GILLES DELEUZE

Foucault

Comment Foucault définit-il « voir » et « parler », de manière à constituer une nouvelle compréhension du *Savoir* ? Qu'est-ce qu'un « énoncé », à cet égard, dans sa différence avec les mots, les phrases et les propositions ?

Comment Foucault détermine-t-il les rapports de forces, de manière à constituer une nouvelle conception du *Pouvoir* ?

Pourquoi faut-il un troisième axe, qui permette de « franchir la ligne » ? Quelle est cette *Ligne du Dehors* toujours invoquée par Foucault ? Quel en est le sens politique, littéraire, philosophique ?

En quoi la « mort de l'homme » est-elle un événement qui n'est ni triste ni catastrophique, mais une mutation dans les choses et la pensée ?

Ce livre se propose d'analyser ces questions et réponses de Foucault, qui forment une des plus grandes philosophies du XXe siècle, ouvrant un avenir du langage et de la vie.

« Gilles Deleuze a écrit un texte purificateur. Il balaie les bêtises et les miasmes, éclaire comme au laser les points stratégiques. Un texte décisif : il donne à saisir la pensée-Foucault dans sa cohérence totale, et à entrevoir sa plus grande amplitude. Que ce soit pour le soutenir ou le combattre, il ne sera plus possible de lire Foucault sans s'y référer [...] Il y a, au-delà de leur complicité amicale, tout autre chose : un jeu réciproque de provocation à penser, une façon très inattendue de se répondre, bref, un fort singulier dialogue dont l'histoire de la philosophie, semble-t-il, n'offre pas d'exemple. »

ROGER-POL DROIT, *Le Monde*

REPRISE

9 782707 318831

Isbn : 2-7073-1883-3

8 €

Photo : Hélène Bamberger

GILLES DELEUZE

Foucault

REPRISE

GILLES DELEUZE

Foucault

LES ÉDITIONS DE MINUIT

DU MÊME AUTEUR

PRÉSENTATION DE SACHER-MASOCH, *1967*
SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION, *1968*
LOGIQUE DU SENS, *1969*
L'ANTI-ŒDIPE (avec Félix Guattari), *1972*
KAFKA - Pour une littérature mineure (avec Félix Guattari), *1975*
RHIZOME (avec Félix Guattari), *1976* (repris dans *Mille plateaux*)
SUPERPOSITIONS (avec Carmelo Bene), *1979*
MILLE PLATEAUX (avec Félix Guattari), *1980*
SPINOZA - PHILOSOPHIE PRATIQUE, *1981*
CINÉMA 1 - L'IMAGE-MOUVEMENT, *1983*
CINÉMA 2 - L'IMAGE-TEMPS, *1985*
FOUCAULT, *1986*
PÉRICLÈS ET VERDI. La philosophie de François Châtelet, *1988*
LE PLI. Leibniz et le baroque, *1988*
POURPARLERS, *1990*
QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? (avec Félix Guattari), *1991*
L'EPUISÉ (*in* Samuel Beckett, *Quad*), *1992*
CRITIQUE ET CLINIQUE, *1993*
L'ÎLE DÉSERTE ET AUTRES TEXTES. Textes et entretiens 1953-1974 (édition préparée par David Lapoujade), *2002*
DEUX RÉGIMES DE FOUS. Textes et entretiens 1975-1995 (édition préparée par David Lapoujade), *2003*

Aux P.U.F.

EMPIRISME ET SUBJECTIVITÉ, *1953*
NIETZSCHE ET LA PHILOSOPHIE, *1962*
LA PHILOSOPHIE DE KANT, *1963*
PROUST ET LES SIGNES, *1964* - éd. augmentée, *1970*
NIETZSCHE, *1965*
LE BERGSONISME, *1966*
DIFFÉRENCE ET RÉPÉTITION, *1969*

Aux Éditions Flammarion

DIALOGUES (en collaboration avec Claire Parnet), *1977*

Aux Éditions du Seuil

FRANCIS BACON : LOGIQUE DE LA SENSATION, *(1981), 2002*

GILLES DELEUZE

Foucault

LES ÉDITIONS DE MINUIT

A Daniel Defert

7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris
www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN 2-7073-1883-3

Avant-propos

Ce sont six études, relativement indépendantes.

Les deux premières ont d'abord paru dans la revue *Critique* n° 274, et n° 343. Elles sont reprises ici, modifiées et augmentées.

Les textes cités de Michel Foucault le sont sous les abréviations suivantes :

HF : *Histoire de la folie à l'âge classique,* Plon, 1961, puis Gallimard (nous nous reportons à cette dernière édition).

RR : *Raymond Roussel,* Gallimard, 1963.

NC : *Naissance de la clinique,* P.U.F., 1963.

MC : *Les mots et les choses,* Gallimard, 1966.

PDD : « La pensée du dehors », *Critique,* juin 1966.

QA : « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie,* 1969.

AS : *L'archéologie du savoir,* Gallimard, 1969.

GL : Préface à *La grammaire logique* de Jean-Pierre Brisset, Tchou, 1970.

OD : *L'ordre du discours,* Gallimard, 1971.

NGH : *Nietzsche, la généalogie, l'histoire,* in « Hommage à Jean Hyppolite », P.U.F., 1971.

CNP : *Ceci n'est pas une pipe,* Fata Morgana, 1973.

MPR : *Moi Pierre Rivière...,* Gallimard-Julliard, ouvrage collectif, 1973.

SP : *Surveiller et punir,* Gallimard, 1975.

VS : *La volonté de savoir* (Histoire de la sexualité I), Gallimard, 1976.

VHI : « La vie des hommes infâmes », *Les cahiers du chemin,* 1977.

UP : *L'usage des plaisirs* (Histoire de la sexualité II), Gallimard, 1984.

SS : *Le souci de soi* (Histoire de la sexualité III), 1984.

DE L'ARCHIVE AU DIAGRAMME

un nouvel archiviste

(« *L'archéologie du savoir* »)

Un nouvel archiviste est nommé dans la ville. Mais est-il à proprement parler nommé ? N'est-ce pas sur ses propres instructions qu'il agit ? Des gens haineux disent qu'il est le nouveau représentant d'une technologie, d'une technocratie structurale. D'autres, qui prennent leur bêtise pour un mot d'esprit, disent que c'est un suppôt d'Hitler ; ou du moins qu'il offense aux droits de l'homme (on ne lui pardonne pas d'avoir annoncé la « mort de l'homme ») [1]. D'autres disent que c'est un simulateur qui ne peut s'appuyer sur aucun texte sacré, et qui ne cite guère les grands philosophes. D'autres, au contraire, se disent que quelque chose de nouveau, profondément nouveau, est né en philosophie, et que cette œuvre a la beauté de ce qu'elle récuse : un matin de fête.

Tout commence en tout cas comme dans un récit de Gogol (plus encore que de Kafka). Le nouvel archiviste annonce qu'il ne tiendra plus compte que des énoncés. Il ne s'occupera pas de ce qui faisait, de mille manières, le soin des archivistes précédents : les propositions et les phrases. Il négligera la hiérarchie verticale des propositions qui s'étagent les unes sur les autres, mais aussi la latéralité des phrases où chacune semble répondre à une autre. Mobile, il s'installera dans une sorte de diagonale, qui rendra lisible ce qu'on ne pouvait pas appréhender d'ailleurs, précisément les énoncés. Une logique atonale ? Il est normal qu'on ressente une inquiétude. Car l'archiviste fait

1. Après la parution de *MC*, un psychanalyste procédait à une longue analyse qui rapprochait ce livre de *Mein Kampf*. Plus récemment le relais est pris par ceux qui opposent à Foucault les droits de l'homme...

exprès de ne pas donner d'exemples. Il considère qu'il n'a pas cessé d'en donner naguère, même s'il ne savait pas lui-même, à ce moment-là, que c'étaient des exemples. Maintenant, le seul exemple formel qu'il analyse est fait exprès pour inquiéter : une série de lettres que je trace au hasard, ou que je recopie dans l'ordre où elles sont sur le clavier d'une machine à écrire. « Le clavier d'une machine à écire n'est pas un énoncé ; mais cette même série de lettres, A, Z, E, R, T, énumérée dans un manuel de dactylographie, est l'énoncé de l'ordre alphabétique adopté par les machines françaises »[2]. De telles *multiplicités* n'ont aucune construction linguistique régulière ; ce sont pourtant des énoncés. Azert ? Habitué aux autres archivistes, chacun se demande comment, dans ces conditions, il est capable de produire des énoncés.

D'autant que Foucault explique que les énoncés sont essentiellement *rares*. Non seulement en fait, mais en droit : ils sont inséparables d'une loi et d'un effet de rareté. C'est même un des traits qui les opposent aux propositions et aux phrases. Car, des propositions, on peut toujours en concevoir autant qu'on veut, autant qu'on aurait pu en exprimer les unes « sur » les autres conformément à la distinction des types ; et la formalisation comme telle n'a pas à distinguer le possible et le réel, elle fait foisonner des propositions possibles. Quant à ce qui est réellement dit, sa rareté de fait vient de ce qu'une phrase en nie d'autres, en empêche d'autres, contredit ou refoule d'autres phrases ; si bien que chaque phrase est encore engrossée de tout ce qu'elle ne dit pas, d'un contenu virtuel ou latent qui en multiplie le sens, et qui s'offre à l'interprétation, formant un « discours caché », véritable richesse en droit. Une dialectique des phrases est toujours soumise à la contradiction, ne serait-ce que pour la surmonter ou pour l'approfondir ; une typologie des propositions est soumise à l'abstraction, qui fait correspondre à chaque niveau un type supérieur à ses éléments. Mais la contradiction et l'abstraction sont les procédés du foisonnement des phrases et des propositions, comme la possibilité d'opposer toujours une phrase à une phrase, ou de former toujours une proposition sur une proposition. Les énoncés, au contraire, sont inséparables d'un espace de rareté dans lequel ils se distribuent,

2. *AS*, 114.

d'après un principe de parcimonie ou même de déficit. Il n'y a ni possible ni virtuel dans le domaine des énoncés, tout y est réel, et toute réalité y est manifeste : seul compte ce qui a été formulé, là, à tel moment, et avec telles lacunes, tels blancs. Il est certain pourtant que les énoncés peuvent s'opposer, et se hiérarchiser en niveaux. Mais, dans deux chapitres, Foucault montre avec rigueur que les contradictions d'énoncés n'existent que par une distance positive mesurable dans l'espace de rareté, et que les comparaisons d'énoncés se rapportent à une diagonale mobile qui permet, dans cet espace, de confronter directement un même ensemble à des niveaux différents, mais aussi de choisir directement à un même niveau certains ensembles sans tenir compte des autres qui en font cependant partie (et qui supposeraient une autre diagonale)[3]. C'est l'espace raréfié qui permet ces mouvements, ces transports, ces dimensions et découpages inusités, cette « forme lacunaire et déchiquetée » qui fait qu'on s'étonne, en matière d'énoncés, de ce que non seulement peu de choses sont dites, mais « peu de choses *peuvent* être dites »[4]. Quelles vont être les conséquences de cette transcription de la logique dans l'élément de la rareté ou de la dispersion, qui n'a rien à voir avec le négatif, et forme au contraire la « positivité » propre aux énoncés ?

Mais aussi Foucault se fait plus rassurant : s'il est vrai que les énoncés sont rares, essentiellement rares, il n'y a nul besoin d'originalité pour en produire. Un énoncé représente toujours une émission de singularités, de points singuliers qui se distribuent dans un espace correspondant. Les formations et transformations de ces espaces eux-mêmes posent, nous le verrons, des problèmes topologiques qui s'expriment très mal en termes de création, commencement ou fondement. A plus forte raison, dans un espace considéré, il importe fort peu qu'une émission se fasse pour la première fois, ou bien soit une reprise, une reproduction. Ce qui compte est la *régularité* de l'énoncé : non pas une moyenne, mais une courbe. L'énoncé en effet ne se

3. *AS*, IVe partie, ch. 3 et 4. Foucault remarque que, dans *MC*, il s'est intéressé à trois formations de même niveau, Histoire naturelle, Analyse des richesses, Grammaire générale ; mais qu'il aurait pu considérer d'autres formations (critique biblique, rhétorique, histoire...) ; quitte à découvrir « un réseau interdiscursif qui ne se superposerait au premier, mais le croiserait en certains points » (208).

4. *AS*, 157.

confond pas avec l'émission de singularités qu'il suppose, mais avec l'allure de la courbe qui passe à leur voisinage, et plus généralement avec les règles du champ où elles se distribuent et se reproduisent. C'est cela, une régularité énonciative. « L'opposition originalité-banalité n'est donc pas pertinente : entre une formulation initiale et la phrase qui, des années, des siècles plus tard, la répète plus ou moins exactement, [la description archéologique] n'établit aucune hiérarchie de valeur ; elle ne fait pas de différence radicale. Elle cherche seulement à établir la régularité des énoncés »[5]. La question de l'originalité se pose d'autant moins que celle de l'origine ne se pose pas du tout. Il n'y a pas besoin d'être quelqu'un pour produire un énoncé, et l'énoncé ne renvoie à aucun cogito, ni sujet transcendantal qui le rendrait possible, ni Moi qui le prononcerait pour la première fois (ou le re-commencerait), ni Esprit du Temps qui le conserverait, le propagerait et le recouperait[6]. Il y a bien des « places » de sujet pour chaque énoncé, d'ailleurs très variables. Mais, précisément parce que des individus différents peuvent y venir, dans chaque cas, l'énoncé est l'objet spécifique d'un cumul d'après lequel il se conserve, se transmet ou se répète. Le cumul est comme la constitution d'un stock, il n'est pas le contraire de la rareté, mais un effet de cette même rareté. Aussi remplace-t-il les notions d'origine, et de retour à l'origine : comme le souvenir bergsonien, l'énoncé se conserve en soi, dans son espace, et vit pour autant que cet espace dure ou est reconstitué.

Autour d'un énoncé, nous devons distinguer trois cercles comme trois tranches d'espace. *D'abord un espace collatéral,* associé ou adjacent, formé par d'autres énoncés qui font partie du même groupe. La question de savoir si c'est l'espace qui définit le groupe, ou, au contraire, le groupe d'énoncés qui définit l'espace, a peu d'intérêt. Il n'y a ni espace homogène indifférent aux énoncés, ni énoncés sans localisation, les deux se confondant au niveau des règles de formation. L'important, c'est que ces règles de formation ne se laissent réduire ni à des axiomes, comme pour les propositions, ni à un contexte, comme pour les phrases. Des propositions renvoient verticalement à

5. *AS,* 188 (et sur l'assimilation énoncé-courbe, 109).
6. *AS,* 207 (notamment la critique de la Weltanschauung).

des axiomes de niveau supérieur, qui déterminent des constantes intrinsèques et définissent un système homogène. C'est même une des conditions de la linguistique, d'établir de tels systèmes homogènes. Quant aux phrases, elles peuvent avoir un de leurs membres dans un système, un autre dans un autre système, en fonction de variables extérieures. Tout autre est l'énoncé : il est inséparable d'une variation inhérente par laquelle nous ne sommes jamais dans un système, mais ne cessons de passer d'un système à l'autre (même à l'intérieur d'une même langue). L'énoncé n'est ni latéral ni vertical, il est transversal, et ses règles sont de même niveau que lui. Peut-être Foucault et Labov sont-ils proches l'un de l'autre, notamment quand Labov montre comment un jeune Noir ne cesse de passer d'un système « black english » à un système « américain standard », et inversement, sous des règles elles-mêmes *variables ou facultatives* qui permettent de définir des régularités, non des homogénéités[7]. Même quand ils semblent opérer dans une même langue, les énoncés d'une formation discursive passent de la description à l'observation, au calcul, à l'institution, à la prescription, comme par autant de systèmes ou de langues[8]. Ce qui « forme » un groupe ou une famille d'énoncés, ce sont donc des règles de passage ou de variation, de même niveau, qui font de la « famille » comme telle un milieu de dispersion et d'hétérogénéité, le contraire d'une homogénéité. Tel est l'espace associé ou adjacent : chaque énoncé est inséparable des énoncés hétérogènes auxquels il est lié par des règles de passage (vecteurs). Et non seulement ainsi chaque énoncé est inséparable d'une multiplicité « rare » et régulière à la fois, mais chaque énoncé est une multiplicité : une multiplicité et non pas une structure ou un système. Topologie des énoncés qui s'oppose à

7. Cf. Labov, *Sociolinguistique,* Ed. de Minuit, 262-265. Ce qui est essentiel chez Labov, c'est l'idée de règles sans constante ni homogénéité. Nous pourrions invoquer un autre exemple, plus proche des recherches ultérieures de Foucault : lorsque Krafft-Ebing fait sa grande compilation des perversions sexuelles, *Psychopathia sexualis,* les phrases allemandes comportent des segments en latin, dès que l'objet de l'énoncé devient trop cru. Il y a perpétuellement passage d'un système à l'autre dans les deux sens. On dira que c'est en raison de circonstances ou de variables extérieures (pudeur, censure) ; et c'est vrai du point de vue de la phrase. Mais, du point de vue de l'énoncé, les énoncés de sexualité chez Krafft-Ebing sont inséparables d'une variation proprement inhérente. Il ne serait pas difficile de montrer que tout énoncé est dans ce cas.
8. *AS,* 48 (l'exemple des énoncés médicaux au XIXe siècle).

la typologie des propositions comme à la dialectique des phrases. Nous croyons qu'un énoncé, une famille d'énoncés, une formation discursive, selon Foucault, se définit d'abord par des lignes de variation inhérente ou par un champ de vecteurs qui se distribuent dans l'espace associé : c'est l'énoncé comme *fonction primitive,* ou le premier sens de « régularité ».

La seconde tranche d'espace, c'est *l'espace corrélatif,* qu'on ne confondra pas avec l'associé. Cette fois, il s'agit du rapport de l'énoncé, non plus avec d'autres énoncés, mais avec ses sujets, ses objets, ses concepts. Il y a des chances pour que l'on découvre ici de nouvelles différences entre l'énoncé d'une part, et d'autre part les mots, les phrases ou les propositions. Les phrases en effet renvoient à un sujet dit d'énonciation, qui semble avoir le pouvoir de faire commencer le discours : il s'agit du JE comme personne linguistique irréductible au IL, même quand il n'est pas explicitement formulé, le « Je » comme embrayeur ou sui-référentiel. La phrase est donc analysée du double point de vue de la constante intrinsèque (la forme du Je), et des variables extrinsèques (celui qui dit Je venant remplir la forme). Il en est tout autrement pour l'énoncé : celui-ci ne renvoie pas à une forme unique, mais à des positions intrinsèques très variables qui font partie de l'énoncé même. Par exemple, si un énoncé « littéraire » renvoie à un auteur, une lettre anonyme renvoie aussi à un auteur, mais en un tout autre sens, et une lettre ordinaire renvoie à un signataire, un contrat renvoie à un garant, une affiche à un rédacteur, un recueil à un compilateur[9]... Or tout cela fait partie de l'énoncé, bien que cela ne fasse pas partie de la phrase : c'est une *fonction dérivée* de la primitive, une fonction dérivée de l'énoncé. Le rapport de l'énoncé à un sujet variable constitue lui-même une variable intrinsèque de l'énoncé. « Longtemps je me suis couché de bonne heure... » : la phrase est la même, mais l'énoncé n'est pas le même, suivant qu'on la rapporte à un sujet quelconque, ou à l'auteur Proust qui commence ainsi la Recherche et qui l'attribue à un narrateur. Bien plus, donc, un même énoncé peut avoir plusieurs positions, plusieurs places de sujet : un auteur et un narrateur, ou bien un signataire et un auteur, comme dans le cas d'une lettre de Mme de Sévigné (le destinataire n'étant

9. *QA,* 83. Et *AS,* 121-126 (notamment le cas des énoncés scientifiques).

pas le même dans les deux cas), ou bien un rapporteur et un rapporté, comme dans le discours indirect (et surtout dans le discours indirect libre où les deux positions de sujet s'insinuent l'une dans l'autre). Mais toutes ces positions ne sont pas les figures d'un Je primordial dont l'énoncé dériverait : au contraire, elles dérivent de l'énoncé lui-même, et à ce titre sont les modes d'une « non-personne », d'un « IL » ou d'un « ON », « Il parle », « On parle », qui se spécifie d'après la famille d'énoncés. Foucault rejoint Blanchot qui dénonce toute personnologie linguistique, et situe les places de sujet dans l'épaisseur d'un murmure anonyme. C'est dans ce murmure sans commencement ni fin que Foucault voudra prendre place, là où les énoncés lui en assignent une[10]. Et peut-être ce sont les énoncés les plus émouvants de Foucault.

On en dira autant pour les objets et les concepts de l'énoncé. Une proposition est censée avoir un référent. C'est-à-dire que la référence ou l'intentionalité est une constante intrinsèque de la proposition, tandis que l'état de choses qui vient (ou non) la remplir est une variable extrinsèque. Mais il n'en est pas de même pour l'énoncé : celui-ci a un « objet discursif » qui ne consiste nullement en un état de choses visé, mais dérive au contraire de l'énoncé même. C'est un objet dérivé qui se définit précisément à la limite des lignes de variation de l'énoncé comme fonction primitive. Aussi ne sert-il à rien de distinguer des types d'intentionalité différents, dont les uns pourraient être remplis par des états de choses, et dont les autres resteraient vides, étant alors fictifs ou imaginaires en général (j'ai rencontré une licorne), ou même absurdes en général (un cercle carré). Sartre disait que, à la différence des éléments hypnagogiques constants et du monde commun de la veille, c'est chaque rêve, chaque image de rêve, qui avait son monde spécifique[11]. Les énoncés de Foucault sont comme des rêves : chacun a son objet propre, ou s'entoure d'un monde. Ainsi « La montagne d'or est en Californie » est bien un énoncé : il n'a pas de référent, et pourtant il ne suffit pas d'invoquer une intentiona-

10. Ainsi le début de *OD.* Le « on parle », chez Foucault se présente dans *MC* comme « l'être du langage », et dans *AS* comme « Il y a du langage ». On se reportera aux textes de Blanchot sur le « il » (notamment *La part du feu,* Gallimard, 29) et le « on » (notamment *L'espace littéraire,* Gallimard, 160-161).

11. Sartre, *L'imaginaire,* Gallimard, 322-323.

lité vide où tout est permis (la fiction en général). Cet énoncé, « La montagne d'or... », a bien un objet discursif, à savoir le monde imaginaire déterminé qui « autorise ou non une pareille fantaisie géologique et géographique » (on comprendra mieux si l'on invoque « Un diamant gros comme le Ritz », qui ne renvoie pas à la fiction en général, mais au monde très particulier dont s'entoure un énoncé de Fitzgerald, dans son rapport avec d'autres énoncés du même auteur qui constituent une « famille ») [12]. Enfin, la même conclusion vaut pour les concepts : un mot a bien un concept comme signifié, c'est-à-dire comme variable extrinsèque, auquel il se rapporte en vertu de ses signifiants (constante intrinsèque). Mais, là encore, il n'en est plus de même pour l'énoncé. Celui-ci possède ses concepts ou plutôt ses « schèmes » discursifs propres, à l'entrecroisement des systèmes hétérogènes par lesquels il passe comme fonction primitive : par exemple, les groupements et distinctions variables de symptômes dans les énoncés médicaux, à telle ou telle époque ou dans telle formation discursive (ainsi la manie au XVIIe siècle, puis au XIXe, l'émergence de la monomanie...) [13].

Si les énoncés se distinguent des mots, phrases ou propositions, c'est parce qu'ils comprennent en soi, comme leurs « dérivées », et les fonctions de sujet, et les fonctions d'objet, et les fonctions de concept. Précisément, sujet, objet, concept ne sont que des fonctions dérivées de la primitive ou de l'énoncé. Si bien que l'espace corrélatif est l'ordre discursif des places ou positions de sujets, d'objets et de concepts dans une famille d'énoncés. C'est le second sens de « régularité » : ces diverses places représentent des points singuliers. Au système des mots, phrases et propositions, qui procède par constante intrinsèque et variable extrinsèque, s'oppose donc la multiplicité des énoncés, qui procède par variation inhérente et par variable intrinsèque. Ce qui semble l'accident, du point de vue des mots, des phrases et des propositions, devient la règle, du point de vue des énoncés. Foucault fonde ainsi une nouvelle pragmatique.

12. *AS*, 118 (La montagne d'or...).

13. Sur les « schèmes préconceptuels », *AS*, 80-81. Sur l'exemple des maladies de folie, leur répartition au XVIIe siècle, cf. *HF*, 2e partie ; l'émergence de la monomanie au XIXe, *MPR*.

Reste la troisième tranche d'espace qui, elle, est extrinsèque : c'est *l'espace complémentaire,* ou de formations non discursives (« institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques »). C'est sur ce point que Foucault ébauche déjà la conception d'une philosophie politique. Une institution comporte elle-même des énoncés, par exemple une constitution, une charte, des contrats, des inscriptions et enregistrements. Inversement, des énoncés renvoient à un milieu institutionnel sans lequel ne pourraient se former ni les objets qui surgissent en tels lieux de l'énoncé, ni le sujet qui parle de telle place (par exemple, la position de l'écrivain dans une société, la position du médecin à l'hôpital ou dans son cabinet, à telle époque, et les émergences nouvelles d'objets). Mais, là encore, entre les formations non discursives d'institutions et les formations discursives d'énoncés, la tentation serait grande d'établir soit une sorte de parallélisme vertical comme entre deux expressions qui se symboliseraient l'une l'autre (relations primaires d'expression), soit une causalité horizontale, d'après laquelle les événements et les institutions détermineraient les hommes en tant qu'auteurs supposés d'énoncés (relations secondaires de réflexion). La diagonale toutefois impose une troisième voie : *relations discursives avec les milieux non discursifs,* qui ne sont elles-mêmes ni intérieures ni extérieures au groupe des énoncés, mais qui constituent la limite dont nous parlions tout à l'heure, l'horizon déterminé sans lequel tels objets d'énoncés ne pourraient apparaître, ni telle place être assignée dans l'énoncé lui-même. « Non pas, bien sûr, que ce soit la pratique politique qui depuis le début du XIXe siècle ait imposé à la médecine de nouveaux objets comme les lésions tissulaires ou les corrélations anatomo-pathologiques ; mais elle a ouvert de nouveaux champs de repérage des objets médicaux (... masse de la population administrativement encadrée et surveillée... grandes armées populaires... institutions d'assistance hospitalière en fonction des besoins économiques de l'époque et de la position réciproque des classes sociales). Ce rapport de la pratique politique au discours médical, on le voit apparaître également dans le statut donné au médecin... » [14].

14. *AS*, 212-214 (et 62-63).

Puisque la distinction original-banal n'est pas pertinente, il appartient à l'énoncé de pouvoir être *répété*. Une phrase peut être recommencée ou ré-évoquée, une proposition peut être réactualisée, seul « l'énoncé a en propre de pouvoir être répété »[15]. Pourtant, il apparaît que les conditions réelles de la répétition sont très strictes. Il faut qu'il y ait même espace de distribution, même répartition de singularités, même ordre de lieux et de places, même rapport avec un milieu institué : tout cela constitue, pour l'énoncé, une « matérialité » qui le rend répétable. « Les espèces changent » n'est pas un même énoncé, formulé dans l'histoire naturelle du XVIIIe et dans la biologie du XIXe. Et même de Darwin à Simpson il n'est pas sûr que l'énoncé reste le même, suivant que la description pourra mettre en valeur des unités de mesure, des distances et des distributions, et aussi des institutions tout à fait différentes. Une même phrase-slogan, « Les fous à l'asile ! », peut appartenir à des formations discursives entièrement distinctes, suivant qu'elle proteste, comme au XVIIIe, contre la confusion des prisonniers avec les fous ; ou réclame, au contraire, comme au XIXe, des asiles qui sépareraient les fous des prisonniers ; ou encore s'élève aujourd'hui contre une évolution du milieu hospitalier[16]. On objectera que Foucault ne fait rien d'autre qu'affiner des analyses très classiques portant sur le *contexte*. Ce serait méconnaître la nouveauté des critères qu'il instaure, précisément pour montrer qu'on peut dire une phrase ou formuler une proposition sans avoir toujours la même place dans l'énoncé correspondant, et sans reproduire les mêmes singularités. Et si l'on est amené à dénoncer les fausses répétitions en déterminant la formation discursive à laquelle appartient un énoncé, on découvrira en revanche entre formations distinctes des phénomènes d'isomorphisme ou d'isotopie[17]. Quant au contexte, il n'explique rien, parce qu'il n'a pas la même nature suivant la formation discursive ou la famille d'énoncés considérés[18].

Si la répétition des énoncés a des conditions si strictes, ce n'est pas en vertu de conditions extérieures, mais de cette

15. *AS*, 138.
16. *HF*, 417-418.
17. *AS*, 210.
18. *AS*, 129 (récusation du contexte).

matérialité interne qui fait de la répétition même la puissance propre de l'énoncé. C'est qu'un énoncé se définit toujours par un rapport spécifique avec un *autre chose* de même niveau que lui, c'est-à-dire quelque chose d'autre qui le concerne lui-même (et non pas son sens ou ses éléments). Cet « autre chose » peut être un énoncé, en quel cas l'énoncé se répète ouvertement. Mais, à la limite, il est nécessairement autre chose qu'un énoncé : c'est un Dehors. C'est la pure émission de singularités comme points d'indétermination, puisqu'elles ne sont pas encore déterminées et spécifiées par la courbe d'énoncé qui les relie et qui prend telle ou telle forme dans leur voisinage. Foucault montre donc qu'une courbe, un graphique, une pyramide sont des énoncés, mais que ce qu'ils représentent n'est pas un énoncé. De même les lettres que je recopie, AZERT, sont un énoncé, bien que ces mêmes lettres sur le clavier n'en soient pas un[19]. On voit, dans ces cas, une répétition secrète animer l'énoncé ; et le lecteur retrouve un thème qui inspirait les plus belles pages du « *Raymond Roussel* », sur « l'infime différence qui induit paradoxalement l'identité ». L'énoncé est en lui-même répétition, bien que ce qu'il répète soit « autre chose », qui peut pourtant « lui être étrangement semblable et quasi identique ». Alors, le plus grand problème pour Foucault serait de savoir en quoi consistent ces singularités que l'énoncé suppose. Mais « *L'archéologie* » s'arrête là, et n'a pas encore à traiter de ce problème qui déborde les limites du « savoir ». Les lecteurs de Foucault devinent qu'on entre dans un nouveau domaine, celui du pouvoir en tant qu'il se combine avec le savoir. Ce sont les livres suivants qui l'exploreront. Mais déjà nous pressentons qu'AZERT, sur le clavier, est un ensemble de foyers de pouvoir, un ensemble de rapports de forces entre les lettres de l'alphabet dans la langue française, d'après leurs fréquences, et les doigts de la main d'après leurs écarts.

Dans « *Les mots et les choses* », explique Foucault, il ne s'agissait ni de choses ni de mots. Pas davantage d'objet ni de sujet. Pas davantage de phrases ni de propositions, d'analyse grammaticale, logique ou sémantique. Loin que les énoncés

19. *AS*, 114-117 (et 109).

soient des synthèses de mots et de choses, loin qu'ils soient des composés de phrases et de propositions, c'est plutôt l'inverse, ils sont préalables aux phrases ou aux propositions qui les supposent implicitement, ils sont formateurs de mots et d'objets. A deux reprises Foucault avoue un repentir : dans « *L'histoire de la folie* », il a trop fait appel à une « expérience » de la folie qui s'inscrivait encore dans une dualité entre des états de choses sauvages et des propositions ; dans « *Naissance de la clinique* », il a invoqué un « regard médical », qui supposerait encore la forme unitaire d'un sujet supposé trop fixe par rapport à un champ objectif. Toutefois, ces repentirs sont peut-être feints. Il n'y a pas lieu de regretter l'abandon du romantisme qui faisait en partie la beauté de « *L'histoire de la folie* », au profit d'un nouveau positivisme. Ce positivisme raréfié, lui-même poétique, a peut-être pour effet de réactiver dans la dissémination des formations discursives ou des énoncés une expérience générale qui est toujours celle de la folie, et dans la variété des lieux au sein de ces formations, une place mobile qui est toujours celle d'un médecin, clinicien, diagnosticien, symptomatologiste des civilisations (indépendamment de toute Weltanschauung). Et la conclusion de « *L'archéologie* », qu'est-elle sinon un appel à une théorie générale des productions qui doit se confondre avec une pratique révolutionnaire, où le « discours » agissant se forme dans l'élément d'un « dehors » indifférent à ma vie et à ma mort ? Car les formations discursives sont de véritables pratiques, et leurs langages, au lieu d'un universel logos, sont des langages mortels, aptes à promouvoir et parfois à exprimer des mutations.

Voilà ce qu'est un groupe d'énoncés, et déjà un énoncé tout seul : ce sont des multiplicités. C'est Riemann qui a formé la notion de « multiplicité », et de genres de multiplicités, en rapport avec la physique et les mathématiques. L'importance philosophique de cette notion apparaît ensuite chez Husserl dans *Logique formelle et Logique transcendantale,* et chez Bergson dans l'*Essai* (quand Bergson s'efforce de définir la durée comme un genre de multiplicité qui s'oppose aux multiplicités spatiales, un peu comme Riemann distinguait des multiplicités discrètes et continues). Mais dans ces deux directions la notion avorta, soit parce que la distinction des genres venait la cacher en restaurant un simple dualisme, soit parce qu'elle tendait vers le

statut d'un système axiomatique. L'essentiel de la notion, c'est pourtant la constitution d'un substantif tel que « multiple » cesse d'être un prédicat opposable à l'Un, ou attribuable à un sujet repéré comme un. La multiplicité reste tout à fait indifférente aux problèmes traditionnels du multiple et de l'un, et surtout au problème d'un sujet qui la conditionnerait, la penserait, la dériverait d'une origine, etc. Il n'y a ni un ni multiple, ce qui serait, de toute manière, renvoyer à une conscience qui se reprendrait dans l'un et se développerait dans l'autre. Il y a seulement des multiplicités rares, avec des points singuliers, des places vides pour ceux qui viennent un moment y fonctionner comme sujets, des régularités cumulables, répétables et qui se conservent en soi. La multiplicité n'est ni axiomatique ni typologique, mais topologique. Le livre de Foucault représente le pas le plus décisif dans une théorie-pratique des multiplicités. Telle est aussi, d'une autre façon, la voie de Maurice Blanchot dans la logique de la production littéraire qu'il élabore : le lien le plus rigoureux entre le singulier, le pluriel, le neutre et la répétition, de manière à récuser tout à la fois la forme d'une conscience ou d'un sujet, et le sans-fond d'un abîme indifférencié. Foucault n'a pas caché la parenté qu'il éprouve à cet égard avec Blanchot. Et il montre que l'essentiel des débats d'aujourd'hui porte moins sur le structuralisme en tant que tel, sur l'existence ou non de modèles et de réalités qu'on appelle structures, que sur la place et le statut qui reviennent au sujet dans des dimensions qu'on suppose ne pas être entièrement structurées. Ainsi, tant qu'on oppose directement l'histoire à la structure, on peut penser que le sujet garde un sens comme activité constituante, recueillante, unifiante. Mais il n'en est plus de même quand on considère les « époques » ou formations historiques comme des multiplicités. Celles-ci échappent au règne du sujet autant qu'à l'empire de la structure. La structure est propositionnelle, elle a un caractère axiomatique assignable à un niveau bien déterminé, elle forme un système homogène, tandis que l'énoncé est une multiplicité qui traverse les niveaux, qui « croise un domaine de structures et d'unités possibles et qui les fait apparaître, avec des contenus concrets, dans le temps et l'espace »[20]. Le sujet est phrasique

20. *AS*, 115, 259-266.

ou dialectique, il a le caractère d'une première personne avec laquelle le discours commence, tandis que l'énoncé est une fonction primitive anonyme qui ne laisse subsister de sujet qu'à la troisième personne, et comme fonction dérivée.

L'archéologie s'oppose aux deux principales techniques employées jusqu'à maintenant par les « archivistes » : la formalisation et l'interprétation. Les archivistes ont souvent sauté d'une de ces techniques à l'autre, faisant appel aux deux à la fois. Tantôt l'on extrait de la phrase une proposition logique qui fonctionne comme son sens manifeste : on dépasse ainsi ce qui est « inscrit » vers une forme intelligible, qui peut sans doute être inscrite à son tour sur une surface symbolique, mais qui est en soi d'un autre ordre que celui de l'inscription. Tantôt, au contraire, on dépasse la phrase vers une autre phrase à laquelle elle renverrait en secret : on double ainsi ce qui est inscrit d'une autre inscription, qui constitue sans doute un sens caché, mais qui, avant tout, n'inscrit pas la même chose et n'a pas le même contenu. Ces deux attitudes extrêmes indiquent plutôt deux pôles entre lesquels oscillent l'interprétation et la formalisation (on le voit par exemple dans l'hésitation de la psychanalyse entre une hypothèse fonctionnelle-formelle et l'hypothèse topique d'une « double inscription »). L'une dégage un sur-dit de la phrase, l'autre un non-dit. D'où le goût de la logique à montrer qu'il faut distinguer par exemple deux propositions pour une même phrase, et celui des disciplines d'interprétation à montrer qu'une phrase comporte des lacunes qu'il faut remplir. Il apparaît donc qu'il est très difficile, méthodologiquement, de s'en tenir à ce qui est dit effectivement, à la *seule inscription de ce qui est dit*. Même et surtout la linguistique ne s'en tient pas là, elle dont les unités ne sont jamais du même niveau que ce qui est dit.

Foucault réclame le droit d'un projet très différent : arriver à cette simple inscription de ce qui est dit comme positivité du dictum, l'énoncé. L'archéologie « n'essaie pas de contourner les performances verbales pour découvrir derrière elles et au-dessous de leur surface apparente un élément caché, un sens secret qui se terre en elles ou se fait jour à travers elles sans le dire ; et pourtant l'énoncé n'est point immédiatement visible ; il ne se donne pas d'une façon aussi manifeste qu'une structure grammaticale ou logique (même si celle-ci n'est pas entièrement

claire, même si elle est fort difficile à élucider). *L'énoncé est à la fois non visible et non caché* »[21]. Et, dans des pages essentielles, Foucault montre qu'aucun énoncé ne peut avoir d'existence latente, puisqu'il concerne l'effectivement dit ; même les manques ou les blancs qui s'y trouvent ne doivent pas se confondre avec des significations célées, et marquent seulement sa présence dans l'espace de dispersion qui constitue la « famille ». Mais, inversement, s'il est si difficile d'arriver à cette inscription de même niveau que ce qui est dit, c'est parce que l'énoncé n'est pas immédiatement perceptible, toujours recouvert par les phrases et les propositions. Il faut en découvrir le « socle », le polir, même le façonner, l'inventer. Il faut inventer, découper le triple espace de ce socle ; et c'est seulement dans une multiplicité à constituer que peut se faire l'énoncé comme inscription *simple* de ce qui est dit. Seulement ensuite surgit la question de savoir si les interprétations et formalisations ne supposaient pas déjà cette simple inscription comme leur condition préalable. N'est-ce pas, en effet, l'inscription de l'énoncé (l'énoncé comme inscription) qui sera amenée dans certaines conditions à se dédoubler dans une autre inscription, ou à se projeter dans une proposition ? Toute suscription, toute souscription renvoient à l'unique inscription de l'énoncé dans sa formation discursive : monument d'archive, et non document. « Pour que le langage puisse être pris comme objet, décomposé en niveaux distincts, décrit et analysé, il faut qu'il existe un donné énonciatif qui sera toujours déterminé et non-infini : l'analyse d'une langue s'effectue toujours sur un *corpus* de paroles et de textes ; l'interprétation et la mise à jour des significations implicites reposent toujours sur un groupe délimité de phrases ; l'analyse logique d'un système implique dans la réécriture, dans un langage formel, un ensemble donné de propositions »[22].

C'est cela l'essentiel de la méthode concrète. Nous sommes bien forcés de partir de mots, de phrases et de propositions. Seulement, nous les organisons dans un corpus déterminé, variable suivant le problème posé. C'était déjà l'exigence de

21. *AS*, 143. Par exemple, l'histoire de la philosophie telle que la conçoit Guéroult consiste à s'en tenir à cette seule inscription, non visible et pourtant non cachée, sans recourir à la formalisation ni à l'interprétation.

22. *AS*, 146.

l'école « distributionaliste », Bloomfield ou Harris. Mais l'originalité de Foucault est dans la manière dont, pour son compte, il détermine les corpus : ce n'est ni en fonction de fréquences ou de constantes linguistiques, ni en vertu des qualités personnelles de ceux qui parlent ou écrivent (grands penseurs, hommes d'Etat célèbres, etc.). François Ewald a raison de dire que les corpus de Foucault sont des « discours sans référence », et que l'archiviste évite le plus souvent de citer les grands noms[23]. C'est qu'il ne choisit les mots, les phrases et les propositions de base ni d'après la structure ni d'après un sujet-auteur dont ils émaneraient, mais d'après la simple fonction qu'ils exercent dans un ensemble : par exemple, des règles d'internement pour l'asile, ou bien pour la prison ; des règlements disciplinaires pour l'armée, pour l'école. Si l'on insiste sur la question des critères dont se sert Foucault, la réponse n'apparaîtra dans toute sa netteté que dans les livres postérieurs à « *L'archéologie* » : les mots, les phrases et les propositions retenus dans le corpus doivent être choisis autour des foyers diffus de pouvoir (et de résistance) mis en jeu par tel ou tel problème. Par exemple, le corpus de « sexualité » au XIXe siècle : on cherchera les mots et les phrases qui s'échangent autour du confessionnal, les propositions qui s'échafaudent dans un manuel de casuistique, et l'on tiendra compte aussi des autres foyers, école, institutions de natalité, de nuptialité...[24]. C'est ce critère qui est en œuvre pratiquement dans « *L'archéologie* », bien que la théorie n'en apparaisse qu'ensuite. Alors, une fois constitué le corpus (qui ne présuppose rien de l'énoncé), on peut déterminer la manière dont le langage se rassemble sur ce corpus, « tombe » sur ce corpus : c'est « l'être du langage » dont parlait « *Les mots et les choses* », le « Il y a du langage » invoqué par « *L'archéologie* », variable suivant chaque ensemble[25]. C'est le « ON parle », comme murmure anonyme qui prend telle ou telle allure suivant le corpus considéré. On est donc en mesure d'extraire des mots, des phrases et des propositions les énoncés qui ne se confondent pas avec eux. Les énoncés ne sont pas des mots, des phrases ni des propositions, mais des formations qui se dégagent uniquement de leur corpus, quand les sujets de phrase, les objets de proposition, les signifiés de mots *changent de nature* en prenant place dans le « On parle », en se distribuant, en se dispersant dans l'épaisseur du langage. Suivant un paradoxe constant chez Foucault, le langage ne se rassemble sur un corpus que pour être un milieu de distribution ou de dispersion des énoncés, la règle d'une « famille » naturellement dispersée. Cette méthode tout entière est d'une grande rigueur, et s'exerce, à des degrés d'explicitation divers, d'un bout à l'autre de l'œuvre de Foucault.

23. François Ewald, « Anatomie et corps politiques », *Critique* n° 343, décembre 1975, 1229-1230.

24. Cf. *VS*, « L'incitation aux discours ». En fait, c'est avec *SP* que le critère commence à être étudié pour lui-même. Mais il pouvait s'exercer antérieurement, sans aucune pétition de principe.

25. *AS*, 145-148.

Quand Gogol écrit son chef-d'œuvre qui concerne l'inscription d'âmes mortes, il explique que son roman est poème, et montre comment, en quels points, le roman doit être nécessairement poème. Il se peut que Foucault, dans cette archéologie, fasse moins un discours de sa méthode que le poème de son œuvre précédente, et atteigne au point où la philosophie est nécessairement poésie, forte poésie de ce qui est dit, et qui est aussi bien celle du non-sens que des sens les plus profonds. D'une certaine façon, Foucault peut déclarer qu'il n'a jamais écrit que des fictions : c'est que, nous l'avons vu, les énoncés ressemblent à des rêves, et tout change, comme dans un kaléidoscope, suivant le corpus considéré et la diagonale qu'on trace. Mais d'une autre façon il peut dire aussi qu'il n'a jamais écrit que du réel, avec du réel, car tout est réel dans l'énoncé, et toute réalité y est manifeste.

Il y a tant de multiplicités. Non seulement le grand dualisme des multiplicités discursives, et non-discursives ; mais, parmi les discursives, toutes les familles ou formations d'énoncés, dont la liste est ouverte et varie à chaque époque. Et encore les genres d'énoncés, marqués par certains « seuils » : une même famille peut traverser plusieurs genres, un même genre peut marquer plusieurs familles. Par exemple, la science implique certains seuils au-delà desquels des énoncés atteignent à une « épistémologisation », une « scientificité » ou même une « formalisation ». Mais jamais une science n'absorbe la famille ou formation dans laquelle elle se constitue : le statut et la prétention scientifiques de la psychiatrie ne suppriment pas les textes juridiques, les expressions littéraires, les réflexions philosophi-

ques, les décisions politiques ou les opinions moyennes qui font partie intégrante de la formation discursive correspondante[26]. Tout au plus une science oriente la formation, systématise ou formalise certaines de ses régions, quitte à recevoir d'elle une fonction idéologique qu'on aurait tort de croire liée à une simple imperfection scientifique. Bref, une science se localise dans un domaine de savoir qu'elle n'absorbe pas, dans une formation qui est, par elle-même, objet de savoir et non pas de science. Le savoir n'est pas science ni même connaissance, il a pour objet les multiplicités précédemment définies, ou plutôt la multiplicité précise qu'il décrit lui-même, avec ses points singuliers, ses places et ses fonctions. « La pratique discursive ne coïncide pas avec l'élaboration scientifique à laquelle elle peut donner lieu ; et le savoir qu'elle forme n'est ni l'esquisse rugueuse ni le sous-produit quotidien d'une science constituée »[27]. Mais aussi bien on conçoit alors que certaines multiplicités, certaines formations n'orientent pas le savoir qui les hante vers des seuils épistémologiques. Elles l'orientent dans d'autres directions, avec de tout autres seuils. On ne veut pas dire seulement que certaines familles sont « incapables » de science, à moins de redistribution et de véritable mutation (ainsi, ce qui précède la psychiatrie aux XVIIe et XVIIIe siècles). On demande plutôt s'il n'y a pas des seuils, par exemple esthétiques, qui mobilisent un savoir dans une direction autre que celle d'une science, et qui permettraient de définir un texte littéraire, ou une œuvre picturale, dans les pratiques discursives auxquelles elles appartiennent. Ou bien même des seuils éthiques, des seuils politiques : on montrerait comment des interdits, des exclusions, des limites, des libertés, des transgressions sont « liées à une pratique discursive déterminée », en rapport avec des milieux non-discursifs, et plus ou moins aptes à approcher d'un seuil révolutionnaire[28]. Ainsi se forme le poème-archéologie dans tous les registres de multiplicités, mais aussi dans l'unique inscription de ce qui est dit, en rapport avec les événements, les institutions et toutes les autres pratiques. L'essentiel n'est pas d'avoir surmonté une dualité science-poésie qui grevait encore

26. *AS*, 234.
27. *AS*, 240.
28. *AS*, 251-255.

l'œuvre de Bachelard. Ce n'est pas non plus d'avoir trouvé un moyen de traiter scientifiquement des textes littéraires. C'est d'avoir découvert et arpenté cette terre inconnue où une forme littéraire, une proposition scientifique, une phrase quotidienne, un non-sens schizophrénique, etc., sont également des énoncés pourtant sans commune mesure, sans aucune réduction ni équivalence discursive. Et c'est ce point qui n'avait jamais été atteint, par les logiciens, les formalistes ou les interprètes. Science et poésie sont également savoir.

Mais qu'est-ce qui limite une famille, une formation discursive ? Comment concevoir la coupure ? C'est une question tout à fait différente de celle du seuil. Mais, là encore, ce n'est pas une méthode axiomatique qui convient, ni même à proprement parler structurale. Car la substitution d'une formation à une autre ne se fait pas forcément au niveau des énoncés les plus généraux ni les mieux formalisables. Seule une méthode sérielle, comme en utilisent aujourd'hui les historiens, permet de construire une série au voisinage d'un point singulier, et de chercher d'autres séries qui la prolongent, dans d'autres directions, au niveau d'autres points. Il y a toujours un moment, des endroits, où les séries se mettent à diverger, et se distribuent dans un nouvel espace : c'est là que passe la coupure. Méthode sérielle fondée sur les singularités et les courbes. Foucault remarque qu'elle semble avoir deux effets opposés, puisqu'elle conduit les historiens à opérer des coupures très larges et distantes, sur de longues périodes, tandis qu'elle conduit les épistémologues à multiplier les coupures parfois de brève durée[29]. Nous retrouverons ce problème. Mais l'essentiel, de toute manière, c'est que la construction des séries dans des multiplicités déterminables rend impossible tout étalement de séquences au profit d'une histoire telle que l'imaginaient les philosophes à la gloire d'un Sujet (« faire de l'analyse historique le discours continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, ce sont les deux faces d'un même système de pensée : le temps y est conçu en termes de totalisation et les révolutions n'y sont jamais que des prises de conscience... ») [30].

29. *AS*, 15-16 (et sur la méthode sérielle en histoire, cf. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion).
30. *AS*, 22.

A ceux qui invoquent toujours l'Histoire, et qui protestent contre l'indétermination d'un concept comme celui de « mutation », il faut rappeler la perplexité des vrais historiens quand il s'agit d'expliquer pourquoi le capitalisme surgit, en tel lieu et à tel moment, tandis que tant de facteurs semblaient le rendre possible ailleurs et à d'autres époques. « Problématiser les séries... » Discursives ou non, les formations, les familles, les multiplicités sont historiques. Ce ne sont pas seulement des composés de coexistence, elles sont inséparables de « vecteurs temporels de dérivation » ; et, quand une nouvelle formation apparaît, avec de nouvelles règles et de nouvelles séries, ce n'est jamais d'un coup, en une phrase ou dans une création, mais en « briques », avec des survivances, des décalages, des réactivations d'anciens éléments qui subsistent sous les nouvelles règles. Malgré les isomorphismes et les isotopies, aucune formation n'est le modèle d'une autre. La théorie des coupures est donc une pièce essentielle du système[31]. Il faut poursuivre les séries, traverser les niveaux, franchir les seuils, ne jamais se contenter de dérouler les phénomènes et les énoncés suivant la dimension horizontale ou verticale, mais former une transversale, une diagonale mobile, où doit se mouvoir l'archiviste-archéologue. Un jugement de Boulez sur l'univers raréfié de Webern s'appliquerait à Foucault (et à son style) : « Il a créé une nouvelle dimension, que nous pourrions appeler dimension diagonale, sorte de répartition des points, des blocs ou des figures non plus dans le plan, mais bien dans l'espace »[32].

31. Il y a deux problèmes, l'un pratique qui consiste à savoir où l'on fait passer les coupures dans tel cas précis, l'autre théorique, et dont le premier dépend, qui concerne le concept de coupure lui-même (il faudrait opposer à cet égard la conception structurale d'Althusser et la conception sérielle de Foucault).

32. Boulez, *Relevés d'apprenti,* Ed. du Seuil, 372.

un nouveau cartographe

(« *Surveiller et punir* »)

Foucault n'a jamais pris l'écriture comme un but, comme une fin. C'est même cela qui en fait un grand écrivain, et qui met une joie de plus en plus grande dans ce qu'il écrit, un rire de plus en plus évident. Divine comédie des punitions : c'est un droit élémentaire d'être fasciné jusqu'au fou rire devant tant d'inventions perverses, tant de discours cyniques, tant d'horreurs minutieuses. Des appareils anti-masturbatoires pour enfants jusqu'aux mécanismes des prisons pour adultes, toute une chaîne se déploie, qui suscite des rires inattendus, tant que la honte, la souffrance ou la mort n'ont pas fait taire. Les bourreaux rient rarement, ou ce n'est pas du même rire. Vallès invoquait déjà une gaieté dans l'horreur, propre aux révolutionnaires, qui s'opposait à l'horrible gaieté des bourreaux. Il suffit que la haine soit assez vivante, pour qu'on puisse en tirer quelque chose, une grande joie, non pas d'ambivalence, non pas la joie de haïr, mais la joie de vouloir détruire ce qui mutile la vie. Le livre de Foucault est plein d'une joie, d'une jubilation qui se confond avec la splendeur du style et la politique du contenu. Il est rythmé par d'atroces descriptions faites avec amour : le grand supplice de Damien et ses ratés ; la cité pestiférée et son quadrillage ; la chaîne des forçats qui traverse la ville et dialogue avec le peuple ; puis, au contraire, la nouvelle machine isolante, la prison, la voiture cellulaire, qui témoignent d'une autre « sensibilité dans l'art de punir ». Foucault a toujours su peindre de merveilleux tableaux sur fond de ses analyses. Ici, l'analyse se fait de plus en plus microphysique, et les tableaux de plus en plus physiques, exprimant les « effets » de l'analyse, non pas au sens causal, mais au sens optique,

lumineux, de couleur : du rouge sur rouge des supplices au gris sur gris de la prison. L'analyse et le tableau vont de pair; micro-physique du pouvoir et investissement politique du corps. Tableaux colorés sur une carte millimétrique. Ce livre peut aussi bien se lire dans le prolongement des livres précédents de Foucault, que marquant un nouveau progrès décisif.

Ce qui, d'une manière diffuse ou même confuse, a caractérisé le gauchisme, c'est théoriquement une remise en question du problème du pouvoir, dirigée contre le marxisme autant que contre les conceptions bourgeoises, et pratiquement c'est une certaine forme de luttes locales, spécifiques, dont les rapports et l'unité nécessaire ne pouvaient plus venir d'un processus de totalisation ni de centralisation, mais, comme disait Guattari, d'une transversalité. Ces deux aspects, pratique et théorique, étaient étroitement liés. Mais le gauchisme n'a pas cessé non plus de conserver ou de réintégrer des morceaux trop sommaires de marxisme, pour s'y ensevelir à nouveau, comme de restaurer des centralisations de groupe qui renouaient avec l'ancienne pratique, stalinisme y compris. Peut-être, de 1971 à 1973, le G.I.P. (Groupe information prisons) a-t-il fonctionné sous l'impulsion de Foucault et de Defert, comme un groupe qui sut éviter ces résurgences en maintenant un type de rapport original entre la lutte des prisons et d'autres luttes. Et quand Foucault revient en 1975 à une publication théorique, il nous semble le premier à inventer cette nouvelle conception du pouvoir, que l'on cherchait sans savoir la trouver ni l'énoncer.

C'est bien de cela qu'il s'agit dans « *Surveiller et punir* », quoique Foucault ne l'indique qu'en quelques pages, au début de son livre. Quelques pages seulement, parce qu'il procède par une tout autre méthode que celle des « thèses ». Il se contente de suggérer l'abandon d'un certain nombre de postulats qui ont marqué la position traditionnelle de gauche[1]. Et il faudra attendre « *La volonté de savoir* » pour un exposé plus détaillé.

Postulat de la propriété, le pouvoir serait la « propriété » d'une classe qui l'aurait conquis. Foucault montre que ce n'est pas ainsi, ni de là, que le pouvoir procède : il est moins une propriété qu'une stratégie, et ses effets ne sont pas attribuables à une appropriation, « mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements » ; « il s'exerce plutôt qu'il ne se possède, il n'est pas le privilège acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques ». Ce nouveau fonctionalisme, cette analyse fonctionnelle ne nie certes pas l'existence des classes et de leurs luttes, mais en dresse un tout autre tableau, avec d'autres paysages, d'autres personnages, d'autres procédés que ceux auxquels l'histoire traditionnelle, même marxiste, nous a habitués : « points innombrables d'affrontement, foyers d'instabilité dont chacun comporte ses risques de conflit, de luttes, et d'inversion au moins transitoire des rapports de force », sans analogie ni homologie, sans univocité, mais avec un type original de continuité possible. Bref, le pouvoir n'a pas d'homogénéité, mais se définit par les singularités, les points singuliers par lesquels il passe.

1. *SP*, 31-33.

Postulat de la localisation, le pouvoir serait pouvoir d'Etat, il serait lui-même localisé dans un appareil d'Etat, au point que même les pouvoirs « privés » n'auraient qu'une apparente dispersion et seraient encore des appareils d'Etat spéciaux. Foucault montre au contraire que l'Etat apparaît lui-même comme un effet d'ensemble ou une résultante d'une multiplicité de rouages et de foyers qui se situent à un niveau tout différent, et qui constituent pour leur compte une « microphysique du pouvoir ». Non seulement les systèmes privés, mais des pièces explicites de l'appareil d'Etat ont à la fois une origine, des procédés et des exercices que l'Etat entérine, contrôle ou même se contente de couvrir plus qu'il ne les institue. Une des idées essentielles de « *Surveiller et punir* » est que les sociétés modernes peuvent se définir comme des sociétés « disciplinaires » ; mais la discipline ne peut pas s'identifier avec une institution ni avec un appareil, précisément parce qu'elle est un type de pouvoir, une technologie, qui traverse toutes sortes d'appareils et d'institutions pour les relier, les prolonger, les faire converger, les faire s'exercer sur un nouveau mode. Soit même des pièces ou des rouages particuliers qui appartiennent à l'Etat aussi évidemment que la police et la prison : « Si la police comme institution a bien été organisée sous la forme d'un appareil d'Etat, et si elle a bien été rattachée au centre de la souveraineté politique, le type de pouvoir qu'elle exerce, les mécanismes qu'elle met en jeu et les éléments auxquels elle les applique sont

spécifiques », se chargeant de faire pénétrer la discipline dans le détail éphémère d'un champ social, témoignant par là d'une large indépendance par rapport à l'appareil judiciaire et même politique[2]. A plus forte raison, la prison n'a pas sa source dans les « structures juridico-politiques d'une société » : c'est une erreur de la faire dépendre d'une évolution du droit, serait-ce le droit pénal. En tant qu'elle gère la punition, la prison dispose elle aussi d'une autonomie qui lui est nécessaire, et témoigne à son tour d'un « supplément disciplinaire » qui excède un appareil d'Etat, même quand il le sert[3]. Bref, au fonctionalisme de Foucault répond une topologie moderne qui n'assigne plus un lieu privilégié comme source du pouvoir, et ne peut plus accepter de localisation ponctuelle (il y a là une conception de l'espace social aussi nouvelle que celle des espaces physiques et mathématiques actuels, comme pour la continuité tout à l'heure). On remarquera que « local » a deux sens très différents : le pouvoir est local parce qu'il n'est jamais global, mais il n'est pas local ou localisable parce qu'il est diffus.

Postulat de la subordination, le pouvoir incarné dans l'appareil d'Etat serait subordonné à un mode de production comme à une infrastructure. Sans doute est-il possible de faire correspondre les grands régimes punitifs à des systèmes de production : les mécanismes disciplinaires notamment ne sont pas séparables de la poussée démographique du XVIIIe siècle, et de la croissance d'une production qui cherche à augmenter le rendement, à composer les forces, à extraire des corps toute la force utile. Mais il est difficile d'y voir une détermination économique « en dernière instance », même si l'on dote la superstructure d'une capacité de réaction ou d'action en retour. C'est toute l'économie, c'est par exemple l'atelier, ou l'usine, qui présupposent ces mécanismes de pouvoir agissant déjà du dedans sur les corps et les âmes, agissant déjà à l'intérieur du champ économique sur les forces productives et les rapports de production. « Les relations de pouvoir ne sont pas en position d'extériorité à l'égard d'autres types de rapports... [elles] ne sont pas en position de superstructure... elles ont là où elles

2. *SP*, 215-217.
3. *SP*, 223, 249, 251.

jouent un rôle directement producteur »[4]. A ce qu'il y a encore de pyramidal dans l'image marxiste, la micro-analyse fonctionnelle substitue une stricte immanence où les foyers de pouvoir et les techniques disciplinaires forment autant de segments qui s'articulent les uns aux autres, et par lesquels les individus d'une masse passent ou demeurent, corps et âmes (famille, école, caserne, usine, au besoin prison). « Le » pouvoir a pour caractères l'immanence de son champ, sans unification transcendante, la continuité de sa ligne, sans une centralisation globale, la contiguïté de ses segments sans totalisation distincte : espace sériel[5].

Postulat de l'essence ou de l'attribut, le pouvoir aurait une essence et serait un attribut, qui qualifierait ceux qui le possèdent (dominants) en les distinguant de ceux sur lesquels il s'exerce (dominés). Le pouvoir n'a pas d'essence, il est opératoire. Il n'est pas attribut, mais rapport : la relation de pouvoir est l'ensemble des rapports de forces, qui ne passe pas moins par les forces dominées que par les dominantes, toutes deux constituant des singularités. « Le pouvoir investit [les dominés], passe par eux et à travers eux, il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux. » Analysant les lettres de cachet, Foucault montrera que « l'arbitraire du roi » ne va pas de haut en bas comme un attribut de son pouvoir transcendant, mais est sollicité par les plus humbles, parents, voisins, collègues qui veulent faire enfermer un infime fauteur de troubles, et se servent du monarque absolu comme d'un « service public » immanent capable de régler des conflits familiaux, conjugaux, vicinaux ou professionnels[6]. La lettre de cachet apparaît donc ici comme l'ancêtre de ce que nous appelons « placement volontaire » en psychiatrie. C'est que, loin de s'exercer dans une sphère générale ou appropriée, la relation de pouvoir s'insère partout où il y a des singularités même minuscules, des rapports de forces tels que « disputes de voisinages, querelles des parents et des enfants, mésententes

4. *VS*, 124.
5. *SP*, 148 (sans doute la figure pyramidale subsiste, mais avec une fonction diffuse et répartie sur toutes ses surfaces).
6. *VHI*, 22-26.

des ménages, excès du vin et du sexe, chamailleries publiques et bien des passions secrètes ».

Postulat de la modalité, le pouvoir agirait par violence ou par idéologie, tantôt il réprimerait, tantôt il tromperait ou ferait croire, tantôt police et tantôt propagande. Là encore, cette alternative ne semble pas pertinente (on le voit bien ne serait-ce que dans un congrès de parti politique : il peut bien arriver que la violence soit dans la salle ou même dans la rue ; il arrive toujours que l'idéologie soit à la tribune ; mais les problèmes organisationnels, l'organisation de pouvoir, se règlent à côté, dans la salle contiguë). Un pouvoir ne procède pas par idéologie, même quand il porte sur les âmes ; il n'opère pas nécessairement par violence et répression, au moment où il pèse sur les corps. Ou plutôt la violence exprime bien l'effet d'une force sur *quelque chose,* objet ou être. Mais elle n'exprime pas la relation de pouvoir, c'est-à-dire le *rapport de la force avec la force,* « une action sur une action »[7]. Un rapport de forces est une fonction du type « inciter, susciter, combiner... ». Dans le cas des sociétés disciplinaires, on dira : répartir, sérier, composer, normaliser. La liste est indéfinie, variable dans chaque cas. Le pouvoir « produit du réel », avant de réprimer. Et aussi il produit du vrai, avant d'idéologiser, avant d'abstraire ou de masquer[8]. C'est « *La volonté de savoir* » qui montrera, en prenant la sexualité comme cas privilégié : comment on peut croire à une répression sexuelle opérant dans le langage si l'on s'en tient aux mots et aux phrases ; mais non pas si l'on extrait les énoncés dominants, et notamment les procédures d'aveu qui s'exercent à l'église, à l'école, à l'hôpital, et qui cherchent à la fois la réalité du sexe et la vérité dans le sexe ; comment la répression et l'idéologie n'expliquent rien, mais supposent toujours un agencement ou « dispositif » dans lequel elles opèrent, et non l'inverse. Foucault n'ignore rien de la répression et de l'idéologie ; mais, comme Nietzsche l'avait déjà vu, elles ne constituent pas le combat des forces, elles sont seulement la poussière soulevée par le combat.

7. Texte de Foucault, in Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique,* Gallimard, 313.
8. *SP,* 196.

Postulat de la légalité, le pouvoir d'Etat s'exprimerait dans la loi, celle-ci étant conçue tantôt comme un état de paix imposé aux forces brutes, tantôt comme le résultat d'une guerre ou d'une lutte gagnée par les plus forts (mais dans les deux cas la loi est définie par la cessation contrainte ou volontaire d'une guerre, et s'oppose à l'illégalité qu'elle définit par exclusion ; et les révolutionnaires ne peuvent que se réclamer d'une autre légalité passant par la conquête du pouvoir et l'instauration d'un autre appareil d'Etat). Un des thèmes les plus profonds du livre de Foucault consiste à substituer à cette opposition trop grosse loi-illégalité une corrélation fine *illégalismes-lois.* La loi est toujours une composition d'illégalismes qu'elle différencie en les formalisant. Il suffit de considérer le droit des sociétés commerciales pour voir que les lois ne s'opposent pas globalement à l'illégalité, mais que les unes organisent explicitement le moyen de tourner les autres. La loi est une gestion des illégalismes, les uns qu'elle permet, rend possibles ou invente comme privilège de la classe dominante, les autres qu'elle tolère comme compensation des classes dominées, ou même qu'elle fait servir à la dominante, les autres enfin qu'elle interdit, isole et prend comme objet, mais aussi comme moyen de domination. C'est ainsi que les changements de la loi, au cours du XVIIIe siècle, ont pour fond une nouvelle distribution des illégalismes, non seulement parce que les infractions tendent à changer de nature, portant de plus en plus sur la propriété plutôt que sur les personnes, mais parce que les pouvoirs disciplinaires découpent et formalisent autrement ces infractions, définissant une forme originale nommée « délinquance » qui permet une nouvelle différenciation, un nouveau contrôle des illégalismes[9]. Certaines résistances populaires à la révolution de 89 s'expliquent évidemment parce que des illégalismes tolérés ou aménagés par l'ancien régime deviennent intolérables au pouvoir républicain. Mais ce qui est commun aux républiques et aux monarchies occidentales, c'est d'avoir érigé l'entité de la Loi en principe supposé du pouvoir, pour se donner une représentation juridi-

9. *SP,* 84, 278. Interview in *Le Monde,* 21 février 1975 : « L'illégalisme n'est pas un accident, une imperfection plus ou moins inévitable... A la limite, je dirais que la loi n'est pas faite pour empêcher tel ou tel type de comportement, mais pour différencier les manières de tourner la loi elle-même. »

que homogène : le « modèle juridique » est venu recouvrir la carte stratégique [10]. La carte des illégalismes, pourtant, continue à travailler sous le modèle de légalité. Et Foucault montre que la loi n'est pas plus un état de paix que le résultat d'une guerre gagnée : elle est la guerre elle-même, et la stratégie de cette guerre en acte, exactement comme le pouvoir n'est pas une propriété acquise de la classe dominante, mais un exercice actuel de sa stratégie.

C'est comme si, enfin, quelque chose de nouveau surgissait depuis Marx. C'est comme si une complicité autour de l'Etat se trouvait rompue. Foucault ne se contente pas de dire qu'il faut repenser certaines notions, il ne le dit même pas, il le fait, et propose ainsi de nouvelles coordonnées pour la pratique. A l'arrière-fond gronde une bataille, avec ses tactiques locales, ses stratégies d'ensemble, qui ne procèdent pourtant pas par totalisation, mais par relais, raccordement, convergence, prolongement. Il s'agit bien de la question *Que faire ?* Le privilège théorique qu'on donne à l'Etat comme appareil de pouvoir entraîne d'une certaine façon la conception pratique d'un parti directeur, centralisateur, procédant à la conquête du pouvoir d'Etat ; mais, inversement, c'est cette conception organisationnelle du parti qui se fait justifier par cette théorie du pouvoir. Une autre théorie, une autre pratique de lutte, une autre organisation stratégique sont l'enjeu du livre de Foucault.

Le livre précédent était « *L'archéologie du savoir* ». Quelle évolution représente « *Surveiller et punir* » ? L'archéologie n'était pas seulement un livre de réflexion ou de méthode générale, c'était une orientation nouvelle, comme un nouveau pliage réagissant sur les livres antérieurs. L'archéologie proposait la distinction de deux sortes de formations pratiques, les unes « discursives » ou d'énoncés, les autres « non-discursives » ou de milieux. Par exemple, la médecine clinique à la fin du XVIIIe siècle est une formation discursive ; mais elle est comme

10. *VS*, 114-120, 135. Foucault n'a jamais participé au culte de « l'État de droit », et selon lui la conception légaliste ne vaut pas mieux que la conception répressive. C'est d'ailleurs la même conception du pouvoir dans les deux cas, la loi apparaissant seulement comme une réaction extérieure aux désirs dans un cas, et comme une condition interne du désir dans l'autre cas : *VS*, 109.

telle en rapport avec des masses et des populations qui dépendent d'un autre type de formation, et impliquent des milieux non-discursifs, « institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques ». Certes, les milieux produisent aussi des énoncés, et les énoncés aussi déterminent des milieux. Reste que les deux formations sont hétérogènes, bien qu'insérées l'une dans l'autre : il n'y a pas correspondance ni isomorphisme, il n'y a ni causalité directe ni symbolisation [11]. « *L'archéologie* » avait donc un rôle de charnière : elle posait la ferme distinction des deux formes, mais, comme elle se proposait de définir la forme des énoncés, elle se contentait d'indiquer l'autre forme négativement comme le « non-discursif ».

« *Surveiller et punir* » opère un nouveau pas. Soit une « chose » comme la prison : c'est une formation de milieu (le milieu « carcéral »), c'est une *forme de contenu* (le contenu, c'est le prisonnier). Mais cette chose ou cette forme ne renvoient pas à un « mot » qui la désignerait, pas davantage à un signifiant dont elle serait le signifié. Elle renvoie à de tout autres mots et concepts, tels que délinquance ou délinquant, qui expriment une nouvelle manière d'énoncer les infractions, les peines et leurs sujets. Appelons *forme d'expression* cette formation d'énoncés. Or les deux formes ont beau émerger en même temps, au XVIIIe siècle, elles n'en sont pas moins hétérogènes. Le droit pénal traverse une évolution qui lui fait énoncer les crimes et les châtiments en fonction d'une défense de la société (non plus d'une vengeance ou d'une restauration du souverain) : signes qui s'adressent à l'âme ou à l'esprit, et établissent des associations d'idées entre l'infraction et la punition (code). Mais la prison, elle, est une nouvelle manière d'agir sur les corps, et vient d'un tout autre horizon que le droit pénal : « La prison, figure concentrée et austère de toutes les disciplines, n'est pas un élément endogène dans le système pénal défini au tournant des XVIIIe et XIXe siècles » [12]. C'est que le droit pénal concerne l'énonçable en matière criminelle : c'est un régime de langage qui classe et traduit les infractions, qui calcule les peines ; c'est

11. *AS*, 212-213.

12. *SP*, IIe partie, ch. 1 (sur le mouvement pénal réformateur et ses énoncés) et ch. 2 (comment la prison ne fait pas partie de ce système et renvoie à d'autres modèles).

une famille d'énoncés, et aussi un seuil. La prison, de son côté, concerne le visible : non seulement elle prétend faire voir le crime et le criminel, mais elle constitue elle-même une visibilité, elle est un régime de lumière avant d'être une figure de pierre, elle se définit par le « Panoptisme », c'est-à-dire par un agencement visuel et un milieu lumineux où le surveillant peut tout voir sans être vu, les détenus être vus à chaque instant sans voir eux-mêmes (tour centrale et cellules périphériques)[13]. Un régime de lumière et un régime de langage ne sont pas la même forme, et n'ont pas la même formation. Nous comprenons mieux que Foucault n'a pas cessé d'étudier ces deux formes dans les livres précédents : dans « *La naissance de la clinique* », le visible et l'énonçable, disait-il ; dans « *L'histoire de la folie* », la folie telle qu'on la voit à l'hôpital général, et la déraison telle qu'on l'énonce en médecine (et ce n'est pas à l'hôpital qu'on soigne au XVIIe siècle). Ce que « *L'archéologie* » reconnaissait, mais ne désignait encore que négativement, comme milieux non-discursifs, trouve avec « *Surveiller et punir* » sa forme positive qui hantait toute l'œuvre de Foucault : la forme du visible, dans sa différence avec la forme de l'énonçable. Par exemple, au début du XIXe siècle, les masses et populations deviennent visibles, elles viennent à la lumière, en même temps que les énoncés médicaux conquièrent de nouveaux énonçables (lésions tissulaires et corrélations anatomo-physiologiques...)[14].

Bien sûr, la prison comme forme de contenu a elle-même ses énoncés, ses règlements. Bien sûr, le droit pénal comme forme d'expression, énoncés de délinquance, a ses contenus : ne serait-ce qu'un nouveau type d'infractions, atteintes à la propriété plutôt qu'attaques contre les personnes[15]. Et les deux formes ne cessent d'entrer en contact, de s'insinuer l'une dans l'autre, d'arracher chacune un segment de l'autre : le droit pénal ne cesse de reconduire à la prison, et de fournir des prisonniers, tandis que la prison ne cesse de reproduire de la délinquance, d'en faire un « objet », et de réaliser les objectifs que le droit pénal concevait autrement (défense de la société, transformation du condamné, modulation de la peine, individuation)[16]. Il y a présupposition réciproque entre les deux formes. Et pourtant il n'y a pas forme commune, il n'y a pas conformité, ni même correspondance. C'est sur ce point que « *Surveiller et punir* » va poser les deux problèmes que « *L'archéologie* » ne pouvait pas poser, parce qu'elle en restait au Savoir, et au primat de l'énoncé dans le savoir. D'une part, y a-t-il en général, et en dehors des formes, une cause commune immanente au champ social ? D'autre part, comment l'agencement, l'ajustement des deux formes, leur mutuelle pénétration, sont-ils assurés d'une manière variable dans chaque cas concret ?

La forme se dit en deux sens : elle forme ou organise des matières ; elle forme ou finalise des fonctions, leur donne des objectifs. Non seulement la prison, mais l'hôpital, l'école, la caserne, l'atelier sont des matières formées. Punir est une fonction formalisée, et aussi soigner, éduquer, dresser, faire travailler. Le fait est qu'il y a une espèce de correspondance, bien que les deux formes soient irréductibles (en effet, les soins ne concernent pas l'hôpital général au XVIIe siècle, et le droit pénal au XVIIIe ne se réfère pas essentiellement à la prison). Comment donc expliquer la coadaptation ? C'est que nous pouvons concevoir de pures matières et de pures fonctions, abstraction faite des formes où elles s'incarnent. Quand Foucault définit le Panoptisme, tantôt il le détermine concrètement comme un agencement optique ou lumineux qui caractérise la prison, tantôt il le détermine abstraitement comme une machine qui non seulement s'applique à une matière visible en général (atelier, caserne, école, hôpital autant que prison), mais aussi traverse en général toutes les fonctions énonçables. La formule abstraite du Panoptisme n'est donc plus « voir sans être vu », mais *imposer une conduite quelconque à une multiplicité humaine quelconque.* On précise seulement que la multiplicité considérée doit être réduite, prise dans un espace restreint, et que l'imposition d'une conduite se fait par répartition dans l'espace, ordonnance et sériation dans le temps, composition dans l'espace-

13. *SP*, III, ch. 3 (la description du « Panopticon »).
14. *AS*, 214.
15. *SP*, 77-80 (sur l'évolution et le changement des infractions).

16. *SP*, IV, ch. 1 et 2 : comment la prison s'impose en un second temps, et entre en corrélation avec le système pénal pour « produire » de la délinquance ou constituer une « délinquance-objet » (282).

temps [17]... C'est une liste indéfinie, mais qui concerne toujours des matières non-formées, non-organisées, et des fonctions non-formalisées, non-finalisées, les deux variables indissolublement liées. Comment appeler cette nouvelle dimension informelle ? Foucault lui donne une fois son nom le plus précis : c'est un « diagramme », c'est-à-dire un « fonctionnement abstrait de tout obstacle ou frottement... et qu'on doit détacher de tout usage spécifique » [18]. Le *diagramme,* ce n'est plus l'archive, auditive ou visuelle, c'est la carte, la cartographie, coextensive à tout le champ social. C'est une machine abstraite. Se définissant par des fonctions et des matières informelles, elle ignore toute distinction de forme entre un contenu et une expression, entre une formation discursive et une formation non-discursive. C'est une machine presque muette et aveugle, bien que ce soit elle qui fasse voir, et qui fasse parler.

S'il y a beaucoup de fonctions et même de matières diagrammatiques, c'est parce que tout diagramme est une multiplicité spatio-temporelle. Mais c'est aussi parce qu'il y a autant de diagrammes que de champs sociaux dans l'histoire. Quand Foucault invoque la notion de diagramme, c'est en rapport avec nos sociétés modernes de discipline, où le pouvoir opère un quadrillage de tout le champ : si modèle il y a, c'est le modèle de la « peste », qui quadrille la cité malade et s'étend jusqu'au moindre détail. Mais, quand on considère les anciennes sociétés de souveraineté, on voit qu'elles ne manquent pas de diagramme, bien que ce soient d'autres matières et d'autres fonctions : là aussi une *force* s'exerce sur d'autres forces, mais pour prélever plutôt que pour combiner et composer ; pour partager des masses plutôt que découper le détail ; pour exiler plutôt que quadriller (c'est le modèle de la « lèpre ») [19]. C'est un autre diagramme, c'est une autre machine, plus proche du théâtre que de l'usine : d'autres rapports de forces. Bien plus, on conçoit

17. Ces précisions sont d'autant plus nécessaires que *VS* découvrira un autre couple matière-fonction pures : cette fois, la multiplicité quelconque est nombreuse, dans un espace ouvert, et la fonction n'est plus d'imposer une conduite, mais de « gérer la vie ». *VS* confronte les deux couples, 182-185 ; nous reviendrons sur ce point.

18. *SP,* 207 (Foucault précise à cet égard que le Panoptique n'avait qu'une définition insuffisante tant qu'on le considérait seulement comme « système architectural et optique »).

19. Sur la confrontation des deux types, *VS,* 178-179 ; et sur la confrontation exemplaire de la lèpre et de la peste, *SP,* 197-201.

des diagrammes intermédiaires, comme des passages d'une société à une autre : ainsi le diagramme napoléonien, où la fonction disciplinaire se conjugue avec la fonction souveraine, « au point de jonction de l'exercice monarchique et rituel de la souveraineté et de l'exercice hiérarchique et permanent de la discipline indéfinie » [20]. C'est que le diagramme est profondément instable ou fluant, ne cessant de brasser matières et fonctions de façon à constituer des mutations. Finalement, tout diagramme est intersocial, et en devenir. Il ne fonctionne jamais pour représenter un monde préexistant, il produit un nouveau type de réalité, un nouveau modèle de vérité. Il n'est pas sujet de l'histoire, ni qui surplombe l'histoire. Il fait l'histoire en défaisant les réalités et les significations précédentes, constituant autant de points d'émergence ou de créativité, de conjonctions inattendues, de continuums improbables. Il double l'histoire avec un devenir.

Toute société a son ou ses diagrammes. Soucieux d'opérer sur des séries bien déterminées, Foucault ne s'est jamais intéressé directement aux sociétés dites primitives. Elles n'en seraient pas moins un exemple privilégié, presque trop. Car, loin d'être sans politique et sans histoire, elles ont un réseau d'alliances qui ne se laissent pas déduire d'une structure de parenté, ni réduire à des relations d'échange entre groupes de filiation. Les alliances passent par de petits groupes locaux, constituent des rapports de forces (dons et contre-dons) et conduisent le pouvoir. Le diagramme manifeste ici sa différence avec la structure, pour autant que les alliances tissent un réseau souple et transversal, perpendiculaire à la structure verticale, définissent une pratique, un procédé ou une stratégie, distincts de toute combinatoire, et forment un système physique instable, en perpétuel déséquilibre, au lieu d'un cycle échangiste fermé (d'où la polémique de Leach avec Lévi-Strauss, ou bien la sociologie des stratégies de Pierre Bourdieu). On n'en conclura pas que la conception du pouvoir chez Foucault convient particulièrement aux sociétés primitives, dont il ne parle pas ; mais plutôt que les sociétés modernes dont il parle développent à leur tour les diagrammes qui exposent leurs rapports de forces ou leurs stratégies spécifiques. En fait, il y a toujours lieu de

20. *SP,* 219.

chercher sous les grands ensembles, lignages primitifs ou institutions modernes, les micro-rapports qui n'en découlent pas, mais les composent au contraire. Quand Gabriel Tarde fondait une micro-sociologie, il ne faisait pas autre chose : il n'expliquait pas le social par l'individu, il rendait compte des grands ensembles en assignant des rapports infinitésimaux, l'« imitation » comme propagation d'un courant de croyance ou de désir (quanta), l'« invention » comme rencontre de deux courants imitatifs... C'était de vrais rapports de forces, en tant qu'ils excèdent la simple violence.

Qu'est-ce qu'un diagramme ? C'est l'exposition des rapports de forces qui constituent le pouvoir, d'après les caractères analysés précédemment. « Le dispositif panoptique n'est pas simplement une charnière, un échangeur entre un mécanisme de pouvoir et une fonction, c'est une manière de faire fonctionner des relations de pouvoir dans une fonction, et une fonction par ces relations de pouvoir »[21]. Nous avons vu que les rapports de forces, ou de pouvoir, étaient microphysiques, stratégiques, multiponctuels, diffus, qu'ils déterminaient des singularités et constituaient des fonctions pures. Le diagramme ou la machine abstraite, c'est la carte des rapports de forces, carte de densité, d'intensité, qui procède par liaisons primaires non-localisables, et qui passe à chaque instant par tout point, « ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre »[22]. Certes, rien à voir avec une Idée transcendante, ni avec une suprastructure idéologique ; rien à voir non plus avec une infrastructure économique, déjà qualifiée dans sa substance, et définie dans sa forme et son usage. Il n'en reste pas moins que le diagramme agit comme une cause immanente non-unifiante, coextensive à tout le champ social : la machine abstraite est comme la cause des agencements concrets qui en effectuent les rapports ; et ces rapports de forces passent « non pas au-dessus » mais dans le tissu même des agencements qu'ils produisent.

Que veut dire ici cause immanente ? C'est une cause qui s'actualise dans son effet, qui s'intègre dans son effet, qui se différencie dans son effet. Ou plutôt la cause immanente est

21. *SP*, 208.

22. *VS*, 122 (« Le pouvoir est partout, ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout »).

celle dont l'effet l'actualise, l'intègre et la différencie. Aussi y a-t-il corrélation, présupposition réciproque entre la cause et l'effet, entre la machine abstraite et les agencements concrets (c'est à ceux-ci que Foucault réserve le plus souvent le nom de « dispositifs »). Si les effets actualisent, c'est parce que les rapports de forces ou de pouvoir ne sont que virtuels, potentiels, instables, évanouissants, moléculaires, et définissent seulement des possibilités, des probabilités d'interaction, tant qu'ils n'entrent pas dans un ensemble macroscopique capable de donner une forme à leur matière fluente et à leur fonction diffuse. Mais aussi bien l'actualisation est une intégration, un ensemble d'intégrations progressives, d'abord locales, puis globales ou tendant à être globales, opérant un alignement, une homogénéisation, une sommation des rapports de forces : la loi comme intégration des illégalismes. Les agencements concrets de l'école, de l'atelier, de l'armée... opèrent des intégrations sur des substances qualifiées (enfants, travailleurs, soldats) et des fonctions finalisées (éducation, etc.), jusqu'à l'Etat qui vise une intégration globale, à moins que ce ne soit l'universel Marché[23]. Enfin l'actualisation-intégration est une différenciation : non pas parce que la cause en voie d'actualisation serait une Unité souveraine, mais au contraire parce que la multiplicité diagrammatique ne peut s'actualiser, le différentiel des forces ne peut s'intégrer, qu'en s'engageant dans des voies divergentes, en se répartissant dans des dualismes, en suivant des lignes de différenciation sans lesquelles tout resterait dans la dispersion d'une cause ineffectuée. Ce qui s'actualise ne peut le faire que par dédoublement ou dissociation, en créant les formes divergentes entre lesquelles il se partage[24]. C'est donc là qu'apparaissent les grandes dualités, de classes, ou gouvernants-gouvernés, public-privé. Mais, plus encore, *c'est là que divergent ou se différencient deux formes d'actualisation,* forme d'expression et forme de contenu, formes discursive et non-discursive, forme du visible et forme de l'énonçable. C'est précisément parce que

23. Sur les intégrants, notamment l'Etat, qui n'expliquent pas le pouvoir, mais en supposent les rapports qu'ils se contentent de reconduire et de stabiliser, cf. *VS*, 122-124, et texte de Foucault in *Libération*, 30 juin 1984.

24. Les rapports de pouvoir comme « conditions internes de différenciation » : *VS*, 124. Que l'actualisation d'un virtuel soit toujours une différenciation, on trouvera ce thème profondément analysé par exemple chez Bergson.

la cause immanente ignore les formes, dans ses matières comme dans ses fonctions, qu'elle s'actualise suivant une différenciation centrale qui, d'une part, formera des matières visibles, et d'autre part formalisera des fonctions énonçables. Entre le visible et l'énonçable, une béance, une disjonction, mais cette disjonction des formes est le lieu, le « non-lieu » dit Foucault, où s'engouffre le diagramme informel, pour s'incarner dans les deux directions nécessairement divergentes, différenciées, irréductibles l'une à l'autre. Les agencements concrets sont donc fendus par l'interstice suivant lequel s'effectue la machine abstraite.

Telle est donc la réponse aux deux problèmes posés par « *Surveiller et punir* ». D'une part, la dualité des formes ou formations n'exclut pas une cause commune immanente qui opère dans l'informel. D'autre part, cette cause commune envisagée dans chaque cas, dans chaque dispositif concret, ne cessera de mesurer les mélanges, les captures, les interceptions entre éléments ou segments des deux formes, bien que celles-ci soient et demeurent irréductibles, hétéromorphes. Il n'est pas exagéré de dire que tout dispositif est une bouillie qui mélange du visible et de l'énonçable : « Le système carcéral joint en une même figure des discours et des architectures », des programmes et des mécanismes[25]. « *Surveiller et punir* » est le livre où Foucault surmonte expressément le dualisme apparent des livres précédents (ce dualisme tendait déjà à se dépasser vers une théorie des multiplicités). Si savoir consiste à entrelacer le visible et l'énonçable, le pouvoir en est la cause présupposée, mais, inversement, le pouvoir implique le savoir comme la bifurcation, la différenciation sans laquelle il ne passerait pas à l'acte. « Il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir »[26]. Erreur, hypocrisie qui consiste à croire que le savoir n'apparaît que là où les rapports de forces sont suspendus. Il n'y a pas de modèle de vérité qui ne renvoie à un type de pouvoir, pas de savoir ni même de science qui n'exprime ou n'implique en acte un pouvoir en train de s'exercer. Tout savoir va d'un visible à

25. *SP*, 276.
26. *SP*, 32.

un énonçable, et inversement ; et pourtant il n'y a pas de forme commune totalisante, ni même de conformité ou de correspondance bi-univoque. Il y a seulement un rapport de forces qui agit transversalement, et qui trouve dans la dualité des formes la condition de sa propre action, de sa propre actualisation. S'il y a coadaptation des formes, elle découle de leur « rencontre » (à condition que celle-ci soit forcée), et non l'inverse : « la rencontre ne se justifie que de la nécessité nouvelle qu'elle a établie. » Ainsi la rencontre des visibilités de la prison et des énoncés du droit pénal.

Qu'est-ce que Foucault appelle une machine, abstraite ou concrète (il parlera de la « machine-prison », mais aussi bien de la machine-école, de la machine hôpital...)[27]. Les machines concrètes, ce sont les agencements, les dispositifs biformes ; la machine abstraite, c'est le diagramme informel. Bref, les machines sont sociales avant d'être techniques. Ou, plutôt, il y a une technologie humaine avant qu'il y ait une technologie matérielle. Sans doute celle-ci développe ses effets dans tout le champ social ; mais, pour qu'elle soit elle-même possible, il faut que les outils, il faut que les machines matérielles aient d'abord été sélectionnées par un diagramme, assumés par des agencements. Les historiens ont souvent rencontré cette exigence : les armes dites hoplitiques sont prises dans l'agencement de la phalange ; l'étrier est sélectionné par le diagramme de féodalité ; le bâton fouisseur, la houe et la charrue ne forment pas un progrès linéaire, mais renvoient respectivement à des machines collectives qui varient avec la densité de la population et le temps de la jachère[28]. Foucault montre à cet égard comment le fusil n'existe comme outil que dans « une machinerie dont le principe n'est plus la masse mobile ou immobile, mais une géométrie de segments divisibles et composables »[29]. La technologie est donc sociale avant d'être technique. « A côté des hauts fourneaux ou de la machine à vapeur, le panoptisme a été peu

27. Cf. *SP*, 237.
28. C'est un des liens de Foucault avec les historiens contemporains : à propos du bâton fouisseur... etc., Braudel dit que « l'outil est conséquence, non plus cause » (*Civilisation matérielle et capitalisme*, I, 128). A propos des armes hoplitiques, Detienne dit que « la technique est en quelque sorte intérieure au social et au mental » (in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Mouton, 134).
29. *SP*, 165.

célébré... Mais il serait injuste de confronter les procédés disciplinaires avec des inventions comme la machine à vapeur... Ils sont beaucoup moins, et pourtant d'une certaine façon ils sont beaucoup plus »[30]. Et si les techniques, au sens étroit du mot, sont prises dans des agencements, c'est parce que les agencements eux-mêmes, avec leurs techniques, sont sélectionnés par le diagramme : par exemple, la prison peut avoir une existence marginale dans les sociétés de souveraineté (les lettres de cachet), elle n'existe comme dispositif que quand un nouveau diagramme, le diagramme disciplinaire, lui fait franchir « le seuil technologique »[31].

C'est comme si la machine abstraite et les agencements concrets constituaient deux pôles, et qu'on passât de l'un à l'autre insensiblement. Tantôt les agencements se distribuent en segments durs, compacts, bien séparés par des cloisons, des étanchéités, des discontinuités formelles (l'école, l'armée, l'atelier, éventuellement la prison, et, dès que nous arrivons à l'armée, on nous dit « Tu n'es plus à l'école »...). Tantôt au contraire ils communiquent dans la machine abstraite qui leur confère une micro-segmentarité souple et diffuse, telle qu'ils se ressemblent tous, et que la prison s'étend à travers les autres, comme les variables d'une même fonction sans forme, d'une fonction continue (l'école, la caserne, l'atelier sont déjà des prisons...)[32]. Si l'on ne cesse d'aller d'un pôle à l'autre, c'est parce que chaque agencement effectue la machine abstraite, mais à tel ou tel degré : c'est comme des coefficients d'effectuation du diagramme, et plus le degré est haut, plus l'agencement diffuse dans les autres, adéquat à tout le champ social. La méthode de Foucault acquiert elle-même ici un maximum de souplesse. Car le coefficient varie d'abord d'un agencement à un autre : par exemple, l'hôpital maritime militaire s'installe au croisement de circuits, et tend des filtres et des échangeurs dans toutes les directions, contrôle des mobilités de toute sorte, qui en font un carrefour à haut degré, un espace médical adéquat au diagramme entier[33]. Mais aussi le coefficient varie pour un

30. *SP*, 226.
31. Cf. *SP*, 225.
32. Texte essentiel, *SP*, 306.
33. *SP*, 145-146 (« La surveillance médicale y est solidaire de toute une série d'autres contrôles : militaire sur les déserteurs, fiscal sur les marchandises, administratif sur les remèdes, les rations, les disparitions, les guérisons, les morts, les simulations... »).

même agencement, d'un champ social à l'autre, ou dans le même champ social. Ainsi trois stades de la prison : dans les sociétés souveraines, elle n'existe qu'à l'écart des autres agencements de punition, parce qu'elle n'effectue le diagramme de souveraineté qu'à un bas degré. Au contraire, elle se met à diffuser dans toutes les directions, et non seulement se charge des objectifs du droit pénal, mais imprègne les autres agencements, parce qu'elle effectue à un haut degré les exigences du diagramme de discipline (encore faut-il qu'elle ait vaincu la « mauvaise réputation » qui lui venait de son rôle précédent). Et, enfin, il n'est pas sûr que les sociétés disciplinaires lui laissent conserver ce haut coefficient si elles trouvent en évoluant d'autres moyens de réaliser leurs objectifs pénaux, et d'effectuer le diagramme dans toute son extension : d'où le thème d'une réforme pénitentiaire qui hantera de plus en plus le champ social et, à la limite, destituerait la prison de son exemplarité, la faisant retomber à l'état d'agencement localisé, restreint, séparé[34]. Tout se passe comme si la prison, tel un ludion, montait et descendait sur une échelle d'effectuation du diagramme disciplinaire. Il y a une histoire des agencements, comme il y a un devenir et des mutations de diagramme.

Ce n'est pas seulement caractéristique de la méthode de Foucault, c'est d'une grande conséquence pour toute sa pensée. On a souvent fait comme si Foucault était avant tout le penseur de l'enfermement (l'hôpital général de « *L'histoire de la folie* », la prison de « *Surveiller et punir* »); or il n'en est rien, et ce contresens nous empêche de saisir son projet global. Par exemple, Paul Virilio croit s'opposer à Foucault quand il fait valoir que le problème des sociétés modernes, le problème de la « police », n'est pas d'enfermement, mais de « voirie », de vitesse ou d'accélération, de maîtrise et de contrôle des vitesses, de circuits et de quadrillages dans l'espace ouvert. Or Foucault n'a jamais dit autre chose, comme le montrent l'analyse de la forteresse qui coïncide chez les deux auteurs, ou l'analyse de l'hôpital maritime chez Foucault. Ce malentendu n'est pas grave

34. Sur les courants de réforme pénale, et les raisons pour lesquelles la prison cesse d'être une forme prégnante, cf. *SP*, 312-313.

dans le cas de Virilio, parce que la force et l'originalité de sa propre démarche témoignent de ce que les rencontres entre penseurs indépendants se font toujours dans une zone aveugle. En revanche, c'est beaucoup plus grave lorsque des auteurs moins doués reprennent la critique toute faite, et reprochent à Foucault d'en rester à l'enfermement, ou bien le félicitent d'avoir si bien analysé cette forme. En fait, l'enfermement a toujours été pour Foucault une donnée secondaire, qui dérivait d'une fonction primaire, très différente suivant les cas ; et ce n'est pas du tout de la même manière que l'hôpital général ou l'asile enferme les fous, au XVIIe siècle, et que la prison enferme les délinquants, aux XVIIIe et XIXe. L'enfermement des fous se fait sur le mode de l'« exil », et le modèle du lépreux ; l'enfermement des délinquants se fait sur le mode du « quadrillage », et le modèle du pestiféré[35]. Cette analyse fait partie des plus belles pages de Foucault. Mais justement, exiler, quadriller, sont d'abord des fonctions d'extériorité, qui ne sont qu'effectuées, formalisées, organisées par les dispositifs d'enfermement. La prison comme segmentarité dure (cellulaire) renvoie à une fonction souple et mobile, à une circulation contrôlée, à tout un réseau qui traverse aussi des milieux libres et peut apprendre à se passer de prison. C'est un peu comme « l'atermoiement illimité » chez Kafka, qui n'a plus besoin d'arrestation ni de condamnation. Comme le dit Maurice Blanchot à propos de Foucault, l'enfermement renvoie à un dehors, et ce qui est enfermé, c'est le dehors[36]. C'est « au » dehors, ou par exclusion, que les agencements enferment, et il en est de l'intériorité psychique comme de l'enfermement physique. Foucault invoque souvent une forme du discursif, une forme du non-discursif ; mais ces formes n'enferment rien, ni n'intériorisent ; ce sont des « formes d'extériorité » à travers lesquelles tantôt les énoncés, tantôt les visibles *se dispersent*. C'est une question de méthode en général : au lieu d'aller d'une extériorité apparente à un « noyau d'intériorité » qui serait essentiel, il faut conjurer l'illusoire intériorité pour rendre les mots et les choses à leur extériorité constitutive[37].

35. *SP*, 197-201 (et *HF*, ch. 1).
36. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, 292.
37. Sur l'histoire et « la forme systématique de l'extériorité », cf. *AS*, 158-161.

Il faudrait même distinguer plusieurs instances corrélatives, trois au moins. Il y a d'abord *le dehors* comme élément informe des forces : celles-ci viennent du dehors, elles tiennent au dehors, qui brasse leurs rapports, qui tire leurs diagrammes. Et puis il y a *l'extérieur* comme milieu des agencements concrets, où s'actualisent les rapports de forces. Enfin il y a *les formes d'extériorité,* puisque l'actualisation se fait dans une scission, une disjonction de deux formes différenciées et extérieures l'une à l'autre qui se partagent les agencements (les enfermements et les intériorisations n'étant que des figures transitoires à la surface de ces formes). Nous essaierons d'analyser ultérieurement cet ensemble, tel qu'il se présente dans « la pensée du dehors ». Mais sans doute explique-t-il déjà que rien ne ferme réellement, chez Foucault. L'histoire des formes, archive, est doublée d'un devenir des forces, diagramme. C'est que les forces apparaissent dans « toute relation d'un point à un autre » : un diagramme est une carte, ou plutôt une superposition de cartes. Et, d'un diagramme à l'autre, de nouvelles cartes sont tirées. Aussi n'y a-t-il pas de diagramme qui ne comporte, à côté des points qu'il connecte, des points relativement libres ou déliés, points de créativité, de mutation, de résistance ; et c'est d'eux, peut-être, qu'il faudra partir pour comprendre l'ensemble. C'est à partir des « luttes » de chaque époque, du style des luttes, qu'on peut comprendre la succession des diagrammes, ou leur ré-enchaînement par-dessus les discontinuités[38]. Car chacun témoigne de la façon dont se tord *la ligne du dehors* dont parlait Melville, sans début ni fin, ligne océanique qui passe par tous les points de résistance, et qui roule, entrechoque les diagrammes, toujours en fonction du plus récent. Quelle curieuse torsion de la ligne fut 1968, la ligne aux mille aberrations ! D'où la triple définition d'écrire : écrire, c'est lutter, résister ; écrire, c'est devenir ; écrire, c'est cartographier, « je suis un cartographe... »[39].

38. *SP*, s'interrompt brutalement sur l'invocation du « grondement de la bataille » (« j'interromps ici ce livre... », 315). C'est *VS* qui dégagera le thème des « points de résistance » (126-127), et les textes suivants qui analyseront les types de luttes, en rapport avec les diagrammes de forces (cf. Dreyfus et Rabinow, 301-304).
39. Interview in *Nouvelles littéraires*, 17 mars 1975.

TOPOLOGIE : « PENSER AUTREMENT »

les strates ou formations historiques : le visible et l'énonçable (savoir)

Les strates sont des formations historiques, positivités ou empiricités. « Couches sédimentaires », elles sont faites de choses et de mots, de voir et de parler, de visible et de dicible, de plages de visibilité et de champs de lisibilité, de contenus et d'expressions. Nous empruntons ces derniers termes à Hjelmslev, mais pour les appliquer à Foucault en un tout autre sens, puisque le contenu ne se confond plus avec un signifié, ni l'expression avec un signifiant. Il s'agit d'une nouvelle répartition, très rigoureuse. Le contenu a une forme et une substance : par exemple la prison, et ceux qui y sont enfermés, les prisonniers (qui ? pourquoi ? comment ?)[1]. L'expression aussi a une forme et une substance : par exemple le droit pénal, et la « délinquance » en tant qu'objet d'énoncés. De même que le droit pénal comme forme d'expression définit un champ de dicibilité (les énoncés de délinquance), la prison comme forme de contenu définit un lieu de visibilité (le « panoptisme », c'est-à-dire un lieu où l'on peut à chaque instant tout voir sans être vu). Cet exemple renvoie à la dernière grande analyse de strate, que Foucault mène dans « *Surveiller et punir* ». Mais c'était déjà le cas dans « *L'histoire de la folie* » : à l'âge classique, l'asile surgissait comme un lieu de visibilité de la folie, en même temps que la médecine formulait des énoncés fondamentaux sur la « déraison ». Entre ces deux livres, il y a « *Raymond Roussel* » et « *Naissance de la clinique* », écrits simultanément. L'un montre comment l'œuvre de Roussel se divise en deux parties, des

1. Sur la « forme-prison », et ses différences avec les formes d'expression qui lui sont contemporaines (ainsi, le droit pénal), cf. *SP*, 233.

inventions de visibilités suivant des machines extraordinaires, des productions d'énoncés suivant un « procédé » insolite. L'autre livre montre comment, dans un tout autre domaine, la clinique et l'anatomie pathologique entraînent des distributions variables entre « le visible et l'énonçable ».

Une « époque » ne préexiste pas aux énoncés qui l'expriment, ni aux visibilités qui la remplissent. Ce sont les deux aspects essentiels : d'une part chaque strate, chaque formation historique implique une répartition du visible et de l'énonçable qui se fait sur elle-même ; d'autre part, d'une strate à une autre, il y a variation de la répartition, parce que la visibilité même change de mode, et les énoncés changent eux-mêmes de régime. Par exemple, « à l'âge classique », l'asile surgit comme une nouvelle manière de voir et de faire voir les fous, manière très différente de celle du Moyen Age, de celle de la Renaissance ; et la médecine de son côté, mais aussi le droit, la réglementation, la littérature, etc., inventent un régime d'énoncés qui concerne la déraison comme nouveau concept. Si les énoncés du XVIIe siècle inscrivent la folie comme l'extrême degré de la déraison (notion-clef), l'asile ou internement l'enveloppe dans un ensemble qui unit les fous aux vagabonds, aux pauvres, aux oisifs, à toutes sortes de dépravés : il y a là une « évidence », perception historique ou sensibilité, non moins qu'un régime discursif[2]. Et plus tard, dans d'autres conditions, ce sera la prison comme nouvelle façon de voir et de faire voir le crime, et la délinquance comme nouvelle manière de dire. Manière de dire et façon de voir, discursivités et évidences, chaque strate est faite d'une combinaison des deux, et, d'une strate à l'autre, il y a variation des deux et de leur combinaison. Ce que Foucault attend de l'Histoire, c'est cette détermination des visibles et des énonçables à chaque époque, qui dépasse les comportements et les mentalités, les idées, puisqu'elle les rend possibles. Mais l'Histoire ne répond que parce que Foucault a su inventer, sans doute en rapport avec les nouvelles conceptions des historiens, une manière proprement philosophique d'interroger, elle-même neuve et qui relance l'Histoire.

2. Sur « l'évidence » de l'hôpital général au XVIIe siècle, comme impliquant une « sensibilité sociale » qui disparaît ensuite, cf. *HF*, 66. De même sur « l'évidence de la prison », *SP*, 234.

C'est « *L'archéologie du savoir* » qui tirera les conclusions méthodologiques, et fera la théorie généralisée des deux éléments de stratification :l'énonçable et le visible, les formations discursives et les formations non discursives, les formes d'expression et les formes de contenu. Ce livre pourtant semble donner un primat radical à l'énoncé. Les plages de visibilité ne sont plus désignées que d'une manière négative, « formations non discursives », situées dans un espace qui n'est que complémentaire d'un champ d'énoncés. Foucault dit qu'il y a des relations discursives entre l'énoncé discursif et le non-discursif. Mais il ne dit jamais que le non-discursif soit réductible à un énoncé, et soit un résidu ou une illusion. La question du primat est essentielle : l'énoncé a le primat, nous verrons pourquoi. Mais jamais primat n'a signifié réduction. D'un bout à l'autre de l'œuvre de Foucault, les visibilités resteront irréductibles aux énoncés, d'autant plus irréductibles qu'elles semblent former une passion par rapport à l'action des énoncés. Le sous-titre de « *Naissance de la clinique* », c'était « archéologie du regard ». Il ne suffit pas de dire que Foucault a dénoncé ce sous-titre, comme il a toujours corrigé ses livres précédents, si l'on ne demande pas pourquoi et sur quels points. Or, le point de dénonciation, c'est évidemment le primat. Foucault estime de plus en plus que ses livres précédents n'indiquent pas suffisamment le primat des régimes d'énoncé sur les façons de voir ou de percevoir. C'est sa réaction contre la phénoménologie. Mais, pour lui, le primat des énoncés n'empêchera jamais l'irréductibilité historique du visible, au contraire. L'énoncé n'a de primat que parce que le visible a ses lois propres, son autonomie qui le met en rapport avec le dominant, avec l'héautonomie de l'énoncé. C'est parce que l'énonçable a le primat que le visible lui oppose sa forme propre qui se laissera déterminer sans se laisser réduire. Chez Foucault, les lieux de visibilité n'auront jamais le même rythme, la même histoire, la même forme que les champs d'énoncés, et le primat de l'énoncé ne vaudra que par là, en tant qu'il s'exerce sur quelque chose d'irréductible. En oubliant la théorie des visibilités on mutile la conception que Foucault se fait de l'histoire, mais on mutile aussi sa pensée, la conception qu'il se fait de la pensée. On en fait une variante de la philosophie analytique actuelle, avec laquelle il n'a pas grand-chose en commun (sauf peut-être avec

Wittgenstein, si l'on dégage de Wittgenstein un rapport original du visible et de l'énonçable). Foucault n'a pas cessé d'être fasciné par ce qu'il voyait autant que par ce qu'il entendait ou lisait, et l'archéologie telle qu'il la conçoit est une archive *audio-visuelle* (à commencer par l'histoire des sciences). Foucault n'a une joie d'énoncer, et de découvrir les énoncés des autres, que parce qu'il a aussi une passion de voir : ce qui le définit lui-même avant tout, la voix, mais aussi les yeux. Les yeux, la voix. Foucault n'a jamais cessé d'être un voyant, en même temps qu'il marquait la philosophie d'un nouveau style d'énoncés, les deux sur un pas différent, sur un double rythme.

Ce qui est stratifié n'est pas l'objet indirect d'un savoir qui surgirait ensuite, mais constitue directement un savoir : la leçon de choses *et* la leçon de grammaire. C'est pourquoi les strates sont l'affaire de l'archéologie, précisément parce que l'archéologie ne renvoie pas nécessairement au passé. Il y a une archéologie du présent. Présent ou passé, le visible est comme l'énonçable : ils sont l'objet, non pas d'une phénoménologie, mais d'une épistémologie. Ce que Foucault reprochera à « *L'histoire de la folie* », c'est d'invoquer encore une expérience vécue sauvage, à la manière des phénoménologues, ou des valeurs éternelles de l'imaginaire, à la manière de Bachelard. Mais, en fait, il n'y a rien avant le savoir, parce que le savoir, tel que Foucault en forme un nouveau concept, se définit par ces combinaisons de visible et d'énonçable propres à chaque strate, à chaque formation historique. Le savoir est un agencement pratique, un « dispositif » d'énoncés et de visibilités. Il n'y a donc rien sous le savoir (bien qu'il y ait, nous le verrons, des choses hors savoir). C'est dire que le savoir n'existe qu'en fonction de « seuils » très variés, qui marquent autant de feuillets, de clivages et d'orientations sur la strate considérée. A cet égard, il ne suffit pas de parler d'un « seuil d'épistémologisation » : celui-ci est déjà orienté dans une direction qui mène à la science, et qui traversera encore un seuil propre de « scientificité », et éventuellement un « seuil de formalisation ». Mais d'autres seuils, autrement orientés, ne manquent pas sur la strate : seuils d'éthisation, d'esthétisation, de politisation, etc.[3]. Le savoir n'est pas la science, et n'est pas séparable de tel ou

3. *AS*, 236-255.

tel seuils où il est pris : même l'expérience perceptive, même les valeurs de l'imaginaire, même les idées de l'époque ou les données de l'opinion courante. Le savoir est l'unité de strate qui se distribue dans les différents seuils, la strate même n'existant que comme l'empilement de ces seuils sous des orientations diverses, la science étant seulement l'une d'elles. Il n'y a que des pratiques, ou des positivités, constitutives du savoir : pratiques discursives d'énoncés, pratiques non-discursives de visibilités. Mais ces pratiques existent toujours sous des seuils archéologiques dont les répartitions mouvantes constituent les différences historiques entre strates. Tel est le positivisme, ou le pragmatisme de Foucault ; et il n'a jamais eu de problème concernant les rapports de la science et de la littérature, ou de l'imaginaire et du scientifique, ou du su et du vécu, parce que la conception du savoir imprégnait et mobilisait tous les seuils en en faisant les variables de la strate comme formation historique.

Certes, choses et mots sont des termes très vagues pour désigner les deux pôles du savoir, et Foucault dira que le titre « *Les mots et les choses* » doit s'entendre ironiquement. La tâche de l'archéologie, c'est d'abord de découvrir une véritable forme d'expression qui ne peut se confondre avec aucune des unités linguistiques, quelles qu'elles soient, signifiant, mot, phrase, proposition, acte de langage. Foucault s'en prend particulièrement au Signifiant, « le discours s'annule dans sa réalité en se mettant à l'ordre du signifiant »[4]. Nous avons vu comment Foucault découvrait la forme d'expression dans une conception très originale de l'« énoncé », comme fonction qui croise les diverses unités, traçant une diagonale plus proche de la musique que d'un système signifiant. Il faut donc fendre, ouvrir les mots, les phrases ou les propositions pour en extraire les énoncés, comme le faisait Raymond Roussel en inventant son « procédé ». Mais une opération analogue est nécessaire pour la forme de contenu ; celui-ci n'est pas plus un signifié que l'expression un signifiant. Ce n'est pas non plus un état de choses, un référent. Les visibilités ne se confondent pas avec des éléments visuels ou plus généralement sensibles, qualités, choses, objets, composés d'objets. Foucault construit à cet égard une fonction qui n'est pas moins originale que celle de l'énoncé.

4. *OD*, 51.

Il faut fendre les choses, les casser. Les visibilités ne sont pas des formes d'objets, ni même des formes qui se révéleraient au conctact de la lumière et de la chose, mais des formes de luminosité, créées par la lumière même et qui ne laissent subsister les choses ou les objets que comme des éclairs, des miroitements, des scintillements[5]. Tel est le deuxième aspect que Foucault dégage chez Raymond Roussel, ou qu'il cherchait peut-être aussi à dégager chez Manet. Et, si la conception de l'énoncé nous a paru d'une inspiration musicale plus proche de Webern que de la linguistique, la conception du visible semble picturale, proche de Delaunay, pour qui la lumière était une forme, créait ses propres formes et ses propres mouvements. Delaunay disait : Cézanne a cassé le compotier, et il ne faut pas essayer de le recoller, comme font les cubistes. *Ouvrir* les mots, les phrases et les propositions, *ouvrir* les qualités, les choses et les objets : la tâche de l'archéologie est double, comme l'entreprise de Roussel. Il faut extraire des mots et de la langue les énoncés correspondant à chaque strate et à ses seuils, mais aussi extraire des choses et de la vue les visibilités, les « évidences » propres à chaque strate.

Pourquoi ces extractions nécessaires ? Commençons par les énoncés : ils ne sont jamais cachés, et pourtant ne sont pas directement lisibles ou même dicibles. On pourrait croire que les énoncés sont souvent cachés, parce qu'ils seraient l'objet d'un déguisement, d'une répression ou même d'un refoulement. Mais, outre que cette croyance implique une fausse conception du Pouvoir, elle ne vaut que si l'on en reste aux mots, aux phrases et aux propositions. C'est ce que Foucault montre à propos de la sexualité, dès le début de « *La volonté de savoir* » : on peut croire que tout un vocabulaire est interdit, et les phrases métaphorisées, la langue épurée, à l'ère victorienne, si bien que la sexualité se constitue comme le secret fondamental, qui ne serait trahi que par des transgresseurs audacieux et maudits, jusqu'à ce que Freud survienne... Pourtant, il n'en est rien, et jamais strate ou formation historique n'a fait autant pulluler les énoncés de sexualité, en en déterminant les conditions, les régimes, les lieux, les occasions, les interlocuteurs (auxquels la psychanalyse ajoutera les siens). On comprendrait mal le rôle de

5. *RR*, 140-141.

l'Eglise depuis le concile de Trente si l'on ne suivait cette prolifération des discours sexuels. « Sous le couvert d'un langage qu'on prend soin d'épurer de manière qu'il n'y soit plus nommé directement, le sexe est pris en charge, et comme traqué, par un discours qui prétend ne lui laisser ni obscurité ni répit... Ce qui est propre aux sociétés modernes, ce n'est pas qu'elles aient voué le sexe à rester dans l'ombre, c'est qu'elles se soient vouées à en parler toujours, en le faisant valoir comme le secret. » Bref, l'énoncé reste caché, mais seulement si l'on ne s'élève pas jusqu'à ses conditions extractives ; au contraire, il est là, et dit tout, dès qu'on atteint aux conditions. Il en est de même en politique : la politique ne cache rien, en diplomatie, en législation, en réglementation, en gouvernement, bien que chaque régime d'énoncés suppose une certaine manière d'entrecroiser les mots, les phrases et les propositions. Il suffit de savoir lire, si difficile que ce soit. Le secret n'existe que pour être trahi, se trahir lui-même. Chaque époque énonce parfaitement le plus cynique de sa politique, comme le plus cru de sa sexualité, au point que la transgression a peu de mérite. Chaque époque dit tout ce qu'elle peut dire en fonction de ses conditions d'énoncé. Dès « *L'histoire de la folie* » Foucault analysait le discours du « philanthrope », qui libérait les fous de leurs chaînes, sans cacher l'autre enchaînement, plus efficace, auquel il les destinait[6]. Que tout soit toujours dit, à chaque époque, est peut-être le plus grand principe historique de Foucault : derrière le rideau il n'y a rien à voir, mais il était d'autant plus important chaque fois de décrire le rideau, ou le socle, puisqu'il n'existe rien derrière ou dessous. Objecter qu'il y a des énoncés cachés, c'est seulement constater qu'il y a des locuteurs et des destinataires variables suivant les régimes ou les conditions. Mais locuteurs et destinataires sont des variables de l'énoncé parmi d'autres, qui dépendent étroitement des conditions définissant l'énoncé lui-même en tant que fonction. Bref, les énoncés ne deviennent lisibles ou dicibles qu'en rapport avec les

6. Sur la « libération » des fous par Tuke et par Pinel, cf. *HF*, « Naissance de l'asile » : il s'agit de soumettre les fous à un « regard » et à un « jugement » perpétuels (visibilité et énoncé). De même sur « l'humanisation » des peines au XVIIIe siècle : *SP*, « La punition généralisée ». Et, sur la tendance à l'abolition de la peine de mort, *VS*, 181 : il s'agit d'adapter le châtiment à un Pouvoir qui ne se propose plus en général de décider de la mort, mais de « gérer et contrôler » la vie.

conditions qui les rendent tels, et qui constituent leur unique inscription sur un « socle énonciatif » (nous avons vu qu'il n'y avait pas deux inscriptions, l'une apparente et l'autre cachée). L'unique inscription, la forme d'expression, est faite de l'énoncé et de sa condition, le socle ou le rideau. Goût de Foucault pour un théâtre des énoncés, ou une sculpture des énonçables, « monuments » et non « documents ».

Quelle est la condition la plus générale des énoncés ou des formations discursives ? La réponse de Foucault est d'autant plus importante qu'elle exclut d'avance un sujet de l'énonciation. Le sujet est une variable, ou plutôt un ensemble de variables de l'énoncé. C'est une fonction dérivée de la primitive, ou de l'énoncé lui-même. « *L'archéologie du savoir* » fait l'analyse de cette fonction-sujet : le sujet est une place ou position qui varie beaucoup d'après le type, d'après le seuil de l'énoncé, et « l'auteur » lui-même n'est qu'une de ces positions possibles dans certains cas. Il peut même y avoir plusieurs positions pour un même énoncé. Si bien que ce qui est premier, c'est un ON PARLE, murmure anonyme dans lequel des emplacements sont aménagés pour des sujets possibles : « un grand bourdonnement incessant et désordonné du discours ». A plusieurs reprises, Foucault invoque ce grand murmure dans lequel il souhaite lui-même se placer[7]. Foucault s'oppose à trois manières de faire commencer le langage : soit avec des personnes, même si ce sont des personnes linguistiques ou des embrayeurs (la personnologie linguistique, le « je parle » auquel Foucault ne cessera d'opposer la préexistence de la troisième personne en tant que non-personne) ; soit avec du signifiant comme organisation interne ou direction première à laquelle le langage renvoie (le structuralisme linguistique, le « ça parle » auquel Foucault oppose la préexistence d'un corpus ou d'un ensemble donné d'énoncés déterminés) ; soit avec une expérience originaire, complicité première avec le monde qui fonderait pour nous la possibilité d'en parler, et ferait du visible la base de l'énonçable (la phénoménologie, le « Monde parle », comme si les choses visibles murmuraient déjà un sens que notre langage n'a plus qu'à faire lever, ou comme si le langage s'adossait à un silence

7. Sur le sujet de l'énoncé, *AS*, 121-126. Et sur le grand mumure, cf. *OD*, début, *QA*, fin.

expressif, auquel Foucault oppose une différence de nature entre voir et parler)[8].

Le langage est donné tout entier, ou pas du tout. Quelle est donc la condition de l'énoncé ? C'est le « il y a du langage », « l'être du langage » ou l'être-langage, c'est-à-dire la dimension qui le donne, et qui ne se confond avec aucune des directions auxquelles il renvoie. « Négliger le pouvoir qu'il a de désigner, de nommer, de montrer, de faire apparaître, d'être le lieu du sens ou de la vérité, et s'attarder en revanche sur le moment (aussitôt solidifié, aussitôt pris dans le jeu du signifiant et du signifié) qui détermine son existence singulière et limitée »[9]. Mais justement, qu'est-ce qui donne un sens concret à cette thèse de Foucault, qu'est-ce qui l'empêche de basculer dans une généralité de direction, phénoménologique ou linguistique, qu'est-ce qui lui permet d'invoquer une existence singulière et limitée ? Foucault est proche du « distributionalisme », et, suivant l'existence de « *L'archéologie* », part toujours d'un corpus déterminé et non infini, si divers soit-il, de paroles et de textes, de phrases et de propositions, émis à une époque et dont il cherche à dégager les « régularités » énonciatives. Dès lors, la condition est elle-même historique, l'a-priori est historique : le grand murmure, autrement dit l'être-langage ou le « il y a » du langage, varie sur chaque formation historique et, pour être anonyme, n'en est pas moins singulier, « être énigmatique et précaire » qu'on ne peut pas séparer de tel ou tel mode. Chaque époque a sa manière de rassembler le langage, en raison de ses corpus. Par exemple, si l'être du langage à l'âge classique apparaît tout entier dans la représentation dont il dessine le quadrillage, au XIXe siècle, en revanche, il saute hors des fonctions représentatives, quitte à perdre son unité de rassemblement, mais pour la retrouver ailleurs et sur un autre mode, dans la littérature comme nouvelle fonction (« l'homme avait été une figure entre deux modes d'être du langage »...)[10]. Jamais donc l'être historique du langage ne rassemble celui-ci dans l'intériorité d'une conscience fondatrice, originaire ou simplement

8. Esquisse de ces trois thèmes, *OD*, 48-51.

9. *AS*, 145-148 : c'est le texte essentiel sur « il y a du langage », auquel on joindra aussi toute la fin de *MC* (sur « l'être du langage », 316-318, 395-397 ; et déjà 57-59).

10. *MC*, 313-318 (sur la fonction de la littérature moderne comme rassemblement du langage, *MC*, 59, 313, *VHI*, 28-29).

médiatrice ; au contraire, il constitue une forme d'extériorité où se dispersent pour apparaître, se disséminent les énoncés du corpus considéré. C'est une unité distributive. « L'a-priori des positivités n'est pas seulement le système d'une dispersion temporelle, il est lui-même un ensemble transformable »[11].

Tout ce que nous venons de dire sur l'énoncé et sa condition, il faut le dire aussi pour la visibilité. Car les visibilités à leur tour ont beau n'être jamais cachées, elles ne sont pas pour autant immédiatement vues ni visibles. Elles sont même invisibles tant qu'on en reste aux objets, aux choses ou aux qualités sensibles, sans s'élever jusqu'à la condition qui les ouvrent. Et si les choses se referment, les visibilités s'estompent ou se brouillent, au point que les « évidences » deviennent insaisissables à une autre époque : quand l'âge classique réunissait dans un même lieu les fous, les vagabonds, les chômeurs, « ce qui n'est pour nous que sensibilité indifférenciée était à coup sûr chez l'homme classique une perception clairement articulée ». La condition à laquelle la visibilité se rapporte n'est pourtant pas la manière de voir d'un sujet : le sujet qui voit est lui-même une place dans la visibilité, une fonction dérivée de la visibilité (ainsi la place du roi dans la représentation classique, ou bien la place de l'observateur quelconque dans le régime des prisons). Faut-il alors invoquer des valeurs imaginaires qui orienteraient la perception, ou des jeux de qualités sensibles qui constitueraient des « thèmes perceptifs » ? Ce serait l'image ou la qualité dynamiques qui constitueraient la condition du visible, et Foucault dans « *L'histoire de la folie* » s'exprime parfois à la façon de Bachelard[12]. Mais il arrive vite à une autre solution. Si les architectures, par exemple, sont des visibilités, des lieux de visibilité, c'est parce qu'elles ne sont pas seulement des figures de pierre, c'est-a-dire des agencements de choses et des combinaisons de qualités, mais d'abord des formes de lumière qui distribuent le clair et l'obscur, l'opaque et le transparent, le vu et le non-vu, etc. Dans des pages célèbres, « *Les mots et les choses* » décrit le tableau de Velasquez, les Ménines, comme un régime de lumière qui ouvre l'espace de la représentation classique, et y

11. *AS*, 168.
12. Cf. notamment *HF*, chapitre « figures de la folie », où sont invoquées « les lois mi-perceptives, mi-imaginaires d'un monde qualitatif ».

distribue ce qui est vu et ceux qui voient, les échanges et les reflets, jusqu'à la place du roi qui ne peut être qu'induite comme dehors du tableau (n'est-ce pas un tout autre régime de lumière que décrivait le manuscrit détruit sur Manet, avec une autre utilisation du miroir, une autre distribution des reflets ?). De son côté, « *Surveiller et punir* » décrit l'architecture de prison, le Panoptique, comme une forme lumineuse qui baigne les cellules périphériques et laisse la tour centrale opaque, distribuant les prisonniers qui sont vus sans voir, et l'observateur quelconque qui voit tout sans être vu. De même que les énoncés sont inséparables de régimes, les visibilités sont inséparables de machines. Non pas que toute machine soit optique ; mais c'est un assemblage d'organes et de fonctions qui fait voir quelque chose, et qui met en lumière, en évidence (la « machine-prison », ou bien les machines de Roussel). Déjà « *Raymond Roussel* » donnait la formule la plus générale : une lumière première qui ouvre les choses, et fait surgir les visibilités comme éclairs et scintillements, comme « lumière seconde »[13]. Et « *Naissance de la clinique* » pouvait prendre pour sous-titre « archéologie du regard » dans la mesure où chaque formation médicale historique modulait une lumière première, et constituait un espace de visibilité de la maladie, faisant miroiter les symptômes, tantôt comme la clinique en dépliant des nappes à deux dimensions, tantôt comme l'anatomie pathologique en les repliant suivant une troisième dimension qui redonne à l'œil la profondeur, et au mal un volume (la maladie comme « autopsie » du vif).

Il y a donc un « il y a » de la lumière, un être de la lumière ou un être-lumière, tout comme un être-langage. Chacun est un absolu, et pourtant historique, puisque inséparable de la manière dont il tombe sur une formation, sur un corpus. Et l'un rend les visibilités visibles ou perceptibles, comme l'autre rendait les énoncés énonçables, dicibles ou lisibles. Si bien que les visibilités ne sont ni les actes d'un sujet voyant, ni les données d'un sens visuel (Foucault dénonce le sous-titre « archéologique du regard »). Pas plus que le visible ne se réduit à une chose ou qualité sensibles, l'être-lumière ne se réduit à un milieu physique : Foucault est plus proche de Goethe que de

13. *RR*, 140.

Newton. L'être-lumière est une condition strictement indivisible, un a-priori seul capable de rapporter les visibilités à la vue, et du même coup aux autres sens, chaque fois suivant des combinaisons elles-mêmes visibles : par exemple, le tangible est une manière dont le visible cache un autre visible. Ce que « *La naissance de la clinique* » découvrait déjà, c'était un « regard absolu », une « visibilité virtuelle » une « visibilité hors du regard », qui dominait toutes les expériences perceptives, et ne convoquait pas la vue sans convoquer aussi les autres champs sensoriels, l'oreille et le tact [14]. Les visibilités ne se définissent pas par la vue, mais sont des complexes d'actions et de passions, d'actions et de réactions, des complexes multi-sensoriels, qui viennent à la lumière. Comme dit Magritte dans une lettre à Foucault, ce qui voit et qui peut être décrit visiblement, c'est la pensée. Faut-il alors rapprocher cette lumière première chez Foucault de la Lichtung de Heidegger, de Merleau-Ponty, le libre ou l'ouvert, qui ne s'adresse à la vue que secondairement ? A deux différences près : c'est que l'être-lumière selon Foucault est inséparable de tel ou tel mode, et, pour être a-priori, n'en est pas moins historique et épistémologique plutôt que phénoménologique ; d'autre part, il n'est pas ouvert à la parole aussi bien qu'à la vue, puisque la parole en tant qu'énoncé trouve une tout autre condition d'ouverture dans l'être-langage et ses modes historiques. Ce qu'on peut conclure, c'est que chaque formation historique voit et fait voir tout ce qu'elle peut, en fonction de ses conditions de visibilité, comme elle dit tout ce qu'elle peut, en fonction de ses conditions d'énoncé. Jamais il n'y a de secret, bien que rien ne soit immédiatement visible, ni directement lisible. Et, de part et d'autre, les conditions ne se réunissent pas dans l'intériorité d'une conscience ou d'un sujet, pas plus qu'elles ne composent un Même : ce sont deux formes d'extériorité dans lesquelles se dispersent, se disséminent ici les énoncés, là les visibilités. Le langage « contient » les mots, les phrases et les propositions, mais ne contient pas les énoncés qui se disséminent suivant des distances irréductibles. Les énoncés se dispersent d'après leur

14. *NC*, 167 (et, « lorsque Corvisart entend un cœur qui fonctionne mal, Laënnec une voix aiguë qui tremble, c'est une hypertrophie, c'est un épanchement qu'ils voient, de ce regard qui hante secrètement leur audition et au-delà d'elle l'anime »).

seuil, d'après leur famille. De même pour la lumière qui contient les objets, mais non les visibilités. Aussi bien, nous l'avons vu, c'est une erreur de croire que Foucault s'intéresse aux milieux d'enfermement comme tels : l'hôpital, la prison sont d'abord des lieux de visibilité dispersés dans une forme d'extériorité, et renvoyant à une fonction extrinsèque, mettre à part, quadriller...

Ce n'est pas une histoire des mentalités, ni des comportements. Parler et voir, ou plutôt les énoncés et les visibilités sont des Eléments purs, des conditions a-priori sous lesquelles toutes les idées se formulent à un moment, et les comportements se manifestent. Cette recherche des conditions constitue une sorte de néo-kantisme propre à Foucault. Il y a pourtant des différences essentielles avec Kant : les conditions sont celles de l'expérience réelle, et non de toute expérience possible (les énoncés, par exemple, supposent un corpus déterminé) ; elles sont du côté de l'« objet », du côté de la formation historique, et non d'un sujet universel (l'a-priori lui-même est historique) ; les unes comme les autres sont des formes d'extériorité [15]. Mais, s'il y a néo-kantisme, c'est parce que les visibilités forment avec leurs conditions une Réceptivité, et les énoncés, avec les leurs, une Spontanéité. Spontanéité du langage et réceptivité de la lumière. Il ne suffisait donc pas d'identifier réceptif à passif, et spontané à actif. Réceptif ne veut pas dire passif, puisqu'il y a autant d'action que de passion dans ce que la lumière fait voir. Spontané ne veut pas dire actif, mais plutôt l'activité d'un « Autre » qui s'exerce sur la forme réceptive. Il en était déjà ainsi chez Kant, où la spontanéité du Je pense s'exerçait sur des êtres réceptifs qui se la représentaient nécessairement comme autre [16]. Voilà que, chez Foucault, la spontanéité de l'entendement, Cogito, fait place à celle du langage (le « il y a » du langage), tandis que la réceptivité de l'intuition fait place à celle de la lumière (nouvelle forme de l'espace-temps). Qu'il y ait un primat de l'énoncé sur le visible s'explique facilement dès lors : « *L'archéologie du savoir* » peut revendiquer un rôle *déterminant* des énoncés comme formations discursives. Mais les visibilités,

15. *MC*, 257 ; *AS*, 167 (et, sur la « forme d'extériorité », 158-161).

16. C'est ce que la première édition de la *Critique de la Raison pure* appelle « paradoxe du sens intime » : notamment 136, P.U.F.

elles, n'en sont pas moins irréductibles, parce qu'elles renvoient à une forme du *déterminable*, qui ne se laisse pas du tout réduire à celle de la détermination. C'était la grande rupture de Kant avec Descartes : la forme de la détermination (je pense) ne porte pas sur un indéterminé (je suis), mais sur la forme d'un pur déterminable (espace-temps). Le problème est celui de la co-adaptation des deux formes, ou des deux sortes de conditions, qui diffèrent en nature. C'est ce problème transformé qu'on retrouve chez Foucault : le rapport entre les deux « il y a », entre la lumière et le langage, entre les visibilités déterminables et les énoncés déterminants.

Dès le début, une des thèses essentielles de Foucault est : différence de nature entre la forme de contenu et la forme d'expression, entre le visible et l'énonçable (bien qu'ils s'insèrent l'un dans l'autre, et ne cessent de se pénétrer pour composer chaque strate ou chaque savoir). Peut-être est-ce l'aspect, le premier aspect sous lequel Foucault rencontre Blanchot : « parler, ce n'est pas voir ». Mais, tandis que Blanchot insistait sur le primat de parler comme déterminant, Foucault, malgré des apparences trop rapides, maintient la spécificité du voir, l'irréductibilité du visible comme déterminable[17]. Entre les deux il n'y a pas d'isomorphisme, pas de conformité, bien qu'il y ait présupposition réciproque, et primat de l'énoncé. Même « *L'archéologie du savoir* », qui insiste sur le primat, dira : ni causalité de l'un à l'autre, ni symbolisation entre les deux ; et si l'énoncé a un objet, c'est un objet discursif qui lui est propre, qui n'est pas isomorphe à l'objet visible. Certes, on peut toujours *rêver* d'isomorphisme : soit un rêve épistémologique, comme lorsque la clinique pose une identité de structure « entre le visible et l'énonçable », le symptôme et le signe, le spectacle et la parole ; soit un rêve esthétique, lorsqu'un « calligramme » donne une même forme au texte et au dessin, au linguistique

17. Cf. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, « parler, ce n'est pas voir ». C'est le texte le plus décisif de Blanchot pour un thème qui est présent dans toute son œuvre. Et sans doute ce texte réserve-t-il un statut particulier au « voir » ou à l'image visuelle (42 ; de même, *L'espace littéraire*, 266-277). Mais ce statut reste ambigu, comme le dit Blanchot lui-même, parce qu'il confirme que parler n'est pas voir, plutôt qu'il ne pose à son tour que voir n'est pas parler. C'est que Blanchot reste cartésien d'une certaine manière : ce qu'il met en rapport (ou en « non-rapport »), c'est la détermination et l'indéterminé pur. Tandis que Foucault est plus kantien : le rapport ou non-rapport est entre deux formes, la détermination et le déterminable.

et au plastique, à l'énoncé et à l'image[18]. Dans son commentaire de Magritte, Foucault montre que renaît toujours « la petite bande mince, incolore et neutre » qui sépare le texte et la figure, le dessin de la pipe et l'énoncé « ceci est une pipe », au point que l'énoncé devient « ceci *n'est pas* une pipe », puisque ni le dessin, ni l'énoncé, ni le ceci comme forme supposée commune ne sont une pipe... : « pas plus sur le tableau noir qu'au-dessus de lui, le dessin de la pipe et le texte qui devrait la nommer ne trouvent où se rencontrer », c'est un « non-rapport »[19]. Peut-être est-ce la version humoristique d'une démarche que Foucault avait instaurée dans ses études d'histoire. Car « *L'histoire de la folie* » montrait ceci : l'hôpital général comme forme de contenu ou lieu de visibilité de la folie n'avait nullement sa source dans la médecine, mais dans la police ; et la médecine comme forme d'expression, agent de production pour des énoncés de « déraison », déployait son régime discursif, ses diagnostics et ses soins, en dehors de l'hôpital. Commentant Foucault, Maurice Blanchot dira : différence, affrontement de la déraison *et* de la folie. « *Surveiller et punir* » reprendra un thème voisin en l'approfondissant : la prison comme visibilité du crime ne dérive pas du droit pénal comme forme d'expression ; elle vient d'un tout autre horizon, « disciplinaire » et non juridique ; et le droit pénal, de son côté, produit ses énoncés de « délinquance » indépendamment de la prison, comme s'il était toujours amené à dire, d'une certaine façon, ceci *n'est pas* une prison... Les deux formes n'ont pas la même formation, la même genèse ou généalogie, au sens archéologique de Gestaltung. Et pourtant il y a rencontre, même si c'est à la faveur d'un tour de passe-passe : on dirait que la prison substitue un autre personnage au délinquant pénal, et, à la faveur de cette substitution, produit ou reproduit de la délinquance, en même temps que le droit produit et reproduit des prisonniers[20]. Entre

18. Sur le « rêve » d'isomorphisme qui traverse la clinique, *NC*, 108-117 ; sur le calligramme, *CNP*, 19-25.

19. *CNP*, 47, où Foucault reprend l'expression de Blanchot, « le non-rapport ».

20. Certains textes de *SP* mettent la délinquance du côté de la prison. Mais, en fait, il y a deux délinquances, la « délinquance-illégalisme » qui renvoie aux énoncés, et la « délinquance-objet » qui renvoie à la prison. Ce qui compte, c'est que *SP* marque l'hétérogénéité entre l'évolution du droit pénal et le surgissement de la prison, au XVIIIe siècle, aussi fermement que *HF* marquait une hétérogénéité radicale entre le surgissement de l'asile et l'état de la médecine au XVIIe.

les deux, des alliances se nouent et se dénouent, des croisements se font et se défont, sur telle strate et à tel seuil. Comment expliquer que, pour Foucault comme pour Blanchot, le non-rapport soit encore un rapport, et même un rapport plus profond ?

On peut dire en effet qu'il y a des « jeux de vérité », ou plutôt des procédures du vrai. La vérité est inséparable d'une procédure qui l'établit (« *Surveiller et punir* » comparera l'« enquête inquisitoriale », comme modèle des sciences de la nature à la fin du Moyen Age, et « l'examen disciplinaire », modèle des sciences humaines à la fin du XVIIIe). Mais en quoi consiste une procédure ? Peut-être est-elle faite en gros d'un processus et d'un procédé, pragmatisme. Le processus est celui du voir, et pose au savoir une série de questions : qu'est-ce qu'on voit sur telle strate, à tel ou tel seuil ? On ne demande pas seulement de quels objets on part, quelles qualités on suit, dans quels états de choses on s'installe (corpus sensible), mais : comment extrait-on, de ces objets, qualités et choses, des visibilités ? de quelle manière celles-ci scintillent-elles, miroitent-elles, et sous quelle lumière, comment la lumière se rassemble-t-elle sur la strate ? Et encore, quelles sont les positions de sujet comme variables de ces visibilités ? qui les occupe et voit ? Mais il y a aussi des procédés du langage, aussi différents d'une strate à l'autre qu'entre deux auteurs insolites (par exemple le « procédé » de Roussel et celui de Brisset)[21]. Quel est le corpus de mots, de phrases et de propositions ? Comment en extrait-on des « énoncés » qui les traversent ? Sous quel rassemblement du langage ces énoncés se dispersent-ils, suivant des familles et des seuils ? Et qui parle, c'est-à-dire quels sont les sujets d'énoncé comme variables, et qui vient en remplir la place ? Bref, il y a des procédés énonciatifs, et des processus machiniques. Il y a là une abondance de questions qui constituent chaque fois le problème de la vérité. « *L'usage des plaisirs* » tirera la conclusion de tous les livres précédents quand il montrera que le vrai ne se donne au savoir qu'à travers des « problématisations », et que les problématisations ne se font qu'à partir de « pratiques », pratiques de voir et pratiques de dire[22]. Ces pratiques,

21. Cf. *GL*, XVI : comparaison de trois « procédés », Roussel, Brisset et Wolfson.
22. *UP*, 17.

le processus et le procédé, constituent les procédures du vrai, « une histoire de la vérité ». Mais il faut bien que les deux moitiés du vrai entrent en rapport, problématiquement, au moment même où le problème de la vérité exclut leur correspondance ou leur conformité. Pour prendre un exemple très sommaire, en psychiatrie : est-ce le même homme qu'on peut voir dans un asile et qu'on peut énoncer comme fou ? Par exemple, il est facile de « voir » la folie paranoïaque du Président Schreber, et de le mettre à l'asile, mais il faut l'en retirer parce qu'il est beaucoup plus difficile d'« énoncer » ensuite sa folie. Inversement, un monomaniaque : il est facile d'énoncer sa folie, mais il est très difficile de la voir à temps, et de l'interner quand il faut[23]. Beaucoup de gens sont à l'asile qui ne devraient pas y être, mais beaucoup aussi n'y sont pas qui devraient y être : la psychiatrie du XIXe siècle s'est faite sur cette constatation qui « problématise » la folie, loin d'en former un concept univoque et certain.

Le vrai ne se définit ni par une conformité ou une forme commune, ni par une correspondance entre les deux formes. Il y a disjonction entre parler et voir, entre le visible et l'énonçable : « *ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit* », et inversement. La conjonction est impossible à un double titre : l'énoncé a son propre objet corrélatif, et n'est pas une proposition qui désignerait un état de choses ou un objet visible, comme le voudrait la logique ; mais le visible n'est pas davantage un sens muet, un signifié de puissance qui s'actualiserait dans le langage, comme le voudrait la phénoménologie. L'archive, l'audiovisuel est disjonctif. Aussi n'est-il pas étonnant que les exemples les plus complets de la disjonction voir-parler se trouvent dans le cinéma. Chez les Straub, chez Syberberg, chez Marguerite Duras, les voix tombent d'un côté, comme une « histoire » qui n'a plus de lieu, et le visible, de l'autre côté, comme un lieu vidé qui n'a plus d'histoire[24]. Dans *India Song*

23. Cf. *MPR* : cas de monomanie criminelle, qui pose un problème essentiel à la psychiatrie du XIXe.
24. Cf. les commentaires d'Ishaghpour, notamment sur Marguerite Duras, *D'une image à l'autre*, Médiations. Et l'analyse de « Détruire dit-elle » par Blanchot, *L'amitié*, Gallimard. Foucault s'est beaucoup intéressé au film de René Allio sur *MPR*. C'est qu'il y avait un problème concernant le rapport entre les actes de Pierre Rivière et le texte qu'il avait écrit (cf. les remarques de Foucault : « Le texte ne relate pas le geste,

de Marguerite Duras, les voix évoquent ou font lever un ancien bal qui ne sera jamais montré, tandis que l'image visuelle montre un autre bal, muet, sans qu'aucun flash-back puisse faire une jonction visible, aucune voix-off une jonction sonore ; et déjà *La femme du Gange* se présentait comme la concomitance de deux films, « le film de l'image et le film des voix », un vide étant le seul « facteur de liaison », à la fois charnière et interstice. Entre les deux, il y a perpétuellement coupure irrationnelle. Et pourtant ce ne sont pas n'importe quelles voix sur n'importe quelles images. Certes, il n'y a pas d'enchaînement qui irait du visible à l'énoncé, ou de l'énoncé au visible. Mais il y a perpétuel ré-enchaînement, sur la coupure irrationnelle ou par-dessus l'interstice. C'est en ce sens que le visible et l'énoncé forment une strate, mais toujours traversée, constituée d'une fissure centrale archéologique (Straub). Tant qu'on en reste aux choses et aux mots, on peut croire qu'on parle de ce qu'on voit, qu'on voit ce dont on parle, et que les deux s'enchaînent : c'est qu'on en reste à un exercice empirique. Mais, dès qu'on ouvre les mots et les choses, dès qu'on découvre les énoncés et les visibilités, la parole et la vue s'élèvent à un exercice supérieur, « a-priori », si bien que chacune atteint à sa propre limite qui la sépare de l'autre, un visible qui ne peut être que vu, un énonçable qui ne peut être que parlé. Et pourtant, encore, la limite propre qui sépare chacune, c'est aussi la limite commune qui les rapporte l'une à l'autre, et qui aurait deux faces dissymétriques, parole aveugle et vision muette. Foucault est singulièrement proche du cinéma contemporain.

Donc, comment le non-rapport est-il un rapport ? Ou bien y a-t-il contradiction entre ces deux déclarations de Foucault : d'une part « on a beau dire ce qu'on voit, ce qu'on voit ne se loge jamais dans ce qu'on dit, et on a beau faire voir, par des images, des métaphores, des comparaisons, ce qu'on est en train de dire, le lieu où elles resplendissent n'est pas celui que déploient les yeux, mais celui que définissent les successions de

mais de l'un à l'autre il y a toute une trame de relations », 266) ; le film devait donc rencontrer ce problème et le résoudre à sa manière. Et en effet Allio ne se contente pas d'une voix off, mais utilise plusieurs moyens pour rendre sensibles les décalages ou même les disjonctions entre le *vu* et l'*énoncé*, l'image visuelle et l'image sonore (dès le premier plan, on voit un arbre dans la campagne déserte, tandis qu'on entend les bruits et les formules de la cour d'assises).

la syntaxe » ; d'autre part, « il faut admettre entre la figure et le texte toute une série d'entrecroisements, ou plutôt de l'un à l'autre des attaques lancées, des flèches jetées contre la cible adverse, des entreprises de sape et de destruction, des coups de lance et des blessures, une bataille... », « des chutes d'images au milieu des mots, des éclairs verbaux qui sillonnent les dessins... », « des incisions du discours dans la forme des choses », et inversement[25]. Les deux sortes de textes ne se contredisent en rien. Le premier dit qu'il n'y a pas isomorphisme ou homologie, ni forme commune à voir et à parler, au visible et à l'énonçable. Le second dit que les deux formes s'insinuent l'une dans l'autre, comme dans une bataille. L'appel à une bataille signifie justement qu'il n'y a pas isomorphie. C'est que les deux formes hétérogènes comportent une condition et un conditionné, la lumière et les visibilités, le langage et les énoncés ; mais la condition ne « contient » pas le conditionné, elle le donne dans un espace de dissémination, et se donne elle-même comme une forme d'extériorité. C'est donc entre le visible et sa condition que des énoncés se glissent, comme entre les deux pipes de Magritte. C'est entre l'énoncé et sa condition que des visibilités s'insinuent, comme chez Roussel qui n'ouvre pas les mots sans faire surgir du visible (et qui, aussi, n'ouvre pas les choses sans faire surgir de l'énoncé). Nous avons essayé de montrer précédemment comment la forme de visibilité « prison » engendrait des énoncés seconds qui reconduisaient la délinquance, quitte à ce que les énoncés pénaux engendrent des visibles seconds qui renforcent la prison. Bien plus, ce sont les énoncés et les visibilités qui s'étreignent directement comme des lutteurs, se forcent ou se capturent, constituant chaque fois la « vérité ». D'où la formule de Foucault : « parler et donner à voir dans un même mouvement..., prodigieux entrecroisement »[26]. Parler et voir *en même temps,* bien que ce ne soit pas la même chose, et qu'on ne parle pas de ce qu'on voit, et qu'on ne voit pas ce dont on parle. Mais les deux composent la strate, et, d'une strate à l'autre, se transforment en même temps (bien que ce ne soit pas d'après les mêmes règles).

25. *MC,* 25 ; *CNP,* 30, 48, 50. *CNP* présente les deux sortes de textes, et les fait jouer au maximum.
26. *RR,* 147.

Toutefois, cette première réponse (la lutte, l'étreinte, la bataille, la double insinuation) ne suffit pas encore. Elle ne tient pas compte du primat de l'énoncé. L'énoncé a le primat en vertu de la spontanéité de sa condition (langage) qui lui donne une forme déterminante. Tandis que le visible, en vertu de la réceptivité de la sienne (lumière), a seulement la forme du déterminable. On peut donc considérer que la détermination vient toujours de l'énoncé, bien que les deux formes diffèrent en nature. C'est pourquoi Foucault distingue un nouvel aspect dans l'œuvre de Roussel : il ne s'agit pas seulement d'ouvrir les choses pour induire des énoncés, ni d'ouvrir les mots pour conduire des visibilités, mais de faire bourgeonner et proliférer les énoncés, en vertu de leur spontanéité, de telle manière qu'ils exercent sur le visible une détermination infinie[27]. Bref, voilà une seconde réponse au problème du rapport entre les deux formes : seuls les énoncés sont déterminants, et font voir, bien qu'ils fassent voir autre chose que ce qu'ils disent. On ne s'étonnera pas que, dans « *L'archéologie du savoir* », le visible à la limite ne soit plus désigné que négativement, comme le non-discursif, mais que le discursif ait d'autant plus de relations discursives avec le non-discursif. Entre le visible et l'énonçable nous devons maintenir tous ces aspects à la fois : hétérogénéité des deux formes, différence de nature ou anisomorphie ; présupposition réciproque entre les deux, étreintes et captures mutuelles ; primat bien déterminé de l'une sur l'autre.

Toutefois, cette deuxième réponse ne suffit pas. Si la détermination est infinie, comment le déterminable ne serait-il pas inépuisable, ayant une autre forme que celle de la détermination ? Comment le visible ne se déroberait-il pas, éternellement déterminable, quand les énoncés le déterminent infiniment ? Comment empêcher que l'objet fuie ? N'est-ce pas sur ce point que l'œuvre de Roussel échoue finalement, non pas au sens de raté, mais au sens maritime ? « Ici le langage est disposé en cercle à l'intérieur de lui-même, cachant ce qu'il donne à voir,

27. C'est pourquoi Foucault distingue finalement trois sortes d'œuvres chez Roussel : non seulement les œuvres à machines où les visibilités captent ou suscitent des énoncés (par exemple, *La vue*), et les œuvres à procédé, où les énoncés provoquent des visibilités (par exemple, *Impressions d'Afrique*), mais encore l'œuvre infinie (*Nouvelles impressions d'Afrique*), où l'énoncé prolifère dans des parenthèses de parenthèses, et poursuit à l'infini la détermination du visible. Cf. *RR*, ch. 7.

dérobant au regard ce qu'il se proposait de lui offrir, s'écoulant à une vitesse vertigineuse vers une cavité invisible où les choses sont hors d'accès et où il disparaît à leur folle poursuite »[28]. Kant avait déjà traversé une aventure semblable : la spontanéité de l'entendement n'exerçait pas sa détermination sur la réceptivité de l'intuition sans que celle-ci ne continue d'opposer sa forme du déterminable à celle de la détermination. Il fallait donc que Kant invoque une troisième instance au-delà des deux formes, essentiellement « mystérieuse » et capable de rendre compte de leur coadaptation comme Vérité. C'était le *schème* de l'imagination. Le mot « énigmatique » chez Foucault correspond au mystère de Kant, bien que ce soit dans un tout autre ensemble et sous d'autres répartitions. Mais chez Foucault aussi il faut qu'une troisième instance coadapte le déterminable et la détermination, le visible et l'énonçable, la réceptivité de la lumière et la spontanéité du langage, opérant au-delà des deux formes, ou en deçà. C'est en ce sens que Foucault disait que l'étreinte implique une *distance* à travers laquelle les adversaires « échangent leurs menaces et leurs mots », et que le lieu d'affrontement implique un « non-lieu » qui témoigne de ce que les adversaires n'appartiennent pas au même espace ou ne dépendent pas de la même forme[29]. De même, analysant Paul Klee, Foucault dit que les figures visibles et les signes d'écriture se combinent, *mais dans une autre dimension que celle de leurs formes respectives*[30]. Voilà donc que nous devons sauter dans une autre dimension que la strate et ses deux formes, troisième dimension informelle qui rendra compte et de la composition stratifiée des deux formes, et du primat de l'une sur l'autre. En quoi consiste cette dimension, ce nouvel axe ?

28. *RR*, 172.
29. *NGH*, 156.
30. *CNP*, 40-42.

les stratégies ou le non-stratifié : la pensée du dehors (pouvoir)

Qu'est-ce que le Pouvoir ? La définition de Foucault semble très simple, le pouvoir est un rapport de forces, ou plutôt tout rapport de forces est un « rapport de pouvoir ». Comprenons d'abord que le pouvoir n'est pas une forme, par exemple la forme-Etat ; et que le rapport de pouvoir n'est pas entre deux formes, comme le savoir. En second lieu, la force n'est jamais au singulier, il lui appartient essentiellement d'être en rapport avec d'autres forces, si bien que toute force est déjà rapport, c'est-à-dire pouvoir : la force n'a pas d'autre objet ni sujet que la force. On n'y verra pas un retour au droit naturel, parce que le droit pour son compte est une forme d'expression, la Nature une forme de visibilité, *et la violence un concomitant ou un conséquent de la force, mais non un constituant.* Foucault est plus proche de Nietzsche (et de Marx aussi), pour qui le rapport de forces excède singulièrement la violence, et ne peut se définir par elle. C'est que la violence porte sur des corps, des objets ou des êtres déterminés dont elle détruit ou change la forme, tandis que la force n'a pas d'autre objet que d'autres forces, pas d'autre être que le rapport : c'est « une action sur l'action, sur des actions éventuelles, ou actuelles, futures ou présentes », c'est « un ensemble d'actions sur des actions possibles ». On peut donc concevoir une liste, nécessairement ouverte, de variables exprimant un rapport de forces ou de pouvoir, constituant des actions sur actions : inciter, induire, détourner, rendre facile ou difficile, élargir ou limiter, rendre plus ou moins probable... [1]. Telles sont les catégories de pouvoir. « *Surveiller et*

1. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique,* Gallimard, 313.

punir » avait établi en ce sens une liste plus détaillée des valeurs que le rapport de forces prenait dans le courant du XVIIIe siècle : *répartir dans l'espace* (ce qui se spécifiait en enfermer, quadriller, ranger, mettre en série...), *ordonner dans le temps* (subdiviser le temps, programmer l'acte, décomposer le geste...), *composer dans l'espace-temps* (toutes les manières de « constituer une force productive dont l'effet doit être supérieur à la somme des forces élémentaires qui la composent »)... C'est pourquoi les grandes thèses de Foucault sur le pouvoir, telles que nous les avons vues précédemment, se développent en trois rubriques : le pouvoir n'est pas essentiellement répressif (puisqu'il « incite, suscite, produit ») ; il s'exerce avant de se posséder (puisqu'il ne se possède que sous une forme déterminable, classe, et déterminée, Etat) ; il passe par les dominés non moins que par les dominants (puisqu'il passe par toutes les forces en rapport). Un profond nietzschéisme.

On ne demande pas « qu'est-ce que le pouvoir ? et d'où vient-il ? », mais : comment s'exerce-t-il ? Un exercice de pouvoir apparaît comme un affect, puisque la force se définit elle-même par son pouvoir d'affecter d'autres forces (avec lesquelles elle est en rapport), et d'être affectée par d'autres forces. Inciter, susciter, produire (ou bien tous les termes de listes analogues) constituent des affects actifs, et être incité, être suscité, être déterminé à produire, avoir un effet « utile », des affects réactifs. Ceux-ci ne sont pas simplement le « contre-coup » ou l'« envers passif » de ceux-là, mais plutôt l'« irréductible vis-à-vis », surtout si l'on considère que la force affectée n'est pas sans une capacité de résistance[2]. A la fois, c'est chaque force qui a un pouvoir d'affecter (d'autres) et d'être affecté (par d'autres encore), si bien que chaque force implique des rapports de pouvoir ; et c'est tout champ de forces qui répartit les forces en fonction de ces rapports et de leurs variations. Spontanéité et réceptivité prennent maintenant un nouveau sens, affecter, être affecté.

Le pouvoir d'être affecté est comme une *matière* de la force, et le pouvoir d'affecter est comme une *fonction* de la force. Seulement, il s'agit d'une pure fonction, c'est-à-dire d'une fonction non-formalisée, saisie indépendamment des formes

2. *VS*, 126-127.

concrètes où elle s'incarne, des buts qu'elle sert et des moyens qu'elle emploie : physique de l'action, c'est une physique de l'action abstraite. Et il s'agit d'une pure matière, non-formée, prise indépendamment des substances formées, des êtres ou des objets qualifiés dans lesquels elle entrera : c'est une physique de la matière première ou nue. Les catégories de pouvoir sont donc les déterminations propres à des actions considérées comme « quelconques », et à des supports quelconques. Ainsi « *Surveiller et punir* » définit le Panoptique par la pure fonction d'imposer une tâche ou une conduite quelconques à une multiplicité d'individus quelconque, sous la seule condition que la multiplicité soit peu nombreuse, et l'espace limité, peu étendu. On ne considère ni les formes qui donnent des buts et des moyens à la fonction (éduquer, soigner, châtier, faire produire), ni les substances formées sur lesquelles portent la fonction (« prisonniers, malades, écoliers, fous, ouvriers, soldats »...). Et en effet le Panoptique, à la fin du XVIIIe siècle traverse toutes ces formes et s'applique à toutes ces substances : c'est en ce sens qu'il est une catégorie de pouvoir, pure fonction disciplinaire. Foucault le nommera donc *diagramme,* fonction qu'on « doit détacher de tout usage spécifique », comme de toute substance spécifiée[3]. Et « *La volonté de savoir* » considérera une autre fonction qui émerge en même temps : gérer et contrôler la vie dans une multiplicité quelconque, à condition que la multiplicité soit nombreuse (population), et l'espace étendu ou ouvert. C'est là que « rendre probable » prend son sens, parmi les catégories de pouvoir, et que s'introduisent les méthodes probabilitaires. Bref, les deux fonctions pures dans les sociétés modernes seront l'« anatomo-politique » et la « bio-politique », et les deux matières nues, un corps quelconque, une population quelconque[4]. On pourra donc définir le diagramme de plusieurs façons qui s'enchaînent : c'est la présentation des rapports de forces propres à une formation ; c'est la répartition des pouvoirs d'affecter et des pouvoirs d'être affecté ; c'est le brassage des pures fonctions non-formalisées et des pures matières non-formées.

3. *SP*, 207 (et 229 : « Quoi d'étonnant si la prison ressemble aux usines, aux écoles, aux casernes, aux hôpitaux, qui tous ressemblent aux prisons ? »).
4. *VS*, 183-188.

Entre les rapports de forces qui constituent le Pouvoir et les relations de formes qui constituent le Savoir, ne faut-il pas dire ce que nous disions pour les deux formes, les deux éléments formels du savoir ? Entre le pouvoir et le savoir, il y a différence de nature, hétérogénéité ; mais il y a aussi présupposition réciproque, et captures mutuelles ; et il y a enfin primat de l'un sur l'autre. D'abord différence de nature, puisque le pouvoir ne passe pas par des formes, mais seulement par des forces. Le savoir concerne des matières formées (substances) et des fonctions formalisées, réparties segment par segment sous les deux grandes conditions formelles, voir et parler, lumière et langage : il est donc stratifié, archivé, doué d'une segmentarité relativement dure. Le pouvoir, au contraire, est diagrammatique : il mobilise des matières et des fonctions non-stratifiées, et procède avec une segmentarité très souple. En effet, il ne passe pas par des formes, mais par des *points,* points singuliers qui marquent chaque fois l'application d'une force, l'action ou la réaction d'une force par rapport à d'autres, c'est-à-dire un affect comme « état de pouvoir toujours local et instable ». D'où une quatrième définition du diagramme : c'est une émission, une distribution de singularités. A la fois locaux, instables et diffus, les rapports de pouvoir n'émanent pas d'un point central ou d'un foyer unique de souveraineté, mais vont à chaque instant « d'un point à un autre » dans un champ de forces, marquant des inflexions, des rebroussements, des retournements, des tournoiements, des changements de direction, des résistances. C'est pourquoi ils ne sont pas « localisables » dans telle ou telle instance. Ils constituent une stratégie, comme exercice du non-stratifié, et « les stratégies anonymes » sont presque muettes et aveugles, puisqu'elles échappent aux formes stables du visible et de l'énonçable[5]. Les stratégies se distinguent des stratifications, comme les diagrammes se distinguent des archives. C'est l'instabilité des rapports de pouvoir qui définit un milieu stratégique ou non-stratifié. Aussi les rapports de pouvoir ne sont-ils pas *sus.* Là encore, il en est chez Foucault un peu comme chez Kant, où la détermination purement pratique est

5. Texte essentiel, *VS,* 122-127 (sur les points, les stratégies, leur instabilité ; et, à propos des résistances, Foucault utilisera explicitement le langage des points singuliers en mathématiques, « nœuds, foyers... »).

irréductible à toute détermination théorique ou de connaissance. Il est vrai que, selon Foucault, tout est pratique ; mais la pratique de pouvoir reste irréductible à toute pratique de savoir. Pour marquer cette différence de nature, Foucault dira que le pouvoir renvoie à une « micro-physique ». A condition que l'on ne comprenne pas « micro » comme une simple miniaturisation des formes visibles ou énonçables, mais comme un autre domaine, un nouveau type de relations, une dimension de pensée irréductible au savoir : liaisons mobiles et non-localisables[6].

Résumant le pragmatisme de Foucault, François Châtelet dit bien : « le pouvoir comme exercice, le savoir comme règlement »[7]. L'étude des relations stratifiées de savoir culminait dans « *L'archéologie* ». Celle des rapports stratégiques de pouvoir commence avec « *Surveiller et punir* », et culmine paradoxalement dans « *La volonté de savoir* ». C'est que la différence de nature entre pouvoir et savoir n'empêche pas qu'il y ait présupposition et capture réciproques, immanence mutuelle. Les sciences de l'homme ne sont pas séparables des rapports de pouvoir qui les rendent possibles, et qui suscitent des savoirs plus ou moins capables de franchir un seuil épistémologique ou de former une connaissance : par exemple, pour une « scientia sexualis », le rapport pénitent-confesseur, fidèle-directeur ; ou, pour la pyschologie, les rapports disciplinaires. Il ne s'agit pas de dire que les sciences de l'homme viennent de la prison, mais qu'elles supposent le diagramme des forces dont la prison dépend elle-même. Inversement, les rapports de forces resteraient transitifs, instables, évanouissants, presque virtuels, en tout cas non-sus, s'ils ne s'effectuaient dans les relations formées ou stratifiées qui composent des savoirs. Même le savoir de la

6. Sur la « microphysique du pouvoir », *SP,* 140. Sur l'irréductibilité du micro, *VS,* 132. Il faudrait confronter la pensée de Foucault et la sociologie des « stratégies » de Pierre Bourdieu : en quel sens celle-ci constitue une micro-sociologie. Peut-être aussi faudrait-il rapporter les deux à la micro-sociologie de Tarde. L'objet de celle-ci, c'était les rapports diffus, infinitésimaux, ni les grands ensembles ni les grands hommes, mais les petites idées des petits hommes, un parafe de fonctionnaire, une nouvelle coutume locale, une déviation linguistique, une torsion visuelle qui se propage. C'est lié à ce que Foucault appelle un « corpus ». Sur le rôle des « minuscules inventions », texte très proche de Tarde, *SP,* 222.

7. François Châtelet et Evelyne Pisier, *Les conceptions politiques du XXe siècle,* PUF, 1085.

Nature, et surtout le franchissement d'un seuil de scientificité, renvoient à des rapports de force entre les hommes, mais qui s'actualisent eux-mêmes sous cette forme : jamais la connaissance ne renvoie à un sujet qui serait libre par rapport à un diagramme de pouvoir, mais jamais celui-ci n'est libre par rapport aux savoirs qui l'actualisent. D'où l'affirmation d'un complexe *pouvoir-savoir* qui noue le diagramme et l'archive, et les articule à partir de leur différence de nature. « Entre techniques de savoir et stratégies de pouvoir, nulle extériorité, même si elles ont leur rôle spécifique et qu'elles s'articulent l'une sur l'autre, *à partir de leur différence* »[8].

Les rapports de pouvoir sont des rapports différentiels qui déterminent des singularités (affects). L'actualisation qui les stabilise, qui les stratifie, c'est une intégration : opération qui consiste à tracer « une ligne de force générale », à relier les singularités, les aligner, les homogénéiser, les mettre en séries, les faire converger[9]. Encore n'y a-t-il pas d'intégration globale immédiatement. Il y a plutôt une multiplicité d'intégrations locales, partielles, chacune en affinité avec tels rapports, tels points singuliers. Les facteurs intégrants, agents de stratification, constituent des institutions : l'Etat, mais aussi la Famille, la Religion, la Production, le Marché, l'Art lui-même, la Morale... Les institutions ne sont pas des sources ou des essences, et elles n'ont ni essence ni intériorité. Ce sont des pratiques, des mécanismes opératoires qui n'expliquent pas le pouvoir, puisqu'elles en supposent les rapports et se contentent de les « fixer », sous une fonction reproductrice et non productrice. Il n'y a pas d'Etat, mais seulement une étatisation, et de même pour les autres cas. Si bien que, pour chaque formation historique, il faudra demander ce qui revient à chaque institution existant sur cette strate, c'est-à-dire quels rapports de pouvoir elle intègre, quels rapports elle entretient avec d'autres institutions, et comment ces répartitions changent, d'une strate à l'autre. Là encore, ce sont des problèmes de captures très variables, horizontales et verticales. Si la forme-Etat, dans nos formations historiques, a capturé tant de rapports de pouvoir, ce n'est pas parce qu'ils en dérivent ; au

8. *VS*, 130.
9. *VS*, 124.

contraire, c'est parce qu'une opération d'« étatisation continue », d'ailleurs très variable suivant le cas, s'est produite dans l'ordre pédagogique, judiciaire, économique, familial, sexuel, visant à une intégration globale. En tout cas, l'Etat suppose les rapports de pouvoir, loin d'en être la source. Ce que Foucault exprime en disant que le gouvernement est premier par rapport à l'Etat, si l'on entend par « gouvernement » *le pouvoir d'affecter sous tous ses aspects* (gouverner des enfants, des âmes, des malades, une famille...)[10]. Si l'on cherche dès lors à définir le caractère le plus général de l'institution, Etat ou autre, il semble qu'il consiste à organiser les rapports supposés de pouvoir-gouvernement, qui sont des rapports moléculaires ou « microphysiques », autour d'une instance molaire : « le » Souverain, ou « la » Loi, pour l'Etat, le Père pour la famille, l'Argent, l'Or ou le Dollar pour le marché, le Dieu pour la religion, « le » Sexe pour l'institution sexuelle. « *La volonté de savoir* » analysera ces deux exemples privilégiés, la Loi, le Sexe, et toute la conclusion du livre montre comment les rapports différentiels d'une « sexualité sans sexe » s'intègrent dans l'élément spéculatif du sexe « comme signifiant unique et signifié universel », qui normalise le désir en procédant à une « hystérisation » de la sexualité. Mais toujours, un peu comme chez Proust, une sexualité moléculaire bouillonne ou gronde sous les sexes intégrés.

Ce sont ces intégrations, ces instances molaires qui constituent des savoirs (par exemple, une « scientia sexualis »). Mais pourquoi une fissure apparaît-elle à ce niveau ? Foucault remarque qu'une institution a nécessairement deux pôles ou deux éléments : des « appareils » et des « règles ». Elle organise en effet de grandes visibilités, des champs de visibilité, et de grandes énonçabilités, des régimes d'énoncés. L'institution est biforme, biface (le sexe, par exemple, est à la fois le sexe qui parle, et qui fait voir, langage et lumière)[11]. Plus généralement, nous retrouvons le résultat des analyses précédentes : l'intégration n'actualise ou n'opère qu'en créant aussi des voies d'actualisation *divergentes* entre lesquelles elle se partage. Ou plutôt

10. Cf. le texte de Foucault sur les « gouvernements », in Dreyfus et Rabinow, 314. Et, sur les institutions, 315.
11. *VS* analyse ces deux formes, le sexe qui parle (101) et le sexe lumière (207).

l'actualisation n'intègre qu'en créant aussi un *système de différenciation* formelle. Dans chaque formation, une forme de réceptivité qui constitue le visible, et une forme de spontanéité qui constitue l'énonçable. Certes, ces deux formes ne coïncident pas avec les deux aspects de la force ou les deux sortes d'affects, réceptivité du pouvoir d'être affecté et spontanéité du pouvoir d'affecter. Mais elles en dérivent, elles y trouvent leurs « conditions internes ». C'est que le rapport de pouvoir n'a pas de forme en lui-même, et met en contact des matières non-formées (réceptivité) et des fonctions non-formalisées (spontanéité). Tandis que les relations de savoir, de chaque côté, traitent de substances formées et de fonctions formalisées, tantôt sous l'espèce réceptive du visible, tantôt sous l'espèce spontanée de l'énonçable. Les substances formées se distinguent par la visibilité, et les fonctions formalisées, finalisées, se distinguent par l'énoncé. On ne confondra donc pas les catégories affectives de pouvoir (du type « inciter », « susciter », etc.), et les catégories formelles de savoir (« éduquer », « soigner », « châtier »...) qui passent par voir et parler, pour actualiser les premières. Mais c'est justement par là, en vertu de ce déplacement qui exclut la coïncidence, que l'institution a la capacité d'intégrer les rapports de pouvoir, en constituant des savoirs qui les actualisent et les remanient, les *redistribuent*. Et, suivant la nature de l'institution considérée, ou plutôt suivant la nature de son opération, les visibilités d'une part, les énoncés d'autre part atteindront à tel ou tel seuil, qui les rendra politiques, économiques, esthétiques... (Un « problème » serait évidemment de savoir si un énoncé peut atteindre un seuil, par exemple scientifique, la visibilité restant en dessous. Ou inversement. Mais c'est cela qui fait de la vérité un problème. Il y a des visibilités d'Etat, d'art, de sciences, autant que des énoncés, toujours variables).

Comment se fait l'actualisation-intégration ? On en comprendra au moins une moitié, d'après « *L'archéologie du savoir* ». Foucault invoque la « régularité » comme propriété de l'énoncé. Or la régularité, pour Foucault, a un sens très précis : c'est la courbe unissant entre eux des points singuliers (règle). Précisément, les rapports de forces déterminent des points singuliers, si bien qu'un diagramme est toujours une émission de singularités. Mais tout autre est la courbe qui les unit en passant au

voisinage. Albert Lautman montrait qu'il y a « deux réalités absolument distinctes » en mathématiques, dans la théorie des équations différentielles, bien qu'elles soient nécessairement complémentaires : l'existence et répartition des points singuliers dans un champ de vecteurs, la forme des courbes intégrales dans leur voisinage[12]. Il en sort une méthode invoquée par « *L'archéologie* » : une série se prolonge jusqu'au voisinage d'un autre point singulier d'où part une nouvelle série, qui tantôt converge avec la première (énoncés de même « famille »), et tantôt diverge (autre famille). C'est en ce sens qu'une courbe effectue les rapports de force en les régularisant, les alignant, en faisant converger les séries, en traçant une « ligne de force générale » : pour Foucault, non seulement les courbes et les graphiques sont des énoncés, mais les énoncés sont des espèces de courbes ou de graphiques. Ou bien, pour mieux montrer que les énoncés ne se réduisent ni à des phrases ni à des propositions, il dit que les lettres que je trace au hasard sur une feuille de papier forment un énoncé, « l'énoncé d'une série alphabétique n'ayant d'autre loi que l'aléa » ; de même les lettres que je recopie d'après le clavier d'une machine à écrire française forment un énoncé, A, Z, E, R, T (bien que le clavier et les lettres qui y sont indiquées ne soient pas eux-mêmes des énoncés, puisque ce sont des visibilités). Là-dessus, si nous réunissons les textes de Foucault les plus difficiles ou les plus mystérieux, il ajoute que l'énoncé a nécessairement un lien spécifique avec un dehors, avec « autre chose qui peut lui être étrangement semblable et quasi identique ». Faut-il comprendre que l'énoncé a un lien avec la visibilité, les lettres sur le clavier ? Certainement pas, puisque c'est justement ce lien du visible et de l'énonçable qui est en question. L'énoncé ne se définit nullement par ce qu'il désigne ou signifie. Voilà, nous semble-t-il, ce qu'il faut comprendre : *l'énoncé est la courbe qui unit des points singuliers,* c'est-à-dire qui effectue ou actualise des rapports de forces, tels qu'ils existent en français entre les lettres et les doigts, d'après des ordres de fréquence et de voisinage (ou, dans l'autre exemple, d'après le hasard). Mais *les points singuliers eux-mêmes,* avec leurs rapports de forces, n'étaient pas déjà un énoncé : c'était le dehors de l'énoncé,

12. Lautman, *Le problème du temps,* Hermann, 41-42.

auquel l'énoncé peut être étrangement semblable et quasi identique[13]. Quant aux visibilités, par exemple les lettres sur le clavier, elles sont extérieures à l'énoncé, mais n'en constituent pas le dehors. Dès lors, les visibilités se trouvent dans la même situation que les énoncés, donc une situation spécifique qu'elles doivent résoudre à leur manière. Les visibilités aussi doivent être en liaison avec le dehors qu'elles actualisent, avec les singularités ou les rapports de forces qu'elles intègrent à leur tour, mais d'une autre façon et sur un autre mode que les énoncés, puisqu'elles sont extérieures à ceux-ci.

La courbe-énoncé intègre dans le langage l'intensité des affects, les rapports différentiels de forces, les singularités de pouvoir (potentialités). Mais il faut alors que les visibilités les intègrent aussi d'une tout autre façon, dans la lumière. Si bien que la lumière, comme forme réceptive d'intégration, doit faire pour son compte un chemin comparable, mais non-correspondant, à celui du langage comme forme de spontanéité. Et le rapport des deux formes au sein de leur « non-rapport », ce sera leurs deux manières de fixer des rapports de forces instables, de localiser et globaliser des diffusions, de régulariser des points singuliers. Car les visibilités, de leur côté, sous la lumière des formations historiques, constituent des tableaux, qui sont au visible ce que l'énoncé est au dicible ou au lisible. Le « tableau » a toujours hanté Foucault, et souvent il emploie ce mot en un sens très général qui couvre aussi les énoncés. Mais c'est qu'il confère alors aux énoncés une portée descriptive générale, qui ne leur appartient pas en un sens précis. Au sens le plus précis, le tableau-description et la courbe-énoncé sont les deux puissances hétérogènes de formalisation, d'intégration. Foucault s'inscrit dans une tradition logique déjà longue, qui réclame une différence de nature entre les énoncés et les descriptions (par exemple Russell). Surgissant dans la logique, ce problème a pu trouver des développements inattendus dans le roman, le « nouveau roman », puis dans le cinéma. Compte d'autant plus la solution nouvelle que propose Foucault : le tableau-description est la régulation propre aux visibilités, tout comme la courbe-énoncé est la régulation propre aux lisibilités. D'où la passion de Foucault pour décrire des tableaux, ou, mieux encore, pour faire des descriptions qui valent pour des tableaux : descriptions des Ménines, mais aussi de Manet, de Magritte, et les admirables descriptions de la chaîne des forçats, ou bien de l'asile, de la prison, de la petite voiture pénitentiaire, comme si c'étaient des tableaux, et Foucault, un peintre. Sans doute est-ce son affinité, fondée dans toute son œuvre, avec le nouveau roman, et avec Raymond Roussel. Revenons à la description des Ménines de Vélasquez : le chemin de la lumière forme « une coquille en hélice » qui rend les singularités visibles, et en fait autant d'éclats et de reflets dans un « cycle » complet de la représentation[14]. Tout comme les énoncés sont des courbes avant d'être des phrases et des propositions, les tableaux sont des lignes de lumière avant d'être des contours et des couleurs. Et ce que le tableau effectue dans cette forme de réceptivité, ce sont les singularités d'un rapport de forces, ici le rapport du peintre et du souverain tels qu'ils « alternent en un clignotement sans limite ». Le diagramme des forces s'actualise à la fois dans des tableaux-descriptions et des courbes-énoncés.

Ce triangle de Foucault vaut pour les analyses épistémologiques aussi bien qu'esthétiques. Bien plus, de même que les visibilités comportent des énoncés de capture, les énoncés comportent eux-mêmes des visibilités de capture, qui continuent à s'en distinguer même quand elles opèrent avec des mots. C'est en ce sens que l'analyse proprement littéraire est apte, en son sein même, à retrouver la distinction des tableaux et des courbes : les descriptions peuvent être verbales, elles ne s'en distinguent pas moins des énoncés. Nous pensons à une œuvre comme celle de Faulkner : les énoncés tracent des courbes fantastiques qui passent par des objets discursifs et des positions de sujets mobiles (un même nom pour plusieurs personnes, deux noms pour une même), et qui s'inscrivent dans un être-langage, dans un rassemblement de toute la langue propre à Faulkner. Mais les descriptions dessinent autant de tableaux qui font surgir les reflets, les éclats, les scintillements, visibilités variables suivant les heures et les saisons, et qui les

13. *AS* : sur l'énoncé, la courbe ou le graphique, 109 ; sur la répartition de hasard ou de fréquence, 114 ; sur la différence entre le clavier et l'énoncé, les lettres sur le clavier et dans l'énoncé, 114 ; sur « l'autre chose » ou le dehors, 117. Sur l'ensemble de ces problèmes, le texte de Foucault est donc très dense et concis.

14. *MC*, 27 (et 319).

distribuent dans un être-lumière, un rassemblement de toute la lumière dont Faulkner a le secret (Faulkner, le plus grand « luministe » de la littérature...). Et, par-dessus ces deux éléments, le troisième, les foyers de pouvoir, non-sus, non-vus, non-dits, foyers rongeurs ou rongés qui se renversent et dégénèrent dans la famille du Sud, tout un devenir-noir.

En quel sens y a-t-il primat du pouvoir sur le savoir, des rapports de pouvoir sur les relations de savoir ? C'est que celles-ci n'auraient rien à intégrer s'il n'y avait les rapports différentiels de pouvoir. Il est vrai que ceux-là seraient évanouissants, embryonnaires ou virtuels, sans les opérations qui les intègrent ; d'où la présupposition réciproque. Mais, s'il y a primat, c'est parce que les deux formes hétérogènes du savoir se constituent par intégration, et entrent dans un rapport indirect, par-dessus leur interstice ou leur « non-rapport », dans des conditions qui n'appartiennent qu'aux forces. Aussi le rapport indirect entre les deux formes du savoir n'implique-t-il aucune forme commune, ni même une correspondance, mais seulement l'élément informel des forces qui les baigne toutes deux. Le diagrammatisme de Foucault, c'est-à-dire la présentation des purs rapports de forces ou l'émission des pures singularités, est donc l'analogue du schématisme kantien : c'est lui qui assure la relation d'où le savoir découle, entre les deux formes irréductibles de spontanéité et de réceptivité. Et cela en tant que la force jouit elle-même d'une spontanéité et d'une réceptivité qui lui sont propres, bien que non-formelles, ou plutôt parce que non-formelles. Sans doute le pouvoir, si on le considère abstraitement, ne voit pas et ne parle pas. C'est une taupe, qui se reconnaît seulement à son réseau de galeries, à son terrier multiple : il « s'exerce à partir de points innombrables », il « vient d'en bas ». Mais justement, ne parlant pas et ne voyant pas lui-même, il fait voir et parler. Comment se présente le projet de Foucault concernant « la vie des hommes infâmes » ? Il ne s'agit pas d'hommes célèbres qui disposaient déjà de la parole et de la lumière, et se sont illustrés dans le mal. Il s'agit d'existences criminelles, mais obscures et muettes, que leur rencontre avec le pouvoir, leur heurt avec le pouvoir, tire à la lumière un instant, et fait parler un instant. On peut même dire

que, s'il n'y a pas sous le savoir une expérience originaire, libre et sauvage, comme le voudrait la phénoménologie, c'est parce que le Voir et le Parler sont toujours déjà tout entiers pris dans des rapports de pouvoir qu'ils supposent et actualisent [15]. Par exemple, si l'on cherche à déterminer un corpus de phrases et de textes pour en extraire des énoncés, on ne peut le faire qu'en assignant les foyers de pouvoir (et de résistance) dont dépend ce corpus. C'est cela l'essentiel : si les rapports de pouvoir impliquent les relations de savoir, en revanche celles-ci supposent ceux-là. Si les énoncés n'existent que dispersés dans une forme d'extériorité, si les visibilités n'existent que disséminés dans une autre forme d'extériorité, c'est parce que les rapports de pouvoir sont eux-mêmes diffus, multiponctuels, dans un élément qui n'a même plus de forme. Les rapports de pouvoir désignent « l'autre chose », à quoi les énoncés (et les visibilités aussi) renvoient, même si ces derniers s'en distinguent très peu, en raison de l'opération insensible et continue des intégrateurs : comme dit « *L'archéologie* », l'émission de nombres au hasard n'est pas un énoncé, mais leur reproduction vocale ou sur une feuille de papier en est un. Si le pouvoir n'est pas une simple violence, c'est non seulement parce qu'il passe en lui-même par des catégories qui expriment le rapport de la force avec la force (inciter, induire, produire un effet utile, etc.), mais aussi parce que, par rapport au savoir, il produit de la vérité, en tant qu'il fait voir et fait parler [16]. Il produit du vrai comme problème.

L'étude précédente nous mettait en présence d'un dualisme très particulier de Foucault, au niveau du savoir, entre le visible et l'énonçable. Mais il faut remarquer que le dualisme en général a au moins trois sens : tantôt il s'agit d'un véritable dualisme qui marque une différence irréductible entre deux substances, comme chez Descartes, ou entre deux facultés, comme chez Kant ; tantôt il s'agit d'une étape provisoire qui se dépasse vers un monisme, comme chez Spinoza, ou chez Bergson ; tantôt il s'agit d'une répartition préparatoire qui opère au sein d'un pluralisme. C'est le cas de Foucault. Car, si le visible et l'énonçable entrent en duel, c'est dans la mesure où leurs formes

15. *VHI*, 16 (et, sur la façon dont le pouvoir fait voir et fait parler, met en lumière et force à parler, 15-17, 27).
16. *VS*, 76, 98.

respectives, comme formes d'extériorité, de dispersion ou de dissémination, en font deux types de « multiplicité », aucun des deux ne pouvant être ramené à une unité : les énoncés n'existent que dans une multiplicité discursive, et les visibilités, dans une multiplicité non-discursive. Et ces deux multiplicités s'ouvrent sur une troisième, multiplicité des rapports de forces, multiplicité de diffusion qui ne passe plus par deux et s'est libérée de toute forme dualisable. « *Surveiller et punir* » ne cesse de montrer que les dualismes sont des effets molaires ou massifs qui surviennent dans « les multiplicités ». Et le dualisme de la force, affecter-être affecté, est seulement l'indice en chacune de la multiplicité des forces, l'être multiple de la force. Il arrive à Syberberg de dire que la division en deux est la tentative de répartir une multiplicité qui n'est pas représentable en une seule forme[17]. Mais cette répartition ne peut que distinguer des multiplicités de multiplicités. C'est toute la philosophie de Foucault qui est une pragmatique du multiple.

Si les combinaisons variables des deux formes, le visible et l'énonçable, constituent les strates ou formations historiques, la micro-physique du pouvoir expose au contraire les rapports de forces dans un élément informel et non-stratifié. Aussi le diagramme suprasensible ne se confond-il pas avec l'archive audio-visuelle : il est comme l'a-priori que la formation historique suppose. Pourtant, il n'y a rien sous les strates, au-dessus, ni même en dehors. Les rapports de forces, mobiles, évanouissants, diffus, ne sont pas en dehors des strates, mais ils en sont le dehors. Ce pourquoi les a-priori de l'histoire sont eux-mêmes historiques. On pourrait croire à première vue que le diagramme est réservé aux société modernes : « *Surveiller et punir* » analyse le diagramme disciplinaire en tant qu'il remplace les effets de l'ancienne souveraineté par un quadrillage immanent au champ social. Mais il n'en est rien ; c'est chaque formation historique stratifiée qui renvoie à un diagramme de forces comme à son dehors. Nos sociétés disciplinaires passent par des catégories de pouvoir (actions sur les actions) qu'on peut définir ainsi : imposer une tâche quelconque ou produire un effet utile, contrôler une population quelconque ou gérer la vie. Mais les

17. Syberberg, *Parsifal,* Cahiers du cinéma-Gallimard, 46. Syberberg est un des cinéastes qui ont particulièrement développé la disjonction voir-parler.

anciennes sociétés de souveraineté se définissaient par d'autres catégories non moins diagrammatiques : prélever (action de prélever sur des actions ou des produits, force de prélever sur des forces), et décider de la mort (« faire mourir ou laisser vivre », ce qui est très différent de gérer la vie)[18]. Il y a diagramme dans un cas comme dans l'autre. Foucault indiquait encore un autre diagramme auquel renvoyait la communauté d'Eglise plutôt que la société d'Etat, diagramme « pastoral », dont il détaillait les catégories : paître un troupeau..., comme rapport de forces ou action sur l'action[19]. On peut parler d'un diagramme grec, nous le verrons, d'un diagramme romain, d'un diagramme féodal... La liste est infinie, comme celle des catégories de pouvoir (et le diagramme disciplinaire n'est certes pas le dernier mot). On dirait d'une certaine façon que les diagrammes communiquent, par-dessus, par-dessous ou entre les strates respectives (c'est ainsi qu'on peut définir un diagramme « napoléonien » comme interstratique, intermédiaire entre l'ancienne société de souveraineté et la nouvelle société de discipline qu'il préfigure)[20]. Et c'est bien en ce sens que le diagramme se distingue des strates : seule la formation stratifiée lui donne une stabilité qu'il n'a pas par lui-même, en lui-même il est instable, agité, brassé. C'est le caractère paradoxal de l'a-priori, une micro-agitation. C'est que les forces en rapport sont inséparables des variations de leurs distances ou de leurs rapports. Bref, les forces sont en perpétuel devenir, *il y a un devenir des forces qui double l'histoire,* ou plutôt l'enveloppe, suivant une conception nietzschéenne. Si bien que le diagramme, en tant qu'il expose un ensemble de rapports de forces, n'est pas un lieu, mais plutôt « un non-lieu » : ce n'est un lieu que pour des mutations. Soudain, les choses ne sont plus perçues, ni les propositions énoncées de la même façon...[21]. Sans doute le diagramme communique-t-il avec la formation stratifiée qui le stabilise ou le fixe, mais suivant un autre axe,

18. *VS,* 178-179.
19. Cf. les quatre catégories du pouvoir pastoral, in Dreyfus et Rabinow, 305.
20. *SP,* 219.
21. Sur le rapport des forces, le devenir et le non-lieu, cf. *NGH,* 156. Sur la mutation, qui fait que « soudain » les choses ne sont plus perçues ni énoncées de la même façon, cf. *MC,* 229. Et *VS,* 131 : « Les relations de pouvoir-savoir ne sont pas des formes données de répartition, ce sont des matrices de transformations. »

il communique aussi avec l'autre diagramme, les autres états instables de diagramme, à travers lesquels les forces poursuivent leur devenir mutant. C'est pourquoi le diagramme est toujours le dehors des strates. Il n'est pas exhibition des rapports de forces sans être, du coup, émission de singularités, de points singuliers. Non pas que n'importe quoi s'enchaîne avec n'importe quoi. Il s'agit plutôt de tirages successifs, dont chacun opère au hasard, mais dans les conditions extrinsèques déterminées par le tirage précédent. Le diagramme, un état de diagramme, est toujours un mixte d'aléatoire et de dépendant, comme dans une chaîne de Markov. « La main de fer de la nécessité qui secoue le cornet du hasard », dit Nietzsche invoqué par Foucault. Il n'y a donc pas enchaînement par continuité ni intériorisation, mais ré-enchaînement par-dessus les coupures et les discontinuités (mutation).

Il faut distinguer l'extériorité et le dehors. L'extériorité est encore une forme, comme dans « *L'archéologie du savoir* », et même deux formes extérieures l'une à l'autre, puisque le savoir est fait de ces deux milieux, lumière et langage, voir et parler. Mais le dehors concerne la force : si la force est toujours en rapport avec d'autres forces, les forces renvoient nécessairement à un dehors irréductible, qui n'a même plus de forme, fait de distances indécomposables par lesquelles une force agit sur une autre ou est agie par une autre. C'est toujours du dehors qu'une force confère à d'autres, ou reçoit des autres, l'affectation variable qui n'existe qu'à telle distance ou sous tel rapport. Il y a donc un devenir des forces qui ne se confond pas avec l'histoire des formes, puisqu'il opère dans une autre dimension. *Un dehors plus lointain* que tout monde extérieur et même que toute forme d'extériorité, dès lors infiniment plus proche. Et comment les deux formes d'extériorité seraient-elles extérieures l'une à l'autre, s'il n'y avait ce dehors, plus proche et plus lointain ? « L'autre chose », invoqué déjà par « *L'archéologie* »... Et si les deux éléments formels du savoir, extérieurs en tant qu'hétérogènes, trouvent des accords historiques qui sont autant de solutions pour le « problème » de la vérité, c'est, nous l'avons vu, parce que les forces opèrent dans un autre espace que celui des formes, l'espace du Dehors, là où précisément le rapport est un « non-rapport », le lieu un « non-lieu », l'histoire un devenir. Dans l'œuvre de Foucault, l'article sur Nietzsche et

l'article sur Blanchot s'enchaînent, ou se ré-enchaînent. Si voir et parler sont des formes d'extériorité, penser s'adresse à un dehors qui n'a pas de forme[22]. Penser, c'est arriver au non-stratifié. Voir, c'est penser, parler, c'est penser, mais penser se fait dans l'interstice, dans la disjonction de voir et de parler. C'est la seconde rencontre de Foucault avec Blanchot : penser appartient au dehors, pour autant que celui-ci, « orage abstrait », s'engouffre dans l'interstice entre voir et parler. L'appel au dehors est un thème constant de Foucault, et signifie que penser n'est pas l'exercice inné d'une faculté, mais doit advenir à la pensée. Penser ne dépend pas d'une belle intériorité qui réunirait le visible et l'énonçable, mais se fait sous l'intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle, et force, démembre l'intérieur. « Quand le dehors se creuse et attire l'intériorité... » C'est que l'intérieur suppose un début et une fin, une origine et une destination capables de coïncider, de faire « tout ». Mais, quand il n'y a que des milieux et des entre-deux, quand les mots et les choses s'ouvrent par le milieu sans jamais coïncider, c'est pour libérer des forces qui viennent du dehors, et qui n'existent qu'en état d'agitation, de brassage et de remaniement, de mutation. En vérité, des coups de dés, car penser, c'est émettre un coup de dés.

Voilà ce que nous disent les forces du dehors : ce n'est jamais le composé, historique et stratifié, archéologique, qui se transforme, mais ce sont les forces composantes, quand elles entrent en rapport avec d'autres forces, issues du dehors (stratégies). Le devenir, le changement, la mutation concernent les forces composantes, et non les formes composées. Pourquoi cette idée, si simple en apparence, est-elle difficile à comprendre, au point que la « mort de l'homme » a suscité tant de contresens ? Tantôt on a objecté qu'il ne s'agissait pas de l'homme existant, mais seulement d'un concept d'homme. Tantôt on a cru que, pour Foucault comme pour Nietzsche, c'était l'homme existant qui se dépassait, vers un surhomme, j'espère. Dans les deux cas, c'est une incompréhension sur Foucault non moins que sur

22. Cf. l'article en hommage à Blanchot, *PDD*. Les deux points de rencontre avec Blanchot sont donc l'extériorité (parler et voir), et le dehors (penser). Et, sur le dehors des forces comme autre dimension que celle des formes extérieures, « autre espace », *CNP*, 41-42.

Nietzsche (nous ne posons pas encore la question de la malveillance et de la bêtise qui animent parfois les commentaires sur Foucault, comme ce fut le cas pour Nietzsche). En fait, la question n'est pas celle du composé humain, conceptuel ou existant, perceptible ou énonçable. La question est celle des forces composantes de l'homme : avec quelles autres forces se combinent-elles, et quel est le composé qui en sort ? Or, à l'âge classique, toutes les forces de l'homme sont rapportées à une force de « représentation » qui prétend en dégager ce qu'il y a de positif, ou d'*élevable à l'infini* : si bien que l'ensemble des forces composent Dieu, et non pas l'homme, et que l'homme ne peut apparaître qu'entre des ordres d'infini. C'est pourquoi Merleau-Ponty définissait la pensée classique par sa manière innocente de penser l'infini : non seulement l'infini était premier par rapport au fini, mais les qualités de l'homme, portées à l'infini, servaient à composer l'insondable unité de Dieu. Pour que l'homme apparaisse comme composé spécifique, il faut que ses forces composantes entrent en rapport avec de nouvelles forces qui se dérobent à celle de la représentation, et même la destituent. Ces nouvelles forces, ce sont celles de la vie, du travail et du langage, pour autant que la vie découvre une « organisation », le travail une « production », le langage une « filiation », qui les mettent hors de la représentation. *Ces forces obscures de la finitude ne sont pas d'abord humaines,* mais elles entrent en rapport avec celles de l'homme pour le rabattre sur sa propre finitude, et lui communiquer une histoire qu'il fait sienne en un second temps[23]. Alors, sur cette nouvelle formation historique du XIXe siècle, c'est bien l'homme qui est composé par l'ensemble des forces composantes « tirées ». Mais, si nous imaginons un troisième tirage, les forces de l'homme entreront en rapport avec d'autres forces encore, de manière à composer encore autre chose, qui ne sera plus ni Dieu ni l'homme : on dirait que la mort de l'homme s'enchaîne avec

23. C'est cela qui est essentiel dans *MC* : Foucault ne dit pas du tout que la vie, le travail et le langage sont des forces de l'homme dont celui-ci prend conscience comme de sa propre finitude. Au contraire, la vie, le travail, le langage surgissent *d'abord* comme des forces finies extérieures à l'homme, et qui lui imposent une histoire qui n'est pas la sienne. C'est dans un second moment que l'homme s'approprie cette histoire, et fait de sa propre finitude un fondement. Cf. 380-381, où Foucault résume les deux moments de cette analyse.

celle de Dieu, au profit de nouveaux composés. Bref, le rapport des forces composantes avec le dehors ne cesse de faire varier la forme composée, sous d'autres rapports, au gré des nouvelles compositions. Que l'homme soit une figure de sable entre une descente et une montée de la mer doit s'entendre littéralement : c'est une composition qui n'apparaît qu'entre deux autres, celle d'un passé classique qui l'ignorait, celle d'un futur qui ne la connaîtra plus[24]. Il n'y a pas lieu de se réjouir ni de pleurer. Ne dit-on pas couramment que les forces de l'homme sont déjà entrées en rapport avec d'autres forces, celles de l'information, qui composent avec elles autre chose que l'homme, des systèmes indivisibles « homme-machine », avec les machines de troisième espèce ? Une union avec le silicium plutôt qu'avec le carbone ?

C'est toujours du dehors qu'une force est affectée par d'autres, ou en affecte d'autres. Pouvoir d'affecter, ou d'être affecté, le pouvoir est rempli de façon variable, suivant les forces en rapport. Le diagramme comme détermination d'un ensemble de rapports de forces n'épuise jamais la force, qui peut entrer sous d'autres rapports et dans d'autres compositions. Le diagramme est issu du dehors, mais le dehors ne se confond avec aucun diagramme, ne cessant d'en « tirer » de nouveaux. C'est ainsi que le dehors est toujours ouverture d'un avenir, avec lequel rien ne finit, puisque rien n'a commencé, mais tout se métamorphose. La force, en ce sens, dispose d'un potentiel par rapport au diagramme dans lequel elle est prise, ou d'un troisième pouvoir qui se présente comme capacité de « résistance ». En effet, un diagramme des forces présente, à côté (ou plutôt « vis-à-vis ») des singularités de pouvoir qui correspondent à ses rapports, des singularités de résistance, tels « points, nœuds, foyers » qui s'effectuent à leur tour sur les strates, mais de manière à en rendre le changement possible[25]. Bien plus, le dernier mot du pouvoir, c'est que *la résistance est première,* dans la mesure où les rapports de pouvoir tiennent tout entiers dans le diagramme, tandis que les résistances sont nécessairement dans un rapport direct avec le dehors dont les diagrammes sont

24. La dernière phrase de *MC*. Nous proposons dans l'Annexe une analyse plus détaillée de la mort de l'homme.

25. *VS*, 126-127 (« multiplicité de points de résistance » qui s'intègrent ou se stratifient pour rendre « possible une révolution »).

issus[26]. Si bien qu'un champ social résiste plus encore qu'il ne stratégise, et que la pensée du dehors est une pensée de la résistance.

Il y a trois siècles, des sots s'étonnaient parce que Spinoza voulait la libération de l'homme, bien qu'il ne crût pas à sa liberté ni même à son existence spécifique. Aujourd'hui, de nouveaux sots, ou les mêmes réincarnés, s'étonnent parce que Foucault participait aux luttes politiques, lui qui avait dit la mort de l'homme. Contre Foucault, ils invoquent une conscience universelle et éternelle des droits de l'homme qui doit rester à l'abri de toute analyse. Ce n'est pas la première fois que le recours à l'éternel est le masque d'une pensée trop débile et sommaire, ignorante même de ce qui devrait la nourrir (les transformations du droit moderne depuis le XIXe siècle). Il est vrai que Foucault n'a jamais donné grande importance à l'universel et à l'éternel : ce sont seulement des effets massifs ou globaux qui viennent de certaines répartitions de singularités, dans telle formation historique, et sous tel processus de formalisation. Sous l'universel, il y a des jeux de singularités, des émissions de singularités, et l'universalité ou l'éternité de l'homme sont seulement l'ombre d'une combinaison singulière et transitoire portée par une strate historique. Le seul cas où l'universel se dit en même temps que l'énoncé apparaît, c'est les mathématiques, parce que le « seuil de formalisation » y coïncide avec le seuil d'apparition. Mais partout ailleurs, l'universel est postérieur[27]. Foucault peut dénoncer « le mouvement d'un logos qui élève les singularités jusqu'au concept », parce que « ce logos n'est en fait qu'un discours déjà tenu », tout fait, qui survient quant tout a été dit, quand tout est déjà mort, retourné dans « l'intériorité silencieuse de la conscience de soi« [28]. Le

26. In Dreyfus et Rabinow, 300. Et, sur les six singularités présentées par les formes de résistances contemporaines, 301-302 (notamment la « transversalité » des luttes actuelles, notion commune à Michel Foucault et à Félix Guattari). Il y a chez Foucault un écho des thèses de Mario Tronti dans son interprétation du marxisme (*Ouvriers et capital,* Ed. Bourgois) : l'idée d'une résistance « ouvrière » qui serait *première* par rapport à la stratégie du capital.

27. *AS,* 246 : « la possibilité même de l'existence [des mathématiques] impliquait que fût donné, d'entrée de jeu, ce qui partout ailleurs demeure dispersé tout au long de l'histoire... A prendre l'établissement du discours mathématique comme prototype pour la naissance et le devenir de toutes les autres sciences, on risque d'homogénéiser toutes les formes singulières d'historicité... »

28. *OD,* 50-51.

sujet de droit, en tant qu'il se fait, c'est la vie, comme porteuse de singularités, « plénitude du possible », et non l'homme, comme forme d'éternité. Et, certes, l'homme vint à la place de la vie, à la place du sujet de droit, quand les forces vitales composèrent un instant sa figure, à l'âge politique des Constitutions. Mais, aujourd'hui, le droit a encore changé de sujet parce que, même *dans l'homme,* les forces vitales entrent dans d'autres combinaisons et composent d'autres figures : « Ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie... C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le droit à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins..., ce droit si incompréhensible pour le système juridique classique... »[29].

C'est cette même mutation qu'on observe dans le statut de « l'intellectuel ». Au cours de nombreux entretiens publiés, Foucault explique que l'intellectuel a pu prétendre à l'universel, sur une large période allant du XVIIIe siècle à la Seconde Guerre mondiale (peut-être jusqu'à Sartre, en passant par Zola, Rolland...) : c'était dans la mesure où la singularité de l'écrivain coïncidait avec la position d'un « juriste-notable » capable de résister aux professionnels du droit, donc de produire un effet d'universalité. Si l'intellectuel a changé de figure (et aussi la fonction de l'écriture), c'est parce que sa position même a changé, et maintenant va plutôt d'un lieu spécifique à un autre, d'un point singulier à un autre, « atomicien, généticien, informaticien, pharmacologiste... », produisant ainsi des effets de transversalité et non plus d'universalité, fonctionnant comme échangeur ou croisement privilégié[30]. En ce sens, l'intellectuel et même l'écrivain peuvent (ce n'est qu'une potentialité) d'autant mieux participer aux luttes, aux résistances actuelles, que celles-ci sont devenues « transversales ». Alors, l'intellectuel ou l'écrivain deviennent aptes à parler le langage de la vie, plutôt que du droit.

29. *VS,* 191 (et tout le passage 179-191). Sur l'évolution du droit, qui prend pour objet humain la vie (droit social) plutôt que la personne (droit civil), les analyses de François Ewald se réclament de Foucault : cf. *L'Etat providence,* Grasset, notamment 24-27.

30. L'intellectuel « universel » et l'intellectuel « spécifique » : *L'arc,* n° 70 (entretien avec Fontana).

Que veut dire Foucault, dans les plus belles pages de « *La volonté de savoir* » ? Quand le diagramme de pouvoir abandonne le modèle de souveraineté pour fournir un modèle disciplinaire, quand il devient « bio-pouvoir », « bio-politique » des populations, prise en charge et gestion de la vie, c'est bien la vie qui surgit comme nouvel objet du pouvoir. Alors, le droit renonce de plus en plus à ce qui constituait le privilège du souverain, le droit de faire mourir (peine de mort), mais il laisse faire d'autant plus d'hécatombes et de génocides : non pas par un retour au vieux droit de tuer, mais au contraire au nom de la race, de l'espace vital, des conditions de vie et de survie d'une population qui se juge meilleure, et qui traite son ennemi non plus comme l'ennemi juridique de l'ancien souverain, mais comme un agent toxique ou infectieux, une sorte de « danger biologique ». Dès lors, « c'est pour les mêmes raisons » que la peine de mort tend à s'abolir, et que les holocaustes croissent, témoignant d'autant mieux de la mort de l'homme. Seulement, quand le pouvoir prend ainsi la vie pour objet ou objectif, la résistance au pouvoir se réclame déjà de la vie, et la retourne contre le pouvoir. « La vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler. » Contrairement à ce que disait le discours tout fait, il n'y a nul besoin de se réclamer de l'homme pour résister. Ce que la résistance extrait du vieil homme, ce sont les forces, comme disait Nietzsche, d'une vie plus large, plus active, plus affirmative, plus riche en possibilités. Le surhomme n'a jamais voulu dire autre chose : c'est *dans l'homme même* qu'il faut libérer la vie, puisque l'homme lui-même est une manière de l'emprisonner. La vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie. Là encore, les deux opérations appartiennent au même horizon (on le voit bien dans la question de l'avortement, quand les pouvoirs les plus réactionnaires invoquent un « droit à la vie »...). Quand le pouvoir devient bio-pouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital qui ne se laisse pas arrêter aux espèces, aux milieux et aux chemins de tel ou tel diagramme. La force venue du dehors, n'est-ce pas une certaine idée de la Vie, un certain vitalisme où culmine la pensée de Foucault ? La vie n'est-elle pas cette capacité de résister de la force ? Dès « *La naissance de la clinique* », Foucault admirait Bichat d'avoir inventé un nouveau vitalisme en définissant la vie par l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort [31]. Et c'est dans l'homme même qu'il faut chercher, pour Foucault comme pour Nietzsche, l'ensemble des forces et fonctions qui résistent... à la mort de l'homme. Spinoza disait : on ne sait pas ce que peut un corps humain, quand il se libère des disciplines de l'homme. Et Foucault : on ne sait pas ce que peut l'homme « en tant qu'il est vivant », comme ensemble de « forces qui résistent » [32].

31. *NC*, 146 : « Bichat a relativisé le concept de mort, le faisant déchoir de cet absolu où il apparaissait comme un événement insécable, décisif et irrécupérable : il l'a volatilisé et réparti dans la vie, sous la forme de morts en détail, morts partielles, progressives et si lentes à s'achever par-delà la mort même. Mais, de ce fait, il en formait une structure essentielle de la pensée et de la perception médicales ; ce à quoi s'oppose la vie et ce à quoi elle s'expose ; ce par rapport à quoi elle est vivante opposition, donc vie ; ce par rapport à quoi elle est analytiquement exposée, donc vraie... Le vitalisme apparaît sur fond de ce mortalisme. »

32. *VS*, 190.

les plissements, ou le dedans de la pensée (subjectivation)

Qu'est-ce qui s'est passé durant le silence assez long qui succède à « *La volonté de savoir* » ? Peut-être Foucault a-t-il le sentiment d'un certain malentendu lié à ce livre : ne s'est-il pas enfermé dans les rapports de pouvoir ? Il se fait à lui-même l'objection suivante : « Nous voilà bien, avec toujours la même *incapacité à franchir la ligne,* à passer de l'autre côté... Toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire... »[1]. Et sans doute il se répond que « le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges ». Il pourrait également rappeler que, selon lui, les centres diffus de pouvoir n'existent pas sans points de résistance en quelque sorte premiers ; et que le pouvoir ne prend pas pour objectif la vie, sans révéler, sans susciter une vie qui résiste au pouvoir ; et enfin que la force du dehors ne cesse de bouleverser et de renverser les diagrammes. Mais que se passe-t-il, inversement, si les rapports transversaux de résistance ne cessent de se re-stratifier, de rencontrer ou même de fabriquer des nœuds de pouvoir ? Déjà l'échec final du mouvement des prisons, après 1970, avait attristé Foucault, puis d'autres événements, à l'échelle mondiale, devaient accroître la tristesse. Si le pouvoir est constitutif de vérité, comment concevoir un « pouvoir de la vérité » qui ne serait plus vérité de pouvoir, une vérité qui découlerait des lignes transversales de résistance et non plus des lignes intégrales de pouvoir ? Comment « franchir la ligne » ?

1. *VHI,* 16.

Et, s'il faut atteindre à la vie comme puissance du dehors, qu'est-ce qui nous dit que ce dehors n'est pas un vide terrifiant, et cette vie qui semble résister, la simple distribution dans le vide de morts « partielles, progressives et lentes » ? On ne peut même plus dire que la mort transforme la vie en destin, dans un événement « insécable et décisif », mais plutôt qu'elle se multiplie et se différencie pour donner à la vie les singularités, donc les vérités que celle-ci croit tenir de sa résistance. Que reste-t-il alors, sinon à passer par toutes ces morts qui précèdent la grande limite de la mort même, et qui se poursuivent encore après ? La vie ne consiste plus qu'à prendre sa place, toutes ses places, dans le cortège d'un « On meurt ». C'est en ce sens que Bichat rompait avec la conception classique de la mort, instant décisif ou événement insécable, et rompait de deux manières, en posant à la fois la mort comme coextensive à la vie, et comme faite d'une multiplicité de morts partielles et singulières. Quand Foucault analyse les thèses de Bichat, le ton montre suffisamment qu'il s'agit d'autre chose que d'une analyse épistémologique [2]. Il s'agit de concevoir la mort, et peu d'hommes autant que Foucault sont morts comme ils la concevaient. Cette puissance de vie qui appartenait à Foucault, Foucault l'a toujours pensée et vécue aussi comme une mort multiple à la manière de Bichat. Que reste-t-il alors, sauf ces vies anonymes qui ne se manifestent qu'en se heurtant au pouvoir, en se débattant avec lui, en échangeant avec lui des « paroles brèves et stridentes », avant de retourner à la nuit, ce que Foucault appelait « la vie des hommes infâmes », et qu'il proposait à notre respect en raison de « leur malheur, de leur rage ou de leur incertaine folie » [3]. Etrangement, invraisemblablement, c'est de cette « infamie »

2. *NC*, 142-148, 155-156.

3. *VHI*, 16. On remarquera que Foucault s'oppose à deux autres conceptions de l'infamie. L'une, proche de Bataille, traite de vies qui passent dans la légende ou le récit par leur excès même (c'est une infamie classique trop « notoire », par exemple Gilles de Rais, donc une fausse infamie). Suivant l'autre conception, plus proche de Borges, une vie passe dans la légende parce que la complexité de son entreprise, ses détours et ses discontinuités ne peuvent trouver d'intelligibilité que par un récit capable d'épuiser le possible, de couvrir des éventualités même contradictoires (c'est une infamie « baroque », dont Stavisky serait un exemple). Mais Foucault conçoit une troisième infamie, à proprement parler, une infamie de rareté, celle d'hommes insignifiants, obscurs et simples, qui ne doivent qu'à des plaintes, à des rapports de police, d'être tirés à la lumière un instant. C'est une conception proche de Tchekov.

qu'il voulait se réclamer : « J'étais parti de ces sortes de particules dotées d'une énergie d'autant plus grande qu'elles sont elles-mêmes plus petites et difficiles à discerner ». Jusqu'au mot déchirant de « *L'usage des plaisirs* » : « se déprendre de soi-même... » [4].

« *La volonté de savoir* » se termine explicitement sur un doute. Si, à l'issue de « *La volonté de savoir* », Foucault trouve une impasse, ce n'est pas en raison de sa manière de penser le pouvoir, c'est plutôt parce qu'il a découvert l'impasse où nous met le pouvoir lui-même, dans notre vie comme dans notre pensée, nous qui nous heurtons à lui dans nos plus infimes vérités. Il n'y aurait d'issue que si le dehors était pris dans un mouvement qui l'arrache au vide, lieu d'un mouvement qui le détourne de la mort. Ce serait comme un nouvel axe, distinct à la fois de celui du savoir et de celui du pouvoir. Axe où se conquiert une sérénité ? Une véritable affirmation de vie ? En tout cas, ce n'est pas un axe qui annule les autres, mais un axe qui travaillait déjà en même temps que les autres, et les empêchait de se refermer sur l'impasse. Peut-être ce troisième axe était-il présent dès le début, chez Foucault (de même que le pouvoir était présent dès le début, dans le savoir). Mais il ne pourrait se dégager qu'en prenant de la distance, quitte à revenir sur les deux autres. Foucault sentait la nécessité d'opérer un remaniement général, pour démêler ce chemin qui demeurait peu perceptible tant qu'il s'enroulait dans les autres : c'est ce remaniement que Foucault présente dans l'introduction générale de « *L'usage des plaisirs* ».

Comment la nouvelle dimension était-elle pourtant présente dès le début ? Jusqu'à maintenant, nous avons déjà rencontré trois dimensions : les relations formées, formalisées sur les strates (Savoir) ; les rapports de forces au niveau du diagramme (Pouvoir) ; et le rapport avec le dehors, ce rapport absolu, comme dit Blanchot, qui est aussi bien non-rapport (Pensée). Est-ce dire qu'il n'y a pas de dedans ? Foucault ne cesse de soumettre l'intériorité à une critique radicale. Mais *un dedans qui serait plus profond que tout monde intérieur,* de même que le dehors est plus lointain que tout monde extérieur ? Le dehors n'est pas une limite figée, mais une matière mouvante animée

4. *UP*, 14.

de mouvements péristaltiques, de plis et plissements qui constituent un dedans : non pas autre chose que le dehors, mais exactement le dedans *du* dehors. « *Les mots et les choses* » développait ce thème : si la pensée vient du dehors, et ne cesse de tenir au dehors, comment celui-ci ne surgirait-il pas au dedans, comme ce qu'elle ne pense pas et ne peut pas penser ? Aussi l'impensé n'est-il pas à l'extérieur, mais au cœur de la pensée, comme l'impossibilité de penser qui double ou creuse le dehors [5]. Qu'il y ait un dedans de la pensée, l'impensé, c'est déjà ce que l'âge classique disait quand il invoquait l'infini, les divers ordres d'infini. Et, à partir du XIXe siècle, ce sont plutôt les dimensions de la finitude qui vont plier le dehors, constituer une « profondeur », une « épaisseur retirée en soi », un dedans de la vie, du travail et du langage, dans lequel l'homme se loge, ne serait-ce que pour dormir, mais inversement aussi qui se loge dans l'homme vigile « en tant qu'être vivant, individu au travail ou sujet parlant » [6]. Tantôt c'est le pli de l'infini, tantôt les replis de la finitude qui donnent une courbure au dehors et constituent le dedans. Et déjà « *La naissance de la clinique* » avait montré comment la clinique opérait une mise en surface du corps, mais aussi comment l'anatomie pathologique allait ensuite y introduire de profonds plissements, qui ne ressusciteraient pas la vieille intériorité, et constitueraient plutôt le nouveau dedans *de* ce dehors [7]. Le dedans comme opération du dehors : dans toute son œuvre, Foucault semble poursuivi par ce thème d'un dedans qui serait seulement le pli du dehors, comme si le navire était un plissement de la mer. A propos du fou lancé sur sa nef, à la Renaissance, Foucault disait : « il est mis *à l'intérieur de l'extérieur,* et inversement,... prisonnier au milieu de la plus libre, de la plus ouverte des routes, solidement enchaîné à l'infini carrefour, il est le Passager par excellence, c'est-à-dire le prisonnier du passage » [8]. La pensée n'a pas d'autre être que ce fou même. « Enfermer le dehors, c'est-à-dire le constituer en intériorité d'attente ou d'exception », dit Blanchot à propos de Foucault [9].

5. *MC,* 333-339 : « le cogito et l'impensé ». Et *PDD.*
6. *MC,* 263, 324, 328, 335.
7. *NC,* 132-133, 138, 164.
8. *HF,* 22.
9. Blanchot, *L'entretien infini,* Gallimard, 292.

Ou plutôt, le thème qui a toujours hanté Foucault, c'est celui du double. Mais le double n'est jamais une projection de l'intérieur, c'est au contraire une intériorisation du dehors. Ce n'est pas un dédoublement de l'Un, c'est un redoublement de l'Autre. Ce n'est pas une reproduction du Même, c'est une répétition du Différent. Ce n'est pas l'émanation d'un JE, c'est la mise en immanence d'un toujours autre ou d'un Non-moi. Ce n'est jamais l'autre qui est un double, dans le redoublement, c'est moi qui me vis comme le double de l'autre : je ne me rencontre pas à l'extérieur, je trouve l'autre en moi (« il s'agit de montrer comment l'Autre, le Lointain est aussi bien le plus Proche et le Même ») [10]. C'est exactement comme l'invagination d'un tissu en embryologie, ou l'opération d'une doublure en couture : tordre, replier, stopper... « *L'archéologie du savoir* » montrait, dans ses pages les plus paradoxales, comment une phrase en répétait une autre, et surtout comment un énoncé répétait, doublait « autre chose » qui s'en distinguait à peine (l'émission des lettres sur le clavier, AZERT). Et aussi les livres sur le pouvoir montraient comment les formes stratifiées répétaient des rapports de forces qui s'en distinguaient à peine, comment l'histoire était la doublure d'un devenir. C'est ce thème permanent chez Foucault qui avait déjà fait l'objet d'une pleine analyse, en animant « *Raymond Roussel* ». Car, ce que Raymond Roussel avait découvert, c'était : la phrase du dehors ; sa répétition dans une seconde phrase ; la minuscule différence entre les deux (l'« accroc ») ; la torsion, la doublure ou le redoublement, de l'une à l'autre. L'accroc n'est plus l'accident du tissu, mais la nouvelle règle d'après laquelle le tissu externe se tord, s'invagine et se double. La règle « facultative », ou l'émission du hasard, un coup de dés. Ce sont, dit Foucault, les jeux de la répétition, de la différence, et de la doublure qui les « rapporte ». Ce n'est pas la seule fois où Foucault fait une présentation littéraire, et par humour, de ce qui peut être démontré par l'épistémologie, la linguistique, toutes disciplines sérieuses. Le « *Raymond Roussel* » a soudé, cousu tous les sens du mot doublure, pour montrer comment le dedans était

10. *MC,* 350 (et sur l'homme selon Kant, comme « doublet empirico-transcendantal », « redoublement empirico-critique »).

toujours le plissement d'un dehors présupposé [11]. Et la dernière méthode de Roussel, la prolifération des parenthèses intérieures les unes aux autres, multiplie les plissements dans la phrase. D'où l'importance de ce livre de Foucault. Et sans doute le chemin qu'il trace est-il lui-même double. Non pas du tout qu'on puisse renverser le primat : le dedans sera toujours la doublure *du* dehors. Mais tantôt, comme Roussel imprudent et cherchant la mort, on voudra défaire la doublure, écarter les plis « d'un geste concerté », pour retrouver le dehors et son « vide irrespirable ». Tantôt, plus sage et prudent comme Leiris, pourtant au sommet d'une autre audace, on suivra les plis, on renforcera les doublures, d'accroc en accroc, on s'entourera de plissements qui forment une « absolue mémoire », pour faire du dehors un élément vital et renaissant [12]. « *L'histoire de la folie* » disait : être mis à l'intérieur de l'extérieur, et inversement... Peut-être Foucault n'a-t-il pas cessé d'osciller entre ces deux voies du double, telles qu'il les avait dégagées très tôt : le choix entre la mort ou la mémoire. Peut-être a-t-il choisi la mort, comme Roussel, mais non sans être passé par les détours ou plissements de la mémoire.

Peut-être même fallait-il remonter jusqu'aux Grecs... Ainsi le problème le plus passionnel trouverait des conditions capables de le rendre plus froid ou de le calmer. Si le plissement, si le redoublement hante toute l'œuvre de Foucault, mais ne trouve sa place que tardivement, c'est parce qu'il appelait une nouvelle dimension qui devait se distinguer à la fois des rapports de forces ou de pouvoir, et des formes stratifiées de savoir : l'« absolue mémoire ». La formation grecque présente de nouveaux rapports de pouvoir, très différents des vieilles formations impériales, et qui s'actualisent dans la lumière grecque comme régime de visibilité, dans le logos grec comme régime d'énoncés. On peut donc parler d'un diagramme de pouvoir

11. Ce sont les thèmes constants de *RR* (notamment ch. II, où tous les sens de doublure sont récapitulés, à propos du texte de Roussel *Chiquenaude,* « les vers de la doublure dans la pièce de Forban talon rouge », 37-38).

12. Il faut citer le texte entier sur Roussel et Leiris, parce qu'il engage quelque chose, croyons-nous, concernant toute la vie de Foucault : « De tant de choses sans statut, de tant d'états civils fantastiques, [Leiris] recueille lentement sa propre identité, comme si dans les *plis* des mots dormait, avec des chimères jamais tout à fait mortes, l'absolue mémoire. Ces mêmes plis, Roussel les écarte d'un geste concentré, pour y trouver un vide irrespirable, une rigoureuse absence d'être dont il pourra disposer en toute souveraineté, pour façonner des figures sans parenté ni espèce » (28-29).

qui s'étend à travers des savoirs qualifiés : « assurer la direction de soi-même, exercer la gestion de sa maison, participer au gouvernement de la cité sont trois pratiques de même type », et Xénophon « montre bien, entre ces trois arts, continuité, isomorphisme, ainsi que succession chronologique de leur mise en œuvre dans l'existence d'un individu » [13]. Pourtant, ce n'est pas encore là qu'apparaît la plus grande nouveauté des Grecs. La nouveauté des Grecs apparaît ultérieurement, à la faveur d'un double « décrochage » : quand les « exercices qui permettent de se gouverner soi-même » *se détachent* à la fois du pouvoir comme rapport de forces, et du savoir comme forme stratifiée, comme « code » de vertu. D'une part, il y a un « rapport à soi » qui se met à dériver du rapport avec les autres ; d'autre part, aussi bien, une « constitution de soi » qui se met à dériver du code moral comme règle de savoir [14]. Cette dérivée, ce décrochage, il faut les entendre au sens où le *rapport à soi* prend de l'indépendance. C'est comme si les rapports du dehors se pliaient, se courbaient pour faire une doublure, et laisser surgir un rapport à soi, constituer un dedans qui se creuse et se développe suivant une dimension propre : « l'enkrateia », le rapport à soi comme maîtrise, « est un pouvoir qu'on exerce sur soi-même *dans* le pouvoir qu'on exerce sur les autres » (comment pourrait-on prétendre gouverner les autres si l'on ne se gouvernait soi-même ?), au point que le rapport à soi devient « principe de régulation interne » par rapport aux pouvoirs constituants de la politique, de la famille, de l'éloquence et des jeux, de la vertu même [15]. C'est la version grecque de l'accroc et de la doublure : décrochage opérant un plissement, une réflexion.

Du moins c'est la version de Foucault sur la nouveauté des Grecs. Et cette version nous semble avoir une grande importance, dans sa minutie comme dans sa modestie apparente. Ce que les Grecs ont fait, ce n'est pas révéler l'Etre ou déplier l'Ouvert, dans une geste historico-mondiale. C'est beaucoup moins, ou beaucoup plus, dirait Foucault [16]. C'est ployer le

13. *UP,* 88.

14. *UP,* 90 (les deux aspects du « décrochage » après l'époque classique).

15. *UP,* 93-94.

16. D'où un certain ton de Foucault, qui marque une distance par rapport à Heidegger (non, les Grecs ne sont pas « fameux... », cf. Entretien avec Barbedette et Scala, in *Les Nouvelles,* 28 juin 1984).

dehors, dans des exercices pratiques. Les Grecs sont la première doublure. Ce qui appartient au dehors, c'est la force, parce qu'elle est essentiellement rapport avec d'autres forces : elle est inséparable en elle-même du pouvoir d'affecter d'autres forces (spontanéité), et d'être affecté par d'autres (réceptivité). Mais, ce qui en dérive alors, c'est *un rapport de la force avec soi, un pouvoir de s'affecter soi-même, un affect de soi par soi.* Suivant le diagramme grec, seuls des hommes libres peuvent dominer les autres (« agents libres », et « rapports agonistiques » entre eux, voilà des traits diagrammatiques)[17]. Mais comment domineraient-ils les autres s'ils ne se dominaient eux-mêmes ? Il faut que la domination des autres se double d'une domination de soi. Il faut que le rapport avec les autres se double d'un rapport avec soi. Il faut que les règles obligatoires du pouvoir se doublent de règles facultatives de l'homme libre qui l'exerce. Il faut que, des codes moraux effectuant le diagramme ici et là (dans la cité, la famille, les tribunaux, les jeux, etc.), se dégage un « sujet », qui décroche, qui ne dépend plus du code dans sa part intérieure. Voilà ce qu'ont fait les Grecs : ils ont plié la force, sans qu'elle cesse d'être force. Ils l'ont rapportée à soi. Loin d'ignorer l'intériorité, l'individualité, la subjectivité, ils ont inventé le sujet, mais comme une dérivée, comme le produit d'une « subjectivation ». Ils ont découvert l'« existence esthétique », c'est-à-dire la doublure, le rapport à soi, la règle facultative de l'homme libre[18]. (Si l'on ne voit pas cette dérivée comme nouvelle dimension, alors on dira qu'il n'y a pas de subjectivité chez les Grecs, surtout si l'on cherche celle-ci du côté des règles obligatoires...)[19]. L'idée fondamentale de Foucault, c'est celle d'une dimension de la subjectivité qui dérive du pouvoir et du savoir, mais qui n'en dépend pas.

17. Le diagramme des forces ou des rapports de pouvoir propre aux Grecs n'est pas directement analysé par Foucault. C'est qu'il peut estimer que les historiens contemporains, tels Detienne, Vernant et Vidal-Naquet, l'ont fait. Leur originalité est précisément d'avoir défini l'espace physique et mental grec en fonction du nouveau type de rapports de pouvoir. De ce point de vue, il est important de montrer que le rapport « agonistique », auquel Foucault fait constamment allusion, est une fonction originale (qui apparaît notamment dans le comportement amoureux).

18. Sur la constitution d'un sujet ou la « subjectivation », comme irréductible au code, *UP,* 33-37 ; sur la sphère d'existence esthétique, 103-105. « Règles facultatives » n'est pas un mot de Foucault, mais de Labov, qui nous a paru cependant parfaitement adéquat au statut de l'énoncé, pour désigner des fonctions de variation interne et non plus des constantes. Il prend maintenant un sens plus général, pour désigner des fonctions régulatrices qui se distinguent des codes.

19. *UP,* 73.

D'une autre façon, c'est le livre « *L'usage des plaisirs* » qui représente une sorte de décrochage par rapport aux livres précédents, à plusieurs égards. D'une part, il invoque une longue durée qui commence avec les Grecs, et se continuera jusqu'à nous en passant par le christianisme, tandis que les livres précédents considéraient des durées courtes, entre le XVIIe et le XIXe. D'autre part, il découvre le rapport à soi, comme nouvelle dimension irréductible aux rapports de pouvoir et aux relations de savoir qui faisaient l'objet des livres précédents : il faut donc une réorganisation de l'ensemble. Enfin, il y a rupture avec « *La volonté de savoir* » qui étudiait la sexualité du double point de vue du pouvoir et du savoir ; maintenant, le rapport à soi est bien découvert, mais son lien avec la sexualité reste incertain[20]. Si bien que le premier pas dans une réorganisation d'ensemble est déjà là : comment le rapport à soi a-t-il un lien électif avec la sexualité, au point de renouveler le projet d'une « histoire de la sexualité » ? La réponse est très rigoureuse : de même que les rapports de pouvoir ne s'affirment qu'en s'effectuant, le rapport à soi, qui les ploie, ne s'établit qu'en s'effectuant. Et c'est dans la sexualité qu'il s'établit ou s'effectue. Peut-être pas immédiatement ; car la constitution d'un dedans, d'une intériorité, est d'abord alimentaire plutôt que sexualle[21]. Mais, là encore, qu'est-ce qui fait que la sexualité « décroche » progressivement de l'alimentation, et devient le lieu d'effectuation du rapport à soi ? C'est que la sexualité, telle qu'elle est vécue par les Grecs, incarne dans la femelle l'élément réceptif de la force, et dans le mâle l'élément actif ou spontané[22]. Dès lors, le rapport à soi de l'homme libre comme auto-détermination va concerner la sexualité de trois façons : sous la forme simple d'une « Diététique » des plaisirs, se gouverner soi-même pour être apte à gouverner activement son

20. Foucault dit qu'il avait commencé par écrire un livre sur la sexualité (la suite de *La volonté de savoir,* dans la même ligne) ; « puis j'ai écrit un livre sur la notion de soi et sur les techniques de soi où la sexualité avait disparu, et j'ai été obligé de récrire pour la troisième fois un livre dans lequel j'ai essayé de maintenir un équilibre entre l'un et l'autre ». Cf. Dreyfus et Rabinow, 323.

21. *UP,* 61-62.

22. *UP,* 55-57.

corps ; sous la forme composée d'une « Economie » de la maison, se gouverner soi-même pour être apte à gouverner l'épouse, et pour qu'elle atteigne elle-même à une bonne réceptivité ; sous la forme dédoublée d'une « Erotique » des garçons, se gouverner soi-même pour faire que le garçon lui aussi apprenne à se gouverner, à être actif et à résister au pouvoir des autres[23]. Les Grecs n'ont pas seulement inventé le rapport à soi, ils l'ont lié, composé et dédoublé dans la sexualité. Bref, une rencontre, bien fondée chez les Grecs, entre le rapport à soi et la sexualité.

La redistribution, la réorganisation se fait toute seule, du moins sur une longue durée. Car le rapport à soi ne restera pas la zone réservée et repliée de l'homme libre, indépendante de tout « système institutionnel et social ». Le rapport à soi sera saisi dans les rapports de pouvoir, dans les relations de savoir. Il se réintégrera dans ces systèmes dont il avait commencé par dériver. L'individu intérieur se trouve codé, recodé dans un savoir « moral », et surtout il devient l'enjeu du pouvoir, il est diagrammatisé. Le pli est donc comme déplié, la subjectivation de l'homme libre se transforme en assujettissement : c'est d'une part « la soumission à l'autre par le contrôle et la dépendance », avec toutes les procédures d'individualisation et de modulation que le pouvoir instaure, en portant sur la vie quotidienne et l'intériorité de ceux qu'il appellera ses sujets ; c'est d'autre part « l'attachement (de chacun) à sa propre identité par la conscience et la connaissance de soi », avec toutes les techniques de sciences morales et de sciences de l'homme qui vont former un savoir du sujet[24]. Simultanément, la sexualité s'organise autour de foyers de pouvoir, donne lieu à une « scientia sexualis », et s'intègre dans une instance de « pouvoir-savoir », le Sexe (Foucault rejoint ici les analyses de « *La volonté de savoir* »).

23. *UP*, II, III et IV (sur « l'antinomie du garçon », 243).

24. Dreyfus et Rabinow, 302-304. Nous résumons ici des indications diverses de Foucault : a) la morale a deux pôles, le code et le mode de subjectivation, mais ils sont en raison inverse, et l'un ne s'intensifie pas sans que l'autre ne diminue (*UP*, 35-37) ; b) la subjectivation tend à repasser dans un code, et se vide ou se durcit au profit du code (c'est un thème général de *SS*) ; c) un nouveau type de pouvoir apparaît, qui se charge d'individualiser, et de pénétrer l'intérieur : c'est d'abord le pouvoir pastoral d'Eglise, puis sa reprise dans le pouvoir d'Etat (Dreyfus et Rabinow, 305-306 : ce texte de Foucault rejoint les analyses de *SP* sur le « pouvoir individualisant et modulateur »).

Faut-il en conclure que la nouvelle dimension creusée par les Grecs disparaît, et se rabat sur les deux axes du savoir et du pouvoir ? En quel sens il faudrait un retour aux Grecs pour retrouver le rapport à soi comme libre individualité. Evidemment, il n'en est rien. Il y aura toujours un rapport à soi qui résiste aux codes et aux pouvoirs ; c'est même le rapport à soi qui est une des origines de ces points de résistance dont nous parlions précédemment. Par exemple, on aurait tort de réduire les morales chrétiennes à l'effort de codification qu'elles opèrent, et au pouvoir pastoral qu'elles invoquent, sans tenir compte des « mouvements spirituels et ascétiques » de subjectivation qui ne cessent de se développer avant la Réforme (il y a des subjectivations collectives)[25]. Il ne suffit même pas de dire que ceux-ci résistent à ceux-là ; il y a perpétuelle communication entre eux, soit pour lutter, soit aussi pour composer. Ce qu'il faut donc poser, c'est que la subjectivation, le rapport à soi, ne cesse pas de se faire, mais en se métamorphosant, en changeant de mode, au point que le mode grec est un bien lointain souvenir. Récupéré par les rapports de pouvoir, par les relations de savoir, le rapport à soi ne cesse de renaître, ailleurs et autrement.

La formule la plus générale du rapport à soi, c'est : l'affect de soi par soi, ou la force pliée. La subjectivation se fait par plissement. Seulement, il y a *quatre plissements,* quatre plis de subjectivation, comme pour des fleuves de l'enfer. Le premier concerne la partie matérielle de nous-mêmes qui va être entourée, prise dans le pli : chez les Grecs, c'était le corps et ses plaisirs, les « aphrodisia » ; mais, chez les chrétiens, ce sera la chair et ses désirs, le désir, une toute autre modalité substantielle. Le deuxième est le pli du rapport de forces, à proprement parler ; car c'est toujours suivant une règle singulière que le rapport de forces est ployé pour devenir rapport à soi ; ce n'est certainement pas la même chose, quand la règle efficiente est naturelle, ou bien divine, ou rationnelle, ou esthétique... Le troisième est le pli du savoir, ou le pli de vérité, en tant qu'il constitue un rapport du vrai à notre être, et de notre être à la vérité, qui servira de condition formelle à tout savoir, à toute connaissance : subjectivation du savoir qui ne se fait pas du tout

25. *UP*, 37.

de la même manière chez les Grecs et les chrétiens, chez Platon, chez Descartes ou chez Kant. Le quatrième est le pli du dehors lui-même, l'ultime : c'est lui qui constitue ce que Blanchot appelait une « intériorité d'attente », c'est de lui que le sujet attend, sur des modes divers, l'immortalité, ou bien l'éternité, ou le salut, ou la liberté, ou la mort, le détachement... Les quatre plis sont comme la cause finale, la cause formelle, la cause efficiente, la cause matérielle de la subjectivité ou de l'intériorité comme rapport à soi[26]. Ce sont ces plis qui sont éminemment variables, d'ailleurs sur des rythmes différents, et dont les variations constituent des modes irréductibles de subjectivation. Ils opèrent « en dessous des codes et des règles », du savoir et du pouvoir, quitte à les rejoindre en se dépliant, mais non sans que d'autres pliures se fassent.

Et, chaque fois, le rapport à soi est déterminé à rencontrer la sexualité, suivant une modalité qui correspond au mode de subjectivation : c'est que la spontanéité et la réceptivité de la force ne se distribueront plus d'après un rôle actif et un rôle passif, comme chez les Grecs, mais, ce qui est tout différent chez les chrétiens, suivant une structure bisexuelle. Du point de vue d'une confrontation générale, quelles variations y a-t-il entre le corps et les plaisirs des Grecs, et la chair et le désir des chrétiens ? Se peut-il que Platon en reste au corps et aux plaisirs d'après le premier pli, mais déjà s'élève au Désir d'après le troisième, en repliant la vérité sur l'amant, en dégageant un nouveau processus de subjectivation qui mène à un « sujet désirant » (et non plus à un sujet de plaisirs)[27] ? Et que dirons-nous enfin de nos propres modes actuels, de notre rapport à soi moderne ? *Quels sont nos quatre plis* ? S'il est vrai que le pouvoir a de plus en plus investi notre vie quotidienne, notre intériorité et notre individualité, s'il s'est fait individualisant, s'il est vrai que le savoir lui-même est de plus en plus

26. Nous systématisons les quatre aspects distingués par Foucault dans *UP*, 32-39 (et chez Dreyfus et Rabinow, 333-334). Foucault emploie le mot « assujettissement » pour désigner le deuxième aspect de la constitution du sujet ; mais ce mot, alors, prend un autre sens que celui qu'il a quand le sujet constitué est soumis à des relations de pouvoir. Le troisième aspect a une importance particulière, et permet de rejoindre « *Les mots et les choses* » : en effet, *MC* montrait comment la vie, le travail et le langage étaient d'abord objet de savoir, avant de se plier pour constituer une subjectivité plus profonde.

27. *UP*, le chapitre sur Platon, V.

individué, formant des herméneutiques et des codifications du sujet désirant, qu'est-ce qui reste pour notre subjectivité ? Il ne « reste » jamais rien au sujet, puisqu'il est chaque fois à faire, comme un foyer de résistance, d'après l'orientation des plis qui subjectivent le savoir et recourbent le pouvoir. La subjectivité moderne retrouve-t-elle le corps et ses plaisirs, contre un désir trop assujetti à la Loi ? Et pourtant ce n'est pas un retour aux Grecs, puisqu'il n'y a jamais de retour[28]. La lutte pour une subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, l'une qui consiste à nous individuer d'après les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité sue et connue, bien déterminée une fois pour toutes. La lutte pour la subjectivité se présente alors comme droit à la différence, et droit à la variation, à la métamorphose[29]. (Nous multiplions ici les questions, puisque nous touchons au manuscrit inédit « *Les aveux de la chair* », et, même au-delà, aux dernières directions de recherches de Foucault).

Dans « *L'usage des plaisirs* », Foucault ne découvre pas le sujet. En effet, il l'avait déjà défini comme une dérivée, une fonction dérivée de l'énoncé. Mais, en le définissant maintenant comme une dérivée du dehors, sous la condition du pli, il lui donne une pleine extension, en même temps qu'une dimension irréductible. Nous avons donc des éléments de réponse pour la question la plus générale : comment nommer cette nouvelle dimension, ce rapport à soi qui n'est plus savoir ni pouvoir ? L'affect de soi par soi est-il le plaisir, ou mieux, le désir ? Ou bien « conduite individuelle », comme conduite de plaisir ou de désir ? On ne trouvera le terme exact que si l'on remarque à quel point cette troisième dimension s'étend sur de longues durées. L'apparition d'un plissement du dehors peut sembler

28. *VS* montrait déjà que le corps et ses plaisirs, c'est-à-dire une « sexualité sans sexe », était la manière moderne de « résister » à l'instance du « Sexe », qui soude le désir à la loi (208). Mais ce n'est un retour aux Grecs que très partiel et ambigu ; car le corps et ses plaisirs renvoyaient chez les Grecs aux rapports agonistiques entre hommes libres, donc à une « société virile », unisexuée excluant les femmes ; tandis que nous cherchons évidemment un autre type de rapports propre à notre champ social. Cf. texte de Foucault, in Dreyfus et Rabinow, 322-331, sur la pseudo-notion de retour.

29. Dreyfus et Rabinow, 302-303.

propre aux formations occidentales. Il se peut que l'Orient ne présente pas un tel phénomène, et que la ligne du dehors y reste flottante, à travers un vide irrespirable : l'ascèse serait alors une culture d'anéantissement, ou un effort pour respirer dans le vide, sans production spécifique de subjectivité [30]. La condition d'un ploiement des forces semble surgir avec le rapport agonistique entre hommes libres : c'est-à-dire avec les Grecs. C'est là que la force se plie sur soi dans son rapport avec l'autre force. Mais, si l'on fait partir des Grecs le processus de subjectivation, c'est encore une longue durée qu'il occupe jusqu'à nous. Cette chronologie est d'autant plus remarquable que Foucault considérait les diagrammes de pouvoir comme des lieux de mutation, et les archives de savoir, sur de courtes durées [31]. Si l'on demande pourquoi cette introduction soudaine d'une longue durée avec « *L'usage des plaisirs* », peut-être la raison la plus simple est la suivante : nous avons vite fait d'oublier les vieux pouvoirs qui ne s'exercent plus, les vieux savoirs qui ne sont plus utiles, mais, en matière morale, nous ne cessons de nous encombrer de vieilles croyances auxquelles nous ne croyons même plus, et de nous produire comme sujet sur de vieux modes qui ne correspondent pas à nos problèmes. Ce qui faisait dire au cinéaste Antonioni : nous sommes malades d'Eros... Tout se passe comme si les modes de subjectivation avaient la vie longue, et nous continuons à jouer aux Grecs, ou aux chrétiens, d'où notre goût pour les retours à...

Mais il y a une raison positive plus profonde. C'est que le plissement lui-même, le redoublement, est une Mémoire : « absolue mémoire » ou mémoire du dehors, au-delà de la mémoire courte qui s'inscrit dans les strates et les archives, au-delà des survivances encore prises dans les diagrammes. Déjà l'existence esthétique des Grecs sollicite essentiellement la mémoire du futur, et très vite les processus de subjectivation se sont accompagnés d'écritures qui constituaient de véritables

30. Foucault ne s'est jamais estimé assez compétent pour traiter des formations orientales. Il fait de rapides allusions à l'« ars erotica » des Chinois, tantôt comme distinct de notre « scientia sexualis » (*VS*), tantôt comme distinct de l'existence esthétique des Grecs (*UP*). La question serait : y a-t-il un Soi ou un processus de subjectivation dans les techniques orientales ?

31. Sur le problème des longues et courtes durées en histoire, en rapport avec les séries, cf. Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion. Dans *AS*, 15-16, Foucault montrait que les durées épistémologiques étaient nécessairement courtes.

mémoires, « hypomnemata » [32]. Mémoire est le vrai nom du rapport à soi, ou de l'affect de soi par soi. Selon Kant, le temps était la forme sous laquelle l'esprit s'affectait lui-même, tout comme l'espace était la forme sous laquelle l'esprit était affecté par autre chose : le temps était donc « auto-affection », constituant la structure essentielle de la subjectivité [33]. Mais le temps comme sujet, ou plutôt subjectivation, s'appelle mémoire. Non pas cette courte mémoire qui vient après, et s'oppose à l'oubli, mais l'« absolue mémoire » qui double le présent, qui redouble le dehors, et qui ne fait qu'un avec l'oubli, puisqu'elle est elle-même et sans cesse oubliée pour être refaite : son pli en effet se confond avec le dépli, parce que celui-ci reste présent dans celui-là comme ce qui est plié. Seul l'oubli (le dépli) retrouve ce qui est plié dans la mémoire (dans le pli lui-même). Il y a une redécouverte finale de Heidegger par Foucault. Ce qui s'oppose à la mémoire n'est pas l'oubli, mais l'oubli de l'oubli, qui nous dissout au dehors, et qui constitue la mort. Au contraire, tant que le dehors est plié, un dedans lui est coextensif, comme la mémoire est coextensive à l'oubli. C'est cette coextensivité qui est vie, longue durée. Le temps devient sujet parce qu'il est le plissement du dehors, et, à ce titre, fait passer tout présent dans l'oubli, mais conserve tout le passé dans la mémoire, l'oubli comme impossibilité du retour, et la mémoire comme nécessité du recommencement. Longtemps Foucault avait pensé le dehors comme une ultime spatialité plus profonde que le temps ; ce sont les derniers ouvrages qui redonnent une possibilité de mettre le temps au dehors, et de penser le dehors comme temps, sous la condition du pli [34].

C'est sur ce point que porte la confrontation nécessaire de Foucault avec Heidegger : le « pli » n'a pas cessé de hanter

32. *SS*, 75-84, et Dreyfus et Rabinow, 339-344 (sur la fonction très variable de cette littérature de soi ou de ces mémoires, suivant la nature du processus de subjectivation considéré).

33. C'est un des principaux thèmes de Heidegger dans son interprétation de Kant. Sur les dernières déclarations de Foucault se réclamant de Heidegger, cf. *Les Nouvelles*, 28 juin 1984.

34. Ce sont les thèmes du Dehors et de l'extériorité qui semblaient d'abord imposer un primat de l'espace sur le temps, comme en témoigne encore *MC*, 351.

l'œuvre de Foucault, mais trouve dans les dernières recherches sa juste dimension. Quelles ressemblances et quelles différences avec Heidegger ? On ne peut les évaluer qu'en se donnant pour point de départ la rupture de Foucault avec la phénoménologie au sens « vulgaire », c'est-à-dire avec l'intentionnalité. Que la conscience vise la chose, et se signifie dans le monde, c'est ce que Foucault refuse. En effet, l'intentionnalité est faite pour dépasser tout psychologisme et tout naturalisme, mais elle invente un nouveau psychologisme et un nouveau naturalisme, au point que, comme Merleau-Ponty le disait lui-même, elle se distingue avec peine d'un « learning ». Elle restaure un psychologisme des synthèses de la conscience et des significations, un naturalisme de l'« expérience sauvage » et de la chose, du laisser-être de la chose dans le monde. D'où la double récusation de Foucault. Certes, tant qu'on en reste aux mots et aux phrases, on peut croire à une intentionnalité par laquelle la conscience vise quelque chose et se signifie (comme signifiante) ; tant qu'on en reste aux choses et aux états de choses, on peut croire à une expérience sauvage qui laisse-être la chose au travers de la conscience. Mais la « mise entre parenthèses » dont la phénoménologie se réclame aurait dû la pousser à dépasser les mots et les phrases vers les *énoncés,* les choses et les états de choses vers les *visibilités.* Or les énoncés ne visent rien, parce qu'ils ne se rapportent pas à quelque chose, pas plus qu'ils n'expriment un sujet, mais renvoient seulement à un langage, à un être-langage, qui leur donne des objets et des sujets propres et suffisants comme variables immanentes. Et les visibilités ne se déploient pas dans un monde sauvage qui s'ouvrirait déjà à une conscience primitive (ante-prédicative), mais renvoient seulement à une lumière, à un être-lumière, qui leur donne des formes, des proportions, des perspectives proprement immanentes, libres de tout regard intentionnel[35]. Ni le langage ni la lumière ne seront considérés dans les directions qui les rapportent l'un à l'autre (désignation, signification, signifiance du langage ; milieu physique, monde sensible ou intelligible), mais, dans l'irréductible dimension qui les donne chacun, chacun suffisant et séparé de l'autre, « il y a » de la lumière et « il y a » du langage. Toute intentionnalité

35. *RR,* 136-140.

s'écroule dans la béance entre les deux monades, ou dans le « non-rapport » entre voir et parler. C'est la conversion majeure de Foucault : convertir la phénoménologie en épistémologie. Car voir et parler, c'est savoir, mais on ne voit pas ce dont on parle, et l'on ne parle pas de ce qu'on voit ; et, lorsqu'on voit une pipe, on ne cessera pas de dire (de plusieurs façons) « ceci n'est pas une pipe... », comme si l'intentionnalité se niait elle-même, s'effondrait elle-même. Tout est savoir, et c'est la première raison pour laquelle il n'y a pas d'expérience sauvage : il n'y a rien avant le savoir, ni en dessous. Mais le savoir est irréductiblement double, parler et voir, langage et lumière, et c'est la raison pour laquelle il n'y a pas d'intentionnalité.

Mais c'est là que tout commence, parce que la phénoménologie de son côté, pour conjurer le psychologisme et le naturalisme qui continuaient à la grever, dépassait elle-même l'intentionnalité comme rapport de la conscience à son objet (l'étant). Et chez Heidegger, puis chez Merleau-Ponty, le dépassement de l'intentionnalité se faisait vers l'Etre, le pli de l'Etre. De l'intentionnalité au pli, de l'étant à l'être, de la phénoménologie à l'ontologie. Les disciples de Heidegger nous ont appris à quel point l'ontologie était inséparable du pli, puisque l'Etre était précisément le pli qu'il faisait avec l'étant, et que le déploiement de l'être, comme geste inaugural des Grecs, n'était pas le contraire du pli, mais le pli lui-même, la charnière de l'Ouvert, l'unicité du dévoilement-voilement. Restait moins évident en quoi cette pliure de l'être, le pli de l'être et de l'étant, remplaçait l'intentionnalité, ne serait-ce que pour la fonder. Il appartient à Merleau-Ponty d'avoir montré comment une visibilité radicale, « verticale », se pliait en un Se-voyant, et rendait possible dès lors la relation horizontale d'un voyant et d'un vu. Un Dehors, plus lointain que tout extérieur, « se tord », « se plie », « se double » d'un Dedans, plus profond que tout intérieur, et rend seul possible le rapport dérivé de l'intérieur avec l'extérieur. C'est même cette torsion qui définit la « Chair », au-delà du corps propre et de ses objets. Bref, l'intentionnalité de l'étant se dépasse vers le pli de l'être, vers l'Etre comme pli (Sartre, au contraire, en restait à l'intentionnalité, parce qu'il se contentait de faire des « trous » dans l'étant, sans atteindre au pli de l'être). L'intentionnalité se fait encore dans un espace euclidien qui l'empêche de se comprendre elle-même, et doit

être dépassée vers un autre espace, « topologique », qui met en contact le Dehors et le Dedans, le plus lointain et le plus profond[36].

Il n'y a pas de doute que Foucault a trouvé une forte inspiration théorique chez Heidegger, chez Merleau-Ponty, pour le thème qui le hantait : le pli, la doublure. Mais aussi il en trouvait l'exercice pratique chez Raymond Roussel : celui-ci dressait une Visibilité ontologique, toujours en train de se tordre en un « se-voyant », dans une autre dimension que celle du regard et de ses objets[37]. On pourrait également rapprocher Heidegger et Jarry, dans la mesure où la *pataphysique* se présente effectivement comme un dépassement de la métaphysique, explicitement fondé sur l'être du phénomène. Mais, si l'on considère ainsi Jarry ou Roussel comme la réalisation de la philosophie de Heidegger, n'est-ce pas dire que le pli est emporté et s'installe dans un tout autre paysage, et prend un autre sens ? Il s'agit, non pas d'ôter du sérieux à Heidegger, mais de retrouver l'imperturbable sérieux de Roussel (ou de Jarry). Le sérieux ontologique a besoin d'un humour diabolique ou phénoménologique. En effet, nous croyons que le pli comme doublure chez Foucault va prendre une allure entièrement nouvelle, tout en gardant sa portée ontologique. En premier lieu, le pli de l'être, selon Heidegger ou Merleau-Ponty, ne dépasse l'intentionnalité que pour la fonder dans l'autre dimension : c'est pourquoi le Visible ou l'Ouvert ne donne pas à voir sans donner aussi à parler, puisque le pli ne constituera pas le se-voyant de la vue sans constituer aussi le se-parlant du

36. Sur le Pli, l'entrelacs ou le chiasme, « retour sur soi du visible », cf. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard. Et les « notes de travail » insistent sur la nécessité de dépasser l'intentionnalité vers une dimension verticale qui constitue une topologie (263-264). Cette topologie implique chez Merleau-Ponty une découverte de la « chair » comme lieu d'un retournement (et déjà chez Heidegger, selon Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Ed. de Minuit). C'est pourquoi l'on peut penser que l'analyse des « *Aveux de la chair* », telle que Foucault la mène dans le manuscrit inédit, concerne à son tour l'ensemble du problème du « pli » (incarnation), en soulignant l'origine chrétienne de la chair du point de vue de l'histoire de la sexualité.

37. Le texte de *RR*, 136, insiste sur cet aspect, quand le regard passe par la lentille enchâssée dans le porte-plume : « Fête intérieure à l'être... visibilité hors du regard, et si on y accède à travers une lentille ou une vignette, c'est... pour mettre le regard entre parenthèses... l'être s'impose dans une sérénité pléthorique... »

langage, au point que c'est le même monde qui se parle dans le langage et qui se voyait dans la vue. Chez Heidegger et chez Merleau-Ponty, la Lumière ouvre un parler non moins qu'un voir, comme si les significations hantaient le visible et que le visible murmurait le sens[38]. Il ne peut pas en être ainsi chez Foucault, pour qui l'Etre-lumière ne renvoie qu'aux visibilités, et l'Etre-langage aux énoncés : le pli ne pourra pas refonder une intentionnalité, puisque celle-ci disparaît dans la disjonction entre les deux parties d'un savoir qui n'est jamais intentionnel.

Si le savoir est constitué de deux formes, comment y aurait-il intentionnalité d'un sujet vers un objet, puisque chacune des formes a ses objets et ses sujets[39] ? Et pourtant, il faut bien qu'un rapport soit assignable entre les deux formes, et sorte de leur « non-rapport ». Le savoir est être, c'est la première figure de l'être, mais l'être est entre deux formes. N'est-ce pas justement ce que disaient Heidegger, avec l'« entre-deux », et Merleau-Ponty, avec l'« entrelacs ou le chiasme ». En fait, ce n'est pas du tout la même chose. Car, pour Merleau-Ponty, l'entrelacs, l'entre-deux se confondent avec le pli. Mais non pas pour Foucault. Il y a un entrelacement, un entrecroisement du visible et de l'énonçable : c'est le modèle platonicien du tissage qui remplace l'intentionnalité. Mais cet entrelacement est une étreinte, une bataille entre deux adversaires irréductibles, les deux formes de l'Etre-savoir : si l'on veut, c'est une intentionnalité, mais réversible, et multipliée dans les deux sens, devenue infinitésimale ou microscopique. Ce n'est pas encore le pli de l'être, c'est l'entrelacement de ses deux formes. Ce n'est pas encore une topologie du pli, c'est une stratégie de l'entrelacement. Tout se passe comme si Foucault reprochait à Heidegger et à Merleau-Ponty d'aller trop vite. Et, ce qu'il trouve chez Roussel, et d'une autre manière chez Brisset, et d'une autre manière chez Magritte, et qu'il aurait pu encore trouver chez Jarry, c'est la bataille audio-visuelle, la double capture, le bruit

38. Selon Heidegger, la Lichtung est l'Ouvert non seulement pour la lumière et le visible, mais pour la voix et le son. De même chez Merleau-Ponty, 201-202. Foucault récuse l'ensemble de ces enchaînements.

39. Par exemple, il n'y a pas un « objet » qui serait la folie, et qui serait visé par une « conscience ». Mais la folie est vue de diverses manières, et énoncées d'autres manières encore, suivant les époques, et même suivant les seuils d'une époque. On ne voit pas les mêmes fous, et on n'énonce pas les mêmes maladies. Cf. *AS*, 45-46.

des mots qui conquièrent le visible, la fureur des choses qui conquièrent l'énonçable[40]. Chez Foucault, il y a toujours eu un thème hallucinatoire des Doubles, et de la doublure, qui transforme toute ontologie.

Mais cette double capture, constitutive de l'Etre-savoir, ne pourrait pas se faire entre-deux formes irréductibles si l'entrelacement des lutteurs ne découlait d'un élément lui-même informel, un pur rapport de forces qui surgit dans l'irréductible séparation des formes. C'est là la source de la bataille ou la condition de sa possibilité. C'est là le domaine stratégique du pouvoir, par différence avec le domaine stratique du savoir. De l'épistémologie à la stratégie. Autre raison pour laquelle il n'y a pas d'expérience « sauvage », puisque les batailles impliquent une stratégie, et que toute expérience est prise dans des rapports de pouvoir. C'est la seconde figure de l'être, le « Possest », l'Etre-pouvoir, par différence avec l'Etre-savoir. Ce sont les rapports de forces ou de pouvoir informels qui instaurent les relations « entre » les deux formes du savoir formé. Les deux formes de l'Etre-savoir sont des formes d'extériorité, puisque les énoncés se dispersent dans l'une, et les visibilités dans l'autre ; mais l'Etre-pouvoir nous introduit dans un élément différent, un Dehors non-formable et non-formé, d'où viennent les forces et leurs combinaisons changeantes. Et voilà que cette seconde figure de l'être n'est pas encore le pli. C'est plutôt une ligne flottante, et qui ne fait pas contour, seule capable de faire communiquer les deux formes en bataille. Il y a toujours eu chez Foucault un héraclitéisme plus profond que chez Heidegger, car finalement la phénoménologie est trop pacifiante, elle a béni trop de choses.

Foucault découvre donc l'élément qui vient du dehors, la force. Foucault comme Blanchot parlera moins de l'Ouvert que du Dehors. C'est que la force se rapporte à la force, mais du dehors, si bien que c'est le dehors qui « explique » l'extériorité des formes, à la fois pour chacune et pour leur relation mutuelle. D'où l'importance de la déclaration de Foucault quand il dit que Heidegger l'a toujours fasciné, mais qu'il ne pouvait le com-

40. C'est chez Brisset que Foucault trouve le plus grand développement de la bataille : « Il entreprend de restituer les mots aux bruits qui les ont fait naître, et de remettre en scène les gestes, les assauts, les violences dont ils forment comme le blason maintenant silencieux » (*GL*, XV).

prendre que par Nietzsche, avec Nietzsche (et non l'inverse)[41]. Heidegger est la possibilité de Nietzsche, mais non l'inverse, et Nietzsche n'a pas attendu sa propre possibilité. Il fallait retrouver la force, au sens nietzschéen, le pouvoir, au sens si particulier de « volonté de puissance », pour découvrir ce dehors comme limite, horizon ultime à partir de quoi l'être se plie. Heidegger s'est trop précipité, il a plié trop vite, et ce n'était pas souhaitable : d'où l'équivoque profonde de son ontologie technique et politique, technique du savoir et politique du pouvoir. Le pli de l'être ne pouvait se faire qu'au niveau de la troisième figure : est-ce que *la force* peut se plier, de manière à être affection de soi sur soi, affect de soi par soi, si bien que le dehors constitue par lui-même un dedans coextensif ? Ce que les Grecs ont fait, ce n'est pas un miracle. Il y a chez Heidegger un côté renanien, l'idée de la lumière grecque, du miracle grec[42]. Foucault dit : les Grecs ont fait beaucoup moins, ou beaucoup plus, à votre choix. Ils ont plié la force, ils ont découvert la force comme quelque chose qui pouvait être plié, et cela uniquement par stratégie, parce qu'ils ont inventé un rapport de forces qui passait par une rivalité des hommes libres (gouverner les autres à condition de se gouverner soi-même...). Mais, force parmi les forces, l'homme ne plie pas les forces qui le composent sans que le dehors ne se plie lui-même, et ne creuse un Soi dans l'homme. C'est cela, le pli de l'être, qui vient en troisième figure, quand les formes sont déjà entrelacées, quand les batailles se sont déjà engagées : alors l'être ne forme plus un « Sciest », ni un « Possest », mais un « Se-est », dans la mesure où le pli du dehors constitue un Soi, et le dehors lui-même, un dedans coextensif. Il fallait passer par l'entrelacement stratico-stratégique pour atteindre au pli ontologique.

Ce sont bien trois dimensions irréductibles, mais en implication constante, savoir, pouvoir et soi. Ce sont trois « ontologies ». Pourquoi Foucault ajoute-t-il qu'elles sont historiques[43] ?

41. « Tout mon devenir philosophique a été déterminé par ma lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche qui l'a emporté... » (*Les Nouvelles*, 40).

42. Ce qu'il y a d'intéressant chez Renan, c'est la manière dont la *Prière sur l'Acropole* présente le « miracle grec » en rapport essentiel avec un souvenir, et le souvenir en rapport avec un oubli non moins fondamental dans une structure temporelle d'ennui (se détourner). Zeus lui-même se définit par le repli, enfantant la Sagesse « après s'être replié sur lui-même, après avoir respiré profondément ».

43. Cf. Dreyfus et Rabinow, 332.

Parce qu'elles n'assignent pas des conditions universelles. L'être-savoir est déterminé par les deux formes que prennent le visible et l'énonçable à tel moment, et la lumière et le langage ne sont pas séparables de « l'existence singulière et limitée » qu'ils ont sur telle strate. L'être-pouvoir est déterminé dans des rapports de forces qui passent eux-mêmes par des singularités variables à chaque époque. Et le soi, l'être-soi, est déterminé par le processus de subjectivation, c'est-à-dire par les lieux où passe le pli (les Grecs n'ont rien d'universel). Bref, les conditions ne sont jamais plus générales que le conditionné, et valent par leur propre singularité historique. Aussi les conditions ne sont-elles pas « apodictiques », mais problématiques. Etant des conditions, elles ne varient pas historiquement ; mais elles varient *avec* l'histoire. Ce qu'elles présentent en effet, c'est la manière dont le problème se pose dans telle formation historique : que puis-je savoir, ou que puis-je voir et énoncer dans telles conditions de lumière et de langage ? Que puis-je faire, à quel pouvoir prétendre et quelles résistances opposer ? Que puis-je être, de quels plis m'entourer ou comment me produire comme sujet ? Sous ces trois questions, le « je » ne désigne pas un universel, mais un ensemble de positions singulières occupées dans un On parle-On voit, On se heurte, On vit [44]. Aucune solution n'est transportable d'une époque à une autre, mais il peut y avoir des empiètements ou des pénétrations de champs problématiques qui font que les « données » d'un vieux problème sont réactivées dans un autre. (Peut-être y a-t-il encore un Grec chez Foucault, une certaine confiance dans une « problématisation » des plaisirs...).

Finalement, c'est la pratique qui constitue la seule continuité du passé au présent, ou, inversement, la manière dont le présent explique le passé. *Si les entretiens de Foucault font pleinement partie de son œuvre,* c'est parce qu'ils prolongent la problématisation historique de chacun de ses livres vers la construction du problème actuel, folie, châtiment ou sexualité. Quels sont les nouveaux types de luttes, transversales et immédiates, plutôt que centralisées et médiatisées ? Quelles sont les nouvelles

44. Sur les trois « problèmes » de Foucault, évidemment confrontables aux trois questions kantiennes, cf. *UP,* 12-19 (et Dreyfus et Rabinow, 307, où Foucault admire Kant d'avoir posé la question, non seulement d'un sujet universel, mais « qui sommes-nous à ce moment précis de l'histoire ? »).

fonctions de l'« intellectuel », spécifique ou « singulier » plutôt qu'universel ? Quels sont les nouveaux modes de subjectivation, sans identité plutôt qu'identitaires ? C'est la triple racine actuelle des questions *Que puis-je, Que sais-je ? Que suis-je ?* Les événements qui menèrent à 1968 étaient comme la « répétition » des trois questions [45]. Quelle est notre lumière et quel est notre langage, c'est-à-dire notre « vérité » aujourd'hui ? Quels pouvoirs faut-il affronter, et quelles sont nos capacités de résistance, aujourd'hui où nous ne pouvons pas nous contenter de dire que les vieilles luttes ne valent plus ? Et peut-être surtout n'assistons-nous pas, ne participons-nous pas à la « production d'une nouvelle subjectivité » ? Les mutations du capitalisme ne trouvent-elles pas un « vis-à-vis » inattendu dans la lente émergence d'un nouveau Soi comme foyer de résistance ? Chaque fois qu'il y a mutation sociale, n'y a-t-il pas un mouvement de reconversion subjective, avec ses ambiguïtés, mais aussi ses potentiels ? Ces questions peuvent être considérées comme plus importantes, y compris pour le droit pur, que la référence à d'universels droits de l'homme. Chez Foucault, tout est mis en variables et variation : les variables du savoir

45. A lire certaines analyses, on croirait que 1968 s'est passé dans la tête d'intellectuels parisiens. Il faut donc rappeler que c'est le produit d'une longue suite d'événements mondiaux, et d'une série de courants de pensée internationaux, qui liaient déjà *l'émergence de nouvelles formes de luttes à la production d'une nouvelle subjectivité,* ne serait-ce que dans la critique du centralisme, et dans les revendications qualitatives, concernant la « qualité de la vie ». Du côté des événements mondiaux, on citera brièvement l'expérience yougoslave avec l'auto-gestion, le printemps tchécoslovaque et sa répression, la guerre du Vietnam, la guerre d'Algérie et la question des réseaux, mais aussi les signes de « nouvelle classe » (la nouvelle classe ouvrière), le nouveau syndicalisme, agricole ou étudiant, les foyers de psychiatrie et de pédagogie dites institutionnelles... Du côté des courants de pensée, sans doute faut-il remonter à Lukacs, dont *Histoire et conscience de classe* posait déjà la question d'une nouvelle subjectivité ; puis l'école de Francfort, le marxisme italien et les premiers germes de l'« autonomie » (Tronti), autour de Sartre la réflexion sur la nouvelle classe ouvrière (Gorz), et des groupes comme « Socialisme ou barbarie », le « Situationnisme », la « Voie communiste » (notamment Félix Guattari et la « micro-politique du désir »). Courants et événements n'ont pas cessé d'interférer. Après 68, Foucault retrouve personnellement la question des nouvelles formes de lutte, avec le GIP et la lutte des prisons, et élabore la « micro-physique du pouvoir », au moment de *SP.* Il est alors conduit à penser et vivre d'une manière très nouvelle le rôle de l'intellectuel. Puis il arrivera pour son compte à la question d'une nouvelle subjectivité, dont il transforme les données après *VS* jusqu'à *UP,* cette fois peut-être en rapport avec les mouvements américains. Sur le lien entre les luttes, l'intellectuel et la subjectivité, cf. l'analyse de Foucault in Dreyfus et Rabinow, 301-303. Et l'intérêt de Foucault pour de nouvelles formes de communauté fut sûrement essentiel.

(par exemple, les objets et sujets comme variables immanentes de l'énoncé) et la variation des relations de formes ; les singularités variables du pouvoir et les variations des rapports de forces ; les subjectivités variables, et la variation du pli ou de la subjectivation.

Mais, s'il est vrai que les conditions ne sont pas plus générales ou constantes que le conditionné, c'est pourtant aux conditions que Foucault s'intéresse. C'est pourquoi il dit : recherche historique et non travail d'historien. Il ne fait pas une histoire des mentalités, mais des conditions sous lesquelles se manifeste tout ce qui a une existence mentale, les énoncés et le régime de langage. Il ne fait pas une histoire des comportements, mais des conditions sous lesquelles se manifeste tout ce qui a une existence visible, sous un régime de lumière. Il ne fait pas une histoire des institutions, mais des conditions sous lesquelles elles intègrent des rapports différentiels de forces, à l'horizon d'un champ social. Il ne fait pas une histoire de la vie privée, mais des conditions sous lesquelles le rapport à soi constitue une vie privée. Il ne fait pas une histoire des sujets, mais des processus de subjectivation, sous les plissements qui s'opèrent dans ce champ ontologique autant que social[46]. En vérité, une chose hante Foucault, et c'est la pensée, « que signifie penser ? qu'appelle-t-on penser ? », la question lancée par Heidegger, reprise par Foucault, flèche par excellence. Une histoire, mais de la pensée comme telle. Penser, c'est expérimenter, c'est problématiser. Le savoir, le pouvoir et le soi sont la triple racine d'une problématisation de la pensée. Et d'abord, d'après le savoir comme problème, penser, c'est voir et c'est parler, mais penser se fait dans l'entre-deux, dans l'interstice ou la disjonction du voir et du parler. C'est chaque fois inventer l'entrelacement, chaque fois lancer une flèche de l'un contre la cible de l'autre, faire miroiter un éclair de lumière dans les mots, faire entendre un cri dans les choses visibles. Penser, c'est faire que voir atteigne à sa limite propre, et parler, à la sienne, si bien que les deux soient la limite commune qui les rapporte l'un à l'autre en les séparant.

Puis, en fonction du pouvoir comme problème, penser, c'est

46. Cf. *UP*, 15. L'étude la plus profonde sur Foucault, l'histoire et les conditions, est celle de Paul Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », *Comment on écrit l'histoire*, Ed. du Seuil (notamment sur la question des « invariants »).

émettre des singularités, c'est lancer les dés. Ce qu'exprime le coup de dés, c'est que penser vient toujours du dehors (ce dehors qui déjà s'engouffrait dans l'interstice ou constituait la limite commune). Penser n'est ni inné ni acquis. Ce n'est pas l'exercice inné d'une faculté, mais ce n'est pas non plus un learning qui se constitue dans le monde extérieur. A l'inné et à l'acquis, Artaud opposait le « génital », la génitalité de la pensée comme telle, une pensée qui vient d'un dehors plus lointain que tout monde extérieur, donc plus proche que tout monde intérieur. Faut-il appeler Hasard ce dehors[47] ? Et en effet le coup de dés exprime le rapport de forces ou de pouvoir le plus simple, celui qui s'établit entre singularités tirées au hasard (les nombres sur les faces). Les rapports de forces, tels que Foucault les entend, ne concernent pas seulement les hommes, mais les éléments, les lettres de l'alphabet dans leur tirage au hasard, ou bien dans leurs attractions, dans leurs fréquences de groupement suivant une langue. Le hasard ne vaut que pour le premier coup ; peut-être le second coup se fait-il dans des conditions partiellement déterminées par le premier, comme dans une chaîne de Markov, une succession de ré-enchaînements partiels. Et c'est cela, le dehors : la ligne qui ne cesse de ré-enchaîner les tirages au hasard dans des mixtes d'aléatoire et de dépendance. Penser prend donc ici de nouvelles figures : tirer des singularités ; ré-enchaîner les tirages ; et chaque fois inventer les séries qui vont du voisinage d'une singularité au voisinage d'une autre. Des singularités, il y en a de toutes sortes, toujours venues du dehors : singularités de pouvoir, prises dans les rapports de forces ; singularités de résistance, qui préparent les mutations ; et même des singularités *sauvages,* qui restent suspendues au dehors, sans entrer dans des rapports ni se laisser intégrer... (là seulement le « sauvage » prend un sens, non pas comme une expérience, mais comme ce qui ne rentre pas encore dans l'expérience)[48].

47. La trinité Nietzsche-Mallarmé-Artaud est invoquée, notamment à la fin de *MC*.

48. Cf. *OD,* 37, où Foucault invoque une « extériorité sauvage », et prend l'exemple de Mendel, qui constituait des objets biologiques, des concepts et des méthodes inassimilables par la biologie de son époque. Ce n'est nullement contradictoire avec l'idée qu'il n'y a pas d'expérience sauvage. Il n'y en a pas, parce que toute expérience suppose déjà des relations de savoir et des rapports de pouvoirs. Or, précisément, les singularités sauvages se trouvent repoussées hors du savoir et du pouvoir, dans les « marges », si bien que la science ne peut pas les reconnaître : 35-37.

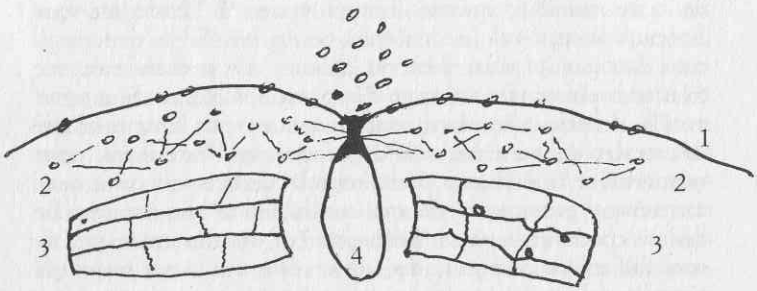
Toutes ces déterminations de la pensée sont déjà des figures originales de son acte. Et pendant longtemps Foucault n'a pas cru que penser puisse être autre chose encore. Comment penser pourrait-il inventer une morale, puisque la pensée ne peut rien trouver en elle-même, sauf ce dehors d'où elle vient et qui réside en elle comme « l'impensé » ? Ce Fiat ! qui destitue d'avance tout impératif[49]. Pourtant, Foucault pressent l'émergence d'une étrange et dernière figure : si le dehors, plus lointain que tout monde extérieur, est aussi plus proche que tout monde intérieur, n'est-ce pas le signe que la pensée s'affecte elle-même, en découvrant le dehors comme son propre impensé ? « Elle ne peut découvrir l'impensé... sans l'approcher aussitôt de soi, ou peut-être encore sans l'éloigner, sans que l'être de l'homme en tout cas, puisqu'il se déploie dans cette distance, ne se trouve du fait même altéré »[50]. Cette affection de soi, cette conversion du lointain et du proche, va prendre de plus en plus d'importance en constituant un *espace du dedans,* qui sera tout entier co-présent à l'espace du dehors sur la ligne du pli. L'impensé problématique fait place à un être pensant qui se problématise lui-même, comme sujet éthique (chez Artaud, c'est le « génital inné », et, chez Foucault, c'est la rencontre du soi et de la sexualité). Penser, c'est plier, c'est doubler le dehors d'un dedans qui lui est coextensif. La topologie générale de la pensée, qui commençait déjà « au voisinage » des singularités, s'achève maintenant dans le plissement du dehors au dedans : « à l'intérieur de l'extérieur et inversement », disait « *L'histoire de la folie* ». On a pu montrer que toute organisation (différenciation et intégration) supposait la structure topologique première d'un dehors et d'un dedans absolus, qui induit des extériorités et intériorités relatives intermédiaires : tout l'espace du dedans est topologiquement en contact avec l'espace du dehors, indépendamment des distances et sur les limites d'un « vivant » ; et cette topologie charnelle ou vitale, loin de s'expliquer par l'espace, libère un temps qui condense le passé au desans, fait advenir le futur au dehors, et les confronte à la

49. Husserl lui-même invoquait dans la pensée un « fiat » comme coup de dé ou position de point : *Idées...*, Gallimard, p. 414.
50. *MC,* 338 (et le commentaire sur la phénoménologie de Husserl, 336).

limite du présent vivant[51]. Foucault n'est plus seulement un archiviste à la Gogol, un cartographe à la Tchekov, mais un topologiste à la manière de Biély dans le grand roman *Petersbourg,* qui fait du plissement cortical une conversion du dehors et du dedans : l'application de la ville et du cerveau qui ne sont plus que l'envers l'un de l'autre dans un espace second. C'est de cette manière, qui ne doit plus rien à Heidegger, que Foucault comprend la doublure ou le pli. Si le dedans se constitue par le plissement du dehors, il y a entre eux une relation topologique : le rapport à soi est homologue du rapport avec le dehors, et les deux sont en contact, par l'intermédiaire des strates qui sont des milieux relativement extérieurs (donc relativement intérieurs). C'est tout le dedans qui se trouve activement présent au dehors sur la limite des strates. Le dedans condense le passé (longue durée), sur des modes qui ne sont nullement continus, mais le confrontent à un futur qui vient du dehors, l'échangent et le recréent. Penser, c'est se loger dans la strate au présent qui sert de limite : qu'est-ce que je peux voir et qu'est-ce que je peux dire aujourd'hui ? Mais c'est penser le passé tel qu'il se condense au dedans, dans le rapport avec soi (il y a un Grec en moi, ou un chrétien...). Penser le passé contre le présent, résister au présent, non pas pour un retour, mais « en faveur, je l'espère, d'un temps à venir » (Nietzsche), c'est-à-dire en rendant le passé actif et présent au dehors, pour qu'arrive enfin quelque chose de nouveau, pour que penser, toujours, arrive à la pensée. La pensée pense sa propre histoire (passé), mais pour se libérer de ce qu'elle pense (présent), et pouvoir enfin « penser autrement » (futur)[52]. C'est ce que Blanchot appelait « la passion du dehors », une force qui ne tend vers le dehors que parce que le dehors lui-même est devenu l'« intimité », l'« intrusion »[53]. Les trois instances de la topologie sont relativement indépendantes, et constamment en échange mutuel. Il appartient aux strates de produire sans cesse des couches qui font voir ou dire quelque chose de nouveau. Mais aussi il appartient au rapport avec le dehors de remettre

51. Cf. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique,* P.U.F., 258-265.
52. Cf. *UP,* 15.
53. Blanchot, *L'entretien infini,* 64-66.

en question les forces établies, et enfin au rapport à soi d'appeler et de produire de nouveaux modes de subjectivation. L'œuvre de Foucault se ré-enchaîne avec les grandes œuvres qui ont changé pour nous ce que signifie penser.



1. Ligne du dehors 2. Zone stratégique 3. Strates 4. Pli (zone de subjectivation)

DIAGRAMME DE FOUCAULT

« Je n'ai jamais rien écrit que des fictions... ». Mais jamais fiction n'a produit tant de vérité et de réalité. Comment pourrait-on raconter la grande fiction de Foucault ? Le monde est fait de surfaces superposées, archives ou strates. Aussi le monde est-il savoir. Mais les strates sont traversées d'une fissure centrale, qui répartit d'un côté les tableaux visuels, de l'autre côté les courbes sonores : l'énonçable et le visible sur chaque strate, les deux formes irréductibles du savoir, Lumière et Langage, deux vastes milieux d'extériorité où se déposent respectivement les visibilités et les énoncés. Alors nous sommes pris dans un double mouvement. Nous nous enfonçons de strate en strate, de bandelette en bandelette, nous traversons les surfaces, les tableaux et les courbes, nous suivons la fissure, pour essayer d'atteindre à un intérieur du monde : comme dit Melville, nous cherchons une chambre centrale, avec la peur qu'il n'y ait personne, et que l'âme de l'homme ne révèle un vide immense et terrifiant (qui songerait à chercher la vie dans les

archives ?). Mais en même temps nous essayons de monter au-dessus des strates, pour atteindre à un dehors, à un élément atmosphérique, à une « substance non stratifiée » qui serait capable d'expliquer comment les deux formes du savoir peuvent s'étreindre et s'entrelacer sur chaque strate, d'un bord à l'autre de la fissure. Sinon comment les deux moitiés de l'archive pourraient-elles communiquer, et des énoncés venir sous les tableaux, et des tableaux illustrer les énoncés ?

Ce dehors informel, c'est une bataille, c'est comme une zone de turbulence et d'ouragan, où s'agitent des points singuliers, et des rapports de forces entre ces points. Les strates ne faisaient que recueillir, solidifier la poussière visuelle et l'écho sonore d'une bataille qui se déroulait au-dessus. Mais, au-dessus, les singularités n'ont pas de forme, et ne sont ni des corps visibles ni des personnes parlantes. Nous entrons dans le domaine des doubles incertains et des morts partielles, des émergences et des évanouissements (zone de Bichat). C'est une micro-physique. Nous nous tenons au-dessus, dit Faulkner, non plus comme des personnes, mais comme deux phalènes ou deux plumes, invisibles et sourds l'un à l'autre, « au milieu des nuages furieux et lentement dissipés de la poussière que nous nous lancions en hurlant A mort les salauds ! Tue ! Tue ! ». A chaque état atmosphérique dans cette zone correspond un diagramme des forces ou des singularités prises dans les rapports : une stratégie. Si les strates sont de la terre, la stratégie est aérienne, ou océanique. Mais il appartient à la stratégie de s'actualiser dans la strate, au diagramme de s'actualiser dans l'archive, à la substance non-stratifiée de se stratifier. S'actualiser, c'est à la fois s'intégrer et se différencier. Les rapports de forces informels se différencient en créant deux formes hétérogènes, celle des courbes qui passent au voisinage des singularités (énoncés), celle des tableaux qui les répartissent en figures de lumière (visibilités). Et les rapports de forces s'intègrent en même temps, précisément dans les relations formelles entre les deux, d'un côté à l'autre de la différenciation. C'est que les rapports de forces ignoraient la fissure, qui ne commence qu'au-dessous, dans les strates. Ils sont aptes à creuser la fissure en s'actualisant dans les strates, mais aussi à sauter par-dessus, dans les deux sens, en se différenciant sans cesser de s'intégrer.

Les forces viennent toujours du dehors, d'un dehors plus

lointain que toute forme d'extériorité. Aussi n'y a-t-il pas seulement des singularités prises dans les rapports de forces, mais des singularités de résistance, aptes à modifier ces rapports, à les renverser, à changer le diagramme instable. Et il y a même des singularités sauvages, non liées encore, sur la ligne du dehors elle-même, et qui bouillonnent particulièrement juste au-dessus de la fissure. C'est une terrible ligne qui brasse tous les diagrammes, au-dessus des ouragans mêmes, la ligne de Melville, aux deux bouts libres, qui enveloppe toute l'embarcation dans ses méandres compliqués, qui se livre le moment venu à d'horribles contorsions, et risque toujours d'entraîner un homme lorsqu'elle file ; ou bien la ligne de Michaux, « aux mille aberrations », à vitesse moléculaire croissante, « lanière du fouet d'un charretier en fureur ». Mais, si terrible soit cette ligne, c'est une ligne de vie qui ne se mesure plus à des rapports de forces, et qui emporte l'homme au-delà de la terreur. Car, à l'endroit de la fissure, la ligne fait une boucle, « centre de cyclone, là où c'est vivable et où même c'est par excellence la Vie ». C'est comme si les vitesses accélérées, de peu de durée, constituaient « un être lent » sur une plus longue durée. C'est comme une glande pinéale, qui ne cesse de se reconstituer en variant sa direction, traçant un espace du dedans, mais coextensif à toute la ligne du dehors. Le plus lointain devient intérieur, par une conversion au plus proche : *la vie dans les plis.* C'est la chambre centrale, dont on ne craint plus qu'elle soit vide, puisqu'on y met le soi. Ici, on devient maître de sa vitesse, relativement maître de ses molécules et de ses singularités, dans cette zone de subjectivation : l'embarcation comme intérieur de l'extérieur.

ANNEXE

sur la mort de l'homme et le surhomme

Le principe général de Foucault est : toute forme est un composé de rapports de forces. Des forces étant données, on se demandera donc d'abord avec quelles forces du dehors elles entrent en rapport, ensuite quelle forme en découle. Soit des forces dans l'homme : forces d'imaginer, de se souvenir, de concevoir, de vouloir... On objectera que de telles forces supposent déjà l'homme ; mais ce n'est pas vrai, comme forme. Les forces dans l'homme supposent seulement des lieux, des points d'application, une région de l'existant. De même des forces dans l'animal (mobilité, irritabilité...) ne présupposent encore aucune forme déterminée. Il s'agit de savoir avec quelles autres forces les forces dans l'homme entrent en rapport, sur telle ou telle formation historique, et quelle forme résulte de ce composé de forces. On peut déjà prévoir que les forces dans l'homme n'entrent pas nécessairement dans la composition d'une forme-Homme, mais peuvent s'investir autrement, dans un autre composé, dans une autre forme : même sur une courte période, l'Homme n'a pas toujours existé, et n'existera pas toujours. Pour que la forme-Homme apparaisse ou se dessine, il faut que les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors très spéciales.

I. — La formation historique « classique »

La pensée classique se reconnaît à sa façon de penser l'infini. C'est que toute réalité, dans une force, « égale » perfection, donc est élevable à l'infini (l'infiniment parfait), le reste étant

limitation, rien d'autre que limitation. Par exemple, la force de concevoir est élevable à l'infini, si bien que l'entendement humain n'est que la limitation d'un entendement infini. Et sans doute y a-t-il des ordres d'infinité très différents, mais seulement d'après la nature de la limitation qui grève telle ou telle force. La force de concevoir peut être élevée à l'infini directement, tandis que celle d'imaginer n'est capable que d'un infini d'ordre inférieur ou dérivé. Le XVIIe siècle n'ignore pas la distinction de l'infini et de l'indéfini, mais fait de l'indéfini le plus bas degré d'infini. La question de savoir si l'étendue s'attribue à Dieu, ou non, dépend de la répartition de ce qui est réalité en elle, et de ce qui est limitation, c'est-à-dire de l'ordre d'infini auquel on peut l'élever. Les textes les plus caractéristiques du XVIIe siècle concernent donc la distinction des ordres d'infinité : l'infini de grandeur et l'infini de petitesse selon Pascal ; l'infini par soi, l'infini par sa cause et l'infini entre des limites, selon Spinoza ; tous les infinis de Leibniz... La pensée classique n'est certes pas une pensée sereine et dominatrice : elle ne cesse de se perdre dans l'infini ; comme dit Michel Serres, elle perd tout centre et tout territoire, elