthropocentrique qui s'est enclenchée à partir de Kant, et qui s'est enlisée avec ses utopies de libération dans la pratique de l'asservissement. Prudemment, il ne touche pas aux sciences expérimentales de la nature qu'il laisse à une position privilégiée ; elles se sont manifestement arrachées à l'entrelacs des pratiques dont elles proviennent (à commencer par les pratiques d'interrogatoire judiciaire), et peuvent accéder à une certaine autonomie. Il en va autrement pour les sciences humaines. Ont été les premières touchées par le tournant anthropologique la grammaire, l'histoire naturelle et l'économie, les sciences qui, encore durant l'âge classique, se sont développées comme sciences taxinomiques. La grammaire générale a cédé le pas à l'histoire des langues nationales, les tableaux de l'histoire naturelle se sont effacés devant l'évolution des espèces ; enfin l'analyse des richesses a, quant à elle, cédé le pas à une théorie qui réduit la valeur d'usage et la valeur d'échange à la dépense de la force de travail. Il s'est ensuivi le développement d'une perspective à partir de laquelle l'*homme* est perçu comme un *être vivant qui parle et qui travaille*. Les sciences humaines ont tiré profit de cette perspective ;

36. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., pp. 344-345.

Jürgen Habermas
La critique de la raison

elles analysent l'homme comme l'être qui agit vis-à-vis d'objectivations que, lui, l'être vivant qui parle et qui travaille, a lui-même engendrées. La psychologie, la sociologie et la politologie, mais aussi les sciences de l'esprit et de la culture, en s'engageant dans des domaines d'objet pour lesquels la subjectivité est constitutive – subjectivité étant entendue comme référence à soi de l'homme vivant, agissant et parlant – sont tombées dans la zone d'influence de la volonté de savoir, elles sont tombées sur le chemin infini de la fuite en avant, celui de la croissance productive de savoir. Elles sont à la merci de la dialectique de la libération et de l'asservissement, ne bénéficiant d'aucune protection, à la différence des sciences de l'histoire qui disposent au moins du potentiel sceptique de la relativisation historique, mais à la différence surtout de l'ethnologie et de la psychanalyse qui disposent toujours au moins de la réflexion pour se déplacer (avec Lévi-Strauss et Lacan) dans la jungle de l'inconscient structurel et individuel.

Puisque les sciences humaines, et au premier chef la psychologie et la sociologie, en viennent, avec des modèles *empruntés* et des idéaux d'objectivité qui leur *sont étrangers*, à étudier un homme qui, à travers l'*épistémè* moderne, est pour la première fois considéré comme un objet d'investigation scientifique, une impulsion qu'elles ne pourraient admettre sans mettre en danger leur exigence de vérité, peut naître et s'imposer insidieusement ; une impulsion qui pourrait être justement ce besoin urgent et continu de savoir, de se maîtriser soi-même, de se surpasser, ce besoin qu'exprime, pour échapper aux apories de l'autothématisation, le sujet désormais métaphysiquement isolé, structurellement sur-sollicité, sujet abandonné de Dieu, et qui se divinise lui-même, sujet de l'âge postclassique : « On croit facilement que l'homme s'est affranchi de lui-même depuis qu'il a découvert qu'il était ni au centre de la création, ni au milieu de l'espace, ni peut-être même au sommet et à la fin dernière de la vie ; mais si l'homme n'est plus souverain au royaume du monde, s'il ne règne plus au mitan de l'être, les "sciences humaines" sont de dangereux intermédiaires dans l'espace du savoir³⁷. » Simples intermédiaires car elles ne requièrent pas immédiatement, comme les sciences réflexives et comme la philosophie, cette dynamique autodestructrice du sujet qui se pose lui-même, mais elles sont, pour celles-là, inconsciemment intrumentalisées. Les sciences humaines sont et demeurent des pseudo-sciences dans la mesure où elles ne décèlent pas la contrainte liée au dédoublement aporétique du sujet autoréférentiel, dans la mesure où elles ne doivent pas admettre la volonté – forgée structurellement – d'autoconnaissance et d'autoréification – et dans la mesure où elles ne peuvent plus se détacher de la puissance qui les anime. Cela, Foucault l'avait déjà démontré dans l'*Histoire de la folie* en prenant l'exemple du positivisme psychiatrique.

Mais alors quelles sont les raisons qui déterminent Foucault à transformer – *en généralisant* – cette volonté spécifique de savoir et cette volonté de vérité – constitutives de l'*épistémè* moderne en général et des sciences humaines en particulier – cette volonté de se maîtriser soi-même en une volonté de puissance *per se* ? Quelles sont les raisons qui le déterminent à postuler qu'il faut établir que *tout* discours – il ne se limite aucunement aux discours modernes – a sournoisement une valeur autoritaire et une origine issue des pratiques du pouvoir ? C'est par ces hypothèses que s'est entamé le tournant allant d'une archéologie du savoir à une explication généalogique de la provenance, de la sortie et de la chute des formations discursives qui ont occupé l'espace – sans lacune ni sens – de l'histoire.

Jürgen Habermas.

Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme. Extrait de *Der philosophische Diskurs der Moderne*, pp. 279-312. © Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

37. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 359.