HAL
open science

L'incorporation de l'événement : Michel Foucault et la généalogie

Jacques Guilhaumou

▶ **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. L'incorporation de l'événement : Michel Foucault et la généalogie. Luciani, Isabelle; Pietri, Valérie. L'incorporation des ancêtres : généalogie, construction du présent, Presses universitaires d'Aix-Marseille, pp.263-289, 2016. halshs-01418072

HAL Id: halshs-01418072

https://shs.hal.science/halshs-01418072

Submitted on 7 Apr 2020

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

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

Jacques Guilhaumou

*L'incorporation de l'événement. Michel Foucault et la généalogie.

Jacques Guilhaumou, « L'incorporation de l'événement. Michel Foucault et la généalogie », *L'incorporation des ancêtres*. *Généalogie, construction du présent*, sous la dir. de Isabelle Luciani et Valérie Piétri, collection « Corps et âmes », Presses Universitaires de Provence, 2016, p. 267-289.

L'usage du concept de généalogie en sciences humaines, donc au-delà du sens qu'il a dans les dictionnaires à travers les expressions de « faire/dresser une généalogie », « arbre de la généalogie », « faiseur de généalogie », en particulier dans les différentes éditions du *Dictionnaire de l'Académie*, est plutôt instable et dispersé. On le trouve en philosophie, ainsi que le précise Oscar Obadia dans son livre de synthèse (2006), mais aussi, de manière plus surprenante en science de la gestion[1], en passant par l'histoire, l'anthropologie, l'esthétique et la psychanalyse[2]. Si nous abordons spécifiquement en fin de parcours la perspective ouverte en ce domaine en science politique, autour des travaux de Mark Bevir, notre objectif présent n'est pas de proposer un trajet au sein des divers usages du concept. Il s'agit plutôt d'y trouver *un point stable*, de le développer, et de partir de ce point pour aller vers d'autres approches : en l'occurrence la manière dont Michel Foucault met le concept de généalogie au centre de sa problématique à un moment bien précis de son trajet intellectuel.

En 1970, Foucault qualifie Gilles Deleuze de « généalogiste nietzschéen[3] ». C'est le moment où il lit *Logique du sens* et *Différence et répétition*, et en rend compte dans la revue *Critique*. Il trouve ainsi chez Deleuze matière à une nouvelle réflexion sur l'événement discursif à partir du thème de l'incorporéité des événements. Selon Deleuze, il convient de percevoir un corps-organisme distinct du corps physique, ou tout du moins situé sur sa surface, ce qui ouvre le lecteur à la connaissance de la multiplicité des êtres incorporels. Ainsi apparaît une nouvelle frontière entre les états de choses et les effets de surface sous forme d'événements. « À la limite des corps profonds, l'événement est un incorporel (surface métaphysique) », commente Foucault[4]. Ce positionnement de l'événement permet alors d'introduire « une pensée du présent infinitif, et non la relève du futur conceptuel dans l'essence du présent[5] ». De fait Deleuze, dès le début de son livre, part de la pensée des Stoïciens pour distinguer « les événements incorporels » qui se trouvent non pas dans l'épaisseur des corps mais sur leur surface, là où se déploient des événements situés à la frontière du discontinu et du continu, du dehors et du dedans[6]. Ces événements s'expriment à partir de verbes à l'infinif : ainsi grandir/diminuer chez *Alice au pays des merveilles* est le type même de l'événement

---

[1] *Cf.* l'article de Franck Aggeri Franck et de Julie Labatut, « La gestion au prisme de ses instruments. Une analyse généalogique des approches par les instruments en gestion » [en ligne :http://www.strategie-aims.com/events/conferences/6-xviieme-conference-de-l-aims/communications].

[2] Avec au centre la figure de Pierre Legendre, farouche adversaire du behaviorisme et du management. Voir *Leçons IV. L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, éd. Fayard, 1985, nouvelle édition augmentée, 2004.

[3] *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, volume II (1970-1975), 1994, p. 87.

[4] *Ibidem*, 83.

[5] *Ibidem*, 1994, 84.

[6] *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 14-15.

incorporel dans le monde de la fiction. Selon Foucault, l'attention à ce type d'événements situe bien Deleuze, à l'égal de lui-même, du côté des « généalogistes nietzschéens ». L'année suivante, Foucault publie son célèbre article sur « Nietzsche, la généalogie et l'histoire[7] » qui annonce d'un point de vue épistémologique le nouvel apport de la généalogie à sa méthode archéologique.

Qu'en déduire provisoirement ? Dans la voie ainsi tracée, le propre de la généalogie est le repérage des événements singuliers. La démarche généalogique part de ce qui tient au corps de la vie à la mort, des marques sur le corps, ce que Foucault appelle la provenance pour l'articuler à l'émergence, à la singularité d'un surgissement au sein d'un rapport de forces. Une telle entrée en scène des forces nous introduit à des lieux d'affrontement entre les corps, ou tout du moins à ce qui fait lien entre les sujets sous forme d'effets. Ainsi l'émergence de l'événement oppose les corps entre eux, les projette dans la discontinuité, au plus loin de toute causalité univoque, de toute continuité idéale. Un tel processus d'incorporéité peut trouver sa provenance dans une métaphysique pour émerger dans de nouvelles institutions sociales, ainsi de Sieyès déployant dans ses manuscrits, une métaphysique du moi pour y trouver l'émergence d'une pratique de construction de nouvelles institutions sociales, l'Assemblée nationale en premier[8]. En fin de compte, le temps de l'articulation, chez Foucault, de l'archéologie à la généalogie, objet du présent article, renvoie à une conceptualisation de l'événement en termes d'incorporation qui relève à la fois de ses conditions d'existence (ses manières d'être) et de ses conditions de possibilité (sa réalité présente).

Cinq ans plus tard, Foucault avoue: « Maintenant je reste muet quand il s'agit de Nietzsche [...] Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais : *généalogie de la morale*[9] ». Faut-il en conclure que Nietzsche devient moins présent dans ses écrits alors qu'il était, au début des années 1970, son principal interlocuteur avec Marx en matière de philosophe de l'histoire et du pouvoir[10] ? Kant, appréhendé à partir de ses *Opuscules sur l'histoire*, et plus spécifiquement sur les Lumières, prend-t-il progressivement sa place avec une réflexion spécifique sur l'ontologie historique du moi ? De fait, en 1984, Foucault écrit deux textes concomitants, certes sous un même titre, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, mais qui s'appuient sur le commentaire de textes différents de Kant. En premier lieu un texte de 1784 ayant justement pour titre *Qu'est-ce que les Lumières*[11] *?*, en second lieu[12], deux autres textes, l'un de 1784, *L'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolite*, l'autre de 1798, *Le Conflit des facultés*. Dans son analyse de ces textes kantiens, il est d'abord question de l'idée de l'usage privé de la raison dans des attitudes historiques qui définissent des manières de penser, sentir, et d'agir. Et de là Foucault introduit la question du présent comme événement au titre d'« une ontologie du présent » équivalent à « une ontologie historique de nous-mêmes[13] », en référence à Nietzsche et à la tradition hégélienne étendue, via Marx, jusqu'à Max Weber et l'école de Francfort.

Soucieux, nous semble-t-il, de se référer des textes philosophiques plus faciles à appréhender au premier abord, Foucault situe alors Marx, et surtout Nietzsche comme sous-textes dans sa

---

[7] *Dits et écrits, op. cit.,* II, 1994, 136-157.

[8] Voir notre ouvrage *Sieyès et l'ordre social*, Paris, Kimé, 2002.

[9] *Dits et écrits, op. cit.,* II, 1994, 753

[10] Le fait que Michel Foucault affirme que Nietzsche est « non archéologisable » (*Dits et écrits, op. cit.,*I, 1994, 503), donc sans valeur particulière au moment de l'établissement d'une méthode archéologique, tend à le laisser croire.

[11] *Dits et écrits, op. cit.,* IV, 1994, 562-77.

[12] *Ibid.,*p. 679-688.

[13] *Ibid.,*p. 687.

lecture de Kant au profit de la formulation d'une histoire généalogique[14]. Cependant, si l'on considère que sa stratégie discursive personnelle, en tant que lecteur et interprète d'auteurs présents de manière sous-jacente dans ses analyses, suppose, comme l'a montrée Judith Revel[15], de considérer qu'une même lecture d'un texte, d'une œuvre, en l'occurrence l'œuvre de Nietzsche, peut autoriser des systèmes de lecture différents, notre étude ne fait qu'explorer une hypothèse, celle du caractère central de l'histoire généalogique chez Foucault en regard de sa lecture de Nietzsche, et sa mise à l'épreuve à travers la façon dont il conçoit son rapport à l'histoire et aux historiens.

De l'archéologie à la généalogie

« Archéologie : l'épreuve des dérivations avec repérage des limites, des discontinuités, des décrochages. Généalogie : analyse des couplages, greffes transferts, *assujettissements* qui produisent à un moment donné comme un événement, une émergence »[16].

D'emblée, le concept de généalogie permet à Foucault de dialoguer avec les historiens[17], tout en gardant un point de vue propre, à la fois critique et ontologique, sur la base de sa relation à Nietzsche et Marx. Ainsi, Isabelle Garo montre que le rapport de Foucault à Marx relève de l'urgence philosophique à constituer une ontologie historique[18]. La référence constante à un *continuum* de l'être à la représentation, de l'essence à l'existence, donc à une ontologie en rapport à l'*immanence* de l'événement introduit par là même un certain « paradoxe marxiste » dans la pensée de Foucault. Là où il prend le contre-pied des thèses marxistes de sa génération jugées trop historicistes, il exprime une très grande attention à la présence d'un Marx tout à la fois historien, archiviste voire philologue au sein même d'un questionnement philosophique[19].

---

[14] « Foucault a toujours lu Kant : dans les dernières années, il a énormément relu les *Opuscules sur la philosophie de l'histoire* », précise Daniel Defert dans un entretien, tout en ajoutant que Foucault considérait son analyse de ses *Opuscules* comme animée en sous-texte par une lecture de Nietzsche, *Cahier de l'Herne sur Foucault*, Éditions de l'Herne, 2002, p. 43.

[15] « Les grands absents : une bibliographie par le vide », *Cahier de l'Herne sur Foucault*, *Ibid.*, p. 130-135. La publication en cours des cours au Collège de France chez Gallimard, en particulier les récents volumes établies par Michel Sennelart, met bien en évidence un tel phénomène discursif.

[16] Note manuscrite du 2 février 1973 retranscrite et publiée dans l'édition de la Pléiade des *Oeuvres*, Paris, Gallimard, tome II, 2015, p. 1473.

[17] Si nous privilégions ici la part du dialogue, il existe aussi une part d'incompréhension entre Foucault, archéologue généalogiste et les historiens de l'école des *Annales* comme l'a bien montré Luca Paltrinieri *in L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, 2012, en particulier pages 168 et suivantes. Sur les relations actuelles entre l'œuvre de Michel Foucault et les historiens, voir Blaise Dufal, Pauline Labey, Damien Boquet, (dir.), *Les historiens et Michel Foucault*. *Une histoire au présent*, Rennes, PUR, 2013.

[18] Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*. *La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.

[19] Philippe Sabot, dans son article sur « Foucault avec Marx et au-delà de Marx » (*Critique*, 2009/10, p. 848-859) qui rend compte de l'ouvrage de Stéphane Legrand, Les *Normes chez Foucault* (Paris, PUF, 2007) montre la complexité du rapport de Foucault à Marx, en insistant sur ce qu'il en est de la norme indépendamment d'un quelque chose sous forme d'un réel

Foucault en vient alors à expliciter sa conception de l'histoire à partir d'une réflexion sur le lien de Kant aux Lumières, Révolution française incluse. Il dégage ainsi une historicité spécifique dans l'histoire du savoir et des conditions de possibilité, c'est-à-dire un moment généalogique défini comme temps de l'immanence, de l'autoconstitution de l'événement. Cependant il conserve en position sous-jacente sa lecture de Nietzsche qu'il partage avec Deleuze[20], ce qui induit une attention toute particulière au principe ontologique de la transmutation des valeurs au nom de la vie, du multiple, du devenir. Il continue donc à considérer le point de vue du philosophe généalogiste en tant qu'inventeur des possibilités de vie, de créateur des valeurs dans les domaines de la logique, de la politique et de l'esthétique. Mais il en vient à une approche plus marquée de la généalogie comme critique sur la base de la constitution de la subjectivité.
Pour questionner notre hypothèse, nous allons d'abord parcourir à grand traits les étapes de la pensée de Foucault dans les années 1960, à vrai dire plus à travers ses écrits dispersés (articles, entretiens, comptes-rendus etc.) rassemblés une première fois en 1994 dans les quatre volumes des *Dits et écrits* qu'à partir de ses ouvrages centrés sur des thématiques précises. En effet, ces écrits nous informent directement sur les lectures fondamentales de Foucault, alors qu'il faut passer par la médiation de ses très nombreuses lectures historiographiques et thématiques au moment de la lecture de ses ouvrages.

La genèse du non-être, de l'inexistence : du principe politique à l'œuvre saisie dans ses limites.

Lecteur de Rousseau, Foucault rédige en 1962 une introduction à *Rousseau, juge de Jean-Jacques. Dialogues* (1777), centrée autour de la notion de genèse du non-être et du concept l'immanence historique. « Il s'agit, dans un seul mouvement de pensée, de fonder l'inexistence, et de justifier l'existence[21] », c'est-à-dire à la fois de reconduire l'existence à sa vérité de nature et de montrer l'inévitable genèse du non-être. C'est ainsi que le principe politique comme moment naturel se trouve au centre de la vie d'un individu prise dans un ensemble. De Rousseau à Marx – auteurs que Foucault lit de concert –, le principe politique se définit comme principe ontologique (« la force qui entraîne tout », selon les termes de Rousseau) associant un énoncé nominaliste (« chaque individu contractant, pour ainsi dire, avec lui-même ») et la désignation de la dynamique (de la « puissance ») de la construction à partir de l'ensemble des citoyens ayant nom de peuple. Le principe politique s'oppose alors à tout principe de répétition historique, au titre de la qualité ontologique elle-même, la qualité d'homme libre. Il s'agit en effet d'insister sur l'autodétermination du « principe politique », c'est-à-dire de marquer l'existence de « quelque chose » qui existe par le fait de s'isoler lui-même et qui s'historicise dans l'événement au titre de « l'intelligence politique » (Marx) qualifiée d' « âme organisatrice du tout »[22].
Parallèlement, Foucault s'interroge au début des années 60, à partir d'écrivains comme Hölderlin[23], Bataille, Blanchot, Klossowski, Borges ou Sade[24] sur le statut de l'œuvre dans sa

---

existant. Voir aussi le récent ouvrage collectif sous la direction de Christian Laval, Luca Paltrinieri et Ferhat Tayan, *Marx & Foucault*, Paris, La Découverte, 2015.
[20] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF 1962; *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

[21] *Dits et écrits, op. cit.*, I, 1994, 179.
[22] Voir notre étude sur « Marx, Rousseau et la Révolution française », *Rousseau et le marxisme*, sous la direction de Luc Vicenti, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 95-111.
[23] « Le "non" du père », *Dits et écrits, op. cit.*,I, 1994, 189-203.
[24] "Préface à la transgression", « Le langage à l'infini », *Dits et écrits, op. cit.*,I, p. 233-261.

part d'inexistence, donc en posant la question : où finit l'œuvre, où commence la folie ? Considérant « les phénomènes d'autoreprésentation du langage » présents chez ces auteurs, il s'interroge sur la possibilité d'une « ontologie de la littérature »[25]. Nietzsche est déjà présent dans une telle réflexion sur l'être de la limite, de la transgression au titre d'une origine sans positivité, sans mouvement dialectique[26]. Si une telle unité perdue redonne toute sa puissance au langage, c'est en instaurant un nouveau partage de la langue lié à sa propre indétermination. L'événement apparaît alors sous la figure de la répétition historique, de Heine, repris par Marx, aux écrivains du XXe siècle. De la cosmogonie du cycle des grenouilles chez Pierre Brisset[27] à la cosmodicée de Nietzsche, l'accent est mis sur les expressions d'un langage à l'infini.
Il est acquis de cette première période qu'il convient de promouvoir, dans un lien étroit au mouvement historique, une pensée constituée d'une ontologie et d'une critique, c'est-à-dire d'un principe politique et d'une interrogation sur l'ordre social. Cependant, une différence persiste entre la réflexion sur la philosophie de l'histoire et l'interrogation sur le statut limite de l'œuvre littéraire, le lien à la répétition historique : récusée dans le premier pan, elle est admise, voire valorisée dans le second pan.

