HAL
open science

Pour une phénoménologie de l'homme européen : Michel Foucault et l'exil intérieur

Jacques Guilhaumou

▶ **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. Pour une phénoménologie de l'homme européen : Michel Foucault et l'exil intérieur. Giovannoni, Augustin; Nouss, Alexis. Pour une politique hors-sol, Éditions Kimé, pp.61-89, 2017. halshs-01678282

HAL Id: halshs-01678282

https://shs.hal.science/halshs-01678282v1

Submitted on 24 Mar 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, UMR « Triangle », ENS/LSH Lyon

Pour une phénoménologie de l'homme européen : Michel Foucault et l'exil intérieur.

L'Europe dont je souhaite parler présentement n'est pas une entité cartographique appréhendable à l'intérieur d'un espace qualifié d'objectif, à distance donc de la perception de sa réalité dans les représentations du citoyen européen. Il s'agit d'abord, d'un point de vue phénoménologique, et plus spécifiquement dans la lignée de Husserl, de la concrétisation d'une « figure spirituelle de l'Europe »[1]. Cependant, cette figure de la phénoménologie classique s'en tient, au nom de la vérité, à la seule expérience du vécu quotidien, d'un donné qui ne renvoie pas à l'ensemble des croyances et représentations mais à la perception de la réalité. Tout en maintenant une telle quête de vérité, je propose d'élargir la réflexion vers une phénoménologie discursive proprement historique. Autour de la figure de l'homme européen, prennent forme des croyances et des interprétations qui situent notre interrogation dans l'ordre de l'intentionnalité historique, donc au plus près du principe d'individuation et de son effectivité au sein de l'expressivité individuelle.
Je perçois l'esprit de l'Europe comme une manière de vivre, de penser, d'agir, - une expérience vécue donc -, qui n'est pas purement spirituelle au sens où elle procéderait d'un clivage entre le subjectif (l'esprit) et l'objectif (le réel). Saisi dans sa dimension ontologique, ce mode d'existence correspond à une posture mentale propre à considérer les sujets européens selon l'objectif suivant : expliquer leurs comportements incertains[2] du point de vue de leurs croyances. Ces croyances sont alors appréhendées certes dans leur signification interne en esprit, mais surtout au plus près de leur signification contextuelle, de leur externalité[3].

---

[1] *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, publication posthume d'un manuscrit des années 1935-1936, Paris, Gallimard, 1976. Ouvrage connu de Foucault (1994, III, 31).

[2] Selon Olivier Borraz (voir Borraz, O., Gilbert, C., Joly, P.B. (2005). *Risques, crises et incertitudes : pour une analyse critique. Cahiers du GIS Risques Collectifs et Situations de Crise* (3). Grenoble, FRA : MSH Alpes), le concept d'incertitude renvoie à la fois aux ressources détenues par un acteur qui sont déterminantes pour les autres dans la réalisation de leurs objectifs, ainsi qu'au comportement que va adopter cet acteur eu égard à la mobilisation de ces ressources.

[3] L'intentionnalité est l'une des principales propriétés que possèdent certaines phénomènes mentaux, et en premier lieu les pensées et les croyances, de percevoir quelque chose hors d'eux-mêmes, donc de renvoyer à autre chose qu'eux-mêmes. Une telle disposition humaine ne préjuge pas du caractère réel ou possible de ces phénomènes externes, elle nous dit seulement que le sujet (européen) dispose de manifestations particulières en lien avec d'autres dispositions particulières associés, du fait de la réciprocité humaine. Sur le rapport entre

Dans cette voie, suite à une précédente réflexion sur la généalogie historique du concept d'Europe[4], je pose les questions suivantes : Qu'en est-il de la disposition propre à l'humanité européenne ? Comment se configure-t-elle ? Quelles sont ses frontières ? En quoi le sujet qui s'y déploie peut-il y vivre dans un exil intérieur tout en héritant de frontières spécifiques ? Pour y répondre, je propose de déployer une pensée de nature phénoménologique à la croisée d'une archéologie du sujet et d'une généalogie historique d'un auteur connu de tous, Michel Foucault. J'en retiens ici le thème de l'exil intérieur, en rien totalement subjectif, tout en étant lié à des frontières bien réels, mais qui n'ont rien de purement objectives. Le corpus des publications pris en compte se limite aux écrits dispersés de Michel Foucault, par chance publiés pour une grande part en quatre volumes sous le titre *Dits et écrits* en 1994[5], et de manière ponctuelle à ses cours. Pourquoi ce choix de corpus, qui laisse ses livres de côté ? En 1980, il précise, au début d'un long entretien, que ce qui deviendra ses *Dits et écrits*, essentiellement ses articles et ses entretiens, constitue « des réflexions méthodiques » (IV, 42) permettant d'assurer le passage d'un livre à l'autre. Il peut ainsi parler d'un travail possible à tel ou tel moment de son trajet intellectuel, au point de qualifier ces temps interstitiels de réflexion comme étant « instrumental et rêveur ». C'est donc un tel espace de déploiement de ce qui est effectif et de ce qui est possible au sein de temps de passage d'une réflexion à l'autre que nous essayons de cerner dans leur caractère inachevé même, donc en lien avec ce qui demeure ici centrale tout au long de son trajet intellectuel, une interrogation sur son rapport à lui-même d'un point de vue transformateur, c'est-à-dire à un savoir sur soi-même centré sur le plaisir d'éprouver un rapport à soi[6]. Un tel souci du plaisir ne relève pas d'un hédonisme, puisqu'il va de pair

---

intention et intentionnalité dans le cadre d'une philosophie de l'action, voir G.E.M Anscombe, *L'intention*, Paris, Gallimard, 2002.

[4] « Provenance, émergence et invention du concept d'Europe. La généalogie historique au fondement de l'analyse du discours européen », dans les Actes du workshop sur *L'Europe et ses contre-discours* tenu à Besançon les 26 et 27 septembre 2013, à paraître en 2015.

[5] A chaque citation de Foucault, j'indique les références du volume et de la page entre parenthèses. Ces quatre volumes ne comprennent pas les ouvrages et les cours de Foucault. Il s'agit pour l'essentiel d'entretiens, de conférences et d'articles.

[6] A ce titre, Foucault propose, sous le label « herméneutique du sujet », une approche du sujet qui veut marquer une forte différence avec les penseurs de son époque, mais qui est devenue dominante aujourd'hui, au point qu'il est rare que l'on s'interroge sur sa pertinence. Cette approche repose cependant sur une définition singulière de la subjectivité : « L'on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi » (IV, 633). Vincent Descombes et Alain de Libera ont ainsi souligné que ce lien ainsi posé entre subjectivité et sujet laisse de côté ce qui est proprement subjectif, donc l'expérience de soi-même, du rapport au soi sur la base de jeux de langage liés à des formes de vie.

avec un travail infini, constant, là aussi formulé de manière très intime, « Je travaille comme un malade, et j'ai travaillé comme un malade toute ma vie » (IV, 536). De cette relation permanente dans ses *Dits et écrits* aux possibles ouverts par les expériences successives de travaux publiés sous forme d'ouvrages « dont on sort soi-même transformé » (IV, 41), qu'en ressort-il en terme de vérité de soi-même ? Peut-on formuler le « régime de vérité » dans un « exil intérieur de soi », donc dans un plaisir hors des frontières normatives, et susceptible de faire retour à soi sans médiation aucune que soi-même ?[7]

Au titre d'une telle interrogation, ma démarche présente le trajet intellectuel de Michel Foucault dans un cadre précis, à valeur totalisante, « la politique de la vérité », puis revient pas à pas sur les étapes de sa pensée en tant que travail aux limites, et ce qu'elle suppose de rapport à soi dans une relation complexe de l'intériorité à l'extériorité.

I - Une politique de la vérité

Dans ses dernières interrogations, au début des années 1980, Michel Foucault s'efforce de circonscrire de manière globale une politique de la vérité, tout en ayant déjà abordé le sujet de manière plus éparse dans les années 1970. Il propose ainsi une approche du pouvoir dans les termes d'une « herméneutique de soi » centrée sur les catégories de savoir, de vérité et de subjectivité. Je me propose donc d'abord de remonter des derniers écrits de Foucault sur la quête de vérité à ce qu'il en dit, à propos de sa lecture de deux auteurs majeurs dans son trajet intellectuel, Nietzsche et Marx. Il en ressort une généalogie spécifique de la montée en généralité du concept de vérité chez Foucault.

A partir de la manière dont il formule ce qu'il en est de la vérité dans sa démarche archéogénéalogique, Michel Foucault pose la question suivante: « Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité ? Comment lier l'une à l'autre la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres ? » (IV, 30). Pour répondre à cette question, j'adopte bien une démarche régressive, au sens ou je pars de la formulation « achevée » de sa définition du concept de vérité au début des années 1980 pour en rechercher la genèse au sein de sa lecture phénoménologique de Nietzsche et Marx, dans le but d'appréhender les enjeux de sa montée en généralité.

---

[7] Pour autant, nous n'abordons pas ici le relation proprement dite de Michel Foucault au récit de soi, dans la mesure où nous l'avons déjà fait par ailleurs dans « Une approche phénoménologique du récit de soi. Michel Foucault et la généalogie historique des signes », *Semen*, N°37, 2014, p. 133-150.

a- Art de gouverner et savoir sur la vérité.

La problématisation[8] du lien de la vérité au pouvoir se met en place de manière particulièrement cohérente avec son cours de l'année universitaire 1979-1980 sur *Du gouvernement des vivants*, récemment publié dans une édition annotée avec minutie par Michel Sennelart[9]. Ce cours se centre sur le rapport entre l'art de gouverner et le savoir sur la vérité. Il porte en effet sur la question du gouvernement de soi par la vérité, en complément de ses cours précédents sur les liens entre le savoir et les mécanismes de pouvoir[10]. Dans un tel déplacement vers les opérations dans l'ordre du vrai, c'est-à-dire vers « une histoire de l'identification du dire-vrai et du avoir vu le vrai », l'analyse des mécanismes de pouvoir n'a valeur d'intelligibilité que dans la mise en évidence de « l'institutionnalisation des rapports vérité/subjectivité par l'obligation de dire vrai sur soi-même » (Foucault, 2012, 306).

Foucault procède d'abord à un long commentaire de l'histoire d'Oedipe-Roi dans le but d'identifier le dire-vrai au titre d'une aléthurgie qui tourne autour du « je », d'un processus à l'autre, d'un phénomène à l'autre. A vouloir saisir ce qu'il en est des formes de subjectivité à l'horizon d'une attente de vérité, il convient de nous faire comprendre : « Pourquoi et comment l'exercice du pouvoir dans notre société, l'exercice du pouvoir comme gouvernement des hommes, demande-t-il non seulement des actes d'obéissance et de soumission, mais des actes de vérité où les individus, qui sont sujets dans la relation de pouvoir, sont aussi sujets comme acteurs, spectateur, témoins, ou comme objets dans la procédure de manifestation de la vérité ? Pourquoi, dans cette grande économie des relations de pouvoir, s'est développé un régime de vérité indexé à la subjectivité ? Pourquoi est-ce que le pouvoir (et ceci depuis des millénaires dans nos sociétés) demande aux individus de dire non seulement 'me voilà, me voilà moi qui obéis', mais leur demande, de plus, de dire 'voilà ce que je suis,

---

[8] Comme l'analyse très justement Frédéric Rambeau (« Foucault, une politique de la vérité. la critique, un dire vrai », *Cahiers philosophiques*, N°130, 3ème trimestre 2012, p. 29-38), le terme de problématisation, proposé par Michel Foucault dans ses derniers écrits, renvoie à sa manière de concevoir le travail critique de la pensée en lien avec une constante de ses travaux et réflexions, la mise en partage de la vérité.

