

M10-Cap

Michel Foucault: De la Raison  
aux rationalités

Thèse soumise à l'Ecole des Etudes  
Supérieures et de la recherche de  
l'Université d'Ottawa conformément  
aux exigences du programme de  
Maîtrise en philosophie

par

Daniel Babin



© Daniel Babin, Ottawa, Canada, 1986.

UMI Number: EC55947

### INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

**UMI<sup>®</sup>**

---

UMI Microform EC55947  
Copyright 2011 by ProQuest LLC  
All rights reserved. This microform edition is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

---

ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

## Remerciements

Je tiens tout particulièrement à remercier ma directrice Mme. Danièle Letocha. Sans sa générosité, ses remarques judicieuses et sa patience (éprouvée à maintes reprises), cette thèse n'aurait pu être complétée.

J'aimerais aussi remercier le Département de philosophie de l'Université d'Ottawa et son directeur M. Guy Lafrance de m'avoir fourni une aide financière appréciable (et appréciée) sous la forme d'assistantats à l'enseignement.

Enfin, je profite de ces lignes pour exprimer ma reconnaissance à Mlle. Tracy Low pour sa compréhension et son indéfectible support à l'auteur de cette thèse.

## RESUME

Cette thèse explore le renversement qu'effectue Michel Foucault du récit de l'histoire des idées présentant les savoirs dans une perspective cumulative et continue. Plus précisément, Foucault opère un décentrement de la Raison du mode d'être de l'histoire inauguré par Hegel et qui gouverne à la fois la Modernité et l'histoire des idées; la Raison est fractionnée en rationalités finies et incommensurables.

Nous reprenons et développons une distinction "latente" faite par Foucault entre archéologie et généalogie à l'intérieur de ses ouvrages. L'archéologie conteste la légitimité du récit "vertical" de l'histoire des savoirs développé par l'histoire des idées, par la mise en place d'une analyse "horizontale" des savoirs. Ceux-ci sont rendus possibles en vertu d'un ordre invisible et inconscient structurant et délimitant le champ des sujets, les objets "perceptibles" et les savoirs possibles et acceptables.

Cette opposition de l'archéologie à l'histoire des idées n'a pas lieu dans le cadre d'une dialectique. L'archéologue se pose en historiographe de l'histoire des idées; celle-ci est située à l'intérieur de l'ordre de la Modernité. L'histoire des idées reprend et reconduit le récit de l'histoire-progrès de la philosophie hégélienne de l'histoire, sous les traits d'une histoire cumulative des savoirs, où ces derniers s'enchaînent dans l'optique d'une progression constante vers un plus haut degré de rationalité.

L'examen des principales critiques adressées par Foucault révèle qu'il reproche à l'histoire des idées de procéder à un découpage a priori des documents allant dans le sens d'une apologie de la rationalité européenne. Le récit de l'histoire des idées fonctionne davantage comme un mythe consistant: il justifie le degré de rationalité atteint par nos savoirs.

Cependant, Foucault n'est pas le premier auteur à dénoncer cette inféodation de l'histoire aux développements de la Raison. Nietzsche lui ouvre la voie en critiquant durement les notions de temporalité linéaire, de vérité, de progrès, de Raison et de téléologie. Animé par un souci éthique, Nietzsche pourfend l'historicisme du XIXe siècle et se propose de mettre l'histoire au service de la vie. En ayant recours à un pathos, Nietzsche proclame l'"animalité" du temps, le scintillement de l'instant, la finitude, l'innocence du devenir et souligne le caractère mythique des récits historiques, y compris le sien.

Foucault opère un déplacement du souci éthique de Nietzsche sur le terrain de la méthodologie dans son renversement de l'histoire des idées. Il n'y a pas chez lui de recours

à un pathos: il pose le caractère incontournable de l'ordre du discours. Cet ordre "aplatit" les discours: les stratégies discursives et les affrontements ne sont que des effets de surface. L'archéologie foucauldienne est mue par un "souci de neutralité" dans son jeu de dégager les savoirs de la temporalité continue de l'histoire des idées. Sous le couvert d'une histoire de la folie, Foucault jette les bases d'une contre-histoire de la Raison où le problème de celle-ci n'est pas discernable sur le terrain de la Raison.

En proposant une histoire des savoirs évitant à la fois l'impératif de la Raison et la tentation des irrationnels, l'archéologie foucauldienne rend compte de la finitude radicale de nos modes de connaissance.

## Table des matières

	Page
<u>INTRODUCTION</u> .....	i
 Chapitre	
I    Le travail de l'ordre	
I    Une distinction latente.....	1
II   L'incommensurabilité de l'ordre.....	15
 II   Une unité négative	
I    L'histoire des idées.....	33
II   La filière hégélienne.....	40
III  De l'Esprit à la rationalité européenne.....	47
 III  Une histoire justificatrice	
I    Jeux de princes.....	52
II   Les mythes de l'histoire des idées.....	58
 IV   Une première contestation de l'historicisme	
I    Un ressort affectif: la volonté de puissance.....	64
II   L'histoire au service de la vie.....	69
III  L'innocence du devenir.....	76

	Page
V    Le combat méthodologique	
I    Le jeu de la différence.....	82
II   Légitimité et événementialisation.....	88
III  La neutralité du discours.....	97
IV   Temps et épistémie.....	106
V    L'histoire d'un coup de force.....	111
 CONCLUSION: Raison et rationalités.....	 121
 NOTES.....	 125
 BIBLIOGRAPHIE.....	 139

## INTRODUCTION

Au cours des cinq dernières années, plusieurs commentaires portant sur l'ensemble des ouvrages de Michel Foucault ont été publiés. Ces commentaires, nous pensons ici plus particulièrement à ceux d'Alan Sheridan (1980), de Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow (1982) et d'Angèle Kremer-Marietti (1985), adoptent tous le même scénario c'est-à-dire qu'ils procèdent à une étude minutieuse et rigoureuse du corpus foucauldien ouvrage par ouvrage et ce dans l'ordre chronologique de leur parution (de Histoire de la folie à l'âge classique à Histoire de la sexualité). Ces commentaires en "rase-mottes" témoignent éloquemment de la difficulté et de la complexité de la démarche de Foucault qui s'apparente à ce qu'une expression anglaise désigne comme étant "a work in progress".

Notre travail n'a pas pour objectif d'ajouter un autre commentaire "chronologique" à une liste déjà fort longue. D'emblée, nous allons scinder le corpus foucauldien en deux grandes périodes à savoir une période archéologique et une période généalogique en nous appuyant sur une distinction "latente" faite par Foucault au fil de ses ouvrages. Et en travaillant spécifiquement et exclusivement à l'intérieur de la période archéologique nous examinerons l'hypothèse suivante: dans sa critique des présupposés, des méthodes et des résultats de l'histoire traditionnelle des idées, l'archéologie

fractionne la Raison de l'histoire des idées en rationalités immanentes, finies, fermées sur elles-mêmes et incommensurables. Il s'agira donc pour nous de démontrer que Foucault, lorsqu'il fractionne la Raison en rationalités, cherche à la fois à rendre impossible le recours à un unique et grand Logos et à éviter la tentation de l'irrationnel.

En adoptant cette hypothèse de travail et en introduisant une coupure entre une période archéologique et une période généalogique dans le corpus foucauldien, nous nous éloignons des commentaires pour ne conserver, comme sources, que les textes archéologiques de Foucault. Cela signifie également que nous ne traiterons pas des liens entre savoir et pouvoir développés dans la généalogie.

CHAPITRE PREMIER  
LE TRAVAIL DE L'ORDRE

I Une distinction latente

a) Méthode et visée critique

Au fil de ses textes, Michel Foucault indique qu'il se livre soit une analyse de type archéologique soit une analyse de type généalogique. Cependant, il ne prend jamais la peine d'expliquer à son lecteur s'il y a ou non une différence entre ces deux types d'analyse. C'est pourquoi nous parlons ici d'une distinction latente.

En suivant de près la terminologie qu'emploie Foucault pour qualifier ses analyses, nous voyons apparaître le terme "archéologie" pour la première fois dans l'édition originale de Histoire de la folie à l'âge classique publiée en 1961.<sup>1</sup> Le terme est par la suite repris dans le sous-titre des deux ouvrages suivants de Foucault c'est-à-dire Naissance de la clinique (une archéologie du regard médical) publié en 1963 et Les mots et les choses (une archéologie des sciences humaines) publié en 1966. Puis on retrouve le terme dans le titre même de l'ouvrage subséquent, L'archéologie du savoir. Cet ouvrage, publié en 1969, est le dernier où Foucault utilise le terme d'archéologie pour désigner ses recherches;

le terme ne revient pas par la suite. Après un intervalle de quelques années, Foucault publie coup sur coup Surveiller et punir (1975) et le premier volume de son Histoire de la sexualité intitulé La volonté de savoir (1976)<sup>2</sup>. Dans ces volumes, Foucault écrit qu'il se livre à des analyses de type généalogique. Dans une entrevue accordée à Jean-Jacques Brochier, à la suite de la publication de Surveiller et Punir, Foucault déclare: "si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais: généalogie de la morale."<sup>3</sup>

Ce survol rapide des principaux ouvrages de Foucault nous permet de constater, a première vue, que ce dernier divise son "oeuvre" en deux grandes périodes; tout d'abord une période archéologique s'étendant sur une dizaine d'années et comprenant les ouvrages parus entre 1961 et 1969, de Histoire de la folie à l'âge classique à L'archéologie du savoir, puis une période archéologique couvrant également une dizaine d'années (1975-1984) comprenant Surveiller et punir et Histoire de la sexualité.

Nous allons maintenant développer et expliciter cette distinction latente en nous appuyant sur L'archéologie du savoir. Il est important que nous nous arrêtions à cette distinction car notre problématique se développera spécifiquement et exclusivement à l'intérieur de ce que nous avons appelé la période archéologique de Foucault.

Le découpage du corpus foucauldien en deux grandes périodes met en relief le rôle-clé que joue L'archéologie du

savoir. En vertu de sa position particulière, position de fermeture de la période archéologique, nous n'utilisons pas cet ouvrage comme un livre de méthode mais davantage comme un bilan théorique de la période archéologique. Le fait que Foucault n'emploie pas par la suite l'appareillage notionnel laborieusement et péniblement mis en place au fil des pages de L'archéologie du savoir nous autorise à attribuer à cet ouvrage un rôle de charnière à l'intérieur du corpus. Comme le remarquent Mark Cousins et Athar Hussain, "The Archaeology of Knowledge remains a curiously unexploited text, not least by Foucault himself."<sup>4</sup> Il y a quelque chose d'absurde à peiner pour parvenir à mettre en place une méthode sans essayer par la suite de la vérifier ou de la mettre à l'épreuve. Mais pourquoi Foucault n'entreprend-t-il pas d'autres enquêtes archéologiques après la parution de L'archéologie du savoir?

Pour répondre convenablement à cette question rappelons que la théorisation serrée des procédés archéologiques n'a lieu que fort tardivement. Lorsque Foucault consent à s'expliquer sur sa méthode, il a déjà mené plusieurs enquêtes archéologiques notamment sur la folie, la clinique et sur les sciences humaines. Au cours de ces enquêtes, Foucault a mis en place de façon tâtonnante ses procédés. Et, en ne prenant pas la peine de s'expliquer ni de dévoiler les présupposés théoriques guidant ses enquêtes, Foucault prête le flanc à des interprétations erronées et à des attaques auxquelles il se doit de répondre. Cependant, L'archéologie du

savoir n'est pas le décalque exact de ce qui se trouvait dans les travaux antérieurs.

"Ce travail n'est pas la reprise et la description exacte de ce qu'on peut lire dans l'Histoire de la folie, la Naissance de la clinique, ou Les mots et les choses. Sur un bon nombre de points, il en est différent. Il comporte aussi pas mal de corrections et de critiques internes." (5)

Foucault lui-même souligne que son texte a des allures précautionneuses et boitillantes. Ce texte avançant à coup de négations ("l'archéologie n'est pas ceci ni cela") dépasse largement la simple tâche d'un polissage méthodologique des ouvrages antérieurs. Loin de produire des certitudes ou des acquis permanents pour l'archéologie, la réflexion de Foucault sur ses procédés de travail s'apparente davantage à une interrogation radicale. En effet, il nous apparaît que Foucault exercé une pression, pousse l'archéologie vers ses limites et ce, jusqu'à son point d'éclatement. Ce texte écrit-il, "prend distance, établit des mesures de part et d'autre, tâtonne vers ses limites (...)."<sup>6</sup> Dans son geste d'éclaircir ses procédés et d'apporter des corrections à ses enquêtes archéologiques, Foucault dépasse donc le simple niveau de la critique interne et du resserrement de la méthode.

En se heurtant à ses limites, l'archéologie foucauldienne se trouve confrontée à ses propres incapacités, notamment en ce qui concerne le problème fondamental du pouvoir<sup>7</sup> dans la formation et la répartition des savoirs qu'elle

étudie. Autrement dit, ne pouvant faire la lumière sur les rapports entre savoir et pouvoir lors de son travail de mise au point théorique et méthodologique, Foucault se bute aux limites de l'analyse archéologique qui entraînent sa fermeture.

Ce problème auquel se trouve confrontée l'archéologie est mentionné dans le jeu/dialogue très nietzschéen qui se trouve à la toute fin de L'archéologie du savoir. Foucault interrompt le flot de questions et d'objections qu'il s'adresse par l'entremise d'un questionnaire fictif pour poser à son tour une série de questions (qui sont en fin de compte une série de reproches sous une forme interrogative). Foucault dans sa "réponse" à ses propres questions laisse présager la fin de l'archéologie. Il nous apparaît que Foucault se rend compte de l'échec de l'archéologie à saisir le travail du politique<sup>8</sup> sur le mode de formation et de répartition des savoirs. Ce passage mérite d'être cité.

"Quelle est donc cette grande peur que vous fait rechercher, par delà toutes les limites, les ruptures, les secousses, les scissions, la grande destinée historico-transcendantale de l'Occident?  
A cette question, je pense bien qu'il n'y a guère de réponse que politique. Tenons-la, pour aujourd'hui en suspens. Peut-être faudra-t-il bientôt la reprendre et sur un autre mode." (9)

Les lignes sybillines de cette dernière citation se concrétisent par un changement de cap, une réorganisation au sein des enquêtes de Foucault sur la prison et sur la sexualité. Empruntant le terme de généalogie à Nietzsche, Foucault s'applique à mieux cerner le processus de dressage et de

**discipline** résultant des rapports complexes qui se tissent et se nouent entre les savoirs, les corps et les pouvoirs. Mais au moment où il rédige L'archéologie du savoir, Foucault prend conscience des limites de l'archéologie; il voit le trou béant au centre de ce type d'analyse qui se cantonne à la structuration et à la distribution des savoirs sans se préoccuper du travail de la volonté de savoir les enveloppant et les orientant. L'archéologie du savoir forme donc un bilan théorique et la limite interne de l'analyse archéologique.

Cette caractérisation de L'archéologie du savoir a pour objectif d'engendrer une méfiance envers les commentateurs nous présentant l'archéologie et la généalogie dans une **relation** idyllique, où la première fait figure de méthode permettant la réalisation de la seconde. Karlis Racevskis, par exemple, dans son livre Michel Foucault and the Subversion of the Intellect, instaure une continuité et une hiérarchie entre ces deux types d'analyse du discours.

"Archaeology provides the necessary tools for effecting a fundamental reversal in the ingrained habits of our intellectual existence and thus produces the approach necessary for constituting a "genealogy of the subject", for uncovering the mechanisms that have served all systematic attempts at understanding and defining man: the means are archaeological, the ends genealogical." (10)

Cette continuité et cette hiérarchisation qu'instaure Racevskis emprunte le leitmotiv de l'histoire des idées

traditionnelle tant décrié par Foucault dans ses ouvrages archéologiques!<sup>11</sup> De leur côté, Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow écrivent que Foucault "a transformé et amélioré, sans toutefois l'abandonner totalement sa méthode archéologique dans ses ouvrages ultérieurs."<sup>12</sup> Cependant il convient de nuancer cette affirmation vague et flottante.

Lors de son passage de l'archéologie à la généalogie, Foucault conserve un certain nombre de ce que nous appelons ici ses "positions philosophiques fondamentales" qu'il développe dans ses enquêtes archéologiques. Mentionnons les plus importantes et les plus visibles: le refus d'un sujet autonome, la dénonciation de la continuité, la négation **de la transcendance**, la remise en question de l'existence d'objets fixes, et la croyance en l'existence **d'un** ordre dans les discours. Ces positions philosophiques, négatives pour la plupart, sont réinvesties dans les enquêtes généalogiques d'où l'impression trompeuse d'une **filiation continue**.

Pourtant, il ne faut pas perdre de vue qu'il y a une importante mutation au sein des enquêtes de Foucault. Nous avons mentionné que les enquêtes généalogiques ne s'occupent plus, en premier lieu, de rendre compte de l'apparition et de la distribution des savoirs au sein du discours<sup>13</sup> mais davantage d'indiquer et de dénoncer le dressage des corps et des esprits auxquels participent les savoirs. La généalogie isole une "micro-physique du pouvoir"<sup>14</sup> qui enveloppe, porte et produit des discours. Entre l'archéologie et la généalogie,

Foucault abandonne une de ses positions philosophiques fondamentales à savoir la croyance en la neutralité des discours et des savoirs les regroupant. Le discours est littéralement plongé dans le politique **par le traitement généalogique.**

Afin de mieux rendre compte de la différence entre l'archéologie et la généalogie une distinction entre méthode et visée critique chez Foucault s'impose. Entre ces deux types d'analyse, la méthode n'a pas fondamentalement changée ni ne s'est améliorée malgré l'abandon de la terminologie archéologique; ce qui se modifie c'est la visée critique de l'entreprise foucauldienne. L'abandon de la croyance en la neutralité des discours et des savoirs entraîne un déplacement de la problématique vers le politique et le surgissement d'un nouveau faisceau de questions guidant l'analyse. Cette distinction entre méthode et visée critique peut en partie éclairer les motifs pour lesquels Foucault n'a pas daigné s'expliquer en ce qui concerne le passage de l'archéologie à la généalogie. Il ne ressent pas le besoin de réécrire de fond en comble L'archéologie du savoir car la méthode reste la même dans ses grandes lignes. Foucault travaille au niveau des discours, à dégager des régularités discursives.

#### b) Ordre et pouvoir

La visée critique de l'archéologie s'incarne dans l'opposition de Foucault aux méthodes et aux résultats de ce qu'il désigne comme "l'histoire des idées". L'archéologie

conteste la façon dont s'est faite l'histoire des savoirs. La visée critique de la généalogie dénonce la collusion des savoirs et des pouvoirs. Cette restructuration de la visée critique en direction du réseau où s'imbriquent les savoirs et les pouvoirs a pour conséquence que les discours ne sont plus étudiés pour eux-mêmes mais plongés dans le champ politique. Cette sensibilisation au champ politique exclut d'emblée la description d'un ordre "neutre", sous-jacent aux discours qui caractérise l'archéologie et qui rend possible la formation et le déploiement des savoirs; elle implique, chez Foucault, la mise à jour des liens (pas toujours sinon jamais glorieux) entre savoir et pouvoir dans l'instauration d'une société disciplinaire dressant les corps et les esprits.

L'archéologie se présente comme un discours sur l'ordre façonnant les discours de l'intérieur. Il s'agit d'un ordre inconscient et invisible organisant, a priori, le champ des sujets, des objets "perceptibles" ainsi que les savoirs possibles et leurs limites. Avec ce type d'analyse, Foucault ambitionne de mettre à jour le sous-sol à partir duquel une culture établit ses savoirs et ses certitudes. La préoccupation première de l'archéologie ne réside pas dans le découpage de discontinuités au sein de l'histoire des savoirs mais d'abord et avant tout à isoler l'ordre et ses modes d'être qui rendent possibles l'apparition de discours et la structuration de savoirs.

"Entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, il y a une région médiane qui délivre l'ordre en son être même (...). Cette région "médiane", dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale (...). Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être." (15)

L'ordre, ce n'est pas une valeur constante et immédiatement repérable à la surface des discours ou quelque chose de visible autour de quoi gravitent ouvertement les discours. Chez Foucault, l'ordre s'apparente davantage à des conditions de possibilité qui précèdent et rendent possibles l'apparition des discours et des savoirs; l'ordre est enfoui sous ceux-ci. Tout en échappant à la conscience, l'ordre exerce néanmoins une contrainte suffisamment puissante à l'intérieur d'une culture pour former les discours et orienter la configuration des savoirs. Pour bien mettre en évidence la primauté de l'ordre chez Foucault, il est remarquable que le titre de Les mots et les choses dans la langue de Shakespeare n'est pas, comme on pouvait s'y attendre, Words and Things car il existait déjà deux ouvrages portant ce titre. A la suite d'une requête de son éditeur, Foucault proposa The Order of Things en précisant qu'il préférerait ce dernier titre à celui de l'édition originale.<sup>16</sup> Et dans son Foreword to the English Edition (qui ne fait pas partie de l'édition française), Foucault nous présente l'ordre comme quelque chose d'insaisissable pour ceux qui s'y trouvent enserrés; la conscience n'appréhende pas

l'ordre car celui-ci est plus fondamental et précède la conscience puisqu'il la régit.

"What I would like to do, however, is to reveal a positive unconscious of knowledge: a level that eludes the consciousness of the scientist and yet is part of scientific discourse, instead of disputing its validity and seeking to diminish its scientific nature. What was common to the natural history, the economics, and the grammar of the classical period was certainly not present to the consciousness of the scientist; or part of it that was conscious was superficial, limited and almost fanciful, but, unknown to themselves, the naturalists, the economists and the grammarians employed the same rules to define the objects proper to their own study, to form their concept, to build their theories." (17)

Sans l'ordre, il n'y a donc pas de discours ni de savoirs possibles.

La conférence inaugurale de Foucault au Collège de France, L'ordre du discours (1970) et son article consacré à la généalogie nietzschéenne, Nietzsche, la généalogie, l'histoire (1971), annoncent l'important changement de cap de la visée critique que nous avons cerné plus haut. Foucault ne cherche plus à dégager un ordre invisible et impérieux agissant comme une positive unconscious en faisant "jouer" les discours entre eux, mais interroge sur un mode radical et critique la volonté de savoir travaillant les discours. Lorsqu'il délaisse le niveau de la description des ordres invisibles, ceux-ci se manifestent sous la forme de systématicités et organisent les discours, Foucault replace les discours sur le fond du champ politique en dévoilant la relation savoir-pouvoir. C'est

donc dire que la généalogie n'étudie pas les discours en les refermant sur eux-mêmes, coupés du monde extérieur comme le fait l'archéologie. Avec la généalogie, le discours s'ouvre aux pouvoirs et aux corps. Dans Surveiller et punir, Foucault démontre que la volonté de savoir de nos sociétés n'est pas innocente mais qu'elle s'insère à l'intérieur d'un processus politique produisant une discipline, un dressage des corps et de l'esprit. "(...) Le corps est directement plongé dans un champ politique: les rapports opèrent sur lui une prise immédiate: ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, exigent de lui des signes."<sup>18</sup>

Toujours dans Surveiller et punir, Foucault trace un tableau saisissant du dressage des corps en Occident entre le XVIIe et le XIXe siècle. Il y montre de façon décisive que la disparition du supplice ne correspond pas à un quelconque progrès moral de l'humanité mais représente en fait une nouvelle tactique de pénalité, l'émergence d'une technologie du corps. Le savoir participe à la mise en place et à l'articulation de cette technologie du corps à l'intérieur de ce que Foucault appelle une "microphysique du pouvoir".

"Peut-être faut-il renoncer à croire que le pouvoir rend fou et qu'en retour la renonciation au pouvoir est une des conditions auxquelles on peut devenir savant. Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas seulement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile); que le pouvoir et le savoir s'impliquent directement l'un dans l'autre; qu'il n'y a

pas de relation de pouvoir sans la constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir." (19)

Le savoir n'est donc plus **imperméable aux réseaux de pouvoir**.

En utilisant les notions d'ordre et de pouvoir, nous venons de reprendre et d'amplifier une distinction latente que fait Foucault entre archéologie et généalogie. Ordre et pouvoir nous autorisent à affirmer que les différences entre ces deux types d'analyse ne résident pas dans un renversement méthodologique ( et ce, malgré la mise en sourdine de l'**artillerie notionnelle** de l'archéologie par la généalogie) ni dans l'abandon des positions philosophiques fondamentales (exception faite, bien sûr, de l'abandon de la croyance en la neutralité des discours). Cette différence entre archéologie et généalogie se situe davantage au niveau de la visée critique; dans la première, Foucault vise **expressément** et ouvertement une interprétation de l'histoire des savoirs qu'il appelle histoire des idées alors que dans la seconde, l'analyse des discours et des savoirs prend une couleur plus politique.

Cette distinction entre archéologie et généalogie nous permet maintenant de mieux délimiter et de mieux resserrer l'horizon de notre problématique. En nous limitant spécifiquement à la période archéologique, donc aux écrits de Foucault publiés entre Histoire de la folie à l'âge classique et

L'archéologie du savoir, nous défendrons l'hypothèse qu'il y a, au cours de cette période, un décentrement de la raison et de l'histoire, tracé par l'histoire des idées dans le domaine de l'histoire des savoirs, au profit d'une forme non-continuiste d'histoire, fractionnant la raison en rationalités non-cumulatives et non- **transcendantes**. En somme, il s'agira pour nous de démontrer qu'en s'opposant à une histoire privilégiant la thèse d'un progrès et d'un développement continu de la raison dans l'histoire des savoirs, l'archéologie foucauldienne propose en quelque sorte une contre-histoire du progrès de la raison et des savoirs en procédant à l'affirmation de plusieurs ordres de savoir produisant plusieurs rationalités.

Avant de passer à la section suivante une dernière remarque s'impose. Nous situons Foucault l'archéologue sur le terrain de la philosophie et non sur celui de l'histoire. Nous justifions cette appropriation de Foucault dans le domaine philosophique en invoquant trois arguments. Premièrement, Foucault ne pratique pas une histoire "traditionnelle", c'est-à-dire une histoire recueillant la succession des faits, mais bien une contre-histoire se développant et s'appuyant sur un certain nombre de problèmes philosophiques fondamentales, celles que nous avons énumérées plus haut. Les procédés de Foucault ne sont pas sans fortement rappeler Nietzsche. Ce dernier pensait que faire de l'histoire ne consistait pas à soumettre la vie à l'histoire mais, au contraire, à mettre

l'histoire au service de la vie. Foucault de son côté, utilise l'histoire pour la mettre au service de ses positions philosophiques. Deuxièmement, Foucault, dans ses écrits archéologiques, s'oppose à l'histoire des idées traditionnelle qui reprend et développe les thèmes de la philosophie hégélienne de l'histoire. Troisièmement, soulignons l'importance quasi démesurée qu'accorde Foucault à Nietzsche et la reprise de nombreux thèmes de ce dernier dans l'archéologie. Nietzsche apparaît comme une figure essentielle et récurrente dans tous les textes archéologiques à un point tel que Foucault confessera à propos du statut qu'il accorde à Nietzsche dans Les mots et les choses: "si j'avais à recommencer ce livre achevé il y a deux ans, j'essaierais de ne pas donner à Nietzsche ce statut ambigu, absolument privilégié, métahistorique que j'ai eu la faiblesse de lui donner."<sup>20</sup> Tout au long de ce travail, nous allons considérer Foucault comme un philosophe. Mais, attention, il s'agit d'un philosophe anti-métaphysicien (pour ne pas dire intempestif à la suite de Nietzsche).

## II L'incommensurabilité de l'ordre

### a) Un réseau de nécessités unique

Dans ses ouvrages archéologiques, Foucault découpe quatre grands ordres du savoir ou épistémès<sup>21</sup> au sein de la culture européenne depuis le XVI<sup>e</sup> siècle: la Renaissance<sup>22</sup>, l'âge classique, la modernité et, à défaut d'un terme plus

approprié, la post-modernité. Et il est important de souligner que Foucault n'explore pas en profondeur l'ordre de la Renaissance ni celui de la post-modernité; ces deux ordres servent davantage à délimiter les frontières de l'âge classique et de la modernité, véritables "objets" des enquêtes archéologiques. Foucault laisse ouvert le contenu de la post-modernité car il ne peut décrire un ordre avant que celui-ci ne soit achevé, épuisé et refermé sur lui-même. Nous sommes encore à l'aurore de la post-modernité. Quant à la Renaissance, elle fait l'objet d'un examen sommaire au début de Histoire de la folie à l'âge classique<sup>23</sup> et dans Les mots et les choses. Mais la Renaissance ne fait que marquer la rupture épistémologique entre elle et l'âge classique: elle illustre la profonde modification de l'ordre et ses conséquences sur la structuration et la distribution des savoirs entre ces deux ordres.

Les ordres se présentent comme des configurations à la fois spatiales et non répétitives. Et une fois cet espace d'où émerge les connaissances dénoué, il ne se répète pas car il disparaît au profit d'une autre configuration du savoir. L'archéologie est engagée dans la description d'espaces épistémiques finis. Cette approche "spatiale" déploie un ordre de la connaissance pour ensuite le refermer sur lui-même.

L'archéologie ne fait pas grand cas des dates, elle s'occupe davantage de la configuration que de la chronologie.

utefois, à titre de repère, mentionnons que les matrices épistémiques de l'âge classique et de la modernité parcourent des périodes d'environ 150 années chacune. Foucault situe la naissance de l'âge classique dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et son achèvement vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle; quant à elle, la modernité prend forme vers 1790-1810 pour se dénouer vers les années 1950.

C'est dans Les mots et les choses que Foucault rend le mieux compte de cet ordre a priori, invisible et inconscient, structurant les savoirs. Foucault y cerne avec une précision inégalée l'ordre de l'âge classique et celui de la modernité. Ces deux ordres sont saisis à travers deux épistémies<sup>24</sup> découpant des régularités discursives au sein des discours portant sur le langage, la vie et le travail. C'est donc dire que l'épistémie spécifie l'ordre en analysant les relations isomorphiques entre des savoirs appartenant au même ordre fini et replié sur lui-même.

Au partage entre la raison et la folie dans Histoire de la folie à l'âge classique, succède, dans Les mots et les choses, une étude des similitudes, des isomorphismes parcourant les savoirs à l'intérieur d'un ordre. Ces isomorphismes permettent de dégager des épistémies. Plus précisément, Foucault cherche à extraire au sein de la masse des discours une régularité se trouvant en quelque sorte sous ces discours qui permet leur apparition et leur structuration.

"J'ai voulu faire dans ce livre l'histoire de l'ordre, dire la manière dont une société réfléchit la ressemblance des choses entre elles et la manière dont les choses peuvent se maîtriser, s'organiser en réseaux, se dessiner selon des schémas rationnels."<sup>25</sup>

En étudiant d'une part la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse des richesses de l'âge classique et, d'autre part, la philologie, la biologie et l'économie politique de la modernité, Foucault cerne des régularités épistémiques présentes dans la codification des systèmes de connaissance occidentaux. Ces régularités épistémiques au sein des discours trahissent l'existence d'un ordre à la source de ces discours. Ces régularités travaillent les sous-basements de l'âge classique et ceux de la modernité, précèdent la formation des savoirs. Pour utiliser une métaphore, Foucault tente de reconstituer les échafaudages qui entourent l'édifice des savoirs et qui disparaissent une fois la construction terminée. Les régularités discursives président à la formation et à la mise en place d'une rationalité.

"L'ordre c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage; c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà-là, attendant en silence le moment d'être énoncé." (26)

Cet ordre est difficile à saisir car il ne se manifeste

pas immédiatement à la surface des discours mais plus fondamentalement sous les discours: l'ordre précède la formation et la mise en place des discours et des savoirs. Il s'inscrit au plus profond de l'acte de perception qui est habituellement considéré (du moins dans la phénoménologie) comme le fondement ou le moment premier des savoirs. Autrement dit, Foucault suggère qu'il y a de l'ordre dans l'acte de perception à la source des savoirs; et cet ordre ne fait pas que fournir la matière brute sur laquelle travailleront les savoirs mais effectue un découpage a priori de ce qui peut être perçu et exclut ce qui ne peut pas être perçu ou pensé. L'ordre ne fait pas que déterminer les savoirs possibles: à un niveau préconceptuel et prélinguistique, l'ordre délimite ce qui peut être pensé, dit et transmis aux autres acteurs enfoncés et participant au même ordre.

Foucault utilise à plusieurs reprises la catégorie du Même pour désigner un ordre unique et partagé par les acteurs oeuvrant à l'intérieur de savoirs différents. Or, contrairement à Histoire de la folie à l'âge classique, Les mots et les choses ne cerne pas le Même de l'extérieur, c'est-à-dire à partir de ce qui lui échappe et qu'il exclut, mais à partir des isomorphismes horizontaux entre les savoirs retenus pour fin d'étude. Ces isomorphismes se manifestent sous la forme d'une régularité épistémique. "Je traite en fait sur un même plan et selon les isomorphismes, les pratiques, les institutions et les théories, et je cherche le

savoir commun qui les a rendu possibles, la couche du savoir constituant et historique."<sup>27</sup>

Les mots et les choses s'articule autour de deux hypothèses de travail: d'une part que les activités intellectuelles à une époque donnée obéissent aux lois d'un code spécifique de savoir et, d'autre part, qu'il est possible de déceler un isomorphisme entre les différents savoirs à l'étude et qu'il y a une discontinuité (une coupure et une rupture radicale) entre le code de savoir dégagé au niveau de l'âge classique et celui de la modernité. Et ce code "horizontal" du savoir ne prend pas l'aspect d'une transposition de l'ordre de la nature à l'intérieur du discours: il s'agit davantage d'une ordre "informel", appartenant en propre aux discours, rendant possible l'apparition et la structuration de savoirs comme la grammaire générale ou l'analyse des richesses. Il n'y a donc pas de dialectique nature/culture chez Foucault.

La notion d'ordre chez Foucault implique l'incommensurabilité des codes de savoir qu'isole l'analyse archéologique. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, l'ordre ne peut être dévoilé qu'une fois la configuration épistémologique

dénouée: c'est en cela que l'analyse archéologique s'apparente à une autopsie des savoirs. L'ordre est dans le cadavre discursif d'une époque donnée et non dehors: l'ordre opérant reste inconscient et ne se laisse identifier et formaliser qu'a posteriori.

L'ordre ou le Même agissent comme des matrices rendant possibles l'apparition de discours en déterminant ce qui peut être dit et qui peut le dire. Ces matrices ne sont pas éternelles mais historiques de part en part, c'est-à-dire qu'elles ont une vie et une mort sanctionnée par la discontinuité. L'ordre se présente comme un unique réseau de nécessité ne se produisant qu'une seule fois; il ne se répète pas ne se prolonge dans un autre ordre. Foucault illustre fort bien la force contraignante et la finitude de l'ordre dans Les mots et les choses. Par exemple, il refuse de considérer les discours comme le reflet et le produit de la pensée d'une classe sociale déterminée. L'appartenance d'un individu à un groupe social peut expliquer le fait que celui-ci choisisse un système de pensée plutôt qu'un autre mais la condition de possibilité de ce système ne réside pas dans l'existence de ce groupe. Deux auteurs apparemment divergents, comme Marx et Ricardo, ne représentent pas des intérêts de classes sociales antagonistes mais bien deux possibilités de reconduire un seul et unique réseau de nécessité théorique.

Et, contrairement à l'histoire des idées traditionnelle que nous allons étudier au chapitre suivant, Foucault croit possible de se limiter à une description du réseau de nécessité enveloppant et portant les discours, sans pour autant projeter sur eux une interprétation normative et justificatrice. Foucault assigne une tâche descriptive à l'archéologie se traduisant par ce que nous appelons ici un "souci de

neutralité" se manifestant avec force à maintes reprises dans Les mots et les choses. Par exemple, la différence épistémique entre Aldrovandi et Buffon ne permet pas d'établir une filiation hiérarchique entre ces deux auteurs: ils n'appartiennent pas ni ne reconduisent le même réseau de nécessité.

"Aldrovandi n'était ni meilleur ni pire observateur que Buffon; il n'était pas plus crédule que lui, ni moins attaché à la fidélité du regard ou à la rationalité des choses. Simplement son regard n'était pas lié aux choses par le même système, ni par la même disposition de l'épistémè." (28)

L'incommensurabilité des ordres du savoir chez Foucault repose sur un refus de porter des jugements de valeur sur les auteurs oeuvrant dans deux épistémies différentes, tels Aldrovandi et Buffon, et fait jouer un principe de solidarité épistémique entre les auteurs d'une même épistémie, tels Ricardo et Marx.

La possibilité d'opérer une description neutre (c'est-à-dire libre de jugements de valeur) des différences épistémiques et de cerner un seul et unique réseau de nécessité parcourant et reliant entre eux les discours d'un ordre permettant à Foucault d'analyser d'un seul coup la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse des richesses de l'âge classique puis la philologie, la biologie et l'économie politique de la modernité, ne peuvent provenir que d'une perspective issue de notre propre ordre. Et Foucault le reconnaît volontiers; "mon livre est une pure et simple "fiction"; ce n'est pas moi qui l'ai inventé, c'est le rapport de notre

époque et de sa configuration épistémologique à toute cette masse d'énoncés."<sup>29</sup>

La distance entre notre propre réseau de nécessité et ceux du passé est incontournable; mais les jugements de valeurs, eux, ne sont pas essentiels et inévitables. Renonçant définitivement à la recherche de quelque préfiguration des savoirs de la modernité dans l'âge classique, Foucault évite le recours à une filiation linéaire en s'appuyant sur la contrainte exercée par l'ordre à l'intérieur des discours. Si l'âge classique n'était pas en mesure de saisir sa positive unconscious ni de circonscrire ou de nommer le système général de son savoir, ce dernier était néanmoins assez contraignant pour former le réseau général d'où émergent les différents savoirs."Ce système a été assez contraignant pour que les formes visibles des connaissances y esquissent d'elles-mêmes leurs parentés, comme si les méthodes, les concepts, les types d'analyse, les expériences acquises, les esprits et finalement les hommes eux-mêmes s'étaient déplacés au gré d'un réseau fondamental qui définissait l'unité implicite mais inévitable du savoir."<sup>30</sup>

Et ce qu'il y a de fascinant dans Les mots et les choses, c'est cette tentative pour rendre compte de l'ordre des discours, du Même, non pas à partir de sa limite externe et de ce qu'il exclut mais en pointant impérieusement vers les limites internes des savoirs rattachés à un réseau de nécessités. Le Même prend la forme d'une régularité dans la codification

des systèmes de connaissance se spécifiant dans une épistémologie. C'est donc dire que Foucault ne dégage pas un seul et unique Même pour l'ensemble de la culture occidentale mais bien une pluralité de Mêmes, puisqu'il y en a au moins deux, celui de l'âge classique et celui de la modernité. Et la tâche de penser l'Autre dans notre propre pensée que s'assigne l'archéologie<sup>31</sup> consiste dans Les mots et les choses à penser les "autres" Mêmes, ceux-là dont les ordres se sont dénoués et avec lesquels nous ne sommes plus en contact sauf par un subterfuge provenant de notre propre ordre. Penser l'Autre dans notre ordre ne se résume pas à le réduire au Même comme le fait l'histoire des idées traditionnelle mais davantage à penser les autres Mêmes et reconnaître à la fois les limites et la finitude radicale de notre propre mode de pensée. En rappelant à notre ordre "post-moderne" qu'il y a eu d'autres ordres avant lui et irréductibles à son Même et qu'il y aura probablement d'autres ordres, Foucault arrache les discours et à une quelconque genèse, et au devenir téléologique.

#### b) L'argument de Putnam

Dans son texte "Deux conceptions de la rationalité", Hilary Putnam s'attaque au relativisme "anarchisant" qu'il croit déceler dans les positions de Feyerabend et de Foucault sur la rationalité. Plus exactement, Putnam formule une

objection à la thèse de l'incommensurabilité à la source du relativisme de ces deux auteurs (et de Kuhn dans une certaine mesure).

L'objection de Putnam vise à mettre en évidence le caractère autoréfutant de la thèse de l'incommensurabilité. Il cherche à miner le fondement même de cette théorie. Selon Putnam, si la thèse de l'incommensurabilité est juste, c'est-à-dire que si la traduction des termes d'une culture antérieure dans notre propre langue était effectivement impossible, alors nous ne pouvons ni les concevoir ni parler de cette culture car ils ne peuvent avoir de sens pour nous parce que non convertibles à notre propre culture et à nos termes. Or la thèse de l'incommensurabilité présuppose d'une certaine manière l'effectuation d'une traduction ou encore l'établissement d'un contact entre deux cultures, deux rationalités ou deux notions pour ensuite les dissocier et les déclarer non superposables. "Toute comparaison présuppose qu'il y ait du mesurable."<sup>32</sup> Cette thèse est donc autoréfutante en ce qu'elle occulte le travail de traduction préalable à l'affirmation de l'incommensurabilité.

S'inspirant de Vico, Putnam pense qu'une traduction de la différence des croyances fondamentales d'une culture dans une autre est possible. Cependant cette traduction doit respecter la différence entre ces cultures en n'exigeant pas que les croyances ainsi traduites "soient identiques aux

nôtres, mais qu'elles soient intelligibles pour nous." <sup>33</sup> Il est important de noter que l'argument de Putnam implique un recours à un transcendantalisme afin d'assurer le lien entre ce qui est considéré comme raisonnable au sein de cultures différentes.

"Dans la mesure où les exercices d'interprétation sont réussis, nous partageons avec les autres non seulement des référents et des concepts, mais aussi des conceptions de ce qui est raisonnable, naturel et ainsi de suite. Car la justification d'un schéma d'interprétation dépend entièrement de ce qu'il nous fait voir à nous le comportement des autres comme étant au moins minimalement raisonnable. Aussi différentes que puissent être nos images de savoir et nos conceptions de la rationalité, nous partageons avec la culture la plus bizarre que nous puissions interpréter un vaste ensemble de suppositions et de croyances sur ce qui est raisonnable."  
(34)

Mais avant de reprendre cette objection et de, pour reprendre un terme cher à Putnam, l'"autoréfuter", mentionnons que l'édition originale de Raison, vérité et histoire date de 1981. Nous pouvons raisonnablement supposer que son texte "Deux conceptions de la rationalité" a été écrit avant cette date. C'est donc dire, et c'est là où nous voulons en venir, que l'interprétation de Foucault offerte par Putnam n'a pu bénéficier de l'apport de commentaires sérieux et minutieux du corpus foucauldien. Rappelons, à titre d'exemple, que l'étude de Dreyfus et Rabinow a été publiée en 1982.

Ce facteur peut expliquer la lecture pour le moins superficielle et la compréhension fort limitée des textes de Foucault que nous livre Putnam.

Nous allons maintenant scinder notre réponse à Putnam en deux segments; le premier segment traite de l'interprétation de Foucault qu'effectue Putnam alors que le second segment se concentre sur la question de l'incommensurabilité.

Notre premier segment pose que l'objection de Putnam repose sur une interprétation des textes de Foucault pour le moins contestable. En fait, l'interprétation brouillonne de Putnam assimile abusivement Foucault à une succursale de l'anarchisme de Feyerabend. Le texte range Foucault dans le camp des relativistes "anarchisants" avec Feyerabend (et Kuhn dans une certaine mesure) sans même prendre la peine de justifier ce regroupement et sans non plus nous indiquer les points de divergence entre ces auteurs. Cette généralisation très rapide mine la crédibilité et la portée des objections de Putnam, du moins en ce qui concerne Foucault. Une autre déficience importante du texte de Putnam: ce dernier n'opère pas une distinction entre les relativistes et les relativistes anarchisants; pour lui, tous les relativistes sont anarchisants. Ce manque de nuance et de finesse trahit une dogmatisme de Putnam vis-à-vis de la tendance relativiste pour laquelle il n'éprouve pas de sympathie.

Cette interprétation de Foucault crée un imbroglio que nous allons tenter de démêler.

Commençons par le prétendu "anarchisme" de Foucault. Si le chapeau de l'anarchisme convient assez bien à Feyerabend,

on ne peut pas en dire autant en ce qui concerne Foucault. Ironiquement, Le petit Robert définit l'anarchie (par extension) comme une confusion due à l'absence de règles ou d'ordres précis. Or, nous avons mis en relief que toute la période archéologique de Foucault tourne autour de l'ordre qu'il décèle dans les discours et les savoirs et, comme nous le verrons plus loin, la structuration de ceux-ci par des règles discursives. L'importance de l'ordre chez Foucault n'a pas été relevé par Putnam. Pas plus qu'il ne tient compte d'une différence fondamentale entre Feyerabend et Foucault à savoir que le premier travaille au niveau des sciences exactes alors que le second étudie les discours de savoirs non formels.

Si l'on en croit Putnam, chez Feyerabend "la conception moderne, scientifico-technologique, de la rationalité est frauduleuse au regard de ses propres critères (...) la supériorité instrumentale tant vantée de notre science n'est qu'une sorte d'escroquerie."<sup>35</sup> L'anarchisme de Feyerabend s'exprime par le recours à des jugements de valeurs que celui-ci accole à son relativisme. Par exemple, "Feyerabend prétend que des rebouteurs peuvent mieux soulager votre souffrance que les médecins."<sup>36</sup> Or Putnam ne mentionne pas que l'on ne retrouve pas de tels jugements de valeurs chez Foucault et que, conséquemment, il conviendrait de distinguer le relativisme de Foucault de celui de Feyerabend. Dans Naissance de la clinique, pour rester dans le domaine médical, Foucault s'applique à rendre compte des modifications de la grille de

perception et les ruptures conceptuelles se produisant à l'intérieur de la médecine à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle. Mais, il n'y a pas un seul passage dans ce livre où Foucault affirme explicitement ou implicitement la supériorité d'une médecine sur l'autre.

Contrairement à la thèse de Feyerabend, l'archéologie foucauldienne ne provoque pas un renversement de l'ordre ou un désordre dans l'ordre des savoirs. En donnant un tour d'écrou supplémentaire vers l'ordre dans les savoirs, Foucault vise davantage à provoquer une prise de conscience radicale de la finitude et des limites des modes de connaissance. Il s'agit là d'un relativisme beaucoup plus "conservateur" mais aussi plus fécond que celui de Feyerabend. L'"anarchisme" de Foucault est donc une invention de Putnam.

Ajoutons que Putnam sombre dans la facilité lorsqu'il traite de la tendance relativiste car il ne conçoit qu'une seule forme de relativisme à savoir un relativisme "absolu" comme celui de Feyerabend qui repose sur des jugements de valeur pour le moins provocateurs. Et il n'est pas très difficile de faire la preuve que le relativisme absolu est autoréfutant. Comme le dit Corneille (Le Cid) "A vaincre sans péril, on triomphe sans gloire". Contre Putnam, nous posons donc que le relativisme de Foucault s'apparente davantage à une affirmation de la finitude radicale des modes de connaissance et des concepts qu'à l'instauration d'un désordre dans les savoirs.

Le second segment que nous développons s'adresse directement à l'opposition de Putnam à la thèse de l'incommensurabilité. Le rejet de cette thèse repose sur la croyance de la possibilité d'une traduction de ce qui est considéré comme raisonnable au sein de cultures différentes. Notons au passage que Putnam ne nous révèle jamais explicitement ce qu'est ce fond commun que partagent toutes les cultures. Et, comme nous l'avons vu, cette traduction n'a rien d'une traduction exacte, elle nous permet de saisir et de comprendre ce qui relie les cultures entre elles. Cette traduction établit un contact entre les cultures et ce contact est possible en vertu d'un fond commun qu'elles partageraient sur ce qui est raisonnable.

Dans la section précédente, nous avons laissé entrevoir la réponse que nous avons trouvée à cette objection dans les textes de Foucault. Contrairement à ce que pense Putnam, Foucault ne nie pas la traduction (alors qu'il nie la commensurabilité des cultures). Cependant, la traduction n'a pas chez Foucault le même statut et le même rôle que chez Putnam. Autrement dit, chez Foucault la traduction ne culmine pas dans l'affirmation d'un fond commun que partageraient des cultures différentes.

L'incommensurabilité entre les cultures ou plutôt entre les ordres du savoir que dégage l'archéologie met en relief le lien unissant la traduction et l'ordre, c'est-à-dire que la traduction provient et s'effectue sur un fond d'ordre,

de l'abolition par notre propre culture de la distance la séparant des autres cultures. Autrement dit, Foucault soumet la traduction à la contrainte et au réseau de nécessité tissé par l'ordre: la traduction est en quelque sorte enveloppée de toute part par l'ordre. Elle se présente comme un acte d'interprétation des autres cultures issue d'une culture spécifique, la nôtre. C'est pour cela que les cultures, aussi bizarres soient-elles, entretiennent un "contact" avec notre culture. Si la rationalité d'une autre culture est intelligible "pour nous" c'est parce que nous avons projeté notre propre rationalité dans cette autre culture. Le transcendantalisme de Putnam se déroule à rebours.

En analysant d'un seul trait la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse des richesses, Foucault affirme sans détour que la description de l'Ordre classique qu'il nous livre provient d'une préoccupation issue de la "post-modernité". L'ordre de l'âge classique est une "fiction" en ce qu'il n'existe que pour nous. C'est donc dire que la traduction chez Foucault, si du moins nous pouvons encore ici parler de traduction, ne construit pas une continuité ou un fond commun mais enroule les cultures autour d'ordres du savoir auxquels la traduction n'échappe pas.

La traduction a son "origine" dans un ordre et n'a de sens qu'à l'intérieur de celui-ci. Il n'y a donc pas de grand partage inter-culturel des conceptions de la rationalité auxquelles participeraient les différentes cultures; il n'y a que

des ordres et la distance infranchissable qui les séparent. La croyance en un fond commun de rationalité est une autre invention de Putnam et celle-ci est issue de notre ordre.

Dans la Préface de Les mots et les choses Foucault fait appel à Borges pour ruiner la croyance en un fond commun.

"La monstrosité que Borges fait circuler dans son énumération consiste (...) en ceci que l'espace commun des rencontres s'y trouve lui-même ruiné. Ce qui est impossible, ce n'est pas le voisinage des choses, c'est le site même où elles pourraient voisiner. (...) Il soustrait l'emplacement, le sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer." (37)

L'incommensurabilité fait aussi de Foucault un "monstre": en refusant de juxtaposer les ordres et les épistémies, il plonge notre ordre (et les autres ordres) dans une finitude radicale. Socrate eut été bien embêté: il n'y a plus d'agora. Le discours est un soliloque.

CHAPITRE DEUXIEME  
UNE UNITE NEGATIVE

I L'histoire des idées

D'emblée nous distinguons une unité négative traversant les ouvrages archéologiques de Foucault. Cependant, cette unité négative n'a rien d'une unité absolue ni d'une clef unificatrice autour de laquelle s'enroulerait l'ensemble de la démarche foucauldienne. Il s'agit davantage d'une donnée extérieure à l'archéologie, c'est-à-dire qu'elle ne fait pas à proprement parler partie de l'archéologie: elle est ce contre quoi se définit et s'élabore l'archéologie. Cette unité négative c'est le récit de l'histoire des savoirs fait par ce que Foucault nomme couramment "l'histoire des idées traditionnelle."

Avant d'entreprendre la reconstitution<sup>1</sup> de l'histoire des idées telle que nous la présente Foucault, il convient d'exposer les motifs nous ayant guidés dans le découpage de cette unité négative. Nous invoquerons en premier lieu un argument quantitatif et récurrent. On constate que les enquêtes archéologiques sont émaillées d'arrêts fréquents au cours desquels l'histoire des idées fait l'objet de commentaires et de critiques de la part de Foucault. Ce dernier suspend alors l'analyse en cours pour décrire la méthode employée et les résultats auxquels est parvenue l'histoire des idées à

telle instance particulière qu'explore l'archéologie.

Cette récurrence des textes archéologiques doit-elle être considérée comme un simple hasard ou encore perçue comme une redondance que le lecteur averti devrait spontanément négliger? Nous répondons à ces questions par la négative car, c'est là notre second argument, il faut souligner et mettre en évidence l'aspect stratégique de cette reconstitution de la méthode et des résultats de l'histoire des idées dans l'économie du texte foucauldien. Foucault procède par contrastes pour instaurer une coupure très nette entre l'histoire des idées et l'analyse archéologique; cette coupure brise toute velléité de poser un rapport dialectique entre eux: l'archéologie se présente comme une historiographie de l'histoire des idées.

L'archéologie n'est donc pas l'antithèse, le négatif de l'histoire des idées, elle se veut Autre. L'histoire des idées sert de marchepied et de repoussoir dans le déploiement de l'Autre, de la nouveauté et de l'originalité de l'analyse archéologique. Ni antagoniste ni supérieure à l'histoire des idées, l'archéologie se veut une forme d'analyse appartenant à une grille de perception différente de celle de l'histoire des idées.

D'une façon générale, l'histoire des idées reconstituée par Foucault opère une jonction entre le deuxième et le troisième des cinq types fondamentaux de la représentation

que l'homme se fait de lui-même brossés par Scheler dans posthumes de L'homme et l'histoire. Le second type, l'idée de l'"homo sapiens", pose la raison, agent d'essence divine, comme ce qui distingue l'homme des animaux et ce qui façonne et organise le monde à travers l'histoire. Plus important est le troisième type, l'"homo faber", regroupant une diversité d'acteurs tels Kant, Hegel, Marx et Darwin pour n'en nommer que quelques uns. Si l'on en croit Scheler, tous ces acteurs partagent une croyance générale en l'unité de l'histoire humaine, que cette dernière évolue et que cette évolution a un sens. Scheler écrit à ce propos que "tous ces penseurs ont comme point commun une foi puissante en quelque perfectionnement dans les choses humaines, voire l'homme lui-même, tout en faisant résider cette amélioration dans des domaines et dans des biens différents."<sup>2</sup> En fusionnant le second et le troisième type de Scheler, l'histoire des idées postule à la fois le développement de l'homme et de la raison se traduisant dans un progrès des connaissances; il ne s'agit plus de la raison statique, éternelle et égale à elle-même des Grecs mais, plus près de Hegel, d'une raison s'insérant dans un processus de devenir.

"Hegel nie la constance de la raison humaine. Il discerne une histoire des formes catégoriales subjectives et des figures de l'esprit humain lui-même, et pas seulement une histoire de l'accumulation des oeuvres de la raison. Et ce progrès de l'esprit humain est pour Hegel indépendant du changement biologique de la nature humaine. Au cours de ce processus la divinité éternelle prend en l'homme conscience d'elle-même, et de ses catégories

éternelles: bref le Logos des Grecs est ici mis en mouvement, et conçu comme appartenant à l'histoire." (3)

A l'instar de Scheler, Foucault unifie sous un seul segment, c'est-à-dire l'histoire des idées, plusieurs écoles qui se croient en conflit (marxisme, positivisme, idéalisme du XXe siècle, etc.). Et la reconstitution de l'histoire des idées qu'effectue Foucault accole à celle-ci le thème d'un perfectionnement des choses humaines et de l'homme que développe Scheler dans son troisième type, l'"homo faber", qui rétroactivement met en mouvement le Logos du second type, l'"homo sapiens".

L'histoire des idées que circonscrit Foucault se veut l'histoire d'une amélioration de la pensée humaine, plus précisément d'un accroissement quantitatif et qualitatif de celle-ci sous l'aspect de connaissances plus perfectionnées. En ayant recours aux notions de continuité, causalité, téléologie, vérité, progrès, etc., l'histoire des idées cerne une progression de la raison humaine qui "va de soi". En se posant comme historiographe de l'histoire des idées, l'archéologie foucauldienne s'assigne comme tâche d'exposer les règles implicites guidant cette forme d'histoire dans le cas des savoirs.

En dégageant ces règles implicites structurant l'histoire des idées, Foucault, dans le même mouvement, remet en question ce qui va de soi dans celle-ci. Tout en démontant les mécanismes de l'histoire des idées et en formulant des

objections méthodologiques à cette dernière, Foucault cherche à plonger son lecteur dans l'inconfort, à installer le doute et à provoquer une remise en question des unités avec lesquelles les historiens "traditionnels" analysent et regroupent les idées.

Deux remarques s'imposent à propos de cette reconstitution de l'histoire des idées. Tout d'abord, mentionnons que Foucault nous livre un compte-rendu très vague et très général des méthodes et des conclusions de l'histoire des idées. Il nous apparaît que Foucault privilégie un "flou" descriptif et s'en tient à des généralités, ce qui n'est pas sans rappeler Scheler. La stratégie de Foucault consiste à opérer la reconstitution la plus large possible de façon à ce qu'aucun historien oeuvrant dans le domaine de l'histoire des savoirs ne puisse y échapper. Ensuite, soulignons le caractère anonyme que Foucault confère aux acteurs travaillant dans le domaine de l'histoire des savoirs. En vain cherchera-t-on, par exemple, la mention de Hegel, Dilthey, Russell ou encore de grands historiens, alors que d'obscures équipes de recherche qui travaillent, au début du siècle, sur une histoire de la psychiatrie sont mentionnées.<sup>4</sup>

L'histoire des idées repose sur un postulat voulant que les savoirs et les théories se développent et s'accroissent dans le sens d'une perfectibilité du savoir humain: les savoirs et théories s'enchaînent dans la perspective d'une

progression que la conscience du sujet est à même de saisir. Elle se présente comme une sorte de darwinisme des idées et des savoirs. Cet enchaînement des connaissances repose sur trois principes. Le premier principe pose que le temps se déroule sur un plan continu: les événements dans l'ordre du savoir s'inscrivent sur le fond d'une trame temporelle unique et commune à tous les événements étudiés. Le second principe explique les changements et les événements agitant la surface de l'histoire (pris ici dans le sens d'un recueil des successions de faits) sur un mode causal; un événement, une découverte, une théorie succèdent à un autre événement, découverte, etc. Le troisième principe donne un sens à la continuité et à la causalité en formulant une interprétation des faits sous la forme d'une téléologie fixant un début et une fin aux savoirs se succédant sur le vecteur temporel dégagé par le premier principe.

Le regroupement de ces trois principes permet de constituer une trame où les événements se succèdent et s'orientent dans une direction que l'historien peut déceler.

Les idées s'imbriquent les unes dans les autres sur un plan linéaire et continu, orientées vers un degré de détermination et de précision supérieur à tout ce qui préexistait auparavant en vertu d'une loi de perfectibilité. Ces trois principes nous permettent donc de tracer le portrait-robot d'une histoire des idées se déployant sur un fond chronologique et cumulatif.

L'histoire des idées fait le récit de la succession des savoirs; ce récit est une interprétation de l'histoire des savoirs. Plus précisément, l'histoire des idées se présente comme une mémoire ordonnant les traces du passé à travers une description des diverses phases du développement progressif des savoirs. Cette assimilation de l'histoire à une mémoire ordonnatrice a pour conséquence de privilégier fortement le présent: c'est vers lui et en lui que converge la longue marche des idées à travers le temps. Le passé intellectuel n'acquiert de sens que parce qu'il a contribué à la formation du paysage intellectuel du présent. Dans la marche vers le sommet de l'édifice de la connaissance, les savoirs sont décrits "dans leurs progrès vers une objectivité dans laquelle notre science actuelle pourrait se reconnaître."<sup>5</sup>

Or, l'histoire des idées n'a pas existé de tout temps; ses conditions de possibilité théoriques résident dans le déferlement de l'histoire à l'intérieur des savoirs s'accomplissant à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle, et Foucault appelle cet ordre le mode d'être de l'histoire.

"A partir du XIXe siècle, l'Histoire va déployer dans une série temporelle les analogies qui rapprochent les unes des autres les organisations distinctes. (...) C'est le fond d'où tous les êtres viennent à leur existence et à leur scintillement précaire. Mode d'être de tout ce qui nous est donné dans l'expérience, l'Histoire est ainsi devenu l'incontournable de notre pensée." (6)

L'histoire des idées est donc rendue possible en vertu de la formation d'une ontologie historique où "les choses

s'enroulent sur elles-mêmes, ne demandant qu'à devenir le principe de leur intelligibilité et abandonnant l'espace de la représentation [l'ordre de l'âge classique]."<sup>7</sup> Foucault décrit avec précision le passage de l'ordre "représentatif" de l'âge classique à l'ordre "historique" de la modernité dans Les mots et les choses. Et c'est ce mode d'être de l'histoire qui forme l'ordre structurant et gouvernant l'histoire des idées.

## II La filière hégélienne

### a) Hegel et le mode d'être de l'histoire

Foucault désigne Hegel comme le philosophe introduisant l'histoire en tant qu'ordre et mode d'être des choses au début du XIXe siècle; ce mode d'être traverse l'ensemble des lectures de l'histoire jusqu'à nous et gouverne des écoles de pensée aussi différentes que le marxisme, le positivisme et l'idéalisme.

"La philosophie au XIXe siècle (...) ne sera donc plus Métaphysique que dans la mesure où elle sera Mémoire, et nécessairement elle reconduira la pensée à la question de savoir ce que c'est pour la pensée d'avoir une histoire. Cette question inlassablement pressera la philosophie de Hegel à Nietzsche et au-delà. (...) Qu'il suffise de reconnaître là une philosophie déprise d'une certaine métaphysique parce que dégagée de l'espace et de l'ordre [de l'âge classique], mais vouée au Temps, à son flux, à ses retours parce qu'elle est prise dans le mode d'être de l'histoire." (8)

C'est Hegel, qui au début du XIXe siècle, symbolise cet acte de prise en charge de l'histoire à l'intérieur de la pensée. Il est aussi le premier à saisir et à théoriser cette pénétration de l'histoire au coeur des choses et de la pensée. En développant les trois principes que nous avons énumérés plus haut pour caractériser l'histoire des idées, Hegel met l'histoire à l'heure du devenir de la raison. Hegel pose la nécessité d'un sens à l'histoire, d'une direction au savoir sur le fond d'un progrès historique vers le savoir absolu: le terme est connu.

Foucault nous présente donc Hegel comme la première incarnation de ce mode d'être de l'histoire qui surgit au début du XIXe siècle. En traçant le sillon de ce mode d'être, Hegel, par cet acte, surplombe ses successeurs tout comme Descartes à l'âge classique. Il symbolise l'ordre à partir duquel la modernité peut penser, c'est-à-dire que la modernité ne peut penser que dans l'ombre de Hegel. En ce sens, la post-modernité apparaît comme un gigantesque effort pour échapper à Hegel.

"(...) toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l'épistémologie, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel (...). Mais échapper à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte pour se détacher de lui; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être s'est approché de nous; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs."  
(9)

Cette citation extraite de L'ordre du discours, mérite d'être commentée de plus près. Nous interprétons ici les tentatives modernes d'échapper à Hegel comme des tentatives de se distancer et de récuser le mode d'être de l'histoire élaboré au début du XIXe siècle et inauguré par Hegel. Ici, Hegel fait figure de symbole de ce mode d'être. Echapper à Hegel, c'est d'abord et avant tout se détacher non pas de l'hégélianisme (la pensée de Hegel) mais d'une image globale surdéterminée: le mode d'être de l'histoire, cet ordre qui rend possible à la fois Hegel et ces successeurs (qu'ils soient hégéliens ou non). En essayant d'outrepasser ce Hegel-symbole, la modernité tente de se libérer de la contrainte exercée par son propre ordre, c'est-à-dire de s'arracher à ses conditions de possibilité. On voit poindre à l'horizon le piège de cette image globale: celui de vouloir s'extraire de la philosophie hégélienne tout en restant à l'intérieur de l'historicisme.<sup>10</sup> Pris ici en tant que symbole, Hegel ne peut faire figure de paradigme car ses successeurs ne répètent ni ne confirment l'hégélianisme mais, inconsciemment, recorduisent, chacun à leur façon, le mode d'être de l'hégélianisme.

En inaugurant la configuration de la modernité, l'hégélianisme ne détermine pas les développements ultérieurs de la pensée moderne. Certes, Hegel est le premier à penser à l'intérieur du mode d'être de l'histoire, tout comme Descartes est le premier à penser à l'intérieur de la représentation de l'âge classique. Mais d'autres suivront sans nécessairement

être des hégéliens avoués. Dépasser Hegel, le philosophe, ne signifie aucunement le dépassement du symbole Hegel, c'est-à-dire le mode d'être de l'histoire: c'est en cela que la modernité tout en pensant contre l'hégélianisme laisse le Hegel-symbole se rapprocher d'elle. Et, "immobile et ailleurs" témoigne d'une torsion de la ruse de l'histoire hégélienne en une ruse du mode d'être de l'histoire par Foucault qui se présente comme une configuration épistémologique incontournable. L'historicisme est le fond sur lequel s'élève la séquence moderne, et cela vaut pour Hegel et pour ceux qui lui succèdent et s'opposent à lui.

De son côté, Foucault cherche à échapper non pas à Hegel le philosophe mais à Hegel-symbole. Il ne se lance pas dans une offensive tous azimuts contre l'hégélianisme mais se confine au territoire plus exigü de l'histoire des savoirs où l'histoire des idées reprend ce mode d'être de l'histoire. Par son opposition à l'histoire des idées, Foucault vise directement la lecture historiciste de la modernité que régit le Hegel-symbole, c'est-à-dire la ruse du mode d'être de l'histoire.

b) Histoire et développement de l'esprit

Dans les textes de Hegel, nous pensons ici plus particulièrement aux Principes de la philosophie du droit (1821), aux Leçons sur l'histoire de la philosophie (ouvrage posthume

contenant les cours professés par Hegel sur l'histoire de la philosophie entre 1823 et 1828) et à La raison dans l'histoire (ouvrage posthume tiré d'un cours de Hegel sur la Philosophie de l'Histoire universelle qu'il enseigna en 1830-1831), l'histoire acquiert le droit de cité en vertu du développement de l'esprit. L'histoire ne possède pas d'autonomie et ne se distingue pas des percées de la Raison dans le temps. Il ne s'agit pas d'une histoire recueillant la succession des faits, mais d'une interprétation réécrivant et théorisant les développements de l'esprit dans une perspective déterminée, à savoir d'un progrès de celui-ci.

La source de la philosophie hégélienne de l'histoire réside dans une distinction fondamentale entre nature et esprit. La nature, selon Hegel, se présente comme une répétition monotone du même; le changement s'y produisant ne constitue pas un véritable changement car il s'inscrit à l'intérieur d'un cycle toujours identique. Il n'y a rien de nouveau dans cette répétition, pas de telos, pas de dépassement et pas de progrès.

"Dans la nature, les changements quelle qu'en soit la diversité infinie, montrent un cycle qui toujours se répète: rien de nouveau sous le soleil, et en ce sens le jeu polymorphe des formes naturelles n'est pas exempt de monotonie." (11)

De son côté, l'esprit n'est pas confiné dans un cycle répétitif: il se déploie dans un mouvement en perpétuelle mutation, où chaque changement représente un progrès vers un

degré supérieur de détermination et de perfection.

"Il ne se produit du nouveau que dans les changements qui ont lieu dans le domaine spirituel. Ce qui apparaît dans le domaine spirituel manifeste chez l'homme une autre détermination que celle qui régit les choses simplement naturelles. Celles-ci sont soumises à une seule détermination; elles présentent toujours le même caractère stable qui efface le changement et le réduit à quelque chose de subordonné. En revanche, la détermination qui apparaît chez l'homme, est une véritable aptitude au changement et plus précisément, comme il a été dit, une aptitude de devenir meilleur, plus parfait, une impulsion vers la perfectibilité."  
(12)

L'esprit, à la fois libre et prisonnier de l'infini de la connaissance de soi-même en tant qu'esprit, s'accomplit dans le mouvement de transition vers un plus haut degré de détermination. Le principe d'intelligibilité de l'histoire ainsi que son sens ne peuvent provenir que de l'esprit lui-même; l'histoire n'acquiert une existence que dans le mouvement de l'esprit rationnel, en tant qu'histoire de l'esprit et de la Raison. L'esprit et ses diverses incarnations sont vivants; c'est en cela qu'ils se distinguent de la raison statique des Lumières.

"L'histoire de l'Esprit est son acte, car l'Esprit n'est ce qu'il fait et son acte consiste à faire qu'il devienne lui-même, et ici en tant qu'Esprit, l'objet de sa conscience, donc à s'appréhender lui-même en s'explicitant pour lui-même. Cet acte de s'appréhender soi-même est son être et son principe. Et chaque appréhension, une fois devenue complète, est en même temps son aliénation et son passage à une autre. Autrement dit, en s'exprimant de façon formelle, l'Esprit qui saisit de nouveau cette appréhension de soi ou, ce qui est la même chose, retourne en soi-même après cette aliénation,

est l'Esprit à un niveau supérieur à celui auquel il se trouvait dans sa précédente appréhension de soi." (13)

L'histoire des idées que reconstitue Foucault offre donc plusieurs similarités avec la trame de la philosophie hégélienne de l'histoire. L'histoire des idées remplace l'Esprit par les savoirs: ces derniers sont organisés dans une progression interne vers l'infini s'affairant à résoudre un seul et unique problème ou une série de problèmes à travers le temps. L'histoire prend l'aspect d'une succession de vérités se culbutant les unes les autres et où l'erreur et l'inconnu reculent de plus en plus. L'histoire des idées, à la suite de la philosophie hégélienne de l'histoire, se présente comme une histoire verticale où chaque moment revêt le caractère d'une nécessité. Il y a cependant une différence entre l'histoire des idées et Hegel; la première n'insiste pas aussi ouvertement sur la raison que ne le fait Hegel. Toutefois, l'histoire des idées, dans le sillage de Hegel, élimine le hasard de ses récits. Les savoirs s'enchaînent et s'appellent les uns les autres.

Chez Hegel, la téléologie conjure les pouvoirs perturbateurs et déstabilisateurs du hasard; la raison doit être pleine et sans anfractuosités.

"La réflexion philosophique n'a pas d'autre but que d'éliminer le hasard. (...) Nous devons chercher dans l'histoire un but universel, le but final du monde (...) Nous devons le saisir avec la raison car la raison ne peut trouver de l'intérêt dans aucun

---

but fini particulier, mais seulement dans le but absolu. (...) Il n'est pas livré au hasard, une fin ultime domine la vie des peuples; la Raison est présente dans l'histoire universelle." (14)

Chez Hegel, la Raison recouvre et remplit l'histoire; l'histoire est donc à la remorque de la progression de l'esprit.

### III Dé l'Esprit à la rationalité européenne.

Sans se poser ouvertement comme chantre de la raison, l'histoire des idées se livre tout de même à une apologie de la rationalité européenne. Par rationalité européenne, nous entendons la croyance qu'il n'y a qu'une seule raison, d'origine européenne mais "universelle", se développant et s'affermissant à travers le temps. Cette rationalité est un succédané de l'Esprit hégélien. Issue du même ordre que la philosophie de l'histoire hégélienne, l'histoire des idées reconduit implicitement le partage entre nature et esprit de Hegel en présentant les savoirs comme s'ils s'enchaînaient les uns dans les autres vers un plus haut degré de détermination.

Et dans Les mots et les choses, Foucault cerne à grands traits l'interprétation de l'histoire des idées. Cette dernière appréhende la grammaire générale, l'histoire naturelle et l'analyse des richesses de l'âge classique comme des ancêtres et comme la préhistoire de la philologie, de la biologie et de l'économie politique de la modernité. Le

passage de la forme archaïque de ces savoirs à leur forme moderne s'est opéré en vertu d'un peu plus d'objectivité dans la connaissance, d'une plus grande exactitude dans l'observation, d'une plus grande rigueur dans le raisonnement et d'une meilleure organisation au niveau de la recherche et de l'information scientifique. L'Esprit de Hegel cède le haut du pavé à une panoplie de justifications méthodologiques; mais la trame de fond reste la même, c'est-à-dire l'accumulation et la progression de l'appréhension de soi en direction d'un plus grand degré de perfectibilité. Tous ces facteurs "méthodologiques" réunis vont faire en sorte que les embryons des savoirs modernes contenus à l'intérieur de l'âge classique, de façon encore latente et confuse, se développent et donnent naissance aux savoirs modernes. Sans nul doute possible, l'histoire des idées se niche à l'intérieur du mouvement ininterrompu de l'Esprit hégélien.

Dans le même ordre d'idée, Histoire de la folie à l'âge classique, rapporte la genèse du développement de la psychiatrie par l'histoire des idées: la folie ayant existé de tout temps, objet éternel et statique, elle est perçue de façon confuse par l'âge classique. En fait, l'âge classique représente un maillon dans la grande chaîne de l'articulation et de la mise en place d'une conscience médicale de la folie qui sera réalisée par la modernité. Selon l'histoire des idées, la pratique de l'internement chez les classiques correspond à l'élimination des "asociaux"; s'épuisant

dans une obscure finalité sociale, l'internement permettra peu à peu l'éclosion d'une conscience médicale de la folie, folie ayant existé de tout temps et qui attendait dans l'ombre l'énonciation positive et médicale de sa vérité.

"Ignorée depuis des siècles, du moins mal connue, l'âge classique aurait commencé à l'appréhender [la folie] obscurément comme une désorganisation de la famille, désordre social, danger pour l'Etat. Et peu à peu, cette première perception se serait organisée et perfectionnée finalement en une conscience médicale, qui aurait formulé comme maladie de la nature ce qui n'était reconnu que dans le malaise de la société." (15)

Par la suite, Foucault dégage le postulat de l'histoire des idées à savoir la croyance en la perfectibilité des savoirs insérés dans une longue marche vers la mise en place d'une vérité positive sur la folie.

"Il faudrait ainsi supposer une sorte d'orthogénèse allant de l'expérience sociale à la connaissance scientifique, et progressant sourdement depuis la conscience de ce groupe jusqu'à la science positive: celle-là n'étant que la forme enveloppée de celle-ci et comme son vocabulaire balbutiant. L'expérience sociale, connaissance approchée, serait de même nature que la connaissance elle-même, et en chemin déjà vers sa perfection." (16)

Et ce savoir positif de la folie s'est peu à peu structuré en resserrant son emprise, en se rapprochant de plus en plus près de son objet, la folie.

"Par le fait même, l'objet du savoir lui [la connaissance de la folie] préexiste, puisque c'était lui déjà qui était appréhendé, avant d'être rigoureusement cerné par une science positive: dans sa solidité intemporelle, il demeure lui-même abrité

de l'histoire, retiré en une vérité qui reste en demi-sommeil jusqu'à l'éveil total de la positivité." (17)

Selon Foucault, les historiens de la médecine moderne interprètent l'expérience de la folie à l'âge classique selon deux options théoriques qui, en fin de compte, ne sont pas incompatibles car elles partagent la même conception de l'histoire-progrès. D'une part, il y a les historiens qui présentent l'expérience de la folie à l'âge classique sous le signe d'une répression. Cette répression est présentée comme corrélat du régime absolutiste en place au XVIIe et au XVIIIe siècle. Cette option théorique explique la formation d'un savoir positif sur la folie par le recours aux conditions sociales, aux mentalités, à une Weltanschauung, etc. D'autre part, il y a les historiens qui découvrent au sein de l'âge classique les premiers efforts, certes maladroits, de la constitution d'une vérité positive concernant la folie: encore en gestation, cette vérité recevra une formulation plus claire avec l'avènement de la modernité. Cette seconde option s'appuie sur les concepts d'influence, de prise de conscience, d'intérêt, etc., pour rendre compte de l'émergence d'une connaissance positive de la folie. On aura beau retourner ces deux options théoriques dans tous les sens possibles, le résultat reste le même: l'âge classique ne fait que préfigurer la modernité, la psychiatrie apparaît comme l'"esprit absolu" de la folie!

L'histoire des idées s'inscrit donc à l'intérieur du mode d'être de l'histoire inauguré par Hegel. Elle reprend

sous la forme d'un développement quantitatif et qualitatif des savoirs le thème majeur de la philosophie hégélienne de l'histoire c'est-à-dire l'affirmation d'une progression de la conscience humaine. Si la méthodologie supplante l'Esprit, l'idée d'un perfectionnement de la conscience humaine subsiste. Au sein de l'histoire des idées, l'"objet" est statique, toujours égal à lui-même à travers le temps (tout comme la nature chez Hegel), attendant patiemment le moment d'être énoncé dans sa vérité positive. Mais le savoir, lui, est toujours en marche vers cette vérité positive.

CHAPITRE TROISIEME  
UNE HISTOIRE JUSTIFICATRICE

L'"objet" de Foucault est la textualité, il ne travaille que sur les documents. Et en vertu d'une décision méthodologique, Foucault, lorsqu'il travaille sur les documents du passé, évite de critiquer ou de porter des jugements de valeur sur ceux-ci. Il trace une ligne de partage très nette entre interpréter des documents et porter des jugements de valeur sur ceux-ci. En revanche, Foucault ne se gêne pas pour critiquer l'utilisation des documents faite par les historiens dans ce domaine important mais mal connu qu'est l'histoire des savoirs. Cette critique est radicale, elle isole et remet en question les fondements mêmes de l'histoire des idées, expose ses mécanismes et dénonce vigoureusement le principe apologétique de la culture européenne et de sa rationalité qu'elle développe. Poussée à son extrême limite, la critique de Foucault vis-à-vis de l'histoire des idées affirme que cette dernière ne fait pas de l'histoire mais qu'elle remplit une fonction justificatrice de la Raison de la modernité. Dans ce chapitre nous allons examiner la critique que Foucault adresse à l'histoire des idées.

I Jeux de princes

D'une façon générale, Foucault reproche à l'histoi-

re des idées d'effectuer une projection du présent sur le passé. Par exemple, dans le domaine de l'histoire de la psychiatrie, histoire de la formation d'un savoir positif sur la folie, l'histoire des idées ne fait qu'accoler les concepts de la psychiatrie moderne aux internés de l'âge classique pour les départager de la même façon dont la psychiatrie moderne départage les divers cas auxquels elle est confrontée. Ce mode d'appréhension de la "folie" à l'âge classique procède à partir d'un regard rétrospectif où le passé est lu à partir d'un ordre et d'une grille de perception issus de présent. L'histoire des idées nous présente donc un portrait tronqué de la "folie" à l'âge classique.

L'analyse archéologique de Foucault refuse d'opérer cette projection et démontre qu'il n'y a pas, à l'âge classique, de folie telle que nous la connaissons et la percevons. Autrement dit, les classiques méconnaissaient la nature de la folie telle que nous la concevons depuis la libération des internés au début du XIXe siècle. Chercher les concepts de la psychiatrie moderne sous les descriptions des insensés de l'âge classique, retrouver l'équivalent des paranoïas s'agitant sous les manies classiques ou encore traquer des névroses obsessionnelles sous la mélancolie, ce n'est pas là, selon Foucault, faire de l'histoire.

"C'est un jeu auquel les médecins-historiens aiment à se livrer: retrouver sous les descriptions des classiques les vraies maladies qui s'y trouvent désignées. (...) Ce sont là des jeux de

princes, non d'historiens. Il se peut que, d'un siècle à l'autre on ne parle sous le même nom, des mêmes maladies: mais c'est que fondamentalement, il n'est pas question de la même maladie."  
(1)

Foucault refuse de réinterpréter l'âge classique dans une perspective déformante. Tout en se montrant conscient de l'incommensurabilité entre l'ordre classique et celui de la modernité, Foucault ne transforme pas cette distance épistémique entre ces deux ordres en un processus de justification de la modernité. Il s'agit pour lui, à l'intérieur de son ordre fini, de dégager, sans faire appel à des jugements de valeur, les structures de perception de l'expérience de la déraison à l'âge classique. A ce niveau, Histoire de la folie à l'âge classique instaure une rupture, une discontinuité entre l'expérience classique de la déraison et la psychiatrie pour retrouver l'autre Même. La continuité linéaire formée d'une trame temporelle unique est fractionnée en plages finies et refermées sur elles-mêmes, entrecoupées de ruptures les détachant les unes des autres. Chaque expérience de la "folie" s'articule autour de son propre ordre, de sa propre structure perceptive et conceptuelle organisant son savoir. Et comme nous l'avons souligné dans notre réplique à Putnam, ces expériences sont incommensurables, c'est-à-dire irréductibles à un dénominateur commun, transcendant et explicatif.

La plage temporelle unique et lisse de l'histoire des idées où les hommes, les idées et les événements se

superposent se scinde en blocs temporels se structurant autour d'un ordre. Non-superposables et non-hiérarchisables entre eux, ces blocs temporels ne communiquent pas entre eux sauf dans l'acte interprétatif d'un ordre. La finitude radicale qu'impose l'archéologie aux savoirs les coupe de la possibilité d'une histoire verticale. Cela signifie donc que l'archéologie ne s'applique pas à chercher les erreurs et les errements de l'âge classique; en tenant compte de la distance épistémique, elle reconstitue la cohérence de l'expérience classique de la déraison.

Ainsi les registres de l'âge classique ne sont pas remplis d'erreurs trahissant un mode de classification encore confus, approximatif et arbitraire; ils nous livrent, si on les questionne adéquatement, une perception cohérente et fonctionnelle d'une expérience de la déraison. Il n'y a pas de paranoïas ni de névroses obsessionnelles secrètement tapies dans l'ombre, attendant, à travers décennies et siècles, le langage de la modernité pour être enfin reconnues et formulées dans une expérience homogène et positive de la folie, celle de la psychiatrie.

Faire l'histoire de la folie une histoire du développement linéaire d'une vérité positive sur la folie en adoptant le modèle de l'"érosion d'une objectivité qui se découvre peu à peu dans ses structures fondamentales"<sup>2</sup> pose un problème que Foucault met particulièrement bien en évidence. Cette façon de procéder mise de l'avant par l'histoire des

idées ne permet pas une compréhension effective de l'âge classique. En effet, comme nous l'avons indiqué, il ne s'agit pas d'histoire mais d'une justification de la psychiatrie moderne, justification qui ne fait qu'ajouter à l'opacité entre l'ordre classique et celui de la modernité. Cette forme de justification faite sous le couvert de l'histoire ajoute un voile de plus à notre "mécompréhension" de l'âge classique.

Ne pouvant provenir que d'une perspective propre au mode d'être de l'histoire de la modernité, la justification de l'histoire des idées présuppose une seule rationalité se perfectionnant et s'affermissant à travers un temps unique et uniforme. Foucault cherche donc à briser cette rationalité linéaire se déroulant sur un mode causal en découpant des ordres engendrant des rationalités finies et historiquement assignables. Il s'ensuit que faire l'histoire de la folie à l'âge classique demande tout d'abord de cerner la rationalité propre à l'âge classique, rationalité ordonnant une perception cohérente de l'expérience de la déraison.

"Jamais pour le classicisme, la folie ne pourra être prise pour l'essence même de la déraison, même pour la plus primitive de ses manifestations; jamais une psychologie de la folie ne pourra prétendre à dire la vérité de la déraison. Il faut au contraire replacer la folie sur le libre horizon de la déraison, afin de pouvoir lui restituer les dimensions qui lui sont propres." (3)

En dénonçant la réduction de l'histoire des savoirs

à une justification par l'histoire des idées, Foucault dénonce aussi par le fait même les liens inféodant l'histoire à la raison depuis le début du XIXe siècle pour remettre en question dans Histoire de la folie à l'âge classique la légitimité de la "rationalité psychiatrique" moderne. Il dynamite le sol sur lequel s'élève l'histoire des idées pour faire basculer les discours des médecins-historiens dans le vide.

"Pour les médecins, il est d'un grand poids, et d'un précieux réconfort, de pouvoir constater qu'il y a toujours eu des hallucinations sous le soleil de la folie, toujours des délires dans le discours de la déraison, et qu'on retrouve les mêmes angoisses dans tous ces coeurs sans repos. C'est que la médecine mentale en reçoit les premières cautions de son éternité; et s'il lui était donné d'avoir mauvaise conscience, elle serait rassurée, sans doute, de reconnaître que l'objet de sa quête était là, qui à travers le temps l'attendait." (4)

Donc, l'histoire des idées charcute les documents poussiéreux du passé pour en extraire des certitudes, des justifications et un réconfort: c'est en cela qu'elle se livre à des jeux de princes. Foucault critique cet usage du document historique que fait l'histoire des idées. Et, nous le verrons plus loin, cette critique comporte une inversion dans l'ordre des questions adressées aux documents de l'âge classique. L'archéologie n'y discerne pas les premiers balbutiements de la modernité pour ainsi reconduire un psychologisme universel, à travers le temps et l'espace. Au contraire, l'étude de la déraison à l'âge classique permet à

Foucault de cerner la rationalité classique à partir de ce qu'elle exclut.

## II Les mythes de l'histoire des idées

Foucault s'applique à mettre en évidence les faiblesses méthodologiques de l'histoire des idées. Sa façon de procéder n'est pas sans rappeler la tabula rasa de Descartes vis-à-vis la scolastique. En effet, Descartes engageait ses contemporains à questionner les connaissances acquises et à repartir à zéro pour édifier des connaissances qu'ils pouvaient contrôler et dont ils pouvaient être sûrs. Sans cependant donner un tour d'écrou à l'histoire des idées pour la rendre plus conforme à la raison, Foucault pose avec insistance la question de la légitimité de la méthode utilisée par l'histoire des idées ainsi que ses résultats.

"Je n'accepterai les ensembles que l'histoire me propose que pour les mettre aussitôt à la question; pour les dénouer et savoir si on peut les recomposer légitimement; pour savoir s'il ne faut pas en reconstituer d'autres; pour les replacer dans un espace plus général qui, en dissipant leur apparente familiarité, permet d'en faire la théorie." (5)

Foucault reproche principalement à l'histoire des idées d'être une approche "pré-analytique" de l'histoire des savoirs. Dans L'archéologie du savoir, il souligne que nous sommes devenus si familiers avec cette approche "pré-analytique" que les historiens oeuvrant dans le champ de l'histoire des savoirs ne se rendent plus compte du découpage a

priori des documents qu'ils effectuent. Cependant, note Foucault, si les notions mises en jeu par l'histoire des idées ne possèdent pas de structure bien rigoureuse, elles ont néanmoins une fonction précise.

Ainsi la notion de tradition a pour fonction de penser les nouveautés et de les rattacher à quelque "fond permanent" des connaissances. La notion d'influence lie à travers le temps, sur un mode causal, des unités définies comme des individus, des oeuvres, des théories. Les notions de développement et d'évolution regroupent des événements dispersés sous un principe génétique organisateur et dégagent un principe de cohérence et ce, des origines jusqu'à nos jours. Les notions de mentalité et d'esprit, accessibles et transparentes, établissent une unité de sens pour une époque donnée.

Ces notions mises en jeu par l'histoire des idées échappent au contrôle de l'historien. Elles permettent néanmoins la construction de récits historiques consistants que Foucault qualifie de "mythes".

Dans Naissance de la clinique Foucault considère les récits rapportant l'acte de naissance de la clinique moderne comme des "récits un peu mythiques" ou encore comme formant un "récit idéal". Ce récit nous rapporte que le lit des malades a toujours été là, constant et stable; les théories erronées et les spéculations chimériques circulant à l'âge

classique masquaient l'évidence clinique. Avant l'apparition des cliniques, le savoir médical reposait sur une théorie spéculative s'occupant davantage de formuler des nosographies qu'à lire les symptômes sur le corps des patients. Cette importance accordée à la théorie spéculative a provoqué, selon le récit de l'histoire des idées, des errements au sein du savoir médical et ce n'est qu'avec l'apparition des cliniques qu'un véritable savoir positif serait devenu possible. Se dégageant peu à peu des théories formées loin du corps, théories chimériques pavant la voie au charlatanisme, le savoir médical se regroupe autour de la pérennité du regard du médecin sur le malade. Au sein de l'histoire des idées, ce regard assure une identification psychologique an-historique des médecins au lit des malades et du même coup la continuité historique de la médecine, sa progression irrésistible vers un savoir positif sur la maladie se doublant d'une lutte contre l'obscurantisme et les chimères du passé.

Les notions pré-analytiques de l'histoire des idées découpent les documents à l'avance et les plient dans une direction qui ne vient pas d'eux; c'est en cela que les récits de l'histoire des idées s'apparentent à des mythes. Par exemple, les historiens de la médecine rattachent le nouvel esprit médical s'affirmant à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle à l'élaboration d'une anatomie pathologique. Selon ces mêmes historiens, les progrès de l'anatomie

pathologique ayant permis l'émergence d'un savoir positif sur la maladie ont été pendant longtemps entravés par la religion, la morale et les préjugés des classiques s'opposant à l'ouverture des cadavres. L'anatomie pathologique se serait alors développée en catimini, loin des regards réprobateurs.

Foucault objecte à ce mythe-vérité forgé par l'histoire des idées de ne pas tenir compte de l'ensemble des documents disponibles et d'effectuer une interprétation trop rapide et pré-analytique. Autrement dit, l'histoire des idées ne tient compte que des documents étayant son interprétation pré-analytique de l'âge classique qui n'est en fin de compte qu'une apologie de la médecine moderne.

En scrutant les textes de l'âge classique, Foucault affirme sans équivoque que le récit de l'anatomie pathologique fait par l'histoire des idées interprète l'âge classique à partir de préoccupations extérieures à celui-ci. Par exemple, Foucault, textes à l'appui, démontre qu'il n'y avait pas, au milieu du XVIIIe siècle, d'interdit frappant l'ouverture des cadavres mais que la grille de perception des classiques n'accordait pas d'importance à la pathologie trop préoccupée par l'établissement de nosographies. Quelques cliniques possédaient déjà des salles de dissection. Foucault dénonce le mythe d'obscurantisme tissé autour de l'âge classique par l'histoire des idées, mythe l'affligeant d'une lourdeur et d'une série d'interdictions dont l'Ancien régime serait responsable. "De toutes pièces on a imaginé une

conjurateur noir de la dissection, une Eglise de l'anatomie militante et souffrante, dont l'esprit caché aurait permis la clinique avant de faire surface lui-même dans la pratique régulière, autorisée et diurne de l'autopsie."<sup>6</sup>

Et à travers ses ouvrages archéologiques, Foucault chasse impitoyablement les mythes forgés par l'histoire des idées: mythe de la psychiatrie procédant à la libération des internés et à la formulation d'un savoir positif dans Histoire de la folie à l'âge classique; mythe de la médecine positive rejetant la pathologie nerveuse du côté des fantasmagories dans Naissance de la clinique; mythe de la construction d'un savoir positif sur l'homme sous la forme de sciences humaines, sciences qui permettront une libération de l'homme dans Les mots et les choses; et enfin, le mythe de l'histoire cumulative et continue soutenant les discours anthropologiques et humanistes dans L'archéologie du savoir.

L'étude des textes du passé par Foucault implique donc une remise en question radicale de l'usage des documents que fait l'histoire des idées ainsi que des mythes créés par cette interprétation. L'archéologie postule un important changement de perspective vis-à-vis des documents et, par ricochet, de l'interprétation proposée par l'histoire des idées.

## CHAPITRE QUATRIEME

## UNE PREMIERE CONTESTATION DE L'HISTORICISME

L'admonestation servie par Foucault à l'histoire des idées n'est pas sans rappeler les charges de Nietzsche, l'un des auteurs-fétiches de Foucault, contre l'historicisme du XIXe siècle. Notons au passage que le soleil de Nietzsche atteint son zénith dans les oeuvres archéologiques de Foucault. Tous les ouvrages archéologiques comportent de nombreuses références à Nietzsche alors que, paradoxalement, son nom disparaît dans les analyses généalogiques. Cela peut s'expliquer par la volonté de Foucault, à partir des années '70, de prendre ses distances devant la surenchère dont Nietzsche fait l'objet dans les milieux intellectuels français. Foucault a lui-même contribué, dans ses textes archéologiques, au gonflement des titres nietzschéens à la bourse des auteurs au cours des années '60. Mais il faut bien comprendre que Foucault rejette non pas la philosophie de Nietzsche mais davantage le brouhaha l'entourant. Dans un entretien accordé à Jean-Jacques Brochier en 1975, Foucault situe nettement son rapport avec Nietzsche.

"La présence de Nietzsche est de plus en plus importante. Mais me fatigue l'attention qu'on lui prête pour faire sur lui les mêmes commentaires qu'on a fait ou qu'on ferait sur Hegel ou sur Mallarmé. Moi, les gens que j'aime je les utilise. La seule marque de reconnaissance qu'on puisse témoigner à une pensée comme celle de Nietzsche, c'est précisément de l'utiliser, de la déformer, de la faire grincer, crier. Alors,

que les commentateurs disent si l'on est ou non fidèle, cela n'a aucun intérêt." (1)

Avec cette mise au point, Foucault dessèche, avant même qu'il ne prenne forme, le propos de ceux qui envisagent d'étudier son rapport avec Nietzsche sur le mode d'une filiation. Ce genre d'étude où l'on dégage l'influence d'un auteur sur un autre en faisant du premier un référent et du second un disciple, avoué ou non, est disqualifié d'emblée par Foucault. Notre propos ne consistera pas à mesurer l'"influence" de Nietzsche sur Foucault; nous avons vu précédemment la fonction qu'exerce la notion d'influence au sein de l'histoire des idées. Précisons qu'il ne s'agit nullement de minimiser la dette intellectuelle de Foucault envers Nietzsche mais d'un refus de faire une étude comparative en termes d'influence; cette notion implique une continuité trans-historique que nous désirons éviter. Tournant le dos au jeu des redevances, nous introduisons Nietzsche comme une "unité positive" car ce dernier, animé par un souci éthique, formule des critiques percutantes de l'historicisme au XIXe siècle qui ouvrent la voie à Foucault.

## I Un ressort affectif: la volonté de puissance

D'une façon générale, la philosophie de Nietzsche prend la forme d'une entreprise critique s'attaquant aux idéaux moraux et par ricochet aux idéaux de connaissance

dérivant de ceux-ci. Dans la tradition, ces idéaux sont le produit des forces réactives, forces orientées vers la dépréciation de l'existence. La "méthode" de Nietzsche, la généalogie, interroge l'instinct se trouvant à la source des valeurs et isole, sur un mode dichotomique et hiérarchique, deux forces ou "valeurs des valeurs" donnant naissance à toutes les valeurs. Cet affrontement, sans fin apparente, entre ces forces divergentes, emprunte des appellations diverses au fil des textes nietzschéens comme haut et bas, fort et faible, noble et vil, etc., que Nietzsche globalise sous les notions de force active et de forces réactives.

Se plaçant d'emblée du côté des forces actives, Nietzsche courbe la généalogie pour en faire un instrument de combat; elle débusque le choix éthique sous-jacent à un savoir ou à une valeur. Ce choix, tout comme le positive unconscious de Foucault, échappe à la conscience et à la compréhension du savant ou du moraliste travaillant dans et avec ce savoir ou cette valeur. Ce choix inconscient est fondamental: il reflète la qualité du sujet. Désensabler la force ou valeur des valeurs à la racine des valeurs, c'est effectuer, par le fait même, une interprétation des valeurs à l'étude, soit déterminer si elles originent d'une force active ou d'une force réactive. Autrement dit, la généalogie isole l'élément moteur façonnant les idéaux moraux et les idéaux de connaissance en dégageant la force les structurant. L'entreprise généalogique se veut une entreprise de démystification mue par un souci

éthique car elle dévoile la qualité de la force travaillant sous les valeurs.

En revendiquant ouvertement son parti-pris en faveur des forces actives la généalogie nietzschéenne se lance à l'assaut des savoirs et des valeurs de la modernité, en montrant qu'elles ont pour origine une valeur des valeurs dépréciant la vie. Nietzsche diagnostique une contradiction fondamentale entre les valeurs dominantes d'une part et la vie d'autre part. Le dévoilement des origines qu'opère la généalogie vise à renverser les valeurs et les idéaux négateurs de la vie, à faire tomber les masques pour que s'achève la mauvaise comédie de la connaissance fondée sur le ressentiment des faibles envers les forts. Selon Nietzsche, les forces réactives se rabattent sur la connaissance et la morale: elles inventent un autre monde et une autre vie pour ensuite calomnier ce monde-ci et la vie ici-bas.

La métaphysique occidentale repose donc sur un refus d'assumer la finitude du monde et de l'existence au nom d'un autre monde et d'une autre vie. En invoquant la raison, les métaphysiciens prennent un plaisir maladif à croire que le monde ne correspond pas à sa véritable "essence" et que "la vie est ailleurs", plus haut, plus loin. La vie appartient au domaine de l'"erreur" et le monde à celui de l'"apparence". Comme si la métaphysique occidentale n'avait fait que ressasser Socrate et Platon sous diverses incarnations depuis des siècles. L'entreprise critique de Nietzsche veut arracher la

connaissance aux forces réactives pour la fondre avec la vie, à ramener et à amalgamer la connaissance avec la vie, aussi limitée, finie et dure soit-elle.

Mais qu'est-ce donc que la vie, pierre angulaire et unité de mesure de la philosophie nietzschéenne? Réduite à sa plus simple et à sa plus forte expression, la vie c'est la volonté de puissance. Nietzsche emprunte à Schopenhauer l'essence non représentative de la pensée: son ressort est affectif. La volonté de puissance ne signifie pas que la volonté veut la puissance comme on pourrait d'abord le penser mais que c'est la puissance qui s'exprime dans une volonté. Dans son ouvrage Nietzsche et la philosophie, Gilles Deleuze écrit:

"Volonté de puissance ne veut pas dire que la volonté veuille la puissance. Volonté de puissance n'implique aucun anthropomorphisme, ni dans son origine, ni dans sa signification, ni dans son essence. Volonté de puissance doit s'interpréter tout autrement: la puissance est ce qui veut dans la volonté. La puissance est dans la volonté l'élément générique et différentiel. C'est pourquoi la volonté de puissance est essentiellement créatrice. (...) La volonté de puissance est essentiellement créatrice et donatrice: elle n'aspire pas, elle ne recherche pas, elle ne désire pas la puissance." (2)

Chez Nietzsche, un concept, un sentiment, une croyance apparaissent comme des symptômes d'une volonté qui veut quelque chose. Sans l'appoint d'une volonté de puissance, un concept ne pourrait même pas être pensé (le sentiment éprouvé ou l'action exercée). A la suite de Schopenhauer, Nietzsche

transgresse l'impératif de la Raison. En effet, en choisissant la volonté de puissance comme pierre angulaire, Nietzsche refuse délibérément de se cantonner sur le terrain de la raison et des concepts forgés de toutes pièces par les forces réactives. Il se tourne vers l'affectif, vers un pathos, force viscérale et conceptuellement indéfinissable par un recours à la seule raison. Le pathos précède et déborde la raison. Cette dernière est réduite à un artifice des forces réactives. Et tenir un discours sur la raison, soit sur un mode apologétique, soit sur un mode critique, c'est jouer le jeu des forces réactives. La volonté de puissance nietzschéenne rejette les outils façonnés par les forces réactives pour forger ses propres armes. Nietzsche conçoit la volonté de puissance comme ce qui choisit et détermine la représentation: c'est elle qui donne une forme et un contenu à un concept, à un sentiment ou à une action. La volonté de puissance peut autant affirmer sa différence avec une autre volonté ou encore nier ce qui diffère.

Nietzsche n'accepte donc pas de participer au jeu du Logos mis en place par les forces réactives; ces dernières postulent le Logos comme premier et originaire, coupé des irrationnels. La philosophie de Nietzsche est une de la volonté de puissance; elle a recours à une face affective non réductible à la raison dans la lutte qu'elle mène pour renverser à la fois le culte des savoirs et les valeurs des forces réactives dépréciant la vie.

## II L'histoire au service de la vie

Dans une lettre à son ami Peter Gast datée du premier février 1888, Nietzsche affirme qu'il comprend mieux l'histoire, qu'il la voit et la saisit mieux qu'auparavant. En jetant un regard rétrospectif sur ses écrits, Nietzsche souligne que la seconde de ses Considérations intempestives avait pour objectif de guérir la culture allemande et la jeunesse allemande de sa "maladie historique", de s'attaquer à une forme d'histoire orientée contre la vie. Et Nietzsche ajoute dans un passage significatif qu'il ne s'agissait pas pour lui de renoncer à l'histoire.<sup>3</sup> Le parti-pris de Nietzsche en faveur des forces actives et de la vie se répercute dans sa conception de l'histoire et dans son opposition à l'histoire mise en place par les forces réactives.

Laissée aux mains des forces réactives, l'enseignement de l'histoire ne vivifie pas mais est traité comme quelque chose de superflu, comme un luxe de la connaissance. Nietzsche cherche à renverser la domination des forces réactives sur l'histoire et mettre cette dernière au service de la vie. Autrement dit, il faut changer la valeur des valeurs à la source de l'histoire.

"Assurément nous avons besoin de l'histoire, mais nous avons besoin d'elle d'une autre façon que le flâneur raffiné aux jardins du savoir, même s'il regarde de tout son haut nos rudes et malgracieuses nécessités. Je veux dire que nous avons besoin d'elle pour la vie et pour l'action, non pour nous détourner paresseusement de la vie

et de l'action, ni, moins encore, pour embellir cette vie égoïste et notre activité lâche et mauvaise." (4)

Nietzsche aspire à détourner le cours de l'histoire tel qu'il lui a été imposé par les forces réactives pour la rapprocher de la vie. Sans pour autant renoncer à l'histoire, il l'investit et l'utilise au profit des forces actives car l'histoire n'échappe pas au jeu des dominations décrit plus haut.

Selon Nietzsche, l'histoire au XIXe siècle ne sert pas la vie. Son époque souffre de la maladie historique qui surestime l'histoire aux dépens de la vie. La culture et la vie ne peuvent être pensés que dans une perspective d'une soumission à l'histoire: une fièvre historique dévorante afflige les contemporains de Nietzsche. Le sens historique est une vertu hypertrophiée par l'usage qu'en font les forces réactives. Il convient donc d'effectuer un renversement de la force dominant l'histoire.

"Nous ne servirons l'histoire que dans la mesure où elle sert la vie, mais l'abus de l'histoire et la surestime qui en est faite sont cause que la vie se rabougrit et dégénère, phénomène dont il est aussi nécessaire que douloureux de nous rendre compte, d'après les symptômes frappants qui se présentent à notre époque." (5)

Conséquemment, Nietzsche pourfend avec hargne l'historicisme du XIXe siècle qui s'inscrit dans le mouvement de la perte du sens de la hiérarchie. Cet historicisme résulte d'un "esprit historien" qui a la fâcheuse tendance de mettre sur un pied d'égalité le noble et le vil, le maître et

l'esclave. C'est un dérivé de la connaissance des forces réactives s'occupant à nier et à éliminer les différences entre les êtres; il affiche ouvertement son scepticisme vis-à-vis de la hiérarchie. Et c'est en ayant recours à l'histoire et en écrasant l'homme sous le poids du passé que les forces réactives, sous le masque historien, effacent les différences; il n'est plus possible de distinguer les êtres entre eux car ils se dissolvent dans un devenir.

Chez Nietzsche, la hiérarchie des êtres est agressivement affirmée. En prenant à partie l'esprit historien régnant alors, Nietzsche refuse de se soumettre au poids de l'histoire, il l'envahit armé d'une sensibilité aigüe à la hiérarchie. Il évalue les valeurs dominantes de son temps véhiculées par l'esprit historien et diagnostique des symptômes de décadence. L'esprit historien ne fait rien d'autre que manifester des formes affaiblies, amollissantes et morbides. Hiérarchie et volonté de puissance permettent à Nietzsche de distinguer deux façons de faire de l'histoire correspondant aux deux forces ou valeurs des valeurs isolées par la généalogie. Une de ces formes accepte la morale grégaire des faibles et se fonde sur celle-ci, l'autre la rejette. Le terme d'histoire, selon Nietzsche, devrait être réservé à cette dernière forme qui pense les événements dans la perspective de l'élément dionysiaque de Naissance de la tragédie, histoire préparant un "renversement des valeurs chez un certain type fort d'hommes, et déchaînant en eux une foule d'instincts tenus

en bride et calomniés."<sup>6</sup> Toute forme de pensée s'inspirant de la morale grégaire, morale du troupeau orientée vers le bien-être, le confort, la vie facile sera qualifiée d'histoire falsifiée.

La raison et les concepts forgés par l'esprit humain font figure, aux yeux de Nietzsche, de l'une des nombreuses formes de raisonnement et de jugement possibles; présenter l'histoire de cette raison et de ses concepts comme la seule forme d'histoire possible et valable relève d'une supercherie des forces réactives. L'histoire falsifiée postule le développement continu de la raison sous les habits déterministes d'un progrès: il s'agit d'un mythe inventé par les faibles pour évacuer la liberté radicale propre à l'instant. Nietzsche brise la continuité de la trame temporelle de l'histoire s'enroulant autour du développement de la raison pour se ménager un espace où il formule une conception différentielle de la temporalité.

En effet, le temps chez Nietzsche n'est pas "historique", c'est-à-dire qu'il ne remplit pas la fonction d'une mémoire que lui assigne l'histoire falsifiée. Il y a chez Nietzsche un refus de la réalité ontologique d'un temps-milieu comparable à un espace se divisant en un passé, un présent et un avenir. Cette spatialisation du temps nous présente un temps essentiellement "humain". Tournant le dos à cet artifice, Nietzsche conçoit une temporalité plus "animale", c'est-à-dire dépourvue de mémoire et où le temps correspond

au scintillement de l'instant présent sans pour autant le recouvrir et l'étouffer par l'addition d'un passé ou d'un devenir. Il s'agit donc d'un temps fini, pour ne pas dire "aveugle", évanescent et fugitif n'offrant pas de prise à la mémoire des forces réactives ni à l'articulation d'une chronologie conventionnelle. Ce temps instaure une histoire hiérarchique et supra-historique en tissant un réseau entre les types indestructibles, les grandes âmes, au mépris de la chronologie du devenir.

Ce temps n'aplatit pas ni ne nivelle tout sur son passage, au contraire il permet de distinguer les grandes âmes du troupeau.

"Le temps viendra, où l'on s'abstiendra sagement de reconstruire par la pensée l'évolution universelle ou tout simplement l'histoire de l'humanité, le temps où l'on ne tiendra plus compte des masses, mais seulement des individus qui forment comme un pont au-dessus du torrent désordonné du devenir. Ceux-là ne construisent pas l'évolution, ils vivent hors du temps, et cependant, grâce à l'histoire qui permet entre eux une collaboration, ils constituent cette république des génies dont a parlé Schopenhauer. Par-delà les intervalles désertiques du temps, un génie en appelle un autre, et sans se laisser troubler par le vacarme des nains turbulents qui grouillent ~~au-dessous~~ d'eux, se poursuit le haut dialogue des esprits. La tâche de l'histoire doit être de servir d'intermédiaire entre eux, de permettre la naissance du grand homme et de lui donner des forces." (7)

Comme nous l'avons dit plus haut, l'histoire falsifiée s'empare des événements pour les noyer dans une temporalité ne tenant pas compte de la hiérarchie entre les êtres. L'esprit historien la caractérisant n'a pas une origine noble

mais est le fait de personnages de basse extraction. Les historiens se mêlent des grandes âmes dont ils ne sont pas dignes: par exemple, le plébéien Michelet s'occupant de Napoléon. Un "bon historien", si l'on en croit Nietzsche, se montre conscient et respectueux de la hiérarchie des êtres. Les historiens du XIXe siècle ne font que révéler la bassesse de leurs origines: ils ne s'affirment nullement comme des seigneurs.

Et Nietzsche cerne avec précision le moment où apparaît l'esprit historien, c'est-à-dire au début du XIXe siècle. Il désigne Hegel et Lamarck comme ceux qui nous ont voués à l'histoire et que cet historicisme nous distingue et nous sépare du passé.

"Ce qui nous sépare aussi bien de Kant que de Platon et de Leibniz: nous sommes historiques de part en part. Tel est le grand revirement. Lamarck et Hegel - Darwin n'est qu'une répétition." (8)

C'est donc dire que l'esprit historien n'a pas toujours existé, qu'il est un mode de connaissance fini. Nietzsche, bien avant Foucault, parle de la distance épistémologique séparant le présent du passé; mais cette distance est en quelque sorte inversée. En effet, Nietzsche a recours à l'astuce "intempestive", c'est-à-dire qu'il utilise la fiction d'un ancien Grec confronté à la culture historiciste.

"Qu'on imagine par exemple un ancien Grec qui trouverait cette culture sur son chemin. Il constaterait que pour l'homme moderne la culture est inséparable de la culture historique, que les deux ne font qu'une et ne se distinguent que par le nombre de mots qui servent à les désigner. S'il prononçait

alors qu'on peut être très cultivé sans avoir aucune culture historique, on hocherait la tête, on n'en croirait pas ses oreilles." (9)

Nietzsche désigne Hegel comme la figure préminente de l'esprit historien, esprit qui pense l'histoire enserrée entre un passé verrouillé et un devenir abolissant la hiérarchie. La célèbre dialectique du maître et de l'esclave illustre bien cette manière de faire de l'histoire un processus cumulatif où en même temps la raison triomphe et la hiérarchie est abolie. Cet historicisme s'enroule autour de la volonté de vérité rationaliste des forces réactives. Cette volonté de vérité fait du présent le moment privilégié de l'analyse historiciste où tout s'aplatit.

"Je pense qu'il n'y a pas eu dans ce siècle de dangereuses oscillations ni de tournants périlleux qui n'aient été rendus plus dangereux encore par la prodigieuse influence, sensible même aujourd'hui, de cette philosophie, l'hégélianisme. En vérité, c'est une pensée paralysante et attristante de se croire les tard venus de tous les temps, mais ce qui est terrible et destructif, c'est que cette philosophie, par un impudent renversement, ait divinisé le type du tard venu comme s'il était le sens et le but de toute l'évolution antérieure." (10)

Cet esprit historien n'a rien d'intrinsèquement vrai sauf, bien entendu, à l'intérieur du mythe qu'il forge sur l'histoire. Nietzsche réduit singulièrement la portée et la profondeur des vérités de l'esprit historien en affirmant que celles-ci ne sont vraies que pour ce mythe qui les tient pour vraies.

Refusant de se plier aux vérités "historiques" tirées de l'histoire par les forces réactives, Nietzsche les désacralise et les considère comme des mythes. Selon la force s'emparant de l'histoire, toutes sortes de vérités peuvent être créées. Ainsi, il n'y a rien qui soit d'emblée donné pour vrai ou pour faux. Et aux mythes de l'histoire-faits, de l'histoire-vérité, de l'histoire-science, et de l'histoire-destin, Nietzsche oppose sa propre création mythique, c'est-à-dire le mythe d'une histoire-hiérarchie au service de la vie.

### III L'innocence du devenir

La généalogie s'acharne à mettre en relief l'origine morale de l'historicisme déferlant sur le XIXe siècle. Selon Nietzsche, cet historicisme n'est ni plus ni moins qu'une nouvelle incarnation des idéaux platoniciens et chrétiens du renoncement à soi, idéaux par excellence des forces réactives.

"L'échappatoire hégélienne, en annexe de Platon, beau morceau de romantisme et de réaction, et en même temps symptôme du sens historique, d'une nouvelle force; l'"esprit" lui-même est l'idéal se dévoilant et se réalisant; dans le "processus", dans le "devenir" se révèle toujours plus de cet idéal auquel nous croyons-, donc l'idéal se réalise, la foi s'oriente vers l'avenir où elle trouve matière à adoration, selon sa noble exigence."  
(11)

Mais, s'interroge Nietzsche, si le monde se développe

en fonction d'un but quelconque, celui-ci ne devrait-il pas être atteint depuis longtemps? De même, si le monde s'ordonne autour d'une intention, celle-ci ne devrait-elle pas déjà être réalisée? Aux infinis de but et d'intention, Nietzsche oppose le fini de la durée, le scintillement de l'instant et le hasard. Il réfute ainsi toute velléité de téléologie. Les concepts de but et d'intention ne favorisent pas la vie: ils la soumettent à un devenir ressemblant à un carcan moral. Nietzsche réplique à Hegel que l'"Esprit" lui-même, cet esprit prescrivant un devenir au monde, s'insère à son tour dans un devenir plus large qui lui est dépourvu de tout but ou de toute finalité.

Le devenir de l'historicisme n'est rien d'autre, aux yeux de Nietzsche, qu'une version sécularisée de l'intention divine et de l'eschatologie chrétienne. Et comme nous l'avons vu dans la section précédente, Nietzsche pense que le "sens historique" que développe l'historicisme nuit au vivant, le flétrit et finira par le détruire. Il n'affirme pas sur un mode triomphal un quelconque progrès à travers l'histoire mais voit la décadence de la vie comme conséquence de l'historicisme. Cet historicisme représente l'histoire comme étant universelle; il n'est rien d'autre que l'acte des forces réactives s'emparant de l'histoire pour la façonner à son image. Et cet acte de prise en charge de l'histoire guide toute l'activité historiographique de l'historicisme. L'histoire ne peut donc qu'être universelle et tournée en direction d'un

devenir.

Totalement submergé sous le torrent "historicisant" des forces réactives, le XIXe siècle ne peut plus voir le travail de celles-ci. Les diverses incarnations de la domination des forces réactives, vieille de deux mille ans, échappe au regard de l'historien travaillant au XIXe siècle. "Toutes les choses qui durent longtemps sont difficiles à voir, à couvrir du regard."<sup>12</sup>

Le détournement de l'histoire au service de la vie implique le courage élémentaire de renoncer à cette béquille anthropologique que sont les idées de progrès, sous la forme d'un plus haut degré de conscience et de devenir. La généalogie développe un autre regard, plus perçant, plongeant sous la surface de l'histoire mise en place par les forces réactives. Ce regard révèle que l'histoire n'a pas d'en-soi, ni de raison l'animant secrètement de l'intérieur, ni de lois objectives régissant son orientation vers un autre monde, sauf, évidemment, à l'intérieur de l'historicisme des forces réactives. En opposition avec toute forme de progrès, de raison et de nécessité "historique", Nietzsche affirme le hasard, le multiple et le non-causal.

"Ne nous y trompons pas. Le temps "progressé" - nous aimerions croire que tout ce qui est dans le temps "progressé" aussi, "va de l'avant"... que l'évolution est une marche en avant... C'est l'apparence trompeuse qui séduit les esprits les plus posés; mais le XIXe siècle ne représente pas un progrès par rapport au seizième: et l'esprit allemand de

1888 est en régression par rapport à l'esprit allemand de 1788... L'"humanité" n'avance pas, elle n'existe même pas... Le tableau est celui d'un immense laboratoire d'expériences où certaines choses réussissent, d'autres échouent, ou manquent de tout ordre, toute logique, toute liaison et tout engagement." (13)

Si l'histoire a une direction, Nietzsche insiste particulièrement sur le fait que cette direction ne correspond pas à un déterminisme quelconque mais à l'"indifférence". Autrement dit, le devenir est innocent, c'est-à-dire dépouillé de tout caractère téléologique.

Et tirant les conséquences de cette affirmation de l'innocence du devenir, Nietzsche pense qu'il est possible, dès son époque, de changer le cours de l'histoire passée, présente et future, telle que présentée par les forces réactives en renversant la domination de cette dernière au profit d'une autre force et d'un autre mythe favorisant le vivant. Mais faire de l'histoire en adoptant une perspective favorable aux forces actives exige une attention constante et une conscience aiguë du piège de l'excès de l'histoire. Dans la seconde de ses Considérations inactuelles, Nietzsche distingue une "triple forme" de l'histoire-vie: histoire monumentale, histoire traditionaliste, histoire critique. Chacune de ces formes a son propre terrain et son propre climat; une confusion entre forme d'histoire et sols détourneraient l'histoire de la vie et provoquerait sa participation à l'excès d'histoire propre aux forces réactives.<sup>14</sup> C'est donc dire que les forces actives peuvent, à leur tour, bâtir un mythe sur

l'histoire.

Ce nouveau mythe, contrairement au mythe des forces réactives, ne se présente pas comme une histoire-vérité, implacable et incontournable, mais affirme ouvertement son caractère mythique d'où son avantage et sa supériorité sur le mythe de l'historicisme. L'historicisme n'assume pas son caractère mythique: il se dissimule derrière une "vérité" et sous le couvert d'un progrès de la raison. Le mythe des forces actives prend chez Nietzsche l'aspect de l'éternel retour, vision cyclique de l'histoire s'inspirant des anciens Grecs. L'éternel retour propose une vision circulaire du temps et de l'histoire où tout revient mais jamais sous la même forme. L'histoire est une suite de cycles se succédant sans l'apport de déterminismes. Par exemple, la philosophie allemande forme un cycle s'inaugurant avec Leibniz et se refermant avec Schopenhauer. "Entre Leibniz et Schopenhauer (né en 1788), l'Allemagne a pensé un cercle complet de pensées originales."<sup>15</sup>

Le mythe des forces actives a sa source dans un choix reflétant la qualité du sujet effectuant ce choix. En laissant ouverte la possibilité d'un choix, Nietzsche vise à rendre aux forces réactives leur pouvoir et leur créativité face à l'histoire. En refusant l'histoire-faits, l'histoire-vérité, l'histoire-science, l'histoire-destin, Nietzsche arrache l'histoire au domaine de la connaissance rationnelle et l'entraîne dans le domaine de l'art.

Nietzsche prend donc à rebours l'idéal ascétique d'un progrès de la raison à travers l'histoire. Il formule une critique impitoyable de l'historicisme qui se trouve à la source de l'histoire des idées qui, elle, est critiquée par Foucault. C'est en refusant la continuité, la causalité et la téléologie que Nietzsche pave la voie à la critique foucauldienne de l'histoire des idées. En dénonçant la fuite en avant de l'historicisme au nom de la raison et du progrès, Nietzsche pose le caractère incontournable de la finitude du temps et de l'histoire que Foucault reconduit dans ses analyses archéologiques.

Le nombre de reprises que fait Foucault des positions de Nietzsche sur l'histoire témoigne de la fécondité des critiques adressées par ce dernier à l'historicisme. La plus importante de ces reprises est évidemment le refus de la continuité et l'établissement d'une temporalité "alternative", c'est-à-dire non-continue. Mentionnons également la croyance en l'existence de cycles de pensées (configuration des savoirs chez Foucault), les renversements de perspective et le "jeu" de la distance (anciens Grecs chez Nietzsche et expérience classique de la déraison chez Foucault), le refus de considérer l'histoire comme une science positive et le refus de la progression de la raison dans le temps et des vérités historiques. Mais, différence importante, il n'y a pas de souci éthique chez Foucault.

CHAPITRE CINQUIEME  
LE COMBAT METHODOLOGIQUE

Dans le présent chapitre, nous nous efforcerons de mettre en évidence qu'il y a au sein de l'archéologie un déplacement du souci éthique de la critique nietzschéenne de l'historicisme sur le terrain de la méthodologie. Plus précisément, la démarche critique de Foucault se veut plus "régionale" en ce qu'elle se limite au domaine de l'histoire des savoirs et qu'elle prend la forme d'un corps à corps avec l'histoire des idées. La thèse qui sera évaluée au cours de ce chapitre est que ce corps à corps entre l'archéologie et l'histoire des idées se double d'une attaque méthodologique contre la métaphysique de l'identité des contenus qui porte à la fois l'historicisme et l'histoire des idées. Pour ce faire, nous allons donner un contenu à cette opposition de Foucault à l'histoire des idées en procédant à l'examen des mécanismes de l'analyse archéologique.

I. Le jeu de la différence

Nous avons présenté l'histoire des idées comme reconduisant les postulats du mode d'être de l'histoire inauguré par la philosophie hégélienne de l'histoire. En posant ainsi Hegel comme le "socle épistémologique" des différentes façons d'écrire l'histoire des savoirs au cours des 150 dernières années, nous pointons impérieusement vers les problèmes et

les ambitions de l'archéologie foucauldienne. Sortir de Hegel, c'est d'abord et avant tout pour l'archéologie s'extraire d'une certaine conception de l'histoire, celle de la continuité cumulative et surtout de la progression de la raison et des savoirs. Ce socle épistémologique de l'histoire accorde beaucoup d'importance aux "mots" et aux "choses" et déploie une métaphysique de l'identité ultime des contenus.

Contrairement à l'histoire des idées, l'archéologie suspend la relation entre le signifiant et le signifié guidant la lecture et l'articulation des documents à l'intérieur d'une interprétation continuiste de l'histoire des savoirs. Au lieu de tenter d'extraire un sens des documents en ayant recours soit à une interprétation, soit à un commentaire fondés sur la relation unissant le signifiant au signifié, Foucault suspend la référence aux "choses" du passé, c'est-à-dire au contexte historique pour rabattre le document au statut de pur signifié. Coupant court à la tentation de l'herméneutique, Foucault ne se préoccupe pas de parcourir la distance séparant le signifié du signifiant car la pratique archéologique vise spécifiquement à isoler le réseau du discours. Et c'est le "jeu" des discours entre eux, jeu objectif et formel, qui permet l'établissement d'une différenciation des discours. Ce jeu vise expressément à éviter l'écueil d'une unité préconceptuelle subsumant tous les discours, ou celui d'une unité unique regroupant toutes les unités du réseau discursif. L'identité d'un discours naît de son altérité

avec les autres discours et non pas de sa relation avec un signifiant ou une unité préconceptuelle l'organisant et le découpant à l'avance.

Nous avons délibérément employé des concepts de la linguistique saussurienne non pas pour accuser Foucault d'importer des pratiques de la linguistique à l'intérieur du champ de l'histoire mais davantage pour souligner le jeu de la différence objective des signifiés qu'il oppose à la métaphysique de l'identité des mots et des choses. Foucault se faufile dans la brèche ouverte par le Cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure parce qu'il cherche un lien théorique où se déploie l'autonomie de la textualité.

"Dans la langue, comme dans tout système sémiologique, ce qui distingue un signe, voilà tout ce qui le constitue. C'est la différence qui fait le caractère, comme elle fait la valeur et l'unité." (1)

Dans l'archéologie foucauldienne, le document, réduit au statut de signifié pur, sert à fonder l'autonomie de la textualité. C'est donc dire que Foucault n'assigne pas un principe d'identité aux discours en les rattachant à un référent ou à des référents. Les discours acquièrent leur propre identité en vertu de leur altérité vis-à-vis des autres discours; l'archéologie travaille exclusivement au niveau de la discursivité.

Ce jeu de la différence des signifiés rompt la continuité chronologique de l'histoire des idées et permet à Foucault d'isoler l'ordre présidant à la formation de toute une couche de discours, aussi disparates soient-ils. L'archéologie lorsqu'elle dégage des isomorphismes entre les savoirs appartenant à un même ordre effectue un important renversement du statut et du rôle du sujet dans le discours. Depuis Descartes, l'origine des discours a son siège dans la raison législatrice du sujet, le cogito. Or dans l'archéologie, la subjectivité apparaît en dernière instance, comme produite et ordonnée par les règles discursives. C'est donc dire que le travail de sape contre la continuité et le développement de la raison, le "sortir de Hegel", l'archéologie, procède de la négation de la raison législatrice du sujet, centre incontournable de la philosophie occidentale depuis Descartes. Foucault relègue le sujet à un rôle subalterne dans l'apparition des discours.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que Nietzsche tournait le dos à la rationalité, artifice des faibles pour soumettre les âmes nobles: il refuse de participer au jeu de la raison. De son côté, Foucault adopte une attitude plus nuancée. Sans faire du sujet, ni de la rationalité, le moment premier et le centre des discours, il fait perdre au sujet et à la raison leur autonomie pour les réduire à un effet des règles gouvernant la textualité. Cela signifie que Foucault n'abandonne pas le terrain de la raison mais refu-

se de lui accorder un statut privilégié exorbitant. Foucault sape l'importance que la métaphysique accorde à la raison et à son corollaire, le sujet, et en fait des "effets secondaires."

Foucault s'applique à saisir les modalités et les articulations de la raison. En utilisant les notions du Même et de l'Autre, Foucault, dans ses analyses archéologiques, pointe à la fois vers l'intériorité et l'extériorité de ce qu'il appelle la ratio occidentale, la rationalité de l'âge classique. Il montre les insuffisances, les limites, le caractère ethnocentrique et la contingence de cette ratio. A ce propos, on n'a qu'à se rappeler la référence à Borges et à son "encyclopédie chinoise" dans la Préface de Les mots et les choses.

"Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à la lecture toutes les familiarités de la pensée -de la nôtre: de celle qui a notre âge et notre géographie-, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre. (...) Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre: l'impossibilité nue de penser cela." (2)

On peut constater ici un résultat radical: la rationalité n'échappe pas à la finitude de la pensée. En se situant à l'extrême limite intérieure de la pensée rationnelle, Foucault vise à la fois l'extérieur de celle-ci (ce qu'elle

exclut et ce qui lui échappe) et son centre (l'ordre invisible et inconscient la structurant). Et c'est de cette position limitrophe que Foucault pense les rationalités occidentales (puisqu'il fallait qu'il se présentât historiquement une pluralité irréductible de rationalités), dans leur horizontalité et non pas dans une verticalité cumulative propre au mode d'être de l'histoire incarné par Hegel.

En se livrant à l'analyse des discours dans le jeu de leurs différences pour en saisir l'ordre inconscient et invisible les rendant possibles, Foucault ne fait pas l'histoire d'une rationalité mais rend compte d'une constellation non linéaire de rationalités. En découpant des tranches d'ordre, continues à l'intérieur et discontinues entre elles, différentes et incommensurables, Foucault torpille l'analyse

unitaire de la raison issue de la métaphysique de l'identité qui réduit les différences à des "moments" d'une seule et unique raison. Sans pour autant se placer à l'extérieur de la raison comme le fait Nietzsche, Foucault fait une histoire des rationalités sur un mode horizontal et discontinu, histoire dépouillée de toute trace de transcendance.

Dans cette histoire, les figures de la raison sont donc délestées de leur position centrale et apparaissent comme étant un produit de l'ordre; elles ne sont pas à la source ni ne produisent les différents ordres.

## II Légitimité et événementialisation

Afin d'éviter de réinvestir le thème de la continuité dans ses analyses, Foucault procède à une remise en question des unités préétablies sur lesquelles repose l'histoire des idées pour proposer, en contrepartie, une élaboration théorique capable de rendre compte de l'ordre et des isomorphismes horizontaux ordonnant les savoirs. Foucault range de côté les présupposés de l'histoire des idées pour dégager, dans un geste théâtral qui n'est pas sans rappeler Descartes, le degré zéro de l'analyse historique.

"Tout ce qui, jusqu'alors veillait à la sauvegarde de l'historien et l'accompagnait jusqu'au crépuscule (le destin de la rationalité et la téléologie des sciences, le long travail continu de la pensée à travers le temps, l'éveil et le progrès de la conscience, sa perpétuelle reprise par elle-même, le mouvement inachevé et ininterrompu des totalisations, le retour à une origine toujours ouverte, et finalement la thématique historico-transcendantale), tout cela ne risque-t-il pas de disparaître, -dégageant pour l'analyse un espace blanc, indifférent, sans intériorité, ni promesses?" (3)

Cependant, il ne faut pas se laisser impressionner par cet espace blanc, indifférent et sans intériorité ni promesses. Cette tabula rasa n'est qu'apparente: Foucault ne fait que remplacer les présupposés de l'histoire des idées par ses propres présupposés archéologiques, comme l'existence d'un ordre inconscient et invisible structurant la formation des discours, la discontinuité entre les différents ordres et l'usage non référentiel des documents. Mais Foucault a tout

de même retenu la leçon de Nietzsche car il ne présente pas l'archéologie comme une histoire-vérité.

L'histoire des idées récusée interroge la face extérieure des documents historiques: ceux-ci sont utilisés comme des traces écrites d'un passé ne parlant plus directement à l'historien mais que celui-ci peut tout de même déchiffrer et reconstituer. Le document s'insère dans une interprétation le débordant et l'englobant. Disposé sur une trame chronologique continue, le document était une interprétation cumulative de l'histoire. Foucault propose à ses lecteurs de rompre avec cette approche des documents pour les saisir par leur face interne, c'est-à-dire que l'archéologie travaille les documents de l'intérieur. Cette intériorité abandonne l'aspect référentiel du document pour privilégier une approche différentielle; la différence entre les documents organise, distribue, répartit en niveaux, établit des séries, distingue ce qui est pertinent et ce qui ne l'est pas, repère des éléments, définit des unités, décrit des relations entre les documents. L'analyse archéologique a la particularité de nous présenter l'histoire comme un champ. La "matérialité" des documents ne provient pas de leur enracinement dans ce champ car ils ne lui touchent pas; elle se constitue dans les relations entre les documents à la surface de ce champ.

"Le document n'est donc plus pour l'histoire cette matière inerte à travers laquelle elle essaie de reconstituer ce que les hommes ont fait ou dit,

ce qui s'est passé et dont le seul sillage demeure: elle cherche à définir dans le tissu documentaire lui-même des unités, des ensembles, des séries, des rapports." (4)

Foucault ne se laisse pas écraser par l'histoire. Retenant la leçon de Nietzsche, il "utilise" l'histoire. Cependant, Foucault n'est pas mu par un souci éthique comme Nietzsche qui utilisait l'histoire pour mettre fin à l'anarchie.<sup>5</sup> Il s'agit davantage pour Foucault de faire trembler le sol des justifications historiques produites par l'histoire des idées. Et dans ce contexte, la notion de discontinuité prend une importance capitale.

"Un des traits essentiels de l'histoire nouvelle, c'est sans doute ce déplacement du discontinu: son passage de l'obstacle à la pratique; son intégration dans le discours de l'histoire où il ne joue plus le rôle d'une fatalité extérieure qu'il faut réduire, mais d'un concept opératoire qu'on utilise; et par là l'inversion des signes grâce à laquelle il n'est plus le négatif de la lecture historique (son envers, son échec, la limite de son pouvoir) mais l'élément positif qui détermine son objet et valide son analyse." (6)

Foucault reprend et utilise ce que repousse et cherche à combler l'histoire des idées; il fait de la discontinuité un moment positif de l'analyse archéologique. L'indice de valeur de la discontinuité change: au lieu d'être évacuée, elle devient un gain. La discontinuité plonge les discours et les savoirs dans une finitude radicale.

En abandonnant l'histoire référentielle, Foucault dé-laisse dans le même geste toute forme d'histoire s'ordonnant

autour d'un centre unique (principe, signification, esprit, raison, sujet, etc.). Le jeu de la différence caractérisant l'archéologie ne vise pas, en abandonnant l'idée d'un centre, à multiplier les discours à l'infini mais davantage à interroger l'instauration de leur légitimité. L'abandon du centre théorique, d'un principe unificateur, par Foucault ne doit pas être assimilé à une multiplication des interprétations, à un jeu sans fin où toutes les interprétations sont possibles et se valent. Tout au plus, Foucault reconnaît la pluralité des approches possibles du champ de l'histoire: son objectif avoué demeure de discréditer les méthodes employées par l'histoire des idées parce qu'elles ne sont pas, selon lui, légitimes, d'un point de vue strictement méthodologique. L'histoire nouvelle que développe Foucault ne se perd donc pas dans le jeu sans fin des interprétations possibles mais interroge la légitimité et la fécondité des méthodes déployées par l'histoire des idées.

"Mais ce n'est point qu'elle [l'archéologie] cherche à obtenir une pluralité d'histoires juxtaposées et indépendantes les unes des autres (...). Le problème qui s'ouvre alors - et qui définit la tâche d'une histoire générale - c'est de déterminer quelle forme de relation peut être légitimement décrite (...)." (7)

La thématization foucauldienne peut être comprise comme conduisant au bilan en trois points que nous en faisons maintenant. Premièrement, Foucault se situe en-deça du jeu sans fin des interprétations: les questions méthodologiques et de légitimité prennent le pas sur la multiplication à

l'infini des interprétations. Deuxièmement, Foucault, dans L'archéologie du savoir, présente le champ de l'histoire comme étant en pleine mutation épistémologique se traduisant par l'abandon de la métaphysique de l'identité à la source de l'histoire des idées. Et, troisièmement, Foucault assigne à la nouvelle histoire la tâche de penser l'Autre, de penser l'histoire en termes de différence et non pas en termes d'identité, de totalité et de continuité. En reconduisant le refus de l'histoire-vérité de Nietzsche, Foucault formule une réponse méthodologique à la métaphysique de l'identité.

L'histoire des idées a jusqu'ici fait office de miroir du progrès de la pensée occidentale: elle n'a fait que réfléchir le Même. Pourtant cette interprétation de l'histoire des savoirs a ses limites et un extérieur dont elle ne peut rendre compte (par exemple, la taxinomie de l'encyclopédie chinoise de Borges). Et la Préface de Les mots et les choses nous rappelle que cette interprétation provient d'un ordre et que celui-ci a un âge et une géographie. L'histoire des idées pense les autres ordres, les autres âges et les autres géographies, à l'intérieur de son Même; il n'a pas d'Autre car le Même existe de tout temps. Cette histoire du Même emprunte la forme d'une histoire globale où les différences sont subsumées sous un ordre unique aplatissant les différences dans un principe unique ou dans une vision du monde ethnocentrique. Ramener l'histoire à un seul et unique Même c'est faire un usage idéologique de l'histoire dont il faut prendre

conscience, d'une histoire se fondant et s'ordonnant autour de l'activité synthétique d'un sujet. C'est pour obtenir un effet de totalité que l'histoire des idées postule la transcendance du Même ou d'une rationalité (comme le fait Putnam).

L'archéologie se livre à un long travail négatif afin de dégager les notions diversifiant le thème de la continuité à l'intérieur de l'histoire des idées. Nous avons vu en particulier les notions de tradition, d'influence, de développement et d'évolution, de "mentalité" et d'"esprit". La mise en jeu par l'archéologie des concepts de discontinuité, de rupture, de seuil, de limite, de série, de transformations, etc., a pour objet de suspendre l'appareillage notionnel présidant à la mise en place de continuités irréfléchies.

Ces concepts mis en jeu par l'analyse archéologique permettent à Foucault d'aborder les discours dans le champ de l'histoire, un peu comme Nietzsche accueillait le temps, c'est-à-dire sous la forme d'un scintillement. Le discours conserve en tout temps son caractère d'"événement".

"Il faut renoncer à tous ces thèmes qui ont pour fonction de garantir l'infinie continuité des discours et sa secrète présence à soi dans le jeu d'une absence toujours reconduite. Se tenir prêt à accueillir chaque moment du discours dans son irruption d'événement; dans cette ponctualité où il apparaît, et dans cette dispersion temporelle qui lui permet d'être répété, su, oublié, transformé, effacé jusque dans ses moindres traces, enfoui, bien loin de tout regard, dans la poussière des livres. Il ne faut pas renvoyer le discours à la lointaine présence de l'origine; il faut le traiter dans le jeu de son instance." (8)

Foucault réinvestit le scintillement du temps chez Nietzsche dans les discours. Plus exactement, l'archéologie ambitionne de faire échec à la continuité en traitant le discours dans le jeu de son instance. Pour ce faire, il délimite un domaine constitué par l'ensemble de tous les énoncés effectifs. La délimitation de ce champ des énoncés nous est présentée comme le premier pas afin de recomposer légitimement les ensembles que propose l'histoire des idées. En regroupant l'ensemble des énoncés dans un ensemble fermé, Foucault peut problématiser les formes préalables de continuité, non pas pour les récuser immédiatement, mais pour les questionner et montrer qu'elles ne vont pas de soi. Ces formes préalables de continuité sont elles-mêmes l'effet d'une construction "dont il s'agit de connaître les règles et de contrôler les justifications."<sup>9</sup>

L'analyse archéologique fonde sa légitimité sur une description pure des discours-événements. Les événements discursifs forment l'horizon de la recherche de nouvelles unités, plus "neutres", c'est-à-dire libérées de la métaphysique de l'identité et sont plus facilement contrôlables et vérifiables. Cet horizon prend donc la forme d'un espace captif où foisonnent des énoncés: cet espace contient tout ce qui s'est dit ou écrit dans la sphère discursive.

Une des conséquences de cette spatialisation des énoncés est que le passé se trouve dépouillé de toute aura mystique

ainsi que de son rôle de préhistoire et de marchepied du présent puisqu'il se trouve singulièrement réduit à la totalité fermée des séquences linguistiques formulées. En refermant les énoncés du passé sur eux-mêmes, Foucault aspire à se préserver de la tentation de projeter le présent sur le passé, projection créant l'illusion d'une continuité. Tout comme le temps chez Nietzsche, l'énoncé demeure irréductible à la continuité, il est toujours événement.

Cette événementialisation de l'énoncé n'a pas pour objet de faire exploser l'ensemble des énoncés en une poussière de faits ou encore de l'insérer à l'intérieur d'une synthèse toute faite. Dans L'archéologie du savoir, Foucault se montre particulièrement vigilant devant deux excès: celui des synthèses pré-analytiques inconscientes, et celui d'une population d'événements dispersés et isolés les uns des autres, repliés sur eux-mêmes et privés de tout rapport entre eux. Foucault se ménage un espace lui permettant d'emprunter une voie mitoyenne, c'est-à-dire de décrire des jeux de relations dans le domaine des événements discursifs.

Le passage du négatif au positif dans le travail de Foucault s'effectue lorsque ce dernier nous rapporte les relations entre les énoncés pouvant être légitimement décrites. A ce propos, L'archéologie du savoir, formule quatre hypothèses de travail que Foucault rejette en formulant quatre contre-hypothèses qui lui permettent de critiquer les flottements théoriques de ses enquêtes archéologiques. Nous exposons ces

hypothèses et ces contre-hypothèses sous la forme d'un tableau.

HYPOTHÈSES

1. Les énoncés dispersés dans le temps se réfèrent à un seul et même objet.
2. L'unité des énoncés repose sur un type défini et normatif d'énonciations.
3. L'unité des énoncés s'articule autour d'un alphabet bien défini de notions
4. L'unité des énoncés s'enroule autour de la permanence d'un énoncé.

CONTRE-HYPOTHÈSES

1. Les énoncés se présentent comme des séries lacunaires enchevêtrées et ces séries révèlent des différences, des écarts, des substitutions et des transformations avec les autres séries.
2. Les énoncés reçoivent des formulations de niveau différent et accomplissent des fonctions trop hétérogènes entre elles pour que les énoncés puissent constituer, à travers le temps, une sorte de grand texte ininterrompu.
3. Les concepts utilisés dans les énoncés diffèrent entre eux par la structure et les règles d'utilisation; les concepts s'ignorent et s'excluent d'une série à l'autre: ils ne forment pas une architecture logique unitaire.
4. Les énoncés se dispersent et se fragmentent en diverses stratégies qui permettent l'activation de thèmes incompatibles ou encore l'investissement d'un thème dans des ensembles différents.

Ces quatre contre-hypothèses visent à empêcher la constitution de chaînes d'inférences; elles annulent les conditions de possibilité de l'histoire des idées en établissant des tables de différences décrivant des systèmes de dispersion

à l'intérieur de l'ensemble fermé des discours appartenant à un ordre. Et lorsque la dispersion des énoncés permet de définir une régularité entre ceux-ci nous avons affaire à une formation discursive. Ainsi, la grammaire générale de l'âge classique et la philologie de la modernité sont toutes deux des formations discursives. Mais, en y regardant de plus près, il s'agit de deux formations discursives différentes ou incommensurables. Elles ne parlent pas de la même "chose" pas plus qu'elles ne le disent de la même façon; elles n'obéissent pas aux mêmes règles de formation. Ces dernières, les règles de formation, constituent les règles d'existence auxquelles sont soumis les énoncés à l'intérieur d'une formation discursive.

La légitimité de l'archéologie repose donc sur une événementialisation des discours. Cette légitimité a une face négative, l'annulation des conditions de possibilité de l'histoire des idées, et sa face positive, la description contrôlée et vérifiable de régularités dans le grand champ contenant l'ensemble des énoncés.

### III La neutralité du discours

Le jeu de la différence des discours permet à Foucault d'isoler des formations discursives et de les spécifier en définissant des règles de formation. Cette différenciation n'est pas sans rappeler une des leçons de Nietzsche à savoir

que les objets ne possèdent pas d'en soi. Nous avons vu que Foucault procède à une désubstantialisation des énoncés. Ceux-ci n'acquièrent pas leur spécificité en vertu de leur adhésion à la réalité ou à un référent, mais bien dans leur rapport avec les autres énoncés. Mais, peut-on se demander, est-ce que Foucault, tout comme Nietzsche, saisit le jeu de forces s'agitant sous le couvert du discours?

Dans l'analyse archéologique, le discours se présente comme un très grand domaine, indéfini, monotone et foisonnant. Les discours fascinent Foucault par leurs formations régulières et par les règles de formation présidant à leur structuration. Alors que Nietzsche cherche à mettre en relief la valeur des valeurs se profilant sous les discours, Foucault, de son côté, conçoit les discours de façon beaucoup plus "neutre". En effet, les discours obéissent à des règles de formation et non pas à des valeurs de valeurs et ces règles de formation président à l'élaboration de formations discursives distinctes, obéissant à une seule et unique contrainte.

Nous insistons ici particulièrement sur la neutralité que Foucault confère aux discours afin de nuancer l'assertion suivante de Kremer-Marietti sur le statut de l'interrogation chez Nietzsche et Foucault.

"Il est clair pour nous que l'interrogation archéologique de Foucault procède de la même interrogation originaires que celle qui dirige Nietzsche dans La généalogie de la morale, ouvrage

dans lequel Nietzsche pose le problème de la valeur des valeurs admises, celui des conditions sociales et des milieux culturels qui ont permis leur formation." (10)

L'archéologie foucauldienne partage avec la généalogie nietzschéenne la nécessité d'une remise en question des valeurs admises mais dans le seul domaine de l'histoire des savoirs. Il n'y a pas de hiérarchie des êtres pour Foucault ni d'interprétation se fondant sur la valeur des valeurs. Les formations discursives et les règles de formation exercent une contrainte sur tous les discours. Le "Qui parle?" de Nietzsche cerne la volonté de puissance de celui qui parle, sa grandeur ou sa bassesse: par exemple, le plébéien Michelet lorsqu'il traite de Napoléon. Le "Qui parle?" chez Foucault ne se réfère jamais à la grandeur ou à la bassesse d'un sujet mais à sa dispersion et à sa dissolution dans les contraintes qu'exercent les règles de formation dans le discours. Foucault ne se préoccupe pas de la grandeur ou de la bassesse de Descartes ou des autres acteurs de l'âge classique.

"Dans l'analyse qu'on propose ici, les règles de formation ont leur lieu non pas dans la "mentalité" ou dans la conscience des individus, mais dans le discours lui-même; elles s'imposent par conséquent, selon une forme d'anonymat uniforme, à tous les individus qui entreprennent de parler dans ce champ discursif." (11)

Ce n'est pas le sujet ni sa volonté de puissance qui mènent dans le discours mais, au contraire, c'est la constitution objective de formations discursives qui rend possible

et permettent l'articulation d'une subjectivité à l'intérieur d'un savoir. Dans son ouvrage, Racevskis souligne que Foucault transforme les systèmes de savoir en quelque chose d'éminemment objectif afin de se livrer à une "systematic subversion of the existing mode of explanation and rationalization."<sup>12</sup> Il n'y a pas chez Foucault de paradoxe du sujet producteur de discours et enveloppé par le discours; le sujet est la dernière instance produite par le discours. Dans la contre-histoire des savoirs que fait l'archéologie, les discours permettent l'apparition de sujets qui peuvent savoir quelque chose. Kremer-Marietti rapproche le renversement de la place du sujet dans le discours chez Foucault aux critiques du cogito cartésien formulées par Nietzsche. Il y a chez ces deux auteurs un refus marqué de faire du discours l'apanage d'un sujet qui pense, connaît et dit.

"Le point fixe traditionnel, où toutes les vérités se tenaient et d'où elles fusaient toutes, est réduit - chez Nietzsche et Foucault à néant. En effet, une fois le cogito justifié et établi par la référence à Dieu, le "penseur" avait toute son autonomie individuelle, son "certificat" de pensée. Il y a soudain, au contraire, une multiplicité de liaisons entre des points repérables une fois toutes, mais dont on présume leur plus ou moins grande probabilité de localisation et de temporalisation." (13)

Foucault situe son analyse à un niveau préconceptuel, niveau que l'archéologie s'efforce de rendre visible, c'est-à-dire qu'elle décrit le champ où les concepts peuvent coexister et les règles auxquelles ce champ est soumis. Comme nous l'avons déjà souligné, l'archéologie dégage les règles

rendant possibles et structurant des formations discursives, règles déterminant les conditions de ce qui peut être dit. La description du niveau préconceptuel du discours implique un ordre précédant et fondant la conscience.

L'analyse archéologique s'avère fort différente de la généalogie nietzschéenne et ce, malgré les similarités entre ces deux types d'analyse. Nous avons mentionné que les règles discursives nous apparaissent comme étant beaucoup plus "neutres" que la valeur des valeurs de la généalogie nietzschéenne. Nous complétons maintenant cette affirmation en soulignant que Foucault accorde peu d'importance aux stratégies à l'oeuvre dans les discours. Ces stratégies sont contenues en puissance dans les règles de formation: ces dernières "aplatissent" toutes les différences conceptuelles et théoriques. Elles rendent possibles les différences et les affrontements à la surface des discours. Ces différences et ces affrontements trahissent des stratégies discursives divergentes et mettent en relief les choix possibles et finis, au sein d'une formation discursive. Pour mieux assurer notre propos, nous citons un passage de Les mots et les choses où Foucault commente les rapports entre Ricardo et Marx.

"Mais peu importe sans doute l'alternative entre le "pessimisme" de Ricardo et la promesse révolutionnaire de Marx. Un tel système d'options ne représente rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'Histoire, tels que l'économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail."

(14)

Et dans ces lignes désormais célèbres, Foucault replace le marxisme dans la disposition épistémologique du XIXe siècle.

"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'une disposition 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 un poisson dans l'eau: c'est à dire que partout ailleurs il cesse de respirer."  
(15)

Malgré l'aspect provocateur de ces propos sur le marxisme, imputables à l'importance presque démesurée dont jouissait le marxisme en France après la Seconde guerre mondiale et ce, jusqu'au moment où Foucault écrit, ce qu'il faut retenir c'est que Foucault rattache l'économie marxiste à la formation discursive inaugurée par Ricardo. Malgré leurs différences politiques, l'économie politique bourgeoise et l'économie marxiste obéissent aux mêmes règles de formation et s'inscrivent à l'intérieur de la même formation discursive à savoir l'économie politique. Et lorsque Foucault écrit que "les stratégies ainsi décrites ne s'enracinent pas, en deçà du discours, dans la profondeur muette d'un choix à la fois préliminaire et fondamental"<sup>16</sup> nous pouvons mesurer la distance séparant l'archéologie de la généalogie nietzschéenne.

Remarquons au passage qu'il nous apparaît que Foucault a raison de rattacher Marx au même socle épistémologique que Ricardo. Mais cette brillante analyse de Foucault réduit singulièrement l'importance de Marx à l'intérieur

de l'histoire de l'économie politique et de l'histoire des savoirs en général. Si Marx obéit aux mêmes règles discursives et s'inscrit à l'intérieur de la même formation discursive que Ricardo, il nous semble difficile de réduire Marx à un acteur comme les autres, reconduisant avec la même force le réseau de nécessité. Sans pour autant nier l'appartenance de Marx (ou de Descartes, de Kant ou de Hegel) à un réseau de nécessités, ne serait-il pas possible de rendre compte, à défaut d'un terme plus approprié, de l'"importance" d'un individu?

Cependant, cet aplatissement de tous les auteurs à un socle épistémique a sa contre-partie positive, à savoir d'éviter de faire l'histoire des savoirs comme une histoire des progrès de la pensée s'ordonnant autour des grands intellectuels. Par exemple, dans le chapitre consacré à l'analyse des richesses de l'âge classique dans Les mots et les choses, Foucault refuse de mettre Law sur un piedestal parce que ce dernier, partisan de la monnaie-signe, serait un précurseur de notre actuelle monnaie fiduciaire. Pour Foucault, Law définit la monnaie comme gage, sur le fond du même réseau de nécessité que ses adversaires, les physiocrates; ces derniers n'étaient pas plus dans l'erreur que Law n'était dans le vrai. Il n'y a pas de zone d'ombre de l'histoire où

seraient reléguées toutes les erreurs. L'analyse de Foucault prend en considération tous les acteurs de l'analyse des richesses de l'âge classique sans poser au préalable la question de la "vérité" ou de la "fausseté" de leurs propos. Foucault rend compte des adversaires de la théorie de la monnaie-signes; ils ne sont pas une quantité négligeable dans l'analyse des richesses car ils participent au même réseau de nécessité que Law et ses partisans. Autrement dit, une solidarité épistémique lie et unit les partisans de la monnaie-signes et ceux de la monnaie-marchandise.

"Entre Law et ceux qui le critiquent, l'opposition ne concerne que la distance du gageant au gagé. (...) Mais dans un cas comme dans l'autre, la monnaie permet de fixer le prix des choses grâce à un certain rapport de proportion avec les richesses et un certain pouvoir de les faire circuler. (...) On voit que les éléments théoriques sont les mêmes chez les physiocrates et leurs adversaires. Le corps des propositions fondamentales leur est commun (...)." (17)

Il est clair que tous les discours à l'intérieur de l'analyse des richesses résultent d'une contrainte unique et uniforme exercée par les règles de formation. Si une formation discursive n'a pas une histoire verticale similaire au type d'histoire mis en place par l'histoire des idées, les discours de cette formation discursive demeurent néanmoins un fait historique, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas existé de tout temps. Foucault ne recourbe pas la diversité des choses dites dans un grand texte renfermant l'ensemble des significations communes à une époque.

"Le discours (...) n'est pas une forme idéale et intemporelle qui aurait, de plus, une histoire; le problème ne consiste donc pas à se demander comment et pourquoi il a pu émerger et prendre corps en ce point-ci du temps; il est de part en part historique, -fragment d'histoire, unité et discontinuité dans l'histoire elle-même, posant le problème de ses propres limites, de ses coupures, de ses transformations, de ses modes spécifiques, de sa temporalité plutôt que de son surgissement abrupt au milieu des complicités du temps." (18)

L'analyse archéologique établit une loi de rareté stipulant que tout n'est jamais dit dans les discours. Autrement dit, les discours n'épuisent pas toutes les possibilités qu'offrent les règles discursives. Au contraire, il n'y a, au total, que fort peu de "choses" dites. Cette loi de rareté s'oppose diamétralement à l'herméneutique qui fait du discours un trésor inépuisable d'où l'interprète habile peut extraire de nouvelles richesses.

Au sein de l'archéologie, l'histoire n'effectue pas un retour sans fin, sur un mode répétitif, vers une quelconque origine fondatrice oubliée depuis longtemps par les hommes et que l'interprétation pourrait faire renaître. Loin de s'épuiser dans la redécouverte d'une origine, la nouvelle histoire de Foucault décrit un champ où se distribuent des discours hétéroclites. Au lieu de s'appliquer à mettre à jour une interprétation, découvrir un fondement, décider de la validité d'une rationalité ou de parcourir une téléologie, l'analyse des formations discursives définit le "type de positivité d'un discours".<sup>19</sup>

Cette positivité du discours joue donc le rôle d'un a priori historique en ce qu'elle rend possible les discours sans pour autant formuler des critères de vérité. La positivité d'un discours n'échafaude pas une unité de mesure permettant à l'historien de décider qui dit vrai et qui dit faux: elle dessine et délimite un champ conceptuel dans lequel des auteurs peuvent prendre la parole. Marx et Ricardo parlent à l'intérieur de la même positivité du discours: ils parlent de la même "chose" (la valeur déterminée par le temps de production des objets) dans le même "espace" (temps, travail, vie et mort) à la surface duquel ils donneront l'impression de tenir des discours contraires et opposés. Cette notion d'a priori historique permet à Foucault de préserver la différence et la dispersion des énoncés tout en délimitant un espace commun où les énoncés se forment, un champ sans profondeur, "neutre", où cohabitent les discours.

#### IV Temps et épistémie

En travaillant à dégager l'a priori historique des discours, Foucault articule une temporalité que nous qualifions ici d'"interne" aux discours par opposition à la temporalité "externe" que plaque l'histoire des idées sur les documents. Nous avons vu que l'histoire des idées postule l'existence d'un temps unique et uniforme recouvrant à la fois les hommes et leurs savoirs. Tout se meut dans ce temps universel. Les documents n'acquièrent de sens qu'enserrés

dans ce temps chronologique: l'histoire des savoirs se déroule sur un mode vertical.

De son côté, Foucault dote le discours de son propre temps. L'histoire des savoirs qu'effectue Foucault déploie une temporalité non-continue épousant les contours des ordres du discours. L'archéologie foucauldienne travaille à détacher l'histoire des savoirs de son inféodation à une temporalité linéaire, associée au développement d'une rationalité européenne. Dans l'archéologie, l'histoire ne joue plus ce rôle de justification et d'apologie auquel l'a réduit l'histoire des idées. Et Foucault ne fige pas l'histoire, au contraire, il ouvre de nouveaux horizons à l'historiographie en articulant une pratique différentielle de la temporalité. Les ordres structurant les savoirs isolent des blocs temporels de 150 années discontinus entre eux; il n'a pas de filiation possible. Et, ce qui est produit par une pratique discursive définie, l'archive, ne se trouve plus enserrée et unifiée dans un seul grand temps linéaire et cumulatif se développant depuis d'obscures origines jusqu'à nos jours.

L'archive "nous déprend de nos continuités; elle dissipe cette identité temporelle où nous aimons nous regarder nous-mêmes pour conjurer les ruptures de l'histoire; elle brise le fil des téléologies transcendantales; et là où la pensée anthropologique interrogeait l'être de l'homme ou sa subjectivité, elle fait éclater l'autre, et le dehors. Le diagnostique ainsi entendu n'établit pas le constat de notre identité par le jeu des distinctions. Il établit que nous sommes différence, que notre raison c'est la différence des

discours, notre histoire la différence du temps,  
notre moi la différence des masques." (20)

Tout comme le temps, la raison n'échappe pas au processus de différenciation et de dispersion propre à l'analyse archéologique; elle ne peut plus s'amalgamer avec le temps continu pour former une progression des savoirs. Les ruptures temporelles instaurées par les ordres remettent en question la croyance en l'existence d'une seule et unique raison, transcendante, traversant une temporalité continue. L'archéologie scinde la raison en rationalités régionales, différentes et incommensurables. Plus précisément, Foucault, entre le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XX<sup>e</sup> siècle, cerne deux rationalités distinctes: celle de l'âge classique et celle de la modernité, spécifiées par les pratiques discursives propres à ces deux ordres. C'est donc dire que les rationalités sont irréductibles à un dénominateur commun, à un grand Logos; la discontinuité entre les blocs temporels isole les rationalités les unes des autres, elle affirme de façon radicale la finitude et les limites des rationalités.

Dans L'archéologie du savoir, l'abandon de la continuité de l'histoire des idées est sanctionné par la notion d'épistémie, notion cardinale qui ne sera plus utilisée dans les ouvrages ultérieurs. L'épistémie ne dégage pas une tranche d'histoire où s'articulerait, dans une perspective synchronique, une vision unique et commune que l'on pourrait retracer à la surface de tous les discours et qui correspondrait

à un certain degré de la raison dans l'histoire.

"L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui traversent les sciences les plus diverses, manifestant l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives." (21)

L'épistémie c'est le mode d'être de l'ordre se manifestant avec régularité à l'intérieur de chacune des formations discursives. Cette notion permet à Foucault de faire une histoire horizontale des savoirs sans donner dans une vision du monde commune à tous les acteurs. Par définition, l'épistémie reste toujours partielle, c'est-à-dire limitée aux discours étudiés, et elle n'est pas généralisable à l'ensemble des discours d'un ordre. La description d'épistémies n'a pas de limites, le champ des relations isomorphiques est infini et variable: l'épistémie change en fonction et en vertu du nombre et du type de formations discursives retenues pour fin d'analyse. Par exemple, si Foucault avait choisi de traiter de l'exégèse biblique à l'âge classique à la place de la grammaire générale, la configuration épistémologique n'aurait pas été la même. L'épistémie ne se fige pas dans une figure immobile et définitive; c'est un ensemble mobile de scansions, de décalages, de coïncidences qui se nouent et se défont. Il ne faut donc pas généraliser une épistémie de manière aveugle à tous les discours d'un ordre.

Au cours d'une entrevue accordée à Raymond Bellour en

1967, Foucault apporte une précision importante sur le célèbre passage de Les mots et les choses où il ne voit pas de coupure épistémologique entre Ricardo et Marx.

"Ce que j'ai dit à propos de Marx concerne le domaine épistémologique précis de l'économie politique. Quelle que soit l'importance des modifications apportées aux analyses de Ricardo par Marx, je ne crois pas que ses analyses économiques échappent à l'espace épistémologique instauré par Ricardo. En revanche, on peut supposer que Marx a introduit dans la conscience historique et politique des hommes une coupure radicale et que la théorie marxiste de la société a bien inauguré un champ épistémologique entièrement nouveau."  
(22)

L'épistémie cerne des régularités discursives au sein des savoirs. La question de la légitimité de ces savoirs ne se pose pas: le seul fait que ces savoirs aient existé suffit à l'archéologie.

Cette notion d'épistémie a causé beaucoup de malentendus parmi les lecteurs de Foucault, malentendus résultant du fait que l'épistémie n'a pas de contenu fixe et généralisable à tous les discours, elle n'est qu'une structure relationnelle abstraite et infiniment variable. Le lecteur peut souvent avoir l'impression, légitime, que l'épistémie s'étend à tous les savoirs puisque Foucault, dans ses ouvrages archéologiques, découpe toujours les mêmes blocs temporels. Si Foucault s'efforce de laisser flotter le contenu des épistémies, en revanche, l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être se déroule de façon monotone; c'est, invariablement, à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe

siècle que se produit une redistribution radicale du mode d'être des choses dans tous les discours étudiés par Foucault.

Cette notion d'épistémie si difficile à saisir, parce qu'elle n'a pas de forme définitive, se fonde sur le jeu de la différence caractérisant l'analyse archéologique: cette dernière cherche à éviter toute forme de continuité et de transcendantalisme. A cet effet, l'archéologie refuse de réduire le jeu des différences affectant les discours en un parcours monotone et répétitif qui ferait du jeu de la différence un centre.

"Il s'agit de déployer une dispersion qu'on ne peut jamais ramener à un système unique de différences, un éparpillement qui ne se rapporte pas à des axes absolus de référence; il s'agit d'opérer un décentrement qui ne laisse de privilège à aucun centre." (23)

Et c'est peut-être en cela que l'archéologie dérange le plus: elle ne permet pas la création d'un Même définitif, global et absolu. L'archéologie nous confronte à la fragilité d'un Même susceptible d'être éparpillé et décentré. Son existence précaire et finie ne garantit pas à l'histoire la présence constante d'un Logos.

## V L'histoire d'un coup de force

Nous allons maintenant parcourir Histoire de la folie

à l'âge classique, non pas pour nous livrer à une analyse en profondeur des épistémies classiques et modernes, mais pour cerner le rapport entre épistémie et raison. Cet ouvrage présente une chronique minutieuse du grand renfermement que Foucault fait coïncider avec la fondation de l'Hôpital Général à Paris en 1657, et qui s'achève avec la libération des enchaînés de Bicêtre en 1794. Cette période trace un cercle d'exclusion autour de la folie et de tout ce qui est considéré alors comme "déraison"; les fous se mêlent indistinctement aux délinquants, aux miséreux, aux vénériens et autres pros-crits du capitalisme naissant. Cette exclusion, nous rapporte Foucault, indique la domination d'une raison "pure", c'est-à-dire d'une raison non compromise avec la déraison. Il s'agit essentiellement d'une raison autarcique, repliée sur elle-même. Les diverses formes de la déraison ne sont plus perçues comme une menace: pour se préserver de la folie, la raison classique repousse les incarnations de la déraison vers ses limites extérieures.

Dans l'ordre précédent, la Renaissance, la folie représentait une menace constante à la raison; tout homme sain d'esprit peut voir sa raison se muer en folie. Dans cette perspective, la raison peut se transformer en son contraire c'est-à-dire en folie. En tout temps, la raison peut sombrer sous l'empire du délire. Obscurément, la folie rôde en permanence autour de la raison et peut s'en emparer; les fous circulent librement. Et nous pouvons supposer que si la déraison de l'âge classique ne présente pas une menace pour la

raison c'est parce que le statut et le rôle de raison a subi une importante modification avec le passage de la Renaissance à l'âge classique. Si les hommes peuvent devenir fous, la raison, elle, ne peut en aucun cas plier devant la folie. La relation entre folie et raison se trouve profondément changée, la raison se pose comme inaccessible à la folie. La raison domine la folie et se place au-dessus d'elle.

"La Non-Raison du XVIIe siècle formait une sorte de péril ouvert dont les menaces pouvaient toujours, en droit au moins, compromettre les rapports de la subjectivité et de la vérité. Le cheminement du doute cartésien semble témoigner qu'au XVIIIe siècle le danger se trouve conjuré et que la folie est placée hors du domaine d'appartenance où le sujet détient ses droits à la vérité: ce domaine de la pensée classique, est la raison elle-même. Désormais la folie est exilée. Si l'homme peut être fou, la pensée, comme exercice de souveraineté d'un sujet qui se met en devoir de percevoir le vrai, ne peut pas être insensée." (24)

Poursuivant son analyse, Foucault pose une discontinuité entre la rationalité de la Renaissance et celle de la modernité.

"Une ligne de partage est tracée qui va bientôt rendre impossible l'expérience si familière à la Renaissance d'une Raison déraisonnable, d'une raisonnable Déraison. Entre Montaigne et Descartes un événement s'est passé: quelque chose qui concerne l'avènement d'une ratio." (25)

L'ordre classique poursuit un idéal de précision et de scientificité se traduisant par son effort de représenter les connaissances sous une forme tabulaire (et dont Descartes fournit un exemple de choix pour Foucault) exigeant que la

raison soit préservée de la folie. D'où la fermeture de la raison sur elle-même. Selon Foucault, le cartésianisme et la physique newtonienne exigent l'expulsion de la folie hors de la pensée, et la reconnaissance de l'existence d'une raison ne pouvant être entachée par la folie, comme conditions de leur apparition. Et c'est en enfermant tout ce qui appartient au déraisonnable que l'âge classique crée cet espace où la raison dialogue avec elle-même. Cette expulsion de la folie du domaine de la raison sera reprise par l'ordre moderne mais sous un mode d'être totalement différent: la modernité "humanise" son attitude et ses méthodes envers les fous en remplaçant les chaînes par les traitements psychiatriques. Mais cette libération des internés ne doit pas créer l'illusion d'un progrès de l'humanisme car elle reconduit, à travers la psychiatrie, l'allégeance de l'âge classique à une raison excluant la folie. La psychiatrie ne fait que reprendre, sous un autre mode d'être que celui de l'âge classique, la tyrannie de la raison sur la folie.

La psychiatrie n'"écoute" pas le langage de la folie mais parle de la folie en se cantonnant du côté du langage de la raison; "le langage de la psychiatrie, qui est le monologue de la raison sur la folie, n'a pu s'établir que sur un tel silence."<sup>26</sup> C'est le silence du point objet, dans un rapport sujet/objet; c'est aussi la condition théorique du discours scientifique en général, s'étendant ici au champ des sciences humaines. Toute relation dialogique ouverte, donc

risquée, est exclue par les procédures d'objectivation.<sup>27</sup>

Mais comment parler de la folie sans tomber dans le piège de l'objectivation qu'impose le langage de la raison? A cette question, Foucault nous semble apporter deux réponses: une réponse "artistique" et une réponse "archéologique".

En ce qui concerne la réponse artistique, Foucault pointe vers cette région limitrophe où la distinction entre raison et folie s'estompe juste avant de sombrer dans la folie. Des artistes tels Hölderlin, Nerval, Van Gogh, Roussel et Nietzsche ont atteint cette région où la folie n'est plus l'Autre mais présence impérieuse et fascinante que Foucault appelle l'expérience tragique de la folie. Cette expérience tragique déborde sous les procédures d'objectivation de la folie par la raison.

"L'expérience tragique et cosmique de la folie s'est trouvée masquée par les privilèges exclusifs d'une conscience critique. C'est pourquoi l'expérience classique, et à travers elle l'expérience moderne de la folie, ne peut pas être considérée comme une figure totale, qui arriverait enfin, par là, à sa vérité positive; c'est une figure fragmentaire qui se donne abusivement pour exhaustive; c'est un ensemble déséquilibré par tout ce qui lui manque, c'est-à-dire par tout ce qui le cache. Sous la conscience critique de la folie, et ses formes scientifiques morales ou médicales, une sourde conscience n'a cessé de veiller." (28)

Ces artistes-fétiches (dans l'œuvre de Foucault), ceux qui ont opposé l'expérience tragique de la folie à la conscience critique de la folie, remplissent en quelque sorte la

fonction de médiateurs entre les mondes séparés et non communiquants de la raison et de la folie. L'expérience tragique de la folie ne réconcilie pas la raison et la folie; Foucault utilise cette expérience tragique pour mettre en évidence que le triomphe de la raison par l'objectivation sur la folie s'effectue en vertu d'un acte d'exclusion créant un "vide" de folie. L'expérience tragique de la folie remonte parfois à la surface de la conscience critique par le biais d'oeuvres d'art pour la hanter et lui rappeler, fugitivement, son existence. Ces "remontées" de l'expérience tragique de la folie remettent en question le déroulement linéaire d'une histoire objective de la folie.

"La belle rectitude qui conduit la pensée rationnelle jusqu'à l'analyse de la folie comme maladie mentale, il faut la réinterpréter dans une dimension verticale; alors il apparaît que sous chacune de ses formes, elle masque d'une manière plus complète, plus périlleuse aussi cette expérience tragique, qu'elle n'est pas parvenue à réduire du tout au tout." (29)

Il y a quelque chose de très nietzschéen dans cette "histoire" de la folie que nous propose Foucault. Le triomphe de la raison ne repose pas sur le fait que celle-ci serait plus "raisonnable" ou spontanément supérieure à la folie; la puissance et les privilèges de la raison, qui lui donnent ce rôle absolument fondamental dans la pensée, résident dans un coup de force contre la folie. La raison n'a pas une origine noble provenant de son libre développement et d'un dialogue condescendant avec la folie; elle est monologue avec

elle-même et instaure sa domination dans un acte brutal et violent. La raison est donc autarcique dans son affirmation.

Ce travail de sape mine la crédibilité de la ratio et nous conduit à la réponse archéologique à la question de rendre compte de la folie sans adopter l'objectivation de la raison et ainsi reconduire le partage entre raison et folie. Foucault concéderait bien volontiers qu'il tient un discours parfaitement intelligible sur la folie, un discours minutieusement documenté, logique et argumenté qui n'a rien à voir avec l'expérience tragique de la folie. Mais il faut bien voir que ce discours fort "raisonnable" sur la folie que tient Foucault ne porte pas, en première instance, sur la folie elle-même mais qu'il est recourbé contre la raison et la "bassesse" de son geste d'exclusion. Le titre de l'ouvrage laisse transpirer l'ironie: l'"histoire" de la folie c'est en fin de compte l'histoire de l'exclusion de la folie par la raison, l'histoire du coup de force de la raison.

L'"histoire" de la folie souligne le caractère arbitraire et la contingence de la raison. La description du geste d'exclusion n'a pas pour objectif de nouer un "vrai" dialogue avec la folie, dialogue exclu par l'objectivation de la raison, mais d'amener le lecteur à s'interroger sur la légitimité de la domination de la raison sur la folie. Décrire le geste d'exclusion, c'est révéler la partie honteuse, la tare de la ratio européenne. Pudenda origo disait Nietzsche à propos de l'origine de la morale.<sup>30</sup>

Faire l'archéologie du silence de la folie, silence imposé par le coup de force de la raison, c'est faire l'archéologie de l'arbitraire et de la contingence de la raison au cours du grand renfermement et le prolongement non continu de ce coup de force dans la psychiatrie. Le discours de Foucault mine de l'intérieur la perception objective de la folie que nous propose l'histoire des idées. Cette dernière exclut la folie de son récit; c'est une histoire des progrès de la raison, de son monologue interne sur la folie. Toute la thèse épistémologique de Foucault se fonde sur un postulat voulant qu'en aucun cas la raison ne peut rendre compte de la raison elle-même. Pas plus que le problème de la science n'est discernable sur le terrain de la science pour Nietzsche dans Naissance de la tragédie<sup>31</sup>, le problème de la raison n'est pas discernable sur le terrain de la raison dans Histoire de la folie à l'âge classique.

"Ce n'est pas à travers l'internement des libertins ni la hantise de l'animalité qu'a pu se faire la reconnaissance progressive de la folie dans sa réalité pathologique; c'est au contraire en se dégageant de tout ce qui pouvait l'enclorre dans le monde moral du classicisme qu'elle est parvenue à définir sa vérité médicale; voilà du moins ce que suppose tout positivisme tenté de refaire le dessein de son propre développement; comme si toute la connaissance de l'histoire n'agissait que par l'érosion d'une objectivité qui se découvre peu à peu dans ses structures fondamentales; et comme si ce n'était pas justement un postulat d'admettre, d'entrée de jeu, que la forme d'objectivité médicale peut définir l'essence de la vérité secrète de la folie. Peut-être l'appartenance de la folie à la pathologie doit-elle être considérée comme une configuration -une sorte d'avatar qui aurait été préparé de longue main, dans l'histoire de notre culture (...)" (32)

Ce renversement et cette dénonciation du récit de l'histoire des idées nous rapportant l'évolution de la "raison psychiatrique" et le progrès que représente cette dernière dans l'histoire de la perception des traitements des maladies mentales, en lui opposant le jeu-combat entre une expérience tragique et une conscience critique de la folie n'est pas sans fortement rappeler Nietzsche. En effet, ce dernier, dans La naissance de la tragédie, rapporte que l'art des anciens Grecs se composait de deux éléments, l'apollinien et le dionysiaque, et que peu à peu la civilisation occidentale a privilégié le premier aux dépens du second. Depuis Platon, l'élément apollinien domine et discrédite les manifestations du dionysiaque dans la culture. Et la culture européenne reconduit ce partage, elle est essentiellement une culture apollinienne; le dionysiaque réussit à quelques reprises à percer la surface de la culture apollinienne, par exemple dans la musique du jeune Wagner.

La naissance de la tragédie et Histoire de la folie à l'âge classique s'articulent autour d'une structure dichotomique où des termes contraires et irréconciliables s'affrontent et où l'un des termes domine et réduit l'autre terme à un silence qu'il parvient épisodiquement à briser. Derrière cette structure dichotomique, il y a de la part de Nietzsche et de Foucault une remise en question radicale de la volonté de vérité travaillant la culture occidentale et les vérités et les certitudes produites par cette dernière. Si Nietzsche,

d'une façon générale, critique la volonté de vérité qui a cours depuis Platon au sein de nos connaissances, Foucault critique durement l'histoire traditionnelle des idées comme une incarnation de cette volonté de vérité lorsqu'elle se livre à une analyse des origines et du développement historique de la psychiatrie. Cette volonté de vérité appelle et justifie la mise en place et le développement d'une rationalité européenne à partir de la raison.

## CONCLUSION

## Raison et rationalités

En instaurant une distinction entre archéologie et généalogie au sein du corpus foucauldien, nous avons mis en relief que l'archéologie s'élabore et se déploie dans une opposition constante à l'histoire des idées rattachant le développement des savoirs aux progrès de la raison. Cependant, cette opposition ne doit pas être saisie dans la perspective d'un rapport dialectique car l'archéologie n'appartient pas au même ordre du discours que l'histoire des idées. L'archéologie opère un renversement des présupposés, des méthodes et des résultats de l'histoire des idées. C'est donc dire que l'archéologie met en place une nouvelle perspective de l'histoire des savoirs en vertu de la distance épistémique séparant la modernité de la "post-modernité".

A la suite de Nietzsche, Foucault refuse de participer au jeu de l'histoire-vérité, de l'histoire-science ou encore de l'histoire-destin prônée par le mode d'être d'histoire propre à la modernité. Nous avons assigné ce mode d'être de l'histoire en un point précis de l'histoire, c'est-à-dire au début du XIXe siècle, et avons souligné qu'il reçoit sa première formulation fondamentale dans la philosophie hégélienne de l'histoire. Et pour Foucault, échapper à Hegel c'est s'extraire de ce mode d'être de l'histoire présentant l'histoire des savoirs sur le modèle d'une histoire-vérité. Afin de

contrecarrer cette forme d'histoire liant l'apparition et le développement des savoirs aux progrès d'une raison trans-historique, l'archéologie met en place deux pôles, l'ordre et la discontinuité, auxquels sont soumis les savoirs et la rationalité du mode d'être de l'histoire. Ces pôles permettent à l'archéologie de découper et de dégager des isomorphismes horizontaux parcourant les savoirs et d'instaurer une coupure entre les différents ordres du discours.

Cela signifie que les savoirs ne sont plus inféodés aux progrès de la raison car cette dernière est produite par un des ordres discontinus du savoir, c'est-à-dire qu'elle se fractionne en rationalités incommensurables. Les phénomènes de traduction et de commensurabilité proviennent d'une perspective propre à un ordre.

Nous sommes donc en mesure d'affirmer que Foucault ne franchit pas, à l'instar de Nietzsche, l'impératif de la rationalité pour cerner l'origine de la raison dans le hasard et la déraison.<sup>1</sup> Foucault met en place une contre-histoire des savoirs et des rationalités qui, simultanément, échappe à Hegel, c'est-à-dire au mode d'être de l'histoire et à sa rationalité, et pense l'Autre dans le temps de notre propre pensée (post-moderne), c'est-à-dire de penser les différences et la distance épistémique entre notre ordre du savoir et notre rationalité avec les autres ordres du savoir et les autres rationalités.

Si Foucault refuse, à la suite de Nietzsche, de reconduire le devenir et la téléologie inhérents au mode d'être de l'histoire, il prend toutefois ses distances vis-à-vis de Nietzsche en abordant l'analyse des rationalités. Nous pouvons saisir cette différence dans le fait que Foucault n'agit pas en artiste devant l'histoire (c'est la configuration épistémique de la post-modernité qui rend possible son discours) ni ne courbe l'histoire pour la mettre au service de la vie, force non rationnelle. Nous avons amplement souligné que la critique de l'histoire des idées par Foucault n'est pas mue par un souci éthique. L'histoire n'est donc pas mise au service de la vie: l'histoire des savoirs est rattaché aux ordres du discours.

Foucault dénoue les rapports tissés entre la raison et les savoirs par Hegel au début du XIXe siècle et reconduits par l'histoire des idées sous la forme d'un progrès des savoirs, mais sans pour autant donner dans l'irrationalisme. Certes, la raison n'est plus le centre ni le moteur de l'histoire des savoirs: elle est soumise à la primauté de l'ordre du discours. Il y a chez Foucault, contrairement à Nietzsche, un respect de la rationalité à l'intérieur de laquelle il pense et écrit sans pour autant céder à la tentation de faire une ~~une~~ histoire idéale de la raison et des savoirs. Tournant le dos à la fois à la raison du mode d'être de l'histoire et aux irrationnels, Foucault analyse des rationalités réellement mises en oeuvre dans les ordres du discours. C'est donc dire

que Foucault ne procède pas, en première instance, à une critique du rationalisme mais cherche davantage à faire surgir, à l'intérieur de notre propre configuration épistémique, les autres formes de rationalité.

## NOTES

CHAPITRE I

1. Le titre exact de l'édition originale est Folie de déraison: Histoire de la folie à l'âge classique (Paris: Plon, 1961).
2. Deux autres tomes de cette Histoire de la sexualité sont parus en 1984 chez Gallimard: L'usage des plaisirs et Le souci de soi.
3. "Entretien sur la prison", Magazine littéraire, No. 101 (juin 1975), p. 33.
4. Mark Cousins et Athar Hussain, Michel Foucault, (London: MacMillan, 1984), p. 97.
5. Michel Foucault, L'archéologie du savoir (Paris: Gallimard, 1969), p. 26.
6. Ibid., p. 27. Nous soulignons.
7. Chez Foucault, le pouvoir s'apparente à quelque chose de général se déployant de diverses façons dans l'ensemble du tissu social; il ne s'enroule pas autour de l'appareil étatique pas plus qu'il ne se déroule du haut (l'Etat) vers le bas (la société). Le pouvoir ne se possède pas, il s'exerce à l'intérieur d'un réseau à intersections multiples où il se mêle avec les savoirs et les corps.
8. Le politique constitue la trame de fond où se croisent les intersections du réseau que tissent et parcourent les savoirs, les corps et les pouvoirs. D'une façon générale, le politique correspond au processus de dressage et de discipline des corps et des esprits que cerne la généalogie foucauldienne.

9. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 273.
10. Karlis Racevskis, Michel Foucault and the Subversion of the Intellect (Ithaca: Cornell University Press, 1983), p. 16.
11. Nous allons développer une analyse des mécanismes de l'histoire des idées dans le chapitre suivant.
12. Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow. Michel Foucault: Un parcours philosophique (Paris: Gallimard, 1984), p. 54.
13. Dans L'archéologie du savoir, Foucault nous présente le discours comme un ensemble d'énoncés relevant d'une même formation discursive. Cette notion s'éclairera au cours du travail.
14. Michel Foucault, Surveiller et punir (Paris: Gallimard, 1975), p. 31.
15. Michel Foucault, Les mots et les choses (Paris: Gallimard, 1966), p. 12-13.
16. Allan Sheridan, Michel Foucault: The Will to Truth (London: Tavistock Publications, 1980), p. 47.
17. Michel Foucault, The Order of Things, traduit par Allan Sheridan (New-York: Pantheon Books, 1970), p. XI.
18. Foucault, Surveiller et punir, p. 31-32.
19. Ibid., p. 32.
20. Raymond Bellour, Le livre des autres (Paris: U.G.E., s.d.), p. 125.

21. Nous allons, au cours des prochaines pages, établir une distinction entre ces deux termes (ordre et épistémè)

22. On sait que c'est là un prolongement de la culture médiévale.

23. Dans cet ouvrage, Foucault utilise le terme d'expérience lorsqu'il parle de l'ordre.

24. Nous reprenons ici, pour son élégance, la francisation du terme épistémè que propose Angèle Kremer-Marietti.

25. Bellour, Op. cit., p. 14.

26. Foucault, Les mots et les choses, p. 11.

27. Bellour, Op. cit., p. 15.

28. Foucault, Les mots et les choses, p. 55.

29. Bellour, Op. cit. p. 110.

30. Foucault, Les mots et les choses, p. 90.

31. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 21.

32. Hillary Putnam, Raison, vérité et histoire (Paris: Les éditions de Minuit, 1984), p. 134.

32. Ibid., p. 134.

33. Ibid., p. 133.

34. Ibid., p. 135.
35. Ibid., p. 130.
36. Ibid.
37. Foucault, Les mots et les choses, p. 8-9.

## NOTES

CHAPITRE II

1. Le terme de reconstitution désigne le contenu que Foucault assigne à l'histoire des idées traditionnelle. Nous avons voulu éviter d'utiliser les termes de description et de reconstruction qui pourraient engendrer une confusion. Ainsi, Foucault classe la description à l'intérieur de la représentation de l'âge classique et l'archéologie n'effectue une lecture de l'histoire en ayant recours à la grille d'intelligibilité de l'âge classique. Nous avons laissé de côté le terme de reconstruction pour éviter de produire un négatif de la déconstruction de Jacques Derrida. Le jeu derridien de la déconstruction est truqué: il n'y a qu'un seul et unique grand Logos, source des errements de la métaphysique occidentale et grand perdant au terme de l'analyse. Foucault n'ambitionne pas de déconstruire le grand Logos mais à découper plusieurs rationalités incommensurables.

2. Max Scheler, L'homme et l'histoire (Paris: Aubier-Montaigne, 1955), p. 54-55.

3. Ibid., p. 34-35. Notons au passage qu'il nous apparaît que Scheler, lui aussi, appartient au troisième des cinq types de la représentation car il écrit au début de son texte qu'il se livre à une histoire de la conscience de soi ou de l'idée que l'homme se fait de lui-même. Cette histoire est cumulative et va dans le sens "d'un accroissement de la conscience de l'homme, ce progrès s'effectuant par bonds toujours nouveaux en des points remarquables de l'histoire." (p. 16). Chez Scheler, le perfectionnement dans les choses humaines prend la forme d'une amélioration de la conscience de soi de l'homme et le passage du Logos à la raison (cartésienne) et de la raison à l'esprit (hégélien) témoigne de ces "bonds toujours nouveaux".

4. Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique (Paris: Gallimard, 1972), p. 92.

5. Foucault, Les mots et les choses, p. 13.

6. Ibid., p. 231.
7. Ibid., p. 14=15.
8. Ibid., p. 231-232.
9. Michel Foucault, L'ordre du discours (Paris: Gallimard, 1971), p. 74.
10. Dans L'idéologie allemande, Marx et Engels donnent l'exemple des jeunes-hégéliens qui croyaient chacun de leur côté avoir dépassé Hegel alors qu'il n'ont fait que de s'en approcher.
- "Même dans ses tout derniers efforts, la critique allemande n'a pas quitté le terrain de la philosophie. Bien loin d'examiner ses présuppositions philosophiques générales, toutes les questions sans exception qu'elle s'est posées ont surgi au contraire du sol d'un système philosophique déterminé, le système hégélien."
- Karl Marx et Friedrich Engels, L'idéologie allemande (Paris: Editions sociales, 1976), p. 11.
- De leur côté, Marx et Engels croyaient eux aussi avoir dépassé l'hégélianisme par la mise en place du matérialisme dialectique mais celui-ci ne fait que reconduire le mode d'être de l'histoire inauguré par Hegel.
11. G.W.F. Hegel, La raison dans l'histoire (Paris: U.G.E., 1965), p. 177.
12. Ibid.
13. G.W.F. Hegel, Principes de la philosophie du droit (Paris: Vrin, 1978), p. 334.
14. Hegel, La raison dans l'histoire, p. 48-49.

p. 93. 15. Foucault. Histoire de la folie à l'âge classique,

16. Ibid.

17. Ibid.

## NOTES

CHAPITRE III

1. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, p. 231.
2. Ibid., p. 175.
3. Ibid., p. 175-176.
4. Ibid., p. 132.
5. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 38.
6. Michel Foucault, Naissance de la clinique (Paris: P.U.F., 1963), p. 127.

## NOTES

CHAPITRE IV

1. "Entretien sur la prison: le livre, sa méthode", Magazine littéraire, No. 101 (juin 1975), p. 33.
2. Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie (Paris: P.U.F., 1962), p. 97.
3. Friedrich Nietzsche, Fragments posthumes: Automne 1885-automne 1887 (Paris: Gallimard, 1978), p. 232.
4. Friedrich Nietzsche, Considérations inactuelles I et II (Paris: Aubier-Montaigne, 1964), p. 197.
5. Ibid., p. 197-198.
6. Friedrich Nietzsche, Fragments posthumes: Automne 1884-automne 1885 (Paris: Gallimard, 1982), p. 208.
7. Nietzsche, Considérations inactuelles I et II, p. 353.
8. Nietzsche, Fragments posthumes: Automne 1884-automne 1885, p. 171
9. Nietzsche, Considérations inactuelles I et II, p. 257.
10. Nietzsche, Fragments posthumes: Automne 1885-automne 1887, p. 148-149.

11. Nietzsche, Fragments posthumes: Automne 1885-automne 1887, p. 148-149.
12. Friedrich Nietzsche, Contribution à la généalogie de la morale (Paris: U.G.E., 1974), p. 139.
13. Friedrich Nietzsche, Fragments posthumes: Début 1888-début janvier 1889 (Paris: Gallimard, 1977), p. 177.
14. Nietzsche, Considérations inactuelles I et II, p. 223-237.
15. Nietzsche, Fragments posthumes: Automne 1885-automne 1887, p. 79.

## NOTES

CHAPITRE V

1. Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale (Paris: Payot, 1972), p. 168.
2. Foucault, Les mots et les choses, p. 7.
3. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 54.
4. Ibid., p. 14.
5. Selon Jacques Derrida, l'anar-chie c'est l'abolition de la hiérarchie.
6. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 17.
7. Ibid., p. 18.
8. Ibid., p. 36-37.
9. Ibid., p. 37.
10. Angèle Kremer-Marietti, Michel Foucault: archéologie et généalogie (Paris: Le livre de poche, 1985), p. 37.
11. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 83-84.
12. Racevskis, Op. cit., p. 17.

13. Kremer-Marietti, Op. cit., p. 41.
14. Foucault, Les mots et les choses, p. 273.
15. Ibid., p. 274.
16. Foucault, L'archéologie du savoir, 92.
17. Foucault, Les mots et les choses, p. 195-204.
18. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 153.
19. Ibid., p. 155.
20. Ibid., p. 172-173.
21. Ibid., 261.
22. Bellour, Op. cit., p. 102.
23. Foucault, L'archéologie du savoir, p. 268.
24. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, p. 58.
25. Ibid.
26. Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique (Paris: U.G.E., 1962), p. 9.
27. Nous devons ces dernières remarques à Mme. Danièle Letocha.

28. Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, p. 40.

29. Ibid., p. 40.

30 Friedrich Nietzsche, Aurore et fragments posthumes: Début 1880-printemps 1881 (Paris: Gallimard, 1980), p. 82.

31 Friedrich Nietzsche, La naissance de la tragédie et fragments posthumes: Automne 1869-Printemps 1872 (Paris: Gallimard, 1977), p. 27.

32 Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique, p. 174.

## NOTES

CONCLUSION

1. Friedrich Nietzsche, Aurore: Pensées sur les préjugés moraux et Fragments posthumes: Début 1880-Printemps 1881 (Paris: Gallimard, 1980), p. 103.

## BIBLIOGRAPHIE

1. Baudrillard, Jean. Oublier Foucault. Paris: Editions Galilée, 1977. 88p.
2. Bellour, Raymond. Le livre des autres. Paris: Union Générale d'Editions, s.d. 243 p.
3. Bodei, Remo. "Politique et pouvoir chez Foucault", Carrefour, vol. 5, no 2 (novembre 1983), p. 5-14.
4. Canguilhem, Georges. "Mort de l'homme ou épuisement du cogito?", Critique, no 242 (juillet 1967). p. 599-618.
5. Cooper, Barry. Michel Foucault: An Introduction to the Study of his Thought. New-York: The Edwin Mellen Press, 1981.
6. Deleuze, Gilles. Nietzsche et la philosophie. Paris: Presses universitaires de France, 1962. 226 p.
7. \_\_\_\_\_ . "Un nouvel archiste", Critique, no 274 (1970), p. 195-209.
8. Derrida, Jacques. L'écriture et la différence. Paris: Editions du seuil, 1967.
9. \_\_\_\_\_ . Eperons: Les styles de Nietzsche. Paris: Flammarion, 1978. 123 p.
10. De Saussure, Ferdinand. Cours de linguistique générale. Paris: Payot, 1972. 404 p.
11. Descombes, Vincent. Le même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978). Paris: Les éditions de Minuit, 1979. 221p.
12. Dreyfus, Hubert L. et Rabinow, Paul. Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. 2e éd. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. 264 p.
13. Foucault, Michel. L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969. 275 p.
14. \_\_\_\_\_ . "Entretien sur la prison", Magazine Littéraire, no 101 (juin 1975), p. 27-35.
15. \_\_\_\_\_ . Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Gallimard, 1972. 573 p.

16. \_\_\_\_\_ . Histoire de la sexualité. 3 vol.  
Paris: Gallimard, 1976-1984.
17. \_\_\_\_\_ . "Les intellectuels et le pouvoir: Entretien Michel Foucault-Gilles Deleuze", L'Arc, no 49 (1972), p. 3-10.
18. \_\_\_\_\_ . Les mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966. 398 p.
19. \_\_\_\_\_ . Naissance de la clinique. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. 203 p.
20. \_\_\_\_\_ . "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" dans Hommage à Jean Hyppolite. Paris: Presses universitaires de France, 1971. p. 145-172.
21. \_\_\_\_\_ . "Nietzsche, Freud, Marx", Cahiers de Royaumont, Philosophie no 7 (1967), p. 183-197.
22. \_\_\_\_\_ . L'ordre du discours. Paris: Gallimard, 1971. 82 p.
23. \_\_\_\_\_ . "La pensée du dehors", Critique, no 228 (mai 1966), p. 523-546.
24. \_\_\_\_\_ . "Préface à la transgression", Critique, no 195-96 (1963), p. 751-770.
25. \_\_\_\_\_ . "Qu'est-ce qu'un auteur", Bulletin de la Société française de philosophie, vol. 63, no 3 (1969). p. 73-104.
26. \_\_\_\_\_ . "Réponse au Cercle d'épistémologie", Cahiers pour l'analyse, no 9, p. 9-39.
27. \_\_\_\_\_ . "Réponse à une question", Esprit, no 5 (mai 1968), p. 850-874.
28. \_\_\_\_\_ . Surveiller et punir. Paris: Gallimard, 1975. 315 p.
29. \_\_\_\_\_ . "Theatrum Philosophicum", Critique, no 282 (novembre 1970), p. 885-908.
30. \_\_\_\_\_ . "Vérité et pouvoir: Entretien avec M. Fontana", L'Arc, no 70 (1977), p. 16-26.
31. Guédez, Annie. Foucault. Paris: Editions Universitaires, 1972. 110 p.

32. Hegel, G.W.F. Leçons sur l'histoire de la philosophie.  
2 vol. Trad. de J. Gibelin. Paris: Gallimard,  
1954.
33. \_\_\_\_\_ . Principes de la philosophie du droit.  
Trad. de André Kaan. Paris: Gallimard, 1940.  
377 p.
34. \_\_\_\_\_ . La raison dans l'histoire. Trad. de  
Kostas Papaioannou. Paris: Union Générale  
d'Editions, 1965. 307 p.
35. Hyppolite, Jean. Introduction à la philosophie de  
l'histoire de Hegel. Paris: Editions Marcel  
Rivière et Cie., 1968. 124 p.
36. Kremer-Marietti, Angèle. Michel Foucault: Archéologie  
et généalogie. Paris: Le livre de poche, 1985,  
279 p.
37. Lemert, Charles et Gillian, Garth. Michel Foucault:  
Social Theory and Transgression. New-York:  
Columbia University Press, 1982.
38. Levy, Bernard-Henri. "Le système de Foucault",  
Magazine littéraire, no 101 (juin 1975), p. 7-9.
39. Major-Poetzl, Pamela. Michel Foucault's Archeology  
of Western Culture. Chapel Hill: The University  
of North Carolina Press, 1983.
40. Margot, Jean-Paul. "La lecture foucauldienne de  
Descartes: ses présupposés et ses implications",  
Philosophiques, vol. XI, no 1 (avril 1984),  
p. 3-38.
41. Marx, Karl et Engels Friedrich. L'idéologie allemande.  
Paris: Editions sociales, 1976. 557 p.
42. Murphy, John W. "Foucault's Ground of History",  
International Philosophical Quarterly, vol. XXIV,  
no 2 (june 1984), p. 189-196.
43. Nietzsche, Friedrich. Aurore: Pensées sur les préjugés  
moraux et Fragments posthumes: Début 1880-printemps  
1881. Tome IV des Oeuvres philosophiques complètes.  
Paris: Gallimard, 1980.
44. \_\_\_\_\_ . Considérations inactuelles I et II.  
Trad. de Geneviève Bianquis. Paris: Aubier-  
Montaigne, 1964.

45. \_\_\_\_\_ . Contribution à la généalogie de la morale. Trad. de Angele Kremer-Marietti. Paris: Union Générale d'Editions, 1974.
46. \_\_\_\_\_ . Fragments posthumes: Automne 1884-automne 1885. Tome XI des Oeuvres philosophiques complètes. Paris: Gallimard, 1982.
47. \_\_\_\_\_ . Fragments posthumes: Automne 1885-automne 1887. Tome XII des Oeuvres philosophiques complètes. Paris: Gallimard, 1978.
48. \_\_\_\_\_ . Fragments posthumes: Début 1888-début janvier 1889. Tome XIV des Oeuvres philosophiques complètes. Paris: Gallimard, 1977.
49. \_\_\_\_\_ . La naissance de la tragédie et Fragments posthumes: Automne 1869-printemps 1872. Tome I des Oeuvres philosophiques complètes. Paris: Gallimard, 1977.
50. Perrot, Michèle, éd. L'impossible prison: Recherches sur le système pénitentiaire au XIX<sup>e</sup> siècle. Paris: Editions du seuil, 1980. 318 p.
51. Putnam, Hillary. Raison, vérité et histoire. Paris: Les éditions de minuit, 1984. 242 p.
52. Rabinow, Paul éd. The Foucault Reader. New-York: Pantheon Books, 1984.
53. Racevskis, Karlis. Michel Foucault and the Subversion of the Intellect. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
54. Raulet, Gérard. "Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault", Telos, no 55 (spring 1983), p. 195-210.
55. Roth, Michael S. "Foucault's History of the Present", History and theory, vol. XX, no 1 (1981), p. 32-46.
56. Scheler, Max. L'homme et l'histoire. Paris: Aubier-Montaigne, 1955. 183 p.
57. Schürmann, Reiner. "Modernity: The Last Epoch in a Closed History?", Independant Journal of Philosophy, vol. IV (1983), p. 51-59.
58. Sheridan, Alan. Michel Foucault: The Will to Truth. London: Tavistock Publications, 1980. 226 p.

59. Smart, Barry. Foucault, Marxism and Critique. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.
60. Van de Wiele, Jozef. "L'histoire chez Michel Foucault", Revue philosophique de Louvain, no 52 (novembre 1983), p. 601-633.
61. Veyne, Paul. Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire. Paris: Editions du seuil, 1981. 242 p.
62. Villani, Arnaud. "La modernité dans la pensée philosophique française (II. Foucault, Deleuze, Derrida)", Revue de l'enseignement de la philosophie, no 2 (1982), p. 27-40.
63. Wuthnow, Robert et al. Cultural Analysis. Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984. 263 p.