Autour de la notion d'archéologie

Foucault se propose alors de résoudre le problème, de passer l'obstacle en développant un nouveau concept à large visée méthodologique, celui d'archéologie. Rappelons que Foucault est d'abord et demeure un philosophe épistémologue qui s'intéresse aux conditions de possibilité du savoir scientifique dès les années 1960 dans la lignée des travaux de Georges Canguilhem[28]. Mais il déplace très tôt cet intérêt vers l'histoire. À ce titre, la méthodologie qu'il propose, avec *L'archéologie du savoir* (1969), part en particulier d'un événement historique, les Lumières, propice à la formulation d'une philosophie de l'histoire de Kant à Marx. Ainsi, des temps modernes, seules les lumières persistent comme moment archéologique. L'humanisme s'est perdu dans la croyance au langage comme lieu de vérité (« l'homme a existé là où le discours s'est tu[29] »). Le temps des systèmes a sombré dans la passion du tout (« Le je a explosé, c'est la découverte du il y a[30] »). Certes ce point mérite discussion pour l'historien. À vrai dire, la méthode archéologique mise en œuvre par Michel Foucault relève de l'histoire d'un savoir implicite, d'un savoir commun qui ne démarque pas la théorie de la pratique, l'objectif du subjectif, sans prétendre pour autant à une histoire des fondements de la conscience moderne.
L'archéologie renvoie alors à l'analyse du discours sous la modalité de l'archive, elle correspond donc à la description de l'archive. Elle ne se confond pas avec une méthode, elle est avant tout un domaine de recherche, un mode d'approche délimité par des objets précis de connaissance en lien à un Sujet. Elle relève d'une épistémologie qui considère l'objet de connaissance comme un objet intentionnel dans la mesure où il est rapporté en permanence à

---

[25] *Idem*, p. 253.
[26] *Idem*, p. 239.
[27] *Idem*, p. 203-205. À propos de J.-P. Brisset, *La Science de Dieu ou la création*, Paris, Charmuel, 1900 et autour de son aphorisme, « tout ce qui précède n'est pas encore suffisant pour faire parler ceux qui n'ont rien à dire ».
[28] Ce lien est clairement établi dans le premier chapitre sur « Canguilhem : la philosophie et son dehors », de l'ouvrage de Luca Paltrinieri sur *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, 2012.
[29] *Dits et écrits*, *op. cit.*,I, p. 501.
[30] *Ibid.*, p. 515.

un sujet. L'épistémologie donc il est donc question ici est d'ordre intentionnel dans le sens d'un lien à l'action, formulé dans le concept d'événement discursif. Grâce à une base documentaire élargie, l'archéologie fait appel à l'étude de pans entiers de l'histoire réelle, ce qui permet de prendre connaissance des conditions de production d'un événement historique précis. Cependant elle ne cherche pas à constituer un modèle d'interprétation de telle ou telle fait historique situé dans le passé, mais s'efforce plutôt de mettre à distance ce type de modèle analytique propre à l'historien au profit d'une modélisation de l'actuel constitué à distance du passé par le jeu de la différence, du contraste sur la base de la prise en compte des conditions de possibilité de l'événement discursif. De ce fait, l'archéologie prend plus en compte les conditions de possibilité de l'événement historique que ses conditions réelles de production, assumant ainsi des narrations fictives distincte de l'histoire réelle. À la fin des années 1960, considérant la part nécessaire des fictions dans l'analyse archéologique, Foucault conçoit, au-delà de l'analyse des fonctionnalités discursives, c'est-à-dire la mise en évidence de règles et de systèmes de formation des énoncés, une approche complémentaire, la généalogie historique.

Aller au-delà vers un *Nietzche généalogiste* permet alors d'étudier l'espace dans lequel se déploie la pensée historique, les conditions de cette pensée, son mode de constitution, sur la base du refus de rechercher une profondeur de la conscience. Il s'agit donc de mettre en valeur un temps non linéaire de l'interprétation à l'encontre de la séparation entre l'histoire de la philosophie, l'histoire des idées, l'histoire des sciences, etc., et au profit d'une histoire de la pensée sur la base de tout ce qui contient de la pensée. En proposant de contourner les défenses de notre culture, donc nos propres défenses, d'aller vers Kant et sa Philosophie des Lumières à l'encontre de l'ordre dominant d'une histoire positive, ce qui revient à assumer la monstruosité de Nietzsche[31], Foucault se propose ainsi d'approfondir la double interrogation sur notre rapport à l'être et sur les limites de notre savoir.

Dans ses ouvrages des années 1970, son objectif est de ramener le monde à une vérité irréelle, en interférence avec le monde de la surveillance. Mais déjà, d'un point de vue kantien très présent chez Foucault, il convient de prendre en compte historiquement la sympathie du spectateur face à un monde où son action est progressive, par le fait même du sens commun qu'elle contribue avec d'autres à constituer. On trouve ici la matrice interprétative du questionnement de ses livres majeurs de cette période : comment comprendre l'enchaînement de l'ordre des raisons et de l'ordre des plaisirs ? Comment appréhender l'émergence de la sexualité sans passer par une pensée de la continuité, du contraste, de l'alternance ? Comment faire une histoire conjointe de l'ordre et de la folie ?

Que retient-il alors des événements de mai 68 qui viennent au bon moment, si l'on peut dire, dans sa réflexion sur l'histoire ? D'abord la réitération de son refus d'une « histoire » continue en tant que « corrélat de la conscience[32] », ce qui revient à considérer comme problématique les notions d'influence, de développement, d'esprit d'une époque telles qu'elles sont usuellement présentées. Le lien de l'histoire à la discontinuité est bien sa préoccupation principale[33]. Là où les historiens de sa génération privilégient le temps long au risque de gommer la discontinuité, paradoxalement l'histoire des savoirs se préoccupent plus des phénomènes de rupture. Foucault se propose, sur la base de sa méthode archéologique, de penser autrement le concept de discontinuité, de l'inscrire dans le champ des événements

---

[31] Pour une vue d'ensemble de l'œuvre de Nietzsche, voir Julian Young, *Friedrich Nietzsche. A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, 2010.

[32] *Dits et écrits*, *op. cit.*,I, p. 699

[33] *Ibid.*, p.696-731, « Sur l'archéologie des sciences ». Ainsi, dès le départ de sa réflexion, il développe son argumentaire pour une histoire de la discontinuité dans le but de dialoguer avec les historiens de manière critique.

discursifs[34]. Il convient alors de mettre en suspens des unités prédécoupées, par exemple l'unité de l'œuvre, au profit de la description des unités de discours, de la manière dont elles forment des configurations significatives sur la base des seules séquences linguistiques qui ont été formulées dans l'archive. Foucault énonce ainsi une sortie radicale tant de l'histoire intellectuelle que de l'histoire dominée par un usage de catégories historiographiques en surplomb du matériau archivistique. Il considère alors qu'il promeut « la discontinuité anonyme du savoir[35] » dans ses ouvrages des années 60, l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, la *Naissance de la clinique. une archéologie du regard médical*, *Les Mots et les Choses* et bien sûr *L'archéologie du savoir*. Dressant le bilan de cette période dans le volume 2 de son *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, publié tardivement, en 1984, il précise, dès le début de cet ouvrage, que ses premiers travaux portent sur l'analyse des pratiques discursives, ce qui lui a permis de suivre la formation des savoirs. Il indique ensuite qu'il a opéré « un déplacement théorique » vers l'analyse de l'exercice des pouvoirs, ce qui revient à considérer « quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par lesquels l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet[36] ». Un tel passage du contenu à la forme du savoir dans le phénomène de constitution du sujet lui-même permet alors d'étudier les jeux de langage comme des « jeux de vérité » au sein, dans le cas présent, de « l'histoire de l'homme de désir », de mettre en évidence, au-delà de la description des fonctionnalités du savoir, des « effets de savoir ». « Travail historique et critique » qu'il qualifie de « généalogie »[37], en complément donc de l'archéologie.

Notre objectif présent n'est donc pas de décrire, dans le détail, les concepts de l'archéologie du savoir, par ailleurs souvent présentés dans les synthèses sur Foucault[38]. Notre questionnement est plus limité : il porte sur le comment et le pourquoi d'une focalisation, dans la suite immédiate de ses propos, sur le concept de généalogie, et dans quelle mesure, en abordant ce problème, nous pouvons élucider son usage de ce concept, certes pour un temps très limité. Un point mérite cependant notre attention. Lorsque Foucault intervient pour la première fois dans les *Cahiers du cinéma* en 1974, il engage, si l'on peut dire, l'approche archéologique dans le combat politique. Dénonçant la « fausse archéologie de l'histoire » véhiculée par la droite gaulliste, il plaide pour une « archéologie véridique » fondée sur la mémoire populaire des luttes et ses archives propres[39]. À ce titre, il s'intéresse à l'analyse de discours en termes de stratégie. Il fait référence à la pragmatique linguistique, à travers des auteurs comme Austin, Searle et Strawson[40], tout en soulignant son nécessaire complément, l'étude des pratiques discursives. L'approche généalogique du langage prend ainsi consistance, à condition d'en cerner les bases dans la linguistique même.

---

[34] Plus précisément, Foucault énonce les catégories inscrites dans l'espace/temps qui occupent une place centrale dans son archéologie du savoir selon l'ordre suivant : l'immanence des événements discursifs, l'unité des systèmes (les positivités) de formations (fonctions) discursives, les conditions de possibilité du savoir dans son existence historique.

[35] *Dits et écrits*, *op. cit.*,I, p. 731.

[36] *L'usage des plaisirs*, *Oeuvres*, Paris, Editions de la Pléiade, 2015, tome 2, p. 741.

[37] *Ibid*., p.742.

[38] Voir la bibliographie détaillée des travaux sur Foucault de Jean-François Bert à la fin de son *Introduction à Michel Foucault*, Paris La Découverte, 2011.

[39] Voir l'analyse qu'Antoine de Baecque fait de cette intervention dans les *Cahiers du Cinéma*, *Cahier de l'Herne sur Foucault*, *op. cit*, p. 282-289.

[40] *Dits et écrits*, *op. cit.*,II, p. 631.

Une approche généalogique

Foucault commence à s'intéresser de plus près à la linguistique, en premier lieu à la linguistique historique, avec son étude sur Arnauld et la *Grammaire générale*, à propos d'un nouveau mode d'apparition des objets grammaticaux, puis en second lieu à la linguistique moderne avec sa lecture de Saussure[41] et Benveniste qui l'introduit à une manière spécifique d'aborder le sujet parlant, en passant par une certaine façon de définir les rapports entre les énoncés. Nous pouvons alors parler d'un *moment linguistique* dans son parcours d'autant plus que nous pouvons faire le lien entre ses intérêts spécifiques pour la linguistique historique et ses emprunts à la linguistique moderne dans sa perspective propre de l'histoire des savoirs.

Le moment linguistique.

De Saussure, la génération des années 1970 retient non pas une approche structuraliste du langage, comme on a voulu le faire trop souvent croire, mais un mode nouveau de perception et d'appréhension du signe et donc de l'énoncé[42]. Ainsi le signe n'est limité que négativement, par la présence même d'autres signes. Si le signe existe certes hors de l'historicité des formes, par association faite par l'esprit avec une idée, appréhendé dans son déploiement historique, il est tout autant dénué de signification *a priori* parce qu'il n'est pas délimité en soi. C'est dire que la présentation des signes est purement négative : il n'y a pas d'« êtres linguistiques donnés en soi », donc de termes positifs, mais seulement des différences entre les signes issus de la combinaison de la forme et du sens perçu. C'était déjà une porte grande ouverte à la délimitation d'un champ de l'histoire et de la linguistique à partir de la description des rapports entre énoncés dans des conditions historiques précises et sans *a priori*. Saussure met alors l'accent sur le fait que dans la langue, le discursif et le social ne sont pas des réalités distinctes : ils sont deux manières de caractériser la même chose, le système de signes constitutif de la langue. Le signe existe à la fois dans notre esprit et par le lien social du fait même de la constitution de la langue. Le fait social de la langue est attesté dans la combinaison sociale de la diversité mécanique des idées et de la diversité organique des signes. On peut penser que la manière dont Foucault parle des séquences linguistiques au sein des configurations discursives relève d'une telle approche saussurienne du discours.
Quant à Benveniste, dans ses *Problèmes de linguistique générale*[43], il opère la distinction entre deux plans d'énonciation, *le discours* et *l'histoire.* Il utilise l'expression d'*instance de discours* associée au *mode d'énonciation*. Il définit ainsi l'énonciation comme un acte individuel d'utilisation et un procès d'appropriation de la langue. Il passe ensuite à l'élucidation du procès d'individuation de l'énonciation, tout en insistant sur le lien entre *l'acte* et *l'énonciation* qui désigne alors « un acte référentiel à la réalité du discours », « l'acte de conversion de la réalité en discours ». Et c'est alors qu'il en vient à dire que « l'ordre sémantique s'identifie au monde de l'énonciation et à l'univers du discours[44] » sous couvert de *la phrase*, distincte du signe en tant que segment linguistique actualisé par un locuteur.

---

[41] C'est par l'intermédiaire de Maurice Merleau-Ponty, dont Foucault a suivi les cours à l'E.N.S., qu'il s'intéresse à Saussure, ce qui explique pourquoi il a une approche non-structuraliste, voire phénoménologique du formalisme linguistique. Voir l'entretien de Daniel Defert, *Cahiers de l'Herne sur Foucault, op. cit*., p. 41.
[42] Voir le *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969. Et plus récemment la publication de ses manuscrits récemment découverts que Foucault ne pouvait connaître dans *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002.
[43] *Problèmes de linguistique générale*, tomes I et II, Paris Gallimard, 1966, 1974.
[44] *Ibid.*, tome II, p. 64.

C'est là où se précise aussi ce qu'il en est de *la communication* en tant qu'interaction de locuteurs et de la temporalité spécifique de *l'instance de discours*, avec l'actualisation de la phrase dans le temps historique : « la phrase est donc chaque fois un événement différent » précise Benveniste[45], sous forme d'un *énoncé performatif* qui a la valeur d' « un acte unique et singulier »[46].

Revenons alors à l'analyse que Foucault fait de la *Grammaire* de Port-Royal dans son apparentement à la linguistique moderne[47]. Premier point : l'analyse de la langue dépend d'une théorie du signe, et non l'inverse. Il en ressort que la langue est fondée sur un ordre des raisons associées aux principes liés à ce que les hommes veulent dire en général. Il n'est donc pas question de comparaison entre les langues pour élaborer une langue, mais d'une logique négative, c'est-à-dire fondées sur les seules opérations de l'esprit. La Logique comme art de penser renvoie aux actions de l'esprit, et non à un art de bien penser. Elle est « l'art de penser s'éclairant de lui-même[48] ». Elle renvoie à un art de parler, rien de plus, donc à une tâche purement réflexive. Il en ressort une théorie du signe placée au cœur de la réflexion sur l'idée, sans plus entrer dans les détails. La rencontre entre la linguistique historique et la linguistique moderne se fait ici sur la nouvelle manière d'aborder la théorie du signe, et son corollaire, la façon de concevoir le travail de l'esprit propre au sujet parlant. Quant au lien du langage à la vie, si souvent évoqué par les linguistes, il renvoie à un continuum de variations d'un individu à l'autre, par le fait même de l'existence de son être au monde. Le sujet parlant comme individu est porteur de ses conditions internes d'existence, sans référence à une individualité toute faite. C'est là également où s'effectue selon Foucault le lien entre Nietzsche et le langage selon la définition proposée dans un entretien de 1967 tout récemment publié, en complément des *Dits et écrits*[49] :

> Nous découvrons maintenant que Nietzsche, lui aussi, a mis en question le langage. Et non seulement pour retrouver, en bon philologue, la forme rigoureuse et le sens exact de ce qui a été écrit ; non seulement pour mettre au jour, en bon exégèse, les significations cachées ; mais pour interroger notre existence et l'être même du monde, à partir de ce que nous disons ; pour savoir *qui parle* dans tout ce qui se dit.

Une histoire généalogique s'esquisse sur la base de la complémentarité entre deux niveaux de connaissances, contradictoires au premier abord, le général et le particulier.

Reste à évaluer sa relation encore mal connue aux philosophes du langage. Le dépouillement récent de ses manuscrits a mis en évidence un nombre important de fiches de lecture sur des logiciens et des philosophes analytiques anglo-saxons, en particulier Austin, Searle, Russel, Carnap, Quine et Wittgenstein. Le premier manuscrit de *L'archéologie du savoir* met alors en valeur ses lectures, en centrant son propos sur une théorie de la description des énoncés, voire une théorie du discours, ce qui l'incite à donner une définition minimaliste de l'archéologie, « une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit[50] ». Foucault indique également, sur une feuille volante, qu'il s'intéresse ainsi en priorité aux « conditions de possibilité », et aux

---

[45] *Ibid.*, tome II, p. 227.

[46] *Ibid.*, tome II, p. 273.

[47] Introduction à A. Arnauld, C. Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Paris, Republications Pauler, 1969, p. III-XXVII, dans *Dits et écrits*, *op. cit.*, I, 1994, p. 732-752.

[48] *Ibid.*, p. 741.

[49] *Cahier de l'Herne sur Foucault*, *op. cit*, p. 109.

[50] Martin Rueff est le premier à avoir mis en valeur l'importance de ces notes de lecture, et du manuscrit attenant, dans son introduction, à l'édition de la Pléiade de *L'archéologie du savoir* (*Œuvres*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, Gallimard, tome 2, 2015). La présente définition de Foucault est un extrait du manuscrit cité page 1409.

« conditions de réalité », disons les conditions d'existence des énoncés, en laissant de côté les « conditions de l'histoire », disons les conditions de production, alors qu'il vient d'écrire une introduction sur le pourquoi et le comment de la nécessité de « décrire ce qui a été dit[51] » en considérant que cette description est de part en part historique. Ce regard linguistique sur les énoncés, qui permet de rendre compte de « l'expérience du langage comme tel[52] » , donc de l'expérience de son existence n'a-t-il été porté sur les énoncés qu'un temps, le temps de l'écriture d'un manuscrit, rapidement abandonné au profit du manuscrit publié, qui serait alors plus centré sur les conditions historiques de production des énoncés ? Le « moment linguistique » de Foucault, celui qui va perdurer d'une étude discursive à l'autre, serait-il limité au couple Saussure-Benveniste qui accorde une place singulière à la langue comme fait social et historique ? Question ultime : le premier manuscrit de *L'archéologie du savoir* sur les modalités d'existence des énoncés serait-il l'expression d'une prise de distance avec la grammaire générative désignée comme l'étude des virtualités de la langue face à « la langue réelle », donc autocentrée sur « les énoncés linguistiques » ? À vrai dire, il nous faut attendre l'étude comparative des trois versions de *L'archéologie du savoir*, avant d'émettre un double jugement, l'un sur le rendez-vous raté ou non de Foucault avec la philosophie analytique du langage, et en particulier avec Wittgenstein, l'autre sur sa distanciation ou non avec la linguistique de l'énoncé, ne conservant alors de « lien linguistique » permanent qu'avec le couple Saussure-Benveniste, lien de nature tout autant épistémologique que langagier.

La généalogie et l'histoire: prolégomènes à l'événement.

Tout est maintenant en place, nous semble-t-il pour en venir au texte central de notre analyse du concept de généalogie, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire »(1971)[53], en y adjoignant quelques réflexions ultérieures et parsemées de Foucault sur Nietzsche. À la lecture de ces textes, trois principes se dégagent en matière de généalogie, qui ont valeur de prolégomènes à la formulation d'une histoire généalogique.

La provenance

Foucault met ici l'accent sur le repérage des marques singulières qui s'entrecroisent et font réseau. C'est là où le Moi s'invente une identité, une cohérence. Il s'agit alors de penser la prolifération des événements discursifs sous un caractère propre, c'est-à-dire la manière propre à l'individu de se confronter à la réalité, non pas dans le but de faire remonter le passé, mais pour maintenir ce qui est passé dans la dispersion qui lui est propre. Le point important tient au fait qu'une telle possibilité de repérer la provenance de la généalogie des individus par leur caractère spécifique tient à la présence du corps comme surface d'inscription des événements, lieu de dissociation du Moi. Foucault considère ainsi que le corps est la « surface d'inscription des événements », ce qu'il appelle antérieurement, nous l'avons vu, les « événements incorporels ». Il formule alors une première définition de la généalogie : « La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de

[51] Martin Rueff a publié cette introduction manuscrite dans *Les Etudes philosophiques*, N° 153, 2015/3, p. 327-352. Cette fiche est reproduite page 329. On trouve également en annexe de l'article le titre des ouvrages de philosophie du langage mis en fiche par Foucault.
[52] *Ibid*, p. 336.
[53] *Dits et écrits*, II, *op.cit*, p.136-156. Daniel Defert précise dans un entretien à propos de Foucault : « Je l'ai rarement vu lire Nietzsche ; j'avais le sentiment qu'il avait quasiment tout lu avant que je ne le connaisse, et l'essentiel de ses notes philosophiques sur cet auteur sont des notes de jeunesse », *Cahiers de l'Herne*, *op. cit.*, p. 42.

l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire; et l'histoire ruinant le corps », ce qu'il dit plus simplement dans son dactylogramme conservé au sein de ses manuscrits : « Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire devenant corps, se faisant à travers le corps »[54]. Insister d'emblée sur le lien du corps à l'événement dans l'histoire revient à mettre au centre de la démarche généalogique la question de l'incorporation du passé dans le présent au titre de la singularité de l'événement, de l'événementialisation donc.

L'émergence

Puis il est question du principe de la loi singulière de l'apparition, de l'émergence, en tant que point de surgissement[55]. L'importance du critère de l'émergence est souligné par le fait que Foucault est tenté un temps de lui donner une désignation conceptuelle spécifique, « la dynastique »[56]. Nous nous retrouvons ici du côté du regard, de l'œil qui jauge un certain état des forces, une entrée en scène des forces, un lieu d'affrontement dans des interstices de la relation dominant/dominés La généalogie renvoie donc à une logique négative de l'esprit en devenir, à une histoire non close des possibles. C'est ici à tout un retravail sur le sens historique que Foucault nous convie sur la base du refus de dissoudre l'événement dans une continuité idéale, et avec l'objectif de faire resurgir l'événement dans sa part à la fois d'inédit et de nécessaire. Foucault multiplie alors les réflexions sur les formes possibles de la volonté de savoir, l'instinct, la passion, les partis pris et bien d'autres. Dans le même temps, il repense en 1973 la théorie du sujet, à distance du sujet de la représentation, du sujet de la connaissance[57] Ainsi la vérité arrive à l'histoire par un sujet qui se constitue à l'intérieur même de l'histoire, et qui est donc à chaque instant fondé et refondé par l'histoire. De la part

---

[54] Voir ce passage et la note attenante à ce passage reproduisant le texte manuscrit dans l'édition de La Pléiade, *op. cit.*, tome II, pages 1288 et 1617.

[55] Le versant épistémogique de la notion d'émergence a été circonscrit par Ian Hacking dans *L'émergence de la probabilité*, Paris, Seuil, 2002 (édition originale, 1975). Il précise, dans la lignée de Leibniz, que le possible relève de manière duale autant des propositions – les énoncés discursifs – que des choses – les faits observés –, ce qui suppose un processus perpétuel de retraduction et d'invention. À l'égal de Foucault, Ian Hacking s'intéresse ensuite à la formulation d'une ontologie historique dans *Historical ontology*, Londres, Harvard University Press, 1994.

[56] Dans ses cours sur *Théories et Institutions pénales* (1971-1972) et *La société punitive* (1972-1973), récemment publiés, Foucault utilise cette notion à diverses reprises, mais n'y revient pas, semble-t-il, les années suivantes. Il parle ainsi d'« une dynastique des forces » (*Théories et Institutions pénales*, Paris, Gallimard, 2015, p. 47). Claude Olivier-Doron précise alors, dans une note explicative, que « La dynastique désigne l'analyse du jeu des forces, de leur rapport (qui est toujours un rapport dominants/dominés), mais surtout de l'espace réglé au sein duquel il se joue et dont les formes varient historiquement » (Id., p.54). La dynastique est ainsi la scène (le tribunal) où se manifestent des rapports de force de manière plus ou moins visible. Considérant, dans cette scène, la production d'un savoir extrait des pratiques et des propos de l'accusé traîné en justice, Foucault préfère en fin de compte parler d'« effets de savoir » liées à la production de la vérité, expression dont il amplifie par la suite la dimension conceptuelle.

[57] *Dits et écrits, op. cit.*, II, 1994, « La vérité et les formes juridiques » (1974), p. 538-646. En particulier sur « l'analyse historique de la formation du sujet lui-même », par le fait de la naissance d'un certain type de savoir chez Nietzsche.

historique de la réflexion de Nietzsche, Foucault retient l'insistance sur la capacité du sujet à inventer historiquement le savoir. De manière corollaire, il amplifie l'accent nietzschéen sur l'absence d'origine fixe à la connaissance au point de récuser le recours à la déduction analytique au profit d'une modalité de description de l'invention à partir du repérage de « petitesses » dans les processus de fabrication. Il reprend l'attention à des éclats, des lumières dispersés au milieu des instincts, et de manière anti-naturelle, donc sans affinité préalable entre la connaissance et les objets qu'il faut connaître.

L'invention

L'invention est donc quelque chose qui possède un petit commencement, bas, inavouable, en relation avec d'obscures relations de pouvoir. Il s'agit bien de prendre en compte des « mesquineries », de s'intéresser à la petitesse méticuleuse et inavouable de leurs fabrications, donc de considérer les inventions multiples qui traversent l'histoire, sous l'effet des instincts, des passions, et non du fait d'un savoir apte à maîtriser les passions, ce qui induit l'absence d'ordre originaire et l'insistance sur le seul effet des luttes. Spinoza est ici l'adversaire philosophique lorsqu'il considère que le désir de vérité relève de l'apaisement des passions. Il s'agit tout autrement d'aborder le corps de la vérité, en jouant avec les passions, tout en y insérant la lutte des instincts. Il s'agit aussi de se mettre à distance des objets, à ne pas s'y identifier jusqu'à une position extrême, leur destruction.
Provenance, émergence, invention, c'est-à-dire l'ontologie du moi, l'événement pris dans des rapports de force, les effets des luttes, tels sont les principaux points d'appui, résumés en quelques mots, que Foucault confère à son approche généalogique du discours. Mais de cette généalogie en trois temps, plus grand chose ne semble persister de sa filiation avec Nietzsche lorsque Foucault précise en 1975: « Maintenant, je reste muet quand il s'agit de Nietzsche... [58] » considérant peut-être qu'il a épuisé en grande part son apport en matière de considérations sur les rapports de pouvoir.
Foucault a-t-il considéré alors que l'événement, mai 68 en l'occurrence, a été à la fois la preuve du bien-fondé de son approche archéologique et son épuisement ? Ou plus simplement n'a-t-il pas préféré clore le sujet devant la réaction très hostile du public français, comme il le confie dans un entretien pour un magazine suédois[59] ? D'autant plus que les historiens français, à quelques exceptions près (et au premier plan Arlette Farge et Robert Mandrou), sont plutôt hostiles à son travail. À tort, ils se pensent directement mis en cause dans leur manière de fabriquer l'histoire lorsque Foucault souligne que la vision de l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté est pure théologie, ce qui revient à considérer que ce n'est pas la conscience humaine qui est détentrice de sa propre histoire. D'autant plus que Foucault s'est expliqué tardivement, en 1984 avec Arlette Farge, sur son rapport au « style de l'histoire[60] », en insistant sur l'importance d'historiens des mentalités tels que Philippe Ariès, Robert Mandrou et plus récemment Michel Vovelle[61].
À vrai dire, Foucault ne voit pas vraiment grand-chose de perçu comme utile dans ses analyses historiques des systèmes de savoir d'un point de vue archéologique chez ses lecteurs historiens, si ce n'est pour les plus engagés du côté d'une approche du pouvoir non réductible

[58] *Ibid.*, p. 753.
[59] *Dits et écrits, op. cit.*, I, p. 652.
[60] *Ibid.*, IV, p. 649-655.
[61] Hors de France, le poids de Foucault chez les historiens est plus marqué. Voir Jan Goldstein (éd.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1994.

aux stratégies des élites politiques. Il va donc insister donc, auprès des historiens, sur la capacité de sa nouvelle approche généalogique à diagnostiquer le présent au plus près de ce que les gens pensent au sein de relations stratégiques complexes, mobiles. C'est une telle relation au présent, certes toujours présente dans ses travaux, que renforce la perspective généalogique désormais acquise au sein de ce qui le préoccupe centralement à partir des années 1970 : une analytique du pouvoir déplaçant la question de la lutte des classes et des antagonismes, en lien avec Marx, vers la question de la guerre civile et de gouvernementalité, en particulier dans ses cours au Collège de France.
Dans la mesure où Foucault lui-même considère que ses cours, entamés justement en 1971, alors que se clôt la période de sa démarche strictement archéologique, n'ont été que des « recherches fragmentaires », il est difficile d'y repérer les effets systématiques de son approche généalogique. C'est une étude en soi, qui demanderait un travail exhaustif sur l'ensemble de ses cours désormais publiés, d'autant plus que Foucault est perçu aujourd'hui autant comme un penseur critique du politique que comme un historien généalogiste[62].
En quête de transformations épistémologiques, Foucault prend donc appui sur une histoire archéologique où il s'efforce de repérer des ruptures, des discontinuités en recherchant les contours d'objets discursifs. Nulle surprise donc s'il s'intéresse au savoir politique, et à ses conditions de possibilité d'un point de vue généalogique. Quelle allure faut-il donc donné à la science politique ? Sur quels récits historiques la fonder ? Nous proposons alors d'explorer ce questionnement à partir de l'œuvre d'un politiste américain, Mark Bevir, qui fait explicitement référence à la notion de généalogie chez Foucault pour (re)fonder les concepts de la science politique.

L'histoire généalogique en science politique : à propos de Mark Bevir.
Vers le tournant généalogique de l'histoire des concepts.

Dans son premier travail d'envergure, sous la forme d'un ouvrage publié en 1999 sous le titre *The Logic of the History of Ideas*, Mark Bevir, professeur au département de Science politique de l'Université de Californie, présente, comme nous l'avons fait par ailleurs[63], les approches de John Pocock et Quentin Skinner en histoire des concepts, avant d'en venir à sa problématique propre, qu'il définit ultérieurement et fort explicitement comme une démarche généalogique située dans la lignée de Foucault[64].
Dans ces premières recherches, Mark Bevir part d'abord de la proposition nominaliste suivante : *les significations sont d'abord des significations d'énoncés particuliers tenus par des individus particuliers*. Il considère donc centralement la réflexivité des auteurs dans l'interaction des points de vue individuels, ce qui consiste à mettre l'accent sur les significations accordées conjointement par l'auteur et le lecteur. Il en déduit une nouvelle proposition : *la signification d'une œuvre dérive d'un point de vue individuel*. Il s'agit alors de cerner tel ou tel point de vue de l'individu sur la réalité au sein des significations historiques engendrées par l'ensemble des points de vue individuels qui font quelque part totalité.
Si le politiste s'intéresse ici à des objets historiques, ce n'est pas vraiment sur le mode de faits empiriques perçus à travers une réalité objective externe aux individus, mais bien dans le lien à une pratique sociale intersubjective, donc selon le mode d'accès à la fois individuel et

---

[62] Ainsi en est-il de Michel Senellart, l'un des éditeurs des cours de Foucault, dans « Le cachalot et l'écrevisse. Réflexions sur la rédaction des Cours au Collège de France », *Cahier de l'Herne sur Foucault, op. cit.*, p.147-155.
[63] *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2006, p. 56-64.
[64] Dans "What is genealogy ?", *Journal of philosophy of History* 2, 2008, p. 263-275.

collectif aux objets discursifs. Tout devient alors affaire de comparaison entre points de vue sur des critères de compréhensivité, de consistance, de progressivité et d'ouverture. Il s'agit alors de reconstituer une cohérence de points de vue, de théories, y compris rivaux et radicalement différents. Au cœur de sa démarche se situe donc un « tournant anthropologique » défini par une extension de ses premières propositions à une formulation plus englobante: *les significations historiques consistent dans des points de vue individuels*.
L'apport anthropologique se concentre alors sur la catégorie de « réseau de croyances » (*web of beliefs*), qui nous renvoie, en terme de caractère propre, à la manière d'exprimer dans des croyances les propositions que les personnes pensent être vraies. Mark Bevir en déduit une nouvelle proposition; *un point de vue individuel consiste dans des croyances exprimées*. Ces croyances exprimées dans des points de vue sont qualifiées de sincères, consistantes et rationnelles. Il en vient ainsi à considérer que les réseaux individuels de croyances, en particulier les réseaux de croyances hérités, peuvent se détacher de leurs traditions par le fait de dilemmes suscités par les nouvelles croyances au sein de réseaux interconnectés. Ce qui lui permet d'énoncer une nouvelle proposition analytique : *un ancien réseau de croyances se transforme en un nouveau réseau de croyances par le fait d'un dilemme*, au titre des connexions entre les croyances.
Lorsque des individus adoptent une nouvelle croyance, ils doivent modifier les croyances existantes par le recours à des croyances sincères, rationnelles et conscientes, qui font donc consistance dans leurs interrelations. C'est là où se situe l'ultime catégorie interprétative, la tradition conçue comme l'élément central de l'ontologie sociale, d'une généalogie de l'action située par le fait que l'action est nécessairement située là où elle hérite de traditions sociales. Mark Bevir précise ainsi, dans un propos sur l'histoire de la philosophie politique analytique[65], que c'est le propre d'un concept ontologique (*ontolgical concept*) de capturer le contexte social d'une action en cours (*the social context of agency*).
Mark Bevir propose alors une grammaire des concepts en réseau, tout particulièrement en matière de gouvernementalité, au sein de son *Encyclopaedia of governance* en deux volumes[66]. Au sein d'un tel réseau de concepts, objectivité et interprétations sont indissociables : l'objectivité apparaît en effet dans la comparaison entre des éléments du réseau de significations multiples. Il est donc question de « réseaux interconnectés de croyances » où l'individu gagne en indépendance sur la base suivante : « *Individuals can exercice their reason and have their experiences only in the context of their existing webs of belief; webs of belief which influence the content of their reason and their experience* »[67]. Ailleurs, il propose une distinction entre les « Aggregate concepts » (*Situated agency, Practice, Power*) et les « Explanatory concepts » (*Narrative, Tradition, Dilemna*)[68].
Certes Mark Bevir concède aux tenants du tournant langagier, dont procèdent les courants les plus novateurs de l'histoire des concepts, que l'explication historique est bien d'ordre narratif. Pour autant cette explication n'est pas arbitrairement construite, elle ne relève pas fondamentalement d'une structure subjective apte à comprendre le passé. L'explication historique renvoie avant tout à un espace où les points de vue individuels agencent les connexions entre croyances héritées et/ou nouvelles. C'est là qu'il convient de trouver une explication historique, sans *a priori* aucun sur les structures qui s'imposeraient aux individus. Dans la lignée de Hegel, Croce, Collingwood et bien d'autres, il affirme que l'histoire conceptuelle des idées ne peut s'établir que sur une « raison locale » proche des individus. Le caractère local de l'action située dans une tradition héritée renvoie à une approche de

---

[65] "Histories of analytic philosophy", *History of European Ideas*, 37, 2011, p. 243-248.
[66] Londres, Sage Publication, 2007.
[67] *The Logic of History of Ideas*, *op. cit*., p. 312.
[68] « Political Science after Foucault », *History of the Human Science*, 24(4), 2011, p. 81-96.

connaissances objectives par le fait de la comparaison des états de théories agencées dans une interconnexion entre points de vue individuels sans présupposition aucune de l'autonomie de l'individu. Il en vient donc à conclure :

> Yet I defended the idea of local reasoning by arguing that historical meanings derive from the beliefs of actual individuals rather than a social structure, and that the process of ascribing beliefs to people embodies a norm in favour of rationality understood as consistency[69].

En fin de compte Mark Bevir distingue la manière d'*expliquer* les relations entre les énoncés par leur insertion dans des paradigmes et des langages référés à des structures sociales et sa propre façon de *comprendre* historiquement la rationalité des croyances au sein de réseaux interconnectés qui peuvent concerner tout autant une raison locale, un désir exprimé par un sentiment, un dilemme suscité par le rapport à la tradition, etc. Autant l'existence présupposée d'une structure sociale, y compris dans sa dimension subjective et discursive, introduit des normes qui régissent les usages énonciatifs, autant les traditions pèsent sur les nouvelles croyances, et pourtant elles n'en sont pas constitutives, ne les limitent pas. Le travail d'ajustement individuel des croyances énoncées s'inscrit dans des réseaux interconnectés, des hypertextes en quelque sorte, nous introduisant à l'objectivité des faits historiques selon divers points de vue. Ce travail explicatif relève donc d'un processus fluctuant de socialisation où les croyances se modifient constamment sous l'action de la capacité propre de chaque individu à les agencer. Ressources et créativité de l'individu sont ainsi mises au premier plan du travail d'explication historique. C'est là où intervient la notion de généalogie.

Pour une histoire généalogique de la gouvernance : « What is Genealogy ? »

Près de dix années après son premier ouvrage, Mark Bevir a publié en 2008 un long article, déjà cité, sur « What is Genealogy ? »[70]. La référence conjointe à Nietzsche et Foucault est explicite, et par là même nous renvoie à l'article de Foucault sur Nietzsche. Une telle proximité avec le texte de Foucault situé au centre de notre analyse n'a pas d'équivalent aussi explicite à notre connaissance. Mark Bevir s'oriente donc vers une approche généalogique conçue comme l'accès à un savoir qui prend en compte des connexions entre des croyances vraies et hétérogènes à l'encontre d'une vision qui considère les croyances et les pratiques de nature contingente, donc sans origine décelable. Adopter un point de vue généalogique suscite, à l'instar de Foucault, une interrogation sur « la politique de la vérité » c'est-à-dire sur notre existence et son lien à l'être même du monde selon un ordre discursif. Ce qui revient à définir la généalogie comme une histoire narrative expliquant tel ou tel aspect de la vie humaine selon la manière dont elle advient discursivement.
Il s'agit alors de faire l'expérience de ses croyances – Mark Bevir leur donne toujours la première place –, d'en mesurer la circularité immanente et vitaliste. Ici, expérimenter c'est d'emblée commencer à croire, poser une causalité comme probable. Mais croire c'est déjà savoir que sa croyance ne repose sur rien d'autre qu'un mouvement vivant et indescriptible. Nous retrouvons l'insistance foucaldienne sur l'émergence, la provenance et surtout l'invention

---

[69] *Ibid.*, p. 315.

[70] Les travaux récents de Mark Bevir se sont élargis à des multiples aspects de la gouvernance tout s'inscrivant dans l'approche foucaldienne de la gouvernementalité. Voir *Governance : a very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2012 et *A theory of governance*, Berkeley, University of California Press, 2013.Ce chercheur participe également à des débats avec les chercheurs en sciences politiques de l'Université d'Aix-Marseille. Son intervention au récent colloque sur « Ce dont la gouvernance est le nom » (11-13 février 2016) du CERHPA, a de manière significative pour titre « Democratic Governance. A Genealogy ».

en matière généalogique. Ainsi du côté de l'invention, sous la forme de la convention, voire de l'artifice, la subjectivité produit des fictions, donc une transcendance plurielle.
L'histoire, tout comme la théorie politique, trouve présentement sa raison d'être dans le souci d'exhiber les éléments d'une rectification toujours possible des contenus de croyance, surtout lorsque ces dernières sont si susceptibles d'influence sur les opinions communes. Elle prend trois caractéristiques : le *nominalisme* fondé sur des principes fixes qui permettent aux actions individuelles d'exister dans des contextes historiques qui influencent leur contenu propre, en particulier leur part dans le conflit[71] ; *la contingence* contre l'historicisme téléologique, y compris dans sa version « marxiste », ce qui revient à considérer que le changement est sans cesse réinterprété, modifié par les individus ; *la contestabilité*, avec l'insistance sur des possibles à l'infini, des significations multiples, des processus hétérogènes.
Provenance, émergence, invention, c'est-à-dire le moi, l'événement, les luttes, tels sont les principaux points d'appui, nous l'avons vu, que Foucault donne à son approche généalogique du discours. Contingence, contestabilité, individualité, c'est-à-dire, l'expérience sans cesse renouvelée, l'horizon des possibles et le moi dans l'invention d'actions situées, telles sont les catégories de l'histoire archéologique proposés par Mark Bevir à la fois dans la proximité avec Foucault et selon sa démarche propre. Il s'agit ici en effet de faire le lien entre l'histoire et la science politique dans une perspective généalogique. Mark Bevir déploie avec succès tous ses efforts en ce sens depuis une quinzaine d'années. Inscrivant la science politique dans l'après-Foucault, il propose désormais un programme de recherche qui traite des significations en termes d'actions situées et de pratiques discursives. Il s'interroge sur la manière dont elles émergent historiquement. Il en ressort des nombreux concepts.
Prenons le cas du concept de « situated agency », à mi-chemin de l'action située et de la capacité d'action dans le vocabulaire français des sciences humaines. Un concept que l'on retrouve dans de nombreux champs des sciences humaines, de la sociologie à l'histoire du genre[72]. Si l'on considère que toute expérience se spatialise dans un système de signes, c'est-à-dire un réseau de croyances (*web of beliefs*), en son sein, l'individu a la capacité d'adopter des croyances et des actions de manière propre. En premier lieu, il procède d'une capacité d'action située (*situated agency*), si l'on entend par le terme de situation le fait de renvoyer à un contexte particulier, à un contenu spatial. En second lieu, ce qui occurre dans le contexte d'un agent existant au sein des réseaux de croyance est toujours local. La notion de local renvoie à une forme de raisonnement individuelle distincte du réseau intersubjectif de croyances. Ainsi l'individu est en position spécifique, concrète et pratique du fait même de sa propre expérience située dans un espace/temps, une expérience toujours renouvelable.

---

[71] Le statut du nominalisme est ici directement lié à la part d'invention dans la perspective généalogique. C'est pourquoi Ian Hacking peut affirmer que « *Foucault propounds an extreme nominalism: nothing, not even the ways I can describe myself, is either this or that but history made it so* », *Historical ontology*, Londres, Harvard University Press, 2004, p. 83.
[72] Voir notre réflexion « Autour du concept d'agentivité », *Rives Méditerranées*, N°41, 2012, p. 25-34 dans un ensemble d'études consacrées au concept d'agency en histoire du genre présentées par Anne Montenach.

Conclusion
L'histoire généalogique du sens commun, un domaine hétérotopique

Dans ses ouvrages sur l'ontologie historique, Ian Hacking situe au centre de ses préoccupations le parcours historique des concepts qui organise le savoir à l'horizon de la construction sociale de la réalité[73]. Ontologie historique et ontologie sociale marchent ainsi de pair dans l'approche généalogique de l'émergence d'un concept, à l'exemple de l'invention discursive du nom de « société » dans le fait même de son antériorité à la formulation « scientifique » de la catégorie de sociologie[74]. Quel que soit le souci de nombreux historiens de mettre à distance toute perspective ontologique, supposée de nature trop abstraite, l'histoire généalogique, abordée de manière plus ou moins explicite dans les travaux d'historiens et de philosophes, prend de l'ampleur en associant l'apport de l'ontologie sociale à la problématique de l'intentionnalité historique.

De manière générale, l'intentionnalité est l'une des principales propriétés que possède certaines phénomènes mentaux, et en premier lieu les pensées et les croyances, de représenter quelque chose hors d'eux-mêmes, donc de renvoyer à autre chose qu'eux-mêmes. Nous entendons ici par intentionnalité historique le fait de considérer le nom des choses sous certaines descriptions[75]. Ces descriptions permettent de comprendre les comportements des individus, leur point de vue indissociable de leur présence dans l'action – ce qu'on appelle l'action située – en leur attribuant des croyances appréhendées à la fois dans leur signification interne en esprit et dans leur signification contextuelle, externe donc. Il convient alors de préciser que les significations d'un texte ne peuvent se confondre d'emblée avec les intentions de son auteur, aussi « conscientisées » soient-elles : encore faut-il identifier ce que telle ou telle intention signifie pour un auteur dans un contexte donné et selon un point de vue déterminé, ce qu'il en est donc de leur degré de réflexivité dans un univers langagier normé.

Mettre l'accent sur l'intentionnalité revient donc à prendre en compte l'activité du moi en tant que représentant d'un monde multiple, hétérogène. Le lien entre intentionnalité et ontologie se fait alors, sur le plan historique, dans les termes du sens commun, du moins à partir du XVIIIe siècle, avec l'avènement de la pensée analytique : quelqu'un parle de manière usuelle, donc quelque chose existe de manière commune. Au titre de la pensée du sens commun et de ses effets pratiques, l'historien, en l'occurrence Sophia Rosenfeld[76], s'efforce pour sa part de décrire des expériences historiques successives situées à l'horizon des formes de croyance, ce qu'elle formule dans les termes suivants :

> *The history of common sense is deeply intertwined with the history of experiments in the modification and lifting of formal regulations on thought, speech, and print that is so central to the liberal narrative of the eighteenth century on both sides of the Atlantic*[77].

---

[73] *The Social Construction of What ?* Harvard University Press, 2002 (traduction française, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, La Découverte, 2008), et surtout *Historical Ontology*, *op. cit.*

[74] Voir *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*, sous la dir. de Laurence Kaufmann et Jacques Guilhaumou, *Raisons pratiques* N°14, Éditions de l'EHESS, 2002.

[75] Voir l'ouvrage fondateur de G.E.M Anscombe, *L'intention*, Paris, Gallimard, 2002. Valérie Aucourier, a précisé l'apport de cet auteur dans *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, Paris, Vrin, 2012 et Elizabeth Anscombe, *L'esprit en pratique*, Paris, CNRS Editions, 2012.

[76] *Common Sense. A Political History*, Harvard University Press, 2011.

[77] *Ibid.*, p. 12.

Du point de vue de *la construction discursive du social* au XVIIIe siècle en Europe, le sens commun apparaît comme un imaginaire commun issu des interactions de la vie quotidienne avec les mots communs selon une orientation déterminée de la vie sociale. Mais en quoi cet imaginaire commun est-il multiple, hétérogène ?

Dans un texte de 1966, *Le corps utopique*, Foucault s'intéresse à « l'utopie d'un corps incorporel ». Il n'est pas nécessairement un corps irréel construit dans un monde de légendes et de fantasmes, et de manière encore plus générale autour du mythe de l'âme. Le corps, notre corps, possède en effet ses propres ressources en matière de fantastique, « il en possède, lui aussi des lieux sans lieux, et des lieux plus profonds encore que l'âme[78] ». Corps visible et invisible, en profondeur et en surface à la fois, il est aussi à sa manière un corps où s'inscrivent « les utopies réelles », étudiées dans un texte écrit de manière concomitante[79]. Le corps incorporel est donc aussi un corps incorporé dans des « espaces absolument autres », les hétérotopies. De fait, l'énumération des hétérotopies par Foucault renvoie d'abord à des espaces concrets, à des lieux bien connus d'incorporation des ancêtres : le cimetière mis à part au XVIIIe siècle du centre de la ville pour que chacun puisse y retrouver ses ancêtres en toute sérénité, le cinéma où se présentent sur l'écran des fictions d'ancestralité, le jardin bien sûr avec ses statues des ancêtres célèbres, les fontaines décorés de symboles ancestraux, voir même des temples dédiés à l'ancestralité, et ainsi de suite. On peut alors dire que l'archéologie s'intéresse aux hétérotopies spatiales, et la généalogie aux hétérotopies temporelles. En quel sens ? Dans une note manuscrite du 2 février 1973, Foucault écrit : « Archéologie : l'épreuve des dérivations avec repérage des limites, des discontinuités, décrochages. Généalogie : analyse des couplages, greffes transferts, *assujettissements* qui produisent à un moment donné comme en événement, une émergence[80] ». Ici la définition de l'archéologie est située par rapport à la notion linguistique de dérivation emprunte à la grammaire générale et reprise dans le chapitre de *Les mots et les choses* relatif à la fonctionnalité discursive, *Parler*. La dérivation désigne alors, pour Foucault, le rapport de l'espace au langage, le fait que le langage analyse la représentation des choses en inscrivant une continuité discontinue de l'espace dans la rupture perpétuelle du temps. Le maintien de la méthode archéologique est ici le garant de la pertinence du moment linguistique. Quant à la définition de la généalogie, elle est d'abord centrée sur la notion d'assujettissement (le mot est mis en italique par Foucault) reprise, non sans débat, à l'analyse althusserienne des formes de l'assujettissement idéologique[81]. À ce titre, l'enjeu de l'analyse généalogique, en s'inscrivant ainsi d'emblée dans « un moment althusserien », est certes la mise en visibilité de l'assujettissement par l'interpellation du sujet de l'histoire à travers des formes discursives, ce qui est déjà en soi un questionnement généalogique. Mais il importe aussi à Foucault de concevoir ensuite un tel processus d'interpellation de manière fluide, de le circonscrire là où des nœuds se nouent et se dénouent en permanence. D'hétérotopies il est donc bien question de part et en part de ce qu'il convient d'appeler l'archéogénéalogie.

Bibliographie

Abadia Oscar Moro, *La perspectiva genealogica de la historia*, Publicationes de la Universidad de Cantabria, Santander, 2006.

Anscombe G.E.M, *L'intention*, Paris, Gallimard, 2002.

---

[78] *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2015, tome II, p. 1250.
[79] *Ibid.*, p. 1238 *sqtes*.
[80] Note retranscrite et publiée dans l'édition de la Pléiade, *ibid.*, tome II, p. 1473.
[81] « Idéologie et Appareils idéologiques d'État. Notes pour une recherche », *La Pensée*, n°251, juin 1970, en particulier p. 7.

Aucourier Valérie, *Qu'est-ce que l'intentionnalité ?*, Paris, Vrin, 2012.

Benveniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*, tomes I et II, Paris Gallimard, 1966, 1974

Bert Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*, Paris La Découverte, 2011.

Bevir Mark, *The Logic of the History of Ideas*, , Cambridge University Press, 1999.

Bevir Mark, "What is genealogy ?", *Journal of philosophy of History* 2, 2008, p. 263-275.

Bevir Mark, "Histories of analytic philosophy", *History of European Ideas*, 37, 2011, p. 243-248

Deleuze Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF 1962.

Deleuze Gilles, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

Dufal Blaise, Labey Pauline, Boquet Damien, dir., *Les historiens et Michel Foucault*. *Une histoire au présent*, Rennes, PUR, 2013.

Foucault Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Foucault Michel, *Dits et écrits*, volume I-IV, Paris, Gallimard, 1994.

Foucault Michel, *Cahiers de l'Herne*, sous la direction de Jean-François Bert, Frédéric Gros et Judith Revel, Paris, Editions de l'Herne, 2011.

Foucault Michel, *Œuvres*, Paris, Gallimard, tomes I et II, 2015

Garo Isabelle, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*. *La politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.

Godstein Jan (éd.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 1994

Guilhaumou Jacques, *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*, Presses de l'Université de Franche Comté, 2005.

Guilhaumou Jacques, « Marx, Rousseau et la Révolution française », *Rousseau et le marxisme*, sous la direction de Luc Vicenti, Publications de la Sorbonne, 2011, p. 95-111.

Hacking Ian, *L'émergence de la probabilité*, Paris, Seuil, 2002 (édition originale, 1975).

Hacking Ian, *Historical ontology*, London, Harvard University Press, 1994.

Hacking Ian, *The Social Construction of What ?* Harvard University Press, 2002 (traduction française, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, La Découverte, 2008).

Laval Christian, Paltrinieri Luca, Taylan Ferhat, éds, *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015.

Legendre Pierre, *Leçons IV. L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, éd. Fayard, 1985 (nouvelle édition augmentée, 2004).

Legrand Stéphane, Les *Normes chez Foucault*, Paris, PUF, 2007.

Paltrinieri Luca, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, 2012.

Pêcheux Michel, *L'inquiétude du discours, textes de Michel Pêcheux* choisis et présentés par Denise Maldidier, Edition des Cendres, 1990.

Rosenfeld Sophia, *Common Sense. A Political History*, Harvard University Press, 2011.

Saussure Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969

Saussure Ferdinand de, *Ecrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 2002.

Young Julian, *Friedrich Nietzsche. A Philosophical Biography*, Cambridge University Press, 2010.