[9] Paris, EHESS, Gallimard, 2012. En complément de ce cours, Michel Foucault a prononcé une conférence à Dartmouth College en novembre 1980 sur *Truth and Subjectivity* qui vient d'être publiée et traduite en français dans *L'origine de l'herméneutique de soi,* Paris, Vrin, 2013.

[10] Il convient d'être très prudent sur l'interprétation que l'on donne de la manière dont Foucault use de la notion de pouvoir, donc sur son usage comme concept. Il s'intéresse aux conditions d'intelligibilité des mécanismes de pouvoir, mais évite de parler du pouvoir en tant que tel.

moi qui obéis, voilà ce que je suis, voilà ce que j'ai vu, voilà ce que j'ai fait' ? » (Foucault, 2012, 80-81). Il s'agit donc de s'intéresser à tout « régime de vérité » défini par l'obligation où se trouvent les individus d'établir eux-mêmes un rapport de connaissance permanent et vrai sous la forme de la découverte par eux mêmes de leur part la plus intime.

Foucault en vient ensuite à situer au centre de son propos le cas du christianisme, et de ses liens avec la philosophie antique sur le terrain de la spiritualité. Une fois de plus, il n'aborde pas un régime de vérité, présentement le christianisme, comme une idéologie, mais en tant que procédure de manifestation de la vérité. C'est ainsi que son propos nous entraîne dans le corpus des textes spécifiques des apologistes, avec Tertullien en son centre. Les thèmes abordés ici sont multiples, en particulier la conversion, la pénitence, et avec le développement de la vie monastique, l'obéissance, la soumission, l'humilité au titre de la direction de conscience. Autant d'épreuves de vérité qui permettent de comprendre ce qu'il en est de la vérité du sujet lorsqu'il va à la vérité par l'examen de sa propre conscience. Ici la vérité est rapportée non pas à une essence, mais à la découverte de la vérité de l'âme par elle-même devient un processus spécifique au titre de l'obligation de dire vrai sur soi-même.

Actuellement, nombre de chercheurs qui lisent Foucault, et s'en inspirent, considèrent sa problématique du corps des années 1970 comme le centre de sa réflexion sur le moi, et renvoie la question de l'âme à une impasse des philosophies antérieures. Le présent cours nous oblige à nuancer un tel propos. Tout régime de vérité appréhendé comme une formation discursive n'est pas nécessairement relié à une perception du corps dans son extériorité, sauf à confondre une fois de plus discours et idéologie. Dans son cours sur le « gouvernement des vivants », l'attention soutenue au schéma de la subjectivation chrétienne nous renvoie certes à un processus de mortification de son corps, mais surtout à la productivité même de la vérité de soi-même, de sa spiritualité, du secret de son âme, de son rapport à soi. Un telle analyse pose donc une question proprement historique : à un moment donné le sujet peut rompre avec la vérité, comment fait-il alors, à l'exemple du processus de la spiritualité chrétienne, pour renouer ses liens à la vérité au sein même de l'art de gouverner soi-même et les autres ?

Une fois circonscrit le moment de corpus où Foucault pose au centre de sa réflexion la question de la vérité en des termes liés aux mécanismes de pouvoir, peut-on opérer un retour en arrière, en particulier vers les années 1960-1970, pour appréhender la manière dont il appréhende alors la question de la vérité ?

B- Le chercheur de vérité en question : Nietzsche, Marx et l'enquête archéogénéalogique.

Lecteur assidu de l'œuvre de Nietzsche, Foucault y trouve une nouvelle philosophie qui se situe du côté de « l'origine sans positivité » et au delà « du sens et du non-sens, du signifiant et du signifié, du symbole et du signe » (1994, I, 331)[11]. Cette philosophie se distingue de la philosophe classique où « un vide s'est creusé où se lient et se dénouent, se combinent et s'excluent une multiplicité de sujets parlants » (1994, I, 242)[12]. Ce qui revient à considérer qu'il existait alors, à côté du philosophe, pris dans son « identité évidente et barbare », un « langage qui parle », qui lui échappe.

Nietzsche est certes un fondateur, mais avec sa manière propre de creuser et évider. Ainsi « C'est lui qui nous sert de lumière » pour comprendre l'importance de « la redécouverte de la dimension propre au langage », cachée par la philosophie classique sous une théorie de l'homme (« Nietzsche nous a signifié [...] que là où il y a signe, il ne peut y avoir l'homme, et que là où l'on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise », 1994, I, 502-503)[13]. Qui parle désormais, avec Nietzsche ? Le métaphysicien grammairien, l'archéologue de la pensée, le véritable interprète, bref tous « ceux qui, tenant le discours, détiennent le droit à la parole » (1994, I, 522)[14]. A la place du « Je anonyme » du philosophe, qui se veut un chercheur de la vérité dans la profondeur de la conscience et qui n'est en fait qu'à la quête d'« un secret absolument superficiel » , apparaît les diagnostiqueurs de l'état de la pensée. « L'archéologue » est l'un d'entre eux, le plus soucieux de cartographier avant tout l'espace de la pensée, ses conditions de production et son mode de constitution par « un mouvement de l'interprétation » qui n'est autre que la mise en visibilité d'une spatialité derrière l'écran d'invisibilité de la superficialité (Nietzsche) et de la platitude (Marx). Avec Marx et Nietzsche, il s'agit alors de considérer que « les mots eux-mêmes ne sont que des interprétations, tout au long de leur histoire, ils interprètent avant d'être signes, et ils ne signifient finalement que parce qu'ils ne sont que des interprétations essentielles » (1994, I, 568- 572)[15].

---

[11] « La prose D'Actéon », *La Nouvelle Revue Française*, N°135, mars 1964.

[12] « Préface à la transgression », *Critique*, N°195-196, 1963.

[13] Entretien sur *Les Mots et les Choses*, *Les Lettres françaises*, N°1125, 1966.

[14] « La pensée du dehors », *Critique*, N°229, juin 1966.

[15] « Nietzsche, Freud, Marx », *Cahiers de Royaumont*, t. VI, 1967.

Le point ultime est atteint lorsqu'il s'agit de « prononcer l'interprétation » face au signe qui se donne pour une vérité alors qu'il n'est qu'une interprétation dominante. Les mots inventés par les classes supérieures sont pris ainsi dans un mouvement de l'interprétation de manière violente, dans la mesure où ce mouvement rend visible des signes qui se renversent comme signes de par leurs différences. La méthode interprétative, dite archéogénéalogique, trouve là ses trois points d'appui : l'étude archéologique de la différence des signes dans leur dispersion même au sein des formations discursives, l'analyse des rapports de force selon les types de relation entre le pouvoir et la volonté dans l'ordre du dire vrai, enfin l'approche généalogique par la mise en visibilité des conditions historiques de l'émergence, de la provenance et de l'invention des mots dans l'expressivité même de leur réalité comme signe. Comme le souligne Gilles Deleuze dans son ouvrage sur Nietzsche[16], la question initiale sur le rapport de la vérité au pouvoir se reformule ici de manière laconique : « Qu'est-ce qu'il veut, celui qui cherche la vérité ? Telle est la seule manière de savoir *qui* cherche la vérité » (1967, 108).

Michel Foucault a toujours été très proche de Gilles Deleuze. Leurs échanges lui permettent de renforcer sa critique nietzschéenne d'une phénoménologie qui ne sort pas du « cercle du moi » . Il peut alors penser, avec Gilles Deleuze lecteur de Nietszche, « la dissolution du moi » à l'horizon d'un retour du même. Un moi-même saisi dans la différence irréductible à toute forme catégorielle, donc ouvert aux possibles en tant que « signe vide, excédentaire, toujours déplacé, manquant indéfiniment à sa place » (II, 98)[17]. Il s'agit, selon Deleuze, de promouvoir « une science de l'activité » où le corps a nom « soi », ce qui revient à dire que « la conscience n'est jamais conscience de soi, mais conscience d'un rapport au soi qui, lui, n'est pas conscient » (1967, 44-45).

La montée en généralité de ce qu'il en est de « la vérité elle-même » se précise dans le fameux texte de 1971 intitulé significativement par Foucault « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » (II, p. 136-156)[18] . La généalogie, en singularisant l'événement, permet de retrouver des scènes où s'expriment la vérité du moi. Mais de quelles scènes s'agit-il ? D'abord et avant tout celles de sa propre vie dans une quête de « cela même », « d'une image exactement adéquate à soi » dont « l'essence fut construite pièce à pièce... à partir de figures qui lui étaient étrangères » précise-t-il (II, 138). Nulle identité du moi à l'origine, mais quelque chose de bas et de dérisoire lié à une vérité avare et

---

[16] *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 1986.

[17] *« Theatrum philosophicum », Critique, 282,* 1970.

[18] « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971, p. 145-172.

mesurée. Nulle vérité du moi à l'origine, seulement « la prolifération millénaire des erreurs ». Que reste-t-il alors une fois dénoncé « la synthèse vide » du Moi ? Un ensemble de critères de la démarche généalogique dont les plus marquants sont la provenance, qui permet de « maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre » (II, 141) et au plus près du corps, seul apte à sanctionner, par sa force et sa faiblesse, la vérité, et l'émergence, en tant que « principe et loi singulière d'une apparition », (II, 143) au sein d'un état des forces mises en scène dans un jeu de règles permettant de se mettre à distance de la domination. Comment penser alors « les règles vides » qui introduisent à l'absence de significations en soi ? C'est là où Foucault introduit la référence à « l'histoire réelle » telle qu'elle est désignée par la phénoménologie hors du modèle de l'histoire des historiens[19]. Le Moi dans l'histoire se dissout dans la mesure où l'histoire « réelle » introduit « le discontinu dans notre être même » (II, 147). Moi-même est un être multiple, divisé jusqu'au sein de son corps.

En résumé, Nietzsche généalogiste a défini la connaissance par rapport à une scène marquée d'événements où se manifeste une volonté d'appropriation. Il est ainsi sorti définitivement d'une analyse historique de type positiviste sur la question des origines, ce qui lui a permis d'en finir avec le privilège du sujet comme conscience. L'œuvre de ce philosophe ouvre ainsi la voie à une analyse historique du sujet lui-même, à l'histoire de son invention, ce qui revient à souligner avec force que la connaissance du moi a été inventée, et n'a donc pas d'origine, n'est pas inscrite dans la nature humaine. Seul existe le moi comme effets du jeu des instincts, du mécanisme du corps et de la volonté, le tout pris dans les luttes.

Dans une conférence significativement intitulée « La vérité et les formes juridiques » prononcée en mai 1973 à Rio de Janeiro (II, 538 svtes)[20], Foucault revient une fois encore vers Nietzsche en soulignant que son œuvre a valeur de modèle méthodologique pour comprendre ses recherches. A ce titre, il propose l'exégèse partielle de certains de ses écrits. Il peut ainsi, par cette exercice

---

[19] Il émet en effet de très fortes réserves sur la vision des historiens de la réalité : « C'est absolument vrai que les historiens font fonctionner, après avoir longtemps fait fonctionner un principe de causalité qui est un peu monotone et pas très intéressant, ils font fonctionner maintenant un principe de réalité despotique, au nom duquel n'est réelle que la réalité dont ils s'occupent et que je trouve être actuellement, eh bien si vous voulez alors justement ça, cette espèce de réalité de la société profonde : l'économie, la faim, la soif… le principe de réalité, la réalité historique, comme étant l'histoire de cette… en gros des satisfactions humaines, des besoins, bon alors quand ils touchent ce fond-là, pour eux c'est la réalité, par rapport à quoi tout le reste n'est que découpage, abstraction ». *Considérations, sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir* (1978), in *Cités*, 4:101-126 (2012), disponible sur le Web à l'adresse, http://1libertaire.free.fr/MFoucault466.html.

[20] *Table-ronde, Quaderni du P.U.C, N°16, juin 1974.*

philologique, signifier la différence entre invention et origine. Il en déduit que l'invention de la connaissance est l'effet des instincts, et prend donc forme de lutte, à distance des choses à connaître pour le philosophe classique. A ce titre, la connaissance ne relève pas d'une adéquation à l'objet, au titre d'une connaissance en soi, elle n'a qu'un caractère perspectif sous forme d'actes. Ce « détour » par Nietzsche lui donne la possibilité de revenir à Marx, en dissociant son apport de la vulgate marxiste sur l'existence des rapports sociaux, sous forme de rapports de force, comme préalable à l'individu. Sa lecture de Marx, conjointement avec celle de Nietzsche, lui permet de formuler, à l'encontre d'un tel déterminisme social, « la relation du sujet avec la vérité » dans son invention même. La figure de Nietzsche, relayée par celle de Marx, se fixe au centre de l'interrogation foucaldienne sur le vérité, dans la mesure où elle reste le lieu où se pose au mieux la question de « la vérité elle-même » à l'horizon des luttes. Il s'agit bien de rapporter la vérité à une pratique concrète, à un mécanisme de pouvoir dont on peut décrire les conditions d'intelligibilité. Que ressort-il en fin de compte sur la signification de la vérité comme concept chez Foucault, à la croisée de Marx et Nietzsche ? Ce qui est en cause, ce n'est pas le devenir-vrai, mais la fausseté de la soumission philosophique au vrai. Là où Nietzche parle de « volonté du vrai » dans la *Volonté de puissance*, Foucault oppose l'analyse historique du vouloir-savoir à une approche de la conscience historique prétendant ne recherchait que la vérité, fausse vérité à vrai dire.

Quels sont alors les éléments de l'enquête archéogénéalogique sur l'effectivité du vouloir-savoir située à l'horizon d'une quête de vérité ? [21]

En premier lieu, *l'histoire du discours* dans la mesure où « la vérité fait elle-même partie de l'histoire du discours, et est comme un effet interne à un discours ou à une pratique ». L'abord de la généalogie sur la base des diverses formes de « techniques de soi » - en lien aux techniques de domination du pouvoir - , en tant que formes de vérité est bien l'objectif central de l'analyse archéologique des formations discursives.

En second lieu, *l'histoire du savoir* en tant qu'elle a pour visée un processus historique « par lequel le sujet subit une modification par cela même qu'il connaît, ou plutôt lors du travail qu'il effectue pour connaître ». Et il ajoute : « ce qui permet à la fois de modifier le sujet et de construite l'objet » (IV, 57). Il s'agit bien de promouvoir une histoire généalogique du savoir apte à rendre compte de ce qu'il en est de l'intelligibilité du savoir au sein d'un travail de connaissance de soi situé à l'horizon d'une pratique singulière de la vérité du discours et de la subjectivité. A ce titre, le savoir a le pouvoir de transformer le

[21] « Entretien avec Michel Foucault », avec D. Tombari, *Il Contributo*, 4ème année, N°1, 1980 (1994, IV, p. 41-95).

sujet s'il connaît sa vérité. Et en conséquence, la transformation de soi par son propre savoir est la marque de l'authenticité du récit de soi[22].

Une fois circonscrite l'histoire du discours et du savoir à l'horizon d'une quête de vérité, je souhaite aller plus avant dans la compréhension de la manière dont Foucault formule le rapport à soi dans la civilisation européenne, lui-même inclus. Il s'agit alors de comprendre comment Foucault en vient à poser, sur la base de ses lectures tant littéraires que philosophiques, une pure extériorité, un hors-frontière absolu pour pouvoir penser l'intériorité sans médiation, c'est-à-dire dans l'expérience même de l'exil intérieur.

II- L'archéologie du silence : les figures de l'exil intérieur

Dans ses premiers travaux, Foucault nous parle de la « frontière » entre « l'homme de raison » et « l'homme de folie » dans l'Europe « primitive ». Faute de langage commun, le fou est renvoyé au silence. Tout commence donc par « une archéologie du silence » (I, 160). Ainsi « l'homme européen depuis le fonds du Moyen Âge a rapport à quelque chose qu'il appelle confusément Folie, Démence, Déraison » (I, 160). Il en ressort que la culture européenne est traversée par une sorte de « verticalité constante » qui la confronte à ce qu'elle n'est pas. Cette ligne de fracture dans le langage même de la raison européenne constitue une frontière de l'esprit, une manière de poser des limites[23]. C'est ainsi que Foucault commence par appeler à « une histoire des limites » (I, 161) toujours présente dans la continuité de l'histoire européenne. Et à ce titre, aucune histoire linéaire ne peut en rendre compte, seule une généalogie historique permet de situer l'avènement et la provenance d'une telle fracture, d'une « expérience-limite »[24] à l'autre. Cependant, au cours des années 50-60, Michel Foucault n'en est pas là. Il s'en tient à « l'historicité de l'existence » jusque dans le mode de l'inexistence, en appui sur une réflexion ontologique, « qui concerne le mode d'être de l'existence en tant que présence au monde » (I, 109).

---

[22] C'est sans doute là l'aspect le plus intéressant du trajet intellectuel de Foucault, la modification de son rapport à soi, de sa connaissance de soi d'un objet de savoir à l'autre, ce qui suppose une grande prudence dans l'interprétation de la totalité de son œuvre.

[23] Nous retrouvons ici une donnée centrale de la phénoménologie du langage : il s'agit d' « élargir le non-sens », de se donner les moyens de l'interpréter, donc de répondre à une demande de sens pour élargir le savoir de l'homme européen.

[24] Pour Foucault, « L'expérience du phénoménologue est, au fond, une certaine façon de poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir la signification » (IV, 43). A ce titre, le recours à la lecture de Nietzsche, et surtout des écrivains comme Bataille, Blanchot, Roussel et d'autres permet d'aller jusqu'au point limite de la vie, lieu de l'invivable.

Certes la figure de Nietzsche, penseur de la généalogie des valeurs, est déjà omniprésente, Mais il s'agit d'explorer les « frontières de notre culture » (I, 161), la culture européenne s'entend. Soucieux avant tout de déployer ce qu'il en dit dans ses écrits dispersés, je ne vais pas résumer ses analyses en ce domaine au sein de ses premiers ouvrages à partir de la question qu'il pose sans cesse, *Qu'est-ce que la folie ?* sur la base de l'expérience de notre modernité, et ce en quoi elle transforme l'homme européen. Je me contente de déployer la façon dont il les commente, en fait le récit, voire les insère dans un récit de soi. Foucault commence par une interrogation plutôt classique sur « la perception que l'homme occidental a de son temps et de son espace » (I, 163). « Dénoncer une parole qui n'est pas langage », revient alors à s'en tenir, de manière transversale, à une figure sans mouvement, « l'expérience classique de la folie » (I, 165), précise-t-il. Ainsi s'instaure une frontière dans l'espace/temps européen, une limite qui fait retour indéfiniment.

Le thème de la frontière intérieure se précise par une réflexion sur son franchissement avec sa lecture de Rousseau, plus spécifiquement dans son introduction souvent commentée à l'édition de *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues* en 1962. Foucault y oppose les *Confessions*, centrées sur « Moi seul », donc sur une proximité à soi-même dans l'absolue différence avec les autres et les *Dialogues* centrés tout autrement autour d'un sujet dissocié au sein d'un langage perpétuellement ouvert. De fait, face à un public indifférent et à l'hostilité des intellectuels des Lumières, Rousseau se vit comme seul en ce monde, donc dans un exil intérieur. Nous sommes donc là encore dans l'espace d'une archéologie du silence. Mais Rousseau relu par Foucault s'efforce plus avant « de faire naître un langage à l'intérieur d'un espace où tout se tait » (I, 180), donc de faire parler plusieurs voix : le Français, son lecteur, Rousseau, l'homme des ses œuvres, et enfin Jean-Jacques jamais entendu, mais toujours attendu. Il le fait pour notifier une frontière à transgresser grâce à un déploiement de l'authenticité des signes. La figure de Jean-Jacques relève alors de la fiction du seul homme à parler face à l'univers de la surveillance, redoublé par l'opinion. Foucault dépasse ici la frontière entre la raison et la folie, première de ses formulations de la frontière dans l'espace de l'homme européen, à l'encontre de ceux qui questionnent l'œuvre de Rousseau comme l'œuvre d'un fou. Et il ajoute : « A ce langage-ci, on ne peut appliquer les catégories du normal et du pathologique, de la folie et du délire ; car il est franchissement premier, pure transgression » (I, 188). Il s'agit donc de franchir la frontière, par transgression de la figure que le lecteur prête à Rousseau, pour en venir au langage de l'authenticité des signes.

Un tel franchissement de la frontière se précise-t-il dans les réflexions suivantes de Foucault, et entretient-il un rapport avec la question de l'exil ? Comme souvent chez lui, l'analyse d'une œuvre littéraire joue un rôle essentiel dans la progression de son récit intellectuel. Ce n'est pas ici l'œuvre de Raymond

Roussel, présentée dans un ouvrage encore peu lu, qui rend compte de ce déplacement, - même si elle joue un rôle essentiel pour comprendre d'autres aspects de l'œuvre de Michel Foucault, en particulier ce qu'il en est de son récit de soi -, mais celle de Gustave Flaubert, avec un de ses romans les plus longuement muris, mais moins connu que *Madame Bovary* ou *Salammbô*, *La Tentation de Saint Antoine*.

Dans son analyse de ce roman, Foucault interroge, en s'appuyant sur les lectures érudites de Flaubert en vue de la rédaction de cette ouvrage, l'extension des signes au sein même du savoir dynamisé par le zèle érudit des écrivains du XIXème siècle. L'espace du savoir se met ainsi à peupler l'imagination occidentale sans limite aucune, en s'ouvrant au « rêve des autres livres » (I, 298). Et de préciser que « dans cette œuvre qu'au premier regard, on perçoit comme une suite un peu incohérente de fantasmes, la seule dimension qui soit inventée, mais avec un soin méticuleux, c'est l'ordre » (I, 308). L'ordre des signes issu de la suite des documents transcrits présente ainsi une multitude de sens, sous l'effet d'une imagination d'Antoine lovée dans le désir d' « être un autre » et d' « être tous les autres » (I, 306). Ainsi à la ligne visible de la verticalité des divinités se substitue, dans une lecture archéologique, la linéarité fictionnelle du savoir occidental depuis le christianisme oriental. Désormais « la bibliothèque est ouverte » (I, 309) par toutes sortes de combinaisons qui désigne la profondeur de l'ordre du savoir, tout en posant la nécessaire transgression de ses limites. Cependant *Bouvard et Pécuchet*, le livre suivant de Flaubert, est là pour nous rappeler que le grotesque n'est pas loin du savoir, que la croyance peut prendre la place du savoir en ne reproduisant que ce qui a été déjà dit dans les livres. Alors « ce qui est lu et entendu devient aussitôt ce qui est à faire » (I, 310), au sens que « copier, c'est ne rien faire » (I, 312).

Une autre frontière est ici franchie, mais en sens inverse en quelque sorte : ce qui est transgression avec Rousseau par la quête de l'authenticité des signes devient avec Flaubert, de *La Tentation* à *Bouvard et Pécuchet*, amplification de la rumeur par franchissement des limites du savoir vers la croyance, alors même que l'ordre du savoir s'impose. Une fois de plus chez Foucault, le recours à la littérature est là pour nous faire comprendre à quel point « le pli du discours sur lui-même » (312) peut tout autant enrichir l'ordre des signes que le distendre.

Flaubert retrouve en effet Raymonde Roussel en fin de parcours - l'un comme l'autre lus par Foucault - autour de la référence à Leibniz. Alors que Roussel « a voulu réduire le temps et l'espace au globule d'une monade » (I, 423), Flaubert s'inscrit dans la continuité du principe leibnizien, repris par Nietzsche, d'un sujet qui vient au point de vue. Et Foucault retrouve là de nouveau Deleuze : le

point de vue n'introduit pas une variation de la vérité selon le sujet, il est « la condition même sous laquelle apparaît au sujet la vérité d'une variation »[25]

Ainsi se caractérise le savoir dans l'entr'expression qui fait correspondre les plis intimes de l'intérieur de l'âme et les replis de la matière à l'extérieur. Mais, l'une se déplie quand l'autre se replie, d'un événement à l'autre. Le savoir peut alors s'actualiser tout autant en lui-même, avec ses multiples virtualités, que dans la croyance externe destructrice de l'ordre des signes. Le repérage des discontinuités, dans l'ordre des sciences, dont Georges Canguilhem est l'épistémologue (I, 769), multiplie ainsi le passage des frontières du savoir, et fait du vécu, au sens phénoménologique, le principe même de tout acte de connaissance. Un tel lien entre la vie et la connaissance introduit en permanence le risque de « reconduire l'expérience du dehors à la dimension de l'intériorité » (I, 523), sous le nom de conscience, comme si le dehors était dépositaire de significations toutes faites. Le langage réflexif relève alors d'une certitude, qui ne permet pas de se plonger dans le vide, si l'on peut dire, quitte à se perdre dans la rumeur, alors qu'il s'agit de s'installer « dans un silence qui n'est pas l'intimité d'un secret, mais le pur dehors où les mots se déroulent indéfiniment » (I, 523), précise Foucault lecteur ici de Blanchot pris par « la passion du dehors ».

L'exil intérieur, rendu visible par l'archéologie du silence, est ainsi d'abord « l'expérience pure du dehors et la plus dénudée » (I, 525) dans la lignée de toute une littérature, et de Nietzsche bien sûr[26]. Il constitue une manière d'être, de penser la présence du dehors, et, par cette présence, le fait d'être hors du dehors. *Le sujet perçoit, au-delà des frontières de son corps, ce qui est hors de lui pour appréhender son intériorité sans médiation aucune*. En résumé, l'exil du sujet est l'expérience de sa pure présence à soi hors des frontières qui en marquent les limites corporelles et spatiales, il est donc bien un exil intérieur.

a- Nietzsche et l'épreuve de la vérité

La lecture de Nietzsche a donc été très tôt une des passions intellectuelles de Foucault. Il y insiste dans ses derniers entretiens des années 1980. Tout d'abord, cette lecture l'a introduit à une « fracture », la rupture avec l'histoire classique du sujet qui relève d' « un acte fondateur et premier du sujet rationaliste » (IV, 436). Mais, c'était prendre le risque d'y perdre toute forme de sociabilité

[25] Gille Deleuze, *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Les Editions de Minuit, 1988, p. 27.

[26] En proposant « un diagramme de Foucault » où sont dessinés à la fois la ligne du dehors et le pli comme zone de subjectivation, tout en situant ce pli au milieu d'une zone stratégique et de strates, Deleuze considère que « c'est tout le dedans qui se trouve activement au dehors sur la limite des strates » et ajoute « penser, c'est se loger dans la strate du présent qui sert de limite : qu'est ce que je peux voir et qu'est-ce que je peux dire aujourd'hui ? » , Foucault, *op. cit.* , p127.

mondaine, lorsqu'il précise, « à travers Nietzsche, j'étais devenu étranger à toutes choses » (IV, 780). Ensuite, il a été renforcé dans son intérêt pour Nietzsche par son abord de la littérature contemporaine, Bataille, Blanchot, Klossowski, Breton et d'autres écrivains, en particulier au cours des années 1966-1967.

C'est donc la lecture de Nietzsche qui lui a donné « le désir d'accomplir un travail personnel » (IV, 529). De ce fait, comme Deleuze, il s'est posé la question de savoir quel est « l'usage sérieux que l'on peut faire de Nietzsche » (IV, 464). Je continue donc à explorer les références à Nietzsche dans la mesure où je considère qu'elles constituent le meilleur observatoire de ce qu'il en est de la forme originelle de l'exil intérieur, en deçà même du récit de soi. Sans surprise, la première référence à Nietzsche dans les *Dits et écrits* concerne une interrogation sur le statut de « l'homme européen » (I, 160). Foucault s'interroge sur la façon dont on peut décrire la culture européenne à partir de ses « expériences-limites » . Il fait le lien entre Nietzsche et Klossowski dans le cadre d'un « mouvement nietzschéen » caractérisé par leur manière propre de « renouer avec une expérience perdue dans l'écart imperceptible du même » (I, 328). Ce lien renvoie, chez Klossowski, à cet « instant-ci et *moi-même* » [l'italique est de Foucault] qui concerne « les êtres voués, comme ceux de Nietzsche, à un profond oubli, à cet oubli qui permet dans le 'sous-venir' le surgissement du Même » (332).

Il s'agit de valoriser une nouvelle philosophie qui, depuis Nietzsche, se situe du côté de « l'origine sans positivité » (I, 239) et au delà « du sens et du non-sens, du signifiant et du signifié, du symbole et du signe » (I, 331). Elle se distingue ainsi de la philosophe classique où « un vide s'est creusé où se lient et se dénouent, se combinent et s'excluent une multiplicité de sujets parlants » (I, 242). Ce qui revient à considérer qu'il existait alors, à côté du philosophe, pris dans son « identité évidente et barbare », un « langage qui parle » qui lui échappe. A ce titre, nous retrouvons ici , à travers l'oubli du sujet parlant dans la philosophie classique, le propre d'une archéologie du silence. De proche en proche, la mention de Nietzsche chez Foucault sert de point de référence. Ainsi il est de ceux « qui creusent et évident » (I, 554), c'est « c'est lui qui nous sert de lumière » (I, 502) pour comprendre l'importance de « la redécouverte de la dimension propre au langage », cachée par la philosophie sous une théorie du moi, de l'homme (« Nietzsche nous a signifié [...] que là où il a signe, il ne peut y avoir l'homme, et que là où l'on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise », (I, 503)[27]) et d'ajouter :« Sade et Nietzsche disaient du mal de l'homme » (I, 518). L'exil intérieur a partie lié avec le signe.

[27] Le lien à la phénoménologie relève du fait que le vécu de l'homme ne se réduit pas à ce qui lui est donné, mais renvoie au vécu dont on peut parler. L'existence de l'homme européen

Cependant, dès 1967, Foucault commence à émettre des réserves sur l'omniprésence, « le statut ambigu, absolument privilégié, méta-historique » écrit-il, de Nietzsche dans sa réflexion, tout en reconnaissant son apport décisif en matière de généalogie (I, 599) y compris dans la manière de diagnostiquer le présent (I, 606). En premier lieu, sa lecture de Deleuze, en devenant de plus en plus explicite, resitue Nietzsche dans une filiation, et non à part. L'instance proprement deleuzienne sur l'immanence de l'événement lui permet de maintenir sa critique nietzschéenne d'une phénoménologie qui ne sort pas du « cercle du moi » (II, 84) au nom d'une généalogie qui considère la moindre impureté, les mesquineries de toutes sortes. Elle lui permet également de penser « la dissolution du moi » (II, 89) à l'horizon d'un retour du même. Un moi-même saisi dans la différence irréductible à toute forme catégorielle, donc ouvert aux possibles en tant que « signe vide, excédentaire, toujours déplacé, manquant indéfiniment à sa place » (II, 98).

Revenons de nouveau au texte de 1971 sur « Nietzsche, la généalogie et l'histoire » (II, 136-156) pour comprendre ce que Nietzsche et Foucault disent de *moi-même*. La généalogie, en singularisant l'événement, permet de retrouver des scènes. Quelles scènes ? D'abord et avant tout celles de sa propre vie dans une quête de « cela même », « d'une image exactement adéquat à soi » dont « l'essence fut construite pièce à pièce... à partir de figures qui lui étaient étrangères » précise Foucault (II, 138). Nulle identité du moi à l'origine, mais quelque chose de bas et de dérisoire liée à une vérité avare et mesurée. Nulle vérité du moi à l'origine, seulement « la prolifération millénaire des erreurs » (II, 139). Il en ressort un énoncé paradoxal ; *le sujet existe/le sujet n'existe pas* (II, 547) [28]. Ce qui peut vouloir dire que, s'il existe une connaissance du moi, elle n'a qu'un caractère prospectif, elle n'est qu'un horizon. A ce titre - Foucault le dit aussi dans *Les Mots et les Choses* et le répète - je ne peux me (re)constituer qu'en allant vers le langage lui-même (II, 645).

La figure de Nietzsche, toujours présente en continu, va se fixer progressivement, dans la mesure où elle reste le lieu où se pose au mieux la question de « la vérité elle-même » à l'horizon des luttes (III, 160, 471, 572). En considérant la réception de l'œuvre de Nietzsche (III, 615), Foucault se centre sur la manière dont Nietzsche fait de le philosophie une pensée de l'actualité. Il

---

correspond au langage en lui-même. Cependant la question d'une sémiologie de l'homme européen reste ici totalement ouverte.

[28] L'énoncé divisé *le sujet existe/le sujet n'existe pas* nous renvoie à une philosophie du langage, ou plus exactement à une philosophie analytique du sujet, au sens où on peut en énoncer la paraphrase logique suivante : il existe quelque chose de tel que le sujet existant, et en déduire l'énoncé complémentaire : quelque chose (le sujet) existe/quelqu'un (le sujet) parle. La lecture de Wittgenstein par Foucault (I, 595) trouve ici un de ses principaux échos, nous semble-t-il.

commence alors à se jeter à corps perdu, de lecture en lecture, dans la question de la connaissance de soi, son histoire, et ses modes instituées en son sein. Il parle, dans ses cours, de « techniques de soi », en tant que procédures pour fixer l'identité d'un individu. Il parle aussi du « souci de soi-même » comme expérimentation de soi. Et il lie le tout à une enquête sur la gouvernementalité. Vaste programme d'une histoire de la subjectivité qui va désormais l'occuper à temps plein et qui est bien connu de ses lecteurs actuels, mais dont je ne parle pas ici.

b- L'interpellation de soi

Usuellement donc, les lecteurs des ouvrages et écrits de Foucault considèrent qu'il faut se pencher sur sa production des années 1970 pour comprendre l'actualité de sa pensée, dans la mesure où c'est la période où il s'expose le plus au public. De fait, deux des quatre volumes des *Dits et écrits* portent sur cette période. Et Foucault y aborde souvent les questions d'actualité dans ses entretiens et sa participation à des débats, tout particulièrement ce qui concerne les prisons, et le système pénal en général, les universités, et le monde de la médecine. Par ailleurs, il est de plus en plus absorbé par la préparation de ses douze conférences par an au Collège de France, ses cours donc. C'est aussi la période où sa proximité avec Marx est grande, mais, comme il le précise lui-même, « Il y a de ma part une sorte de jeu. Il m'arrive souvent de citer des concepts, des phrases, des textes de Marx, mais sans me sentir obligé d'y joindre la petite pièce authentifiante qui consiste à faire une citation de Marx » (II, 752)[29]. Et, dans le même temps, il ajoute « Maintenant je reste muet lorsqu'il

[29] Au cours des années 1970, l'attention des marxistes français se portent surtout sur le Livre I du Capital, à l'exemple de Louis Althusser qui en propose une édition de poche, chez Garnier-Flammarion, en 1969. La raison en est que l'accent est mis sur le système des concepts marxistes, là où il est au plus près de l'expérience immédiate de l'exploitation capitaliste par les ouvriers, ce qui interdit d'y voir pure abstraction. L'intérêt de Foucault se déplace tout autrement vers le livre II. Il s'en explique dans les termes suivants : « Moi, mon travail je le situe dans la filiation du second livre du Capital. Je vous dirai très grossièrement qu'il y a tout un héritage, toute une reprise, une réflexion sur le livre 1 du Capital, à savoir sur la marchandise, sur le marché, sur l'abstraction de la marchandise et l'abstraction de l'existence humaine qui en découle, etc /.../ Moi, ce qui m'intéresse chez Marx, enfin ce qui m'a inspiré je peux dire, c'est le livre 2 du Capital, c'est-à-dire justement tout ce qui concerne les analyses qui sont d'abord historiquement concrètes sur la genèse du capitalisme et non pas du capital, et deuxièmement les analyses des conditions historiques du développement de ce capitalisme surtout du côté de l'instauration, du développement des structures du pouvoir et des institutions du pouvoir. Alors si vous voulez si on rappelle, encore très schématiquement, le livre 1 la genèse du capital, le livre 2 l'histoire, la généalogie du capitalisme, je dirais que c'est dans ce livre 2, et par exemple dans ce que j'ai écrit sur la discipline, que mon travail est tout de même intrinsèquement lié à ce que Marx écrit ». (*Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir», op. cit.*) A l'égal de Nietzsche, Marx est donc une des lectures qui a permis à Foucault de circonscrire le concept de généalogie.

s'agit de Nietzsche ». Notre travail d'investigation s'en trouve singulièrement compliquée. Il n'est plus question de l'émergence d'une archéologie du silence par la médiation d'auteurs analysés, cités, Nietzsche en premier lieu, comme nous l'avons montré antérieurement. Par refus de se laisse enfermer dans les frontières d'une théorie, d'une pensée, l'archéologie du silence devient un non-dit. Ne sommes nous pas en plein paradoxe ? Alors qu'il fait fonctionner à plein le régime de production de concepts, de catégories dans ses écrits, Foucault en dissimule ce qu'il emprunte dans le débat entre philosophes, pour une part essentielle d'entre eux.

Heureusement, dans le cas de Marx, un numéro de la revue *Actuel Marx*[30] aborde le problème du lien entre Marx et Foucault à divers niveaux. Pour notre propos, nous en avons retenu deux orientations complémentaires : en positif l'interpellation du sujet dans la lignée de Marx, Althusser, Foucault, Butler présenté par Guillaume Le Blanc, en négatif la critique de l'idéologisation des catégories foucaldiennes développée par Stéphane Legrand. Ainsi, d'un côté, il semble que les notions de mode de production, rapports de production, forces productives et force de travail ont joué un rôle central dans certains cours de Foucault. D'un autre côté, si le sujet est un sujet assujetti par son attachement à ce qui l'assujettit, il n'en reste pas moins que ce sujet continue à se subjectiver dans l'assujettissement même, ce qui lui ouvre un espace de liberté, de possibles dans sa dynamique même de constitution de soi. Qui plus est, nous disposons maintenant de la perspective proche de la publication du travail plus systématique de Jacques Bidet sur Marx et Foucault. En attendant leur parution[31], nous n'en retenons que la centralité du thème déjà évoqué, celui de l'interpellation issu de la lecture althussérienne de Marx. Jacques Bidet considère que ce thème apporte un élément nouveau et décisif à l'investigation philosophico-théorique de Marx. Il permet en effet d'articuler la prise de conscience des rapports sociaux capitalistes à une modalité spécifique du sujet parlant. Jacques Bidet en vient même à parler d'un « tournant linguistique » de l'intérieur même de la pensée marxiste, en s'appuyant également sur l'abord de

---

[30] N°36, 2004/2.

[31] Jacques Bidet en a présenté des éléments dans plusieurs conférences, ainsi, dans l'une d'entre elles, il présente son livre à paraître sous le titre *Foucault avec Marx, Marx avec Foucault* dans les termes suivants : » C'est là le titre d'un ouvrage à paraître. Je partirai de l'idée que Marx et Foucault sont les figures de deux critiques radicales de la société moderne, qui peinent à communiquer, comme le notait David Halperin, dans « Saint Foucault ». J'évoquerai le long chemin à parcourir, pour que leurs concepts puissent se rencontrer, et la nécessaire critique de l'un par l'autre. On parvient assez aisément à l'idée d'une relation entre pouvoir-propriété et savoir-pouvoir. On peut à partir de là, sans éclectisme, en arriver à une certaine composition synthétique, mobilisable pour l'intelligence des sociétés modernes ».

ce thème chez Judith Butler. A l'interpellation spécifique de l'injonction à la soumission aux normes des rapports sociaux, réponds certes l'acceptation, mais aussi d'autres modalités performatives, le contournement, voire le refus, par le fait même qu'une telle interpellation n'est en rien déterminée *a priori*, mais ouvre à un univers de possibles. C'est donc bien à ce titre que l'interpellation s'énonce dans un processus discursif, renvoyant aux luttes du moment, sans se réduire à l'effet mécanique de la norme dominante.

Compte-tenu du fait que Michel Foucault se situe au plus près de certaines luttes au cours des années 1970, peut-on situer ce processus, et considérer qu'il lui permet de sortir du silence ? Ou au contraire, le fait d'être interpellé de manière incessante ne l'amène-t-il pas à outrepasser les frontières qu'on lui assigne, et par là même à formuler l'expérience de sa pure présence à soi dans le cadre même de l'énoncé de ses luttes, ce qui serait une forme transvaluée[32] de l'exil intérieur ? Michel Foucault le précise, il continue à de préoccuper d' « une réélaboration de la théorie du sujet », mais dans une perspective d'analyse du discours qui ne s'en tient pas à des faits linguistiques, mais prend en compte « des jeux stratégiques d'action et de réaction », luttes incluses. Lui-même participant, semble-t-il, de ce jeu, sous la forme de questions et d'esquives, en particulier lorsqu'il s'agit d'énoncer son positionnement théorique dans les luttes (II, 539). Ainsi le sujet de l'histoire ne se constitue pas à travers l'histoire de ses représentations plus ou moins conscientes, mais à l'intérieur de l'histoire elle-même, y compris son histoire à soi. L'insistance sur l'invention du sujet est certes un héritage de sa réflexion autour de Nietzsche. Il y insiste de nouveau, mais il en vient, dans cette voie, à associer l'invention de la connaissance à la lutte (II, 545) jusqu'à affirmer que « derrière tout savoir, derrière toute connaissance, ce qui est en jeu, c'est une lutte de pouvoir » (II, 570), et donc qu' « il y a toujours dans la connaissance quelque chose qui est de l'ordre du duel et qui fait qu'elle est toujours singulière » (II, 552), ce qui revient à penser le lien nécessaire à des ordres de vérité dans des contextes politiques où se singularise des individus spécifiques. Nous somme là dans l'ordre de la subjectivation.

---

[32] Nous avons insisté sur l'importance de la notion de transvaluation en analyse de discours telle qu'elle est théoriquement formulée par Michel Foucault et Michel Pêcheux dans notre article « Où va l'analyse de discours ? Autour de la notion de formation discursive », *Texto*, rubrique « Quoi de neuf », www.revue-texto.net. Cette notion renvoie conjointement au fait que des valeurs propres à un intérêt émancipatoire se transmettent à l'intérieur même du trajet d'une notion, présentement celle de formation discursive, y compris dans son moment (transitoire) d'épuisement conceptuel, mais que sa dimension immanente, ontologique, maintient une inscription dans la matérialité de la langue, à distance de toute approche fonctionnelle du discours.

C'est ici d'ailleurs que Foucault prend radicalement ses distances avec l'analyse de discours de type structuraliste. A l'encontre d'une sémiologie discursive qui considère le discours comme un ensemble d'énoncés dont il faut chercher les lois de passage et de transformation, il cherche à configurer des pratiques discursives à partir de corpus hétérogènes (II, 636-637). Il affirme même que son propre discours relève de stratégies discursives : ainsi il dit à son interlocuteur : d'un côté, « J'écris pour le plaisir d'écrire » (II, 645), de l'autre, « J'ai une incapacité profonde à prendre du plaisir » (II, 705). Cela tient au fait qu'il joue en permanence avec le rapport de forces. Foucault est donc dans un perpétuel rapport stratégique avec les personnes et les objets qui l'entourent, à quelques exceptions près, par exemple son regard sur la peinture (II, 706). A ce titre, il est vraiment très difficile de le cerner, comme on dit usuellement, d'en appréhender l'intériorité, comme s'il assumait pour lui-même son insistance sur fait que la connaissance ne se réduit pas à la conscience, mais passe par la médiation de la force, de la lutte telles qu'elle se pratiquent et s'expriment par et dans le langage.

Cependant, à partir de son analyse de la peinture photogénique, et plus spécifiquement de celle de Fromanger, Foucault en déduit pour lui-même que « chaque regard singulier posé sur lui », sur sa production issue du plaisir, sur son écriture don, relève d' « une série illimitée de passages nouveaux » (II, 712) dans la mesure où il ne s'agit pas de fixer les catégories discursives, mais de les transvaluer en permanence. Ainsi en est-il de la catégorie de formation discursive, comme nous l'avons montré par ailleurs[33]. Il en vient alors à s'éloigner encore plus de l'exercice autobiographique explicite, l'affirmant ainsi dans des termes définitifs, « J'ai un type de maladie qui consiste à être incapable d'accorder des entretiens autobiographiques »[34] , et d'ajouter « Ce qui importe est ce qui arrive, non pas ce que quelqu'un a fait » (II, 780). Ce qui lui importe donc c'est de situer tout processus de subjectivation dans un événement discursif, dont il est lui-même partie prenante. A ce titre même, la part de jeu, de stratégie n'est pas négligeable dans son refus affirmé de toute entreprise autobiographique.

En effet ce qu'il veut affirmer, c'est qu'il s'intéresse prioritairement aux bas-côtés, à l'au delà des frontières du savoir pour mieux en appréhender les bas-fonds au sens nietzschéen (II, 784). Alors face à un lecteur plutôt sévère qui perçoit son écriture comme étant entortillée, baroque, jusqu'à dire qu'il la déploie à la lisière du sérieux et du non-sérieux, Foucault revient sur son souci de faire ressentir du plaisir à ce lecteur, par analogie avec son plaisir d'écrire.

---

[33] Ibid.

[34] Ce qui n'interdit pas la présence d'un récit de soi, comme nous l'avons montré dans notre article déjà cité, « Une approche phénoménologique du récit de soi. Michel Foucault et la généalogie historique des signes »,op. cit.

C'est pourquoi il affirme : « Je préfère à la limite en dire un petit peu moins que de dire quelque chose qui serait exactement ce que je veux dire, mais qui se trouverait ne pas être accessible pour telle ou telle raison au public » (II, 789). Sa position semble donc être la suivante : pris dans des luttes, il conserve le fonds la totalité de sa pensée en son fort intérieur, dans son souci de ne pas lui donner une expression totalement adéquate pour se faire comprendre d'un public, juge par ailleurs de son implication dans les luttes. Dans cette perspective, peut-il alors encore sortir des frontières du savoir et de son corps, pour percevoir ce qui est hors de lui dans le but de faire retour à son intériorité sans médiation aucune, alors qu'il marque une relative dépendance par rapport à la médiation de l'opinion ?

De fait, le enjeux de son exil intérieur se déplacent : ils se situent désormais sur le terrain de l'interpellation de soi par son public, ce qui repousse encore plus loin, nous l'avons vu, la tentation autobiographique dans laquelle Foucault ne tombera jamais dans ses écrits publiés de son vivant. Il est donc question avant tout de ce qu'il dit de lui-même, de son implication dans les événements importants de son temps.Il en est ainsi de son intérêt solitaire pour la folie, en lien avec le pouvoir psychiatrique, dans les années soixante, à ses intérêts par la suite pour d'autres lieux de pouvoir qui le situent, inversement, dans un espace de savoir qui le déborde de toutes parts (II, 801) par la présence d'autres livres sur ce qu'il écrit. S'il se bat toujours contre les frontières instaurées par les normes, c'est avec son public en un sens, et seul avec lui-même dans un autre sens. C'est une telle tension « interpellative » qu'il nous faut préciser.

Dans ses entretiens, son interlocuteur se fait de plus en plus pressant sur des questions liées à diverses formes de répression, et lui pose de manière très directe, par exemple « Qu'est ce que la torture ? » (II, 810). Ainsi interpellé, Foucault a souvent recours à la généalogie historique de la notion abordée. Mais il en vient toujours à en déduire un problème lié à ses préoccupations majeures, le corps présentement. Et de là il insiste sur le fait qu'il a, dans sa démarche critique, l' « objectif de permettre aux autres de parler, sans mettre de limites au droit qu'ils ont de parler » (II, 816). Présent dans des luttes, en prise sur des questions d'actualité, il nous renvoie à la réflexivité des protagonistes de l'événement auquel il participe à sa manière. Et il repousse d'autant plus le fonds de sa pensée dans son souci sans cesse affirmé d'être en prise avec ses acteurs et leur public, du moins dans ses entretiens et ses interventions. Cependant, il garde, par le biais de ses cours, un espace de savoir qui lui est propre, mais dont il ne fait connaître le contenu que de manière partielle, et qui se trouve en quelque sorte sous le jugement de ses auditeurs de plus en plus nombreux.

Désormais le thème de ses entretiens devient de plus en plus pressant, de plus en plus explicite sur les relations entre la norme, les mécanismes de pouvoir et le

savoir. Leur titre même est significatif de l'intérêt majeur de Foucault pour cette relation. En premier lieu, « l'extension sociale de la norme » où il est question centralement du poids grandissant de la norme sur le pouvoir juridique, et de sa conséquence majeure, le fait qu'il n'existe plus d'extériorité absolue. Tout se tient à l'intérieur de notre société, sur la base du développement des réseaux de pouvoir (III, 77). En second lieu « le savoir comme crime » où il parle de la perspective historique pour affirmer l'impossible existence de l'histoire sous le regard d'un spectateur, mais *a contrario* la nécessité d'être dedans, donc le fait même de la créer, de l'inventer (III, 82). Et dans cette voie, il situe la créativité du porteur du savoir, l'intellectuel donc, dans ce processus historique avec son temps fort, la révolution, du côté de l'invention de nouveaux modes de savoir en lien avec de nouveaux rapports sociaux. Et il revient sans cesse, ainsi sous forme de questions de la revue *Hérodote*, aux notions de stratégie et de lutte (III, 94). Hormis le fait bien connu que se précise là son intérêt grandissant pour les techniques de domination, à propos desquelles il va développer toute une conceptualisation située à l'horizon d'un biopolitique dans ses cours sur la gouvernementalité, il propose une nouvelle figure de l'intellectuel, l'intellectuel « spécifique » (III, 109), par opposition à l'intellectuel conscient à la place des autres, donc porteur de « la conscience de tous ». Cette figure ne procède alors, interpellée par sa position de classe et ses conditions de vie, que d'une seule généralité « le régime de vérité » s'il entre dans la lutte lui permettant de relier au vrai des « effets spécifiques de pouvoir » (III, 113).

En affirmant d'un côté que tout est intérieur du fait des normes de pouvoir, et d'un autre côté qu'il n'existe plus, dans la lutte contre les effets de domination propres à ses normes, que des intellectuels spécifiques, aptes à « détacher le pouvoir de la vérité des formes d'hégémonie » (III, 115), Foucault s'écarte-t-il ainsi, au cours des années 1970, du questionnement phénoménologique sur l'homme « universel » pour se rapprocher à la fois de Marx et de la « Nouvelle histoire » ? L'interlocuteur principal du généalogiste serait alors l'historien, par le fait même d'un lien de plus en plus explicite à l'actualité dans le but de combler la différence qui les sépare. Interpellant l'autre, Foucault considérerait alors l'historien comme partie prenante d'un dialogue critique et constructif [35]. Dans cette voie, notre recherche d'un actualisation de l'approche phénoménologique de l'exil intérieur, au cours des années 1970, deviendrait caduque et justifierait l'usage massif et « non philosophique » de cet auteur fait actuellement par les historiens et les politistes. Le fait même d'avoir abordé la question sous l'angle de l'interpellation du sujet nous a permis déjà, pensons-nous, de fortement nuancer la thèse d'un « tournant historien ». D'autres éléments vont-ils dans le même sens dans ses écrits au tournant des années 70 et 80 ?

[35] C'est la position défendue par Luca Paltrinieri dans *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

Certes, Foucault ne cesse d'affirmer que « la formation des discours et des généalogies » relève des « tactiques et stratégies de pouvoir » - c'est là désormais une constante - ; cependant, il ne définit pas un tel espace du pouvoir dans des frontières délimitées. Ainsi revendique-t-il Marx, dans un entretien avec un géographe, dans les termes d'un abord hétérogène de son « exigence spatiale » (III, 39). De même, il ne réduit pas la temporalité au vécu historique de l'homme : se focalisant sur les changements, il l'associe étroitement à sa vie (III, 48) dont fait partie intégrante l'énoncé d'un vérité sur son soi-même et son actualité. Ainsi fait-il de *L'Anti-Oedipe*, de Deleuze et Guattari, une introduction à un art de vivre qui présente les grands principes de la vie politique (III, 135) au nom de la lutte en faveur des minorités[36].

Continue-t-il alors à énoncer des choses sur la vérité relative à lui-même, certes de manière toujours indirecte, ou s'en tient-il à une pensée de l'actualité basée sur une critique permanente des normes du pouvoir, donc à distance de lui-même ?

III- De la généalogie à l'ontologie historique de nous-mêmes.

a- Le matérialisme spécifique de l'archéogénéalogie : lutte et stratégie de pouvoir

A la lecture de son long dialogue en 1978 avec un professeur de Los Angeles et ses étudiants, nombre de ses lecteurs en ont conclu que Foucault s'éloigne de la phénoménologie pour se rapprocher de l'histoire. Il précise en effet qu'il n'essaye pas, comme dans la description phénoménologique usuelle, de « déduire du discours quelques chose qui concerne le sujet parlant », qu'il ne s'intéresse pas « aux intentionnalités des sujets parlants », mais qu'il s'efforce de considérer le « fait que quelqu'un a dit quelque chose à un moment donné » (III, 465-467) . Cependant, je pense pouvoir proposer un abord autre de cette distinction certes fondamentale. Je considère qu'il ne s'agit pas là d'une avancée vers l'histoire, mais d'une herméneutique moderne, c'est-à-dire basée sur le problème de l'ontologie sociale du sujet, un sujet d'un discours en lien présentement avec ce que Foucault situe à « l'intérieur d'un système stratégique où du pouvoir est impliqué » (III, 465) . C'est pourquoi, à chaque fois, que l'on demande à Foucault s'il est historien, il répond par la négative pour nous renvoyer à son objet, « une analyse du discours ». Et si son interlocuteur insiste, comme c'est le cas, il revient à l'archéologie, en relation à l'archive, donc à

[36] Le plus important de ces principes est « la désindividualisation », au sens du refus de la hiérarchisation des individus par le pouvoir. Il s'agit alors selon Deleuze, de minoriser tout système de majorité. Ce qui revient à répondre à la crise du marxisme en réoccupant dans le marxisme des positions de minorité, en le faisant (re)devenir « minoritaire », Voir l'étude de Guillaume Sibertin-Blanc sur « Deleuze et les minorités : quelle « politique » ? », *Cités* 4/ 2009 (n° 40), p. 39-57.

l'événement discursif, et à la généalogie, en relation aux mécanismes de pouvoir, pour penser ce qui est, dans notre société « entre nous, à l'intérieur et en dehors de nous ». Il nous renvoie donc à ce que j'appelle, avec d'autres, l'archéogénéalogie.

Mais l'important tient ici au fait que le statut de l'intersubjectivité vue à la fois de l'intérieur et de l'extérieur est posé dans des termes matérialistes, mais un matérialisme « réciproque », lié à des « mécanismes antagonistes », donc distinct du matérialisme dialectique et historique dans son dialogue avec Marx et Nietzsche (III, 470-471). Ainsi Foucault prend ses distances avec le marxisme, mais pas avec Marx à qui il reconnaît bien des apports, - ainsi des analyses généalogiques du livre II du *Capital*, nous l'avons vu -, au point de considérer qu' « il n'est pas très pertinent d'en finir avec Marx lui-même » (III, 600). Il associe surtout Marx à Nietzsche pour définir ce qu'est la philosophie aujourd'hui, soit « l'ensemble des concepts et des méthodes du point de vue stratégique », ce qui revient à redéfinir l'archéogénéalogie du point de vue de « la lutte des classes »[37]. Repenser, avec Marx, la lutte des classes, c'est circonscrire « la méthode stratégique concernant la lutte » (III, 605-606).

Son cours sur la gouvernementalité, publié en partie dans une revue en 1978 (III, 635 svtes), concrétise une telle démarche. Je m'en tiens ici au fait que Foucault propose une généalogie de l'art de gouverner, sur la base d'un analyse du discours de divers auteurs et courants de pensée depuis le XVIème siècle, qui tend à nous faire comprendre comment cet art devient science politique, une fois délivré de la question de l'exercice de la souveraineté. Bref, Foucault revendique sans cesse, à la fin des années 1970, le recours à des « analyses en termes de généalogie de rapports de force, de développements stratégiques, de tactiques « (III, 145). Il peut alors, dans un entretien de 1978, publié en 1980, revenir sur son appréciation de « l'expérience phénoménologique » usuelle, et s'en différencier par une nouvelle manière de la concevoir. Au départ, il s'agissait de « poser un regard réflexif sur un objet quelconque du vécu, sur le quotidien dans sa forme transitoire pour en saisir les significations » (IV, 43). Mais avec Nietzche, et les écrivains soucieux de concevoir une expérience limitée, tels que Bataille et Blanchot, il ne s'agit plus de percevoir les objets ordinaires du vécu de manière uniquement intentionnelle, donc dans un champ de possibilités, mais d'aller au-delà d'un tel processus de subjectivation par le recours inversé à une dé-subjectivation. Il convient alors d' « arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution » (IV, 43), entendons par là que toutes les

[37] C'est une de nos préoccupations actuelles de recherche sous la forme d'une grammaire (au sens wittgensteinien) de la lutte des classes.

médiations qui le séparent de l'expérience du hors-frontière de soi soient abolies, pour mieux se vivre dans l'invivable, dans l'exil intérieur.

Comment alors penser ces « expériences directes » qui font que la conscience de moi-même, de mon identité construite dans des frontières précises est sans cesse défaite dans l'historicité même, donc dans les événements discursifs qui nous impliquent directement ?

b- Remontons de Kant à Foucault

Les témoignages concordent pour dire que Foucault a lu et relu Kant tout au long de son parcours intellectuel. Dès 1964, il traduit *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, et la publie chez Vrin[38], dans le cadre de sa thèse complémentaire. Dans sa courte préface, il précise que cette anthropologie constitue une ouverture à « une connaissance de monde », soit à « une connaissance de l'homme comme citoyen du monde » dans la mesure où elle permet non pas d'être simple spectateur du monde, mais d'y « entrer dans le jeu », ce qui revient à en être le protagoniste d'un point de vue pragmatique, c'est-à-dire selon un but déterminé, en l'occurrence le progrès humain. Cependant, au cours des années 1980, Foucault parle de Kant de manière encore plus insistance, au cours d'une période de son trajet que les chercheurs actuels considèrent, à l'exemple d'Arnold Davidson[39], comme complexe, voire indécidable. Il en serait alors fini avec la phénoménologie du soi, suite au cours de Foucault sur « l'herméneutique du sujet » de 1981-1982.

Je n'entre pas dans ces débats entre spécialistes de Foucault, dont je ne suis pas. J'essaye plutôt de dérouler le fil de ma réflexion sur « l'exil intérieur », et de le considérer soit en deçà des dernières préoccupations de Foucault, soit dans une forme nouvelle, certes inachevée mais pertinente. Et c'est là où la médiation de Kant me semble essentielle si l'on veut bien considérer que Foucault s'intéresse à une Europe universelle constitué de citoyens spécifiques pris dans le jeu politique, donc loin d'être de simples spectateurs des événements. Plusieurs éléments vont dans ce sens : en premier lieu, une conception de la critique comme partie intégrante d'un processus permanent de transformation dans le contexte du sens commun (IV, 178, svtes) ; en second lieu, la prise de distance avec la phénoménologie usuelle du pouvoir au profit d'un questionnement sur les modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture, donc au sein de rapports stratégiques internes à la vie quotidienne face aux normes imposées (IV , 22, svtes) ; en troisième lieu, la formulation de cette prise de distance dans une

[38] Paris, 1964.

[39] « La fin de l'herméneutique de soi », Daniele Lorenzini, Ariane Revel & Arianna Sforzini (eds.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2013.

« herméneutique du sujet » centrée sur la notion de « souci de soi » (IV, 353 svtes) en tant que forme d'activité, située bien au-delà d'une attitude de conscience, mais relevant d'un travail discursif spécifique.

Le point important tient ici au fait que Foucault applique à lui-même ce souci de transformation de soi dans les termes suivants, très personnels à vrai dire : « Je ne me soucie aucunement du statut universitaire de ce que je fais, parce que mon problème est ma propre transformation » (IV, 536). Il explicite ce point en précisant qu'il a subi « une transformation de soi par son propre savoir » ce qui revient à assimiler son trajet intellectuel à un « exercice esthétique », donc à le rapprocher une fois de plus de Kant, présentement de sa conception du jugement esthétique et d'un certains nombres d'écrivains, avec Raymond Roussel qui revient au premier plan de ses préoccupations, dans leur manière de rendre compte d' « une expérience personnelle » ((IV, 43).

Tout se joue alors dans son analyse du rapport de Kant aux Lumières, donnée si décisive dans son trajet intellectuel qu'il a fait l'objet de nombreux travaux, et en particulier d'un ouvrage collectif sous le titre *Foucault et les Lumières*[40], où nous retenons tout particulièrement l'apport de l'article, en son sein, de Frédéric Gros, sur « Kant et la leçon kantienne des Lumières ». Cet article fait le point sur l'ensemble des études de Foucault, relatives à Kant et les lumières, principalement la leçon du 5 janvier 1983, qui ouvre son cours de 1982-1983 sur *Le gouvernement de soi et des autres*, et repris en partie dans « Qu'est-ce que les Lumières » (1984, IV, 679 svtes), et l'un de ses derniers textes publiés , « What is Enlightenment ? » (, IV, 1984, 562 svtes). Ainsi Foucault essaye, dans son abord de textes historiques kantiens, de comprendre de ce qu'il en est, chez ce philosophe, du passage de la question « Qu'est-ce que les Lumières » en 1784 à la question lié directement à l'actualité « Qu'est ce que la Révolution ? » en 1798. Il s'agit bien sûr d'une réflexion philosophique sur son propre présent. Mais cette réflexion n'est balisée ni dans la perspective d'un « âge du monde » à rendre distinct, ni comme un signe annonciateur, ni comme un moment de transition. Il s'agit là d'une question qui « concerne la pure actualité « (IV, 564). Je comprends ici cette formule dans les termes d'un événement présent, certes de l'ordre d'une expérience vécue, donc renvoyant à un hors soi, mais qui fait retour en soi sans aucune médiation aucune, une fois de plus. Ainsi les Lumières permettent, selon Kant, de sortir de « la minorité », ce que Foucault commente par la définition suivante des Lumières : « L'Aufklärung est définie par la modification du rapport préexistant entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison » (IV, 564). Quant à la Révolution, entendons la Révolution française, elle permet d'isoler, pour la première fois, un événement ayant valeur de signe. Et à ce titre, elle permet aux spectateurs « qui n'y participent pas , mais

[40] Sous la dir. F. Brugère, G. Le Blanc, C. Spector et J. Terrel, Presses Universitaires de Bordeaux, 2007, 246 pages

qui la regardent » d'en devenir les protagonistes par ce que cette révolution suscite chez ces spectateurs, transformés donc, « une sympathie d'aspiration qui frise à l'enthousiasme » selon la formule de Kant lui-même, citée par Foucault (IV, 685). A parti de là, conclut Foucault, on peut reformuler les questions de départ de manière unifiée sous la forme « Qu'est-ce que c'est que notre actualité ? Quel est le champ actuel des expériences possibles ? « (IV, 687), et les étudier sur la base d' « une ontologie du présent » qui n'est autre qu'une « ontologie de nous-mêmes ». Ici l'événement discursif, soumis conjointement à la critique du philosophe des Lumières et à la démarche généalogique du philosophe contemporain, concerne à la fois la transformation de soi, certes en rapport aux autres, et la transformation d'un collectif.

C'est dans le cadre d'une telle « ontologie historique de nous-mêmes », en appui sur l'événement pur, donc sans médiation analytique aucune, - y compris donc sous la forme d'une approche certes critique, mais distanciée -, que je pense trouver au terme du trajet de Foucault, certes inachevé, une pensée à la fois générale et historique de sa conception du processus phénoménologique de la transformation de son rapport à soi. Au départ de mon étude, j'ai posé les questions suivantes : Qu'en est-il de la disposition propre à l'humanité européenne ? Comment se configure-t-elle ? Quelles sont ses frontières ? En quoi le sujet qui s'y déploie peut-il y vivre dans un exil intérieur tout en héritant de frontières spécifiques ? Foucault y répond par des questions sur notre actualité, son présent à lui inclus, telle qu'elle s'est pensée des Lumières à la Révolution, par le fait de la transformation opérée par ses événements, donc par un éclatement des frontières, si l'on peut dire, consécutif à l'ouverture à des expériences possibles. J'y avais ajouté une dernière question, en quoi le sujet qui se déploie dans une nouvelle disposition humaine peut-il y vivre dans un exil intérieur tout en opérant un processus de transformation de ses frontières spécifiques ? J'y ai répondu, dans un premier temps, par une formulation essentiellement phénoménologique, J'ai insisté sur le fait que je situe le concept analytique d'exil intérieur chez Foucault, sur la base de sa démarche qualifiée d'archéologie du silence, en tant qu' expérience pure du dehors, et non réductible à un simple donné par l'importance conférée au principe d'individualisation. Il s'agit là de qualifier une manière d'être, de penser, d'agir de l'individu européen qui permet de d'abord penser la présence du dehors, et, par cette présence, le fait d'être hors du dehors. Et de ce fait, le sujet perçoit, au-delà des frontières de son corps, ce qui est hors de lui, ce qui lui permet d'appréhender d'autant mieux son intériorité sans médiation aucune. Et je conclus que le propre de l'exil du sujet est l'expérience de sa pure présence à soi hors des frontières qui en marquent les limites corporelles et spatiales, et qu'il s'agit là donc bien d'un exil intérieur.

Foucault, dans ses derniers écrits, et en lien avec ses préoccupations de plus en plus généalogiques, a-t-il alors abandonné cette démarche phénoménologique, et

dans le même mouvement sa réflexion, certes fortement invisibilisée, sur l'exil intérieur, au profit d'une approche strictement historique ? J'ai déjà dit que je n'adhère pas à cette lecture historiciste de Foucault. Bien au contraire, il me semble que le renforcement « final » de sa démarche généalogique se traduit, dans ses propres termes, par un intérêt majeur sur les « modes d'existences virtuels pour des sujets possibles », en lien des « formes d'un savoir possible » et des « matrices de comportement pour les individus » (2012, 5) [41]. Il s'agit là de circonscrire des expériences à l'intérieur de notre culture, donc de soi, et Foucault qualifie désormais ses premiers travaux sur la folie en ce sens. A ce titre, ce n'est pas un hasard si, après formulé les choses de telle façon, il commence son cours sur *Le gouvernement de soi et des autres* par un excursus, sa lecture du texte de Kant écrivant sur les Lumières. Classiquement, il y trouve la notion de public, qui se retrouvera ensuite dans les textes de l'école de Francfort (Habermas) sur l'espace public[42]. De façon plus personnelle, il y situe la formulation de « la nécessité d'une liberté absolue, non seulement de conscience, mais d'expression » (2012, 11). Bien sûr, il y marque aussi la question du présent, déjà évoquée. Mais il approfondit le questionnement en se demandant, avec Kant : « Qu'est- ce qui se passe maintenant ? Qu'est-ce que ce maintenant à l 'intérieur duquel nous sommes les une et les autres ? « (2012, 13). Un tel « ici et maintenant », posé par Kant dans le cadre de la philosophie, n'est autre alors que « sa propre actualité discursive », ce qui émerge en soi du présent. Cette actualité peut s'inventer, se transformer dans un événement ayant valeur de signe, en l'occurrence la Révolution. Mais signe de quoi se demandent Kant et Foucault ? Déjà, avec Nietzsche on peut dire que là où l'on fait parler les signes, il faut bien que l'homme se taise, nous l'avons vu. D'une formule un peu rapide, on peut en conclure que la Révolution condamne l'homme au silence. Mais ce n'est pas en soi un processus négatif, puisque ce mouvement des signes en révolution permet à l'homme de renouer avec une expérience perdue dans l'écart imperceptible du même. Son exil intérieur face à l'événement, c'est d'abord la découverte de la vérité de soi.

Mais qu'en est-il alors du sujet dans l'événement nécessairement pris dans la médiation du langage, à distance donc de la généricité de l'homme ? Le sujet parlant peut, dans ce processus historique de transformation historique de soi et des autres, maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre. Il s'agit bien là d'une forme d'exil intérieur qui n'est pas incompatible avec une présence hors de soi, à condition que cette présence hors des frontières de soi et

---

[41] *Le gouvernement de soi et des autres*, cours (1982-1983), Paris, Gallimard, 2012.

[42] Voir notre participation au débat *Storia e critica dell' opinion pubblica*, di Jürgen Habermas avec Geoff Eley, Giuseppe Civile, Luigia Cagliotti, Mary P. Ryan, Jacques Guilhaumou discutono, *Contemporanea. Rivista di storia dell'800 et dell'900*, Anno VIII, numero 2, aprile 2005, Il Mulino, p. 365-369

de notre culture, donc à la fois subjective et objective, fasse retour sur soi sous forme d'expériences possibles, ou plus exactement soit la condition même d'existence de ces expériences vécues dans la pure actualité.

Là où Foucault se veut généalogiste du temps historique, - formule quelque peu redondante à vrai dire - , les artistes contemporains, et en particulier Bill Viola, usagers du support matériel de la pellicule et de la casette en tant qu'adepte de l'art video, sont des sculpteurs du temps[43]. Là où Foucault rend compte de l'actualité pure, du pure événement sans médiation autre que le langage aux confins de l'objectif hors des frontières de soi et du subjectif intérieur à soir, ce qui revient d'une certaine façon à (ré)inventer l'événement, Bill Viola crée l'événement en le situant sur un support rigide certes, mais en le dépliant aussi dans le temps présent, par le fait du mouvement et/ou de la surimposition. Ainsi d'une de ses œuvres à l'autre, l'individu émerge du monde naturel dans un ensemble hétérogène d'images virtuelles et de perceptions indirectes. Puis, la surimposition de voiles successifs où apparaissent, selon l'angle de vue, l'homme et la femme, à la fois s'approchant et s'éloignant sur un fonds de paysages naturels et nocturnes, marque la présence tridimensionnelle du sujet féminin et du sujet masculin qui ne coexistent jamais dans la même image, mais seulement dans l'entremêlement de la lumière de leurs images respectives. Ensuite, les gestes de soi vers l'autre se multiplient d'un montage à l'autre : des mains se rapprochant symbolisent des gestes prédéfinis dans diverses cultures, les visages de femmes et d'hommes passent d'une expression neutre à l'individualisation de l'émotion en tournant leur regard très lentement vers l'autre. Et donc se concrétise à l'infini l'invention du sujet dans le temps actuel. A travers cette figure majeure de l'art video, ce sont certes les thématiques de la solitude de soi, et du rapport souvent fantomatique aux autres, en lien avec une souffrance fortement exprimée d'un personnage à l'autre qui l'emportent[44]. Cependant, nous en retenons ici plutôt un mouvement dialectique de l'homme européen dans les termes de l'intériorité et de l'extériorité. Ainsi l'approche généalogique dans l'espace compris entre les Lumières et l'art contemporain se concrétise bien *in fine*, du fait d'une esthétique de l'événement, dans un exil intérieur situé à la fois dans et hors de frontières sans cesse en mouvement, un exil intérieur immanent au lien de soi à l'autre, et donc particulièrement propice à l'invention de l'événement présent.

---

[43] Nous nous référons ici au catalogue de son exposition au Grand Palais (Paris) de mars-juillet 2014. Voir aussi « La sculpture du temps », , Entretien avec Bill Viola par Raymond Bellour, *Cahiers du Cinéma* n°379- Janvier 1986

[44] Mathilde Roman, *Art video et mis en scène de soi*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 152-154.

Dans un entretien au journal *Le Monde* en 1980 (IV, 104, svtes), Foucault revendique l'anonymat ; seul exemple, semble-t-il, des *Dits et Ecrits*, sans doute à cause de l'importance de ce journal. Mais il dit l'avoir fait « par nostalgie du temps où, étant tout à fait inconnu, ce que je disais avait quelques chances d'être entendu ». Nous en revenons donc toujours à cette figure du lecteur, qui joue un rôle si important dans le rapport à l'authenticité de soi-même, donc dans le maintien de la vérité de l'auteur en son exil intérieur. Et il y insiste : « Si j'ai choisi l'anonymat, ce n'est donc pas pour critiquer tel ou tel, ce que je fais jamais. C'est une manière de m'adresser plus directement à l'éventuel lecteur, le seul personnage qui m'intéresse » (106).

Conclusion

J'ai voulu opéré avec Foucault un mouvement d'analyse critique propre à rendre compte des problèmes posés par la construction de l'homme européen, sans pour autant en proposer des solutions. Une des conditions de cette critique, qui reste à être explorée concerne l'état d'incertitude, d'inquiétude introduit par une analyse qui se disjoint de la norme européenne au titre de l'événement comme un moment de vérité[45]. Ainsi pourraient s'ouvrir des solutions en réponse au questionnement des sociologues sur l'état d'incertitude du citoyen européen.

Je m'en suis donc tenu à l'exploration d'une hypothèse de travail de nature ontologique : la formation de l'homme européen ne relève pas, dans le trajet intellectuel de Foucault, d'un passage, par ailleurs fort discutable, de la phénoménologie à l'histoire, mais s'inscrit dans une logique analytique de l'humanité européenne, visibilisée par une « ontologie historique de nous-mêmes ». En effet la phénoménologie que Foucault critique est d'une part sa version française, qui la réduit à une philosophie du sujet transcendantal, constituant[46], d'autre part sa version issue d'une certaine lecture des philosophes allemands qui tend à la renvoyer au seul regard réflexif d'un sujet sur un objet quelconque du vécu (IV, 43). Certes considérer la phénoménologie comme un espace où se déploie la relation du sujet à l'objet dans l'expérience est déjà un pas dans le bon sens. Mais encore faut-il considérer ici « la double historicité et d'objet et de sujet »[47], donc prendre en compte une généalogie du savoir qui ne s'oppose pas au non-savoir, mais se situe à la frontière du sujet, là où il

---

[45] Foucault situe « l'inquiétude d'aujourd'hui » essentiellement dans l'espace, et secondairement dans le temps, du fait de la perception d'un espace hétérogène (IV, 754).

[46] Voir son entretien d'avril 1978 avec Colin Gordon et Paul Patton, *Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir ,op. cit* . Et plus particulièrement les pages 108-111.

[47] Id. p. 121.

s'arrache à lui-même. A ce titre, la lecture de Blanchot, Bataille, Roussel et bien d'autres penseurs-écrivains de la désubjectivation s'avère fondamentale, sans oublier la présence de Deleuze en ce domaine[48]. Je considère également que le lien à Nietzsche et le retour à Kant constituent également des données essentielles dans la manière dont Foucault conçoit la fondation de l'homme européen. L'un se loge dans l'autre, ainsi que le dit Foucault[49], pour mieux nous faire comprendre le problème husserlien de l'homme européen, c'est-à-dire la corrélation, par la médiation du savoir, entre l'histoire de la vérité et l'histoire du sujet. C'est dire que la phénoménologie de l'homme européen n'est en rien une sémiologie doublée d'une théorie, très prisée dans « le moment structuraliste », même si elle repose sur un passage aux signes. Elle renvoie spécifiquement à un langage, celui du citoyen européen, expression d'une expérience, d'un vécu inscrits à l'horizon de l'incertitude, ce qui lui confère son actualité présente.

[48] *Voir les travaux de* Guillaume Sibertin-Blanc sur Deleuze, en particulier , *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, Puf, 2010, p. 151

[49]« Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir », p. 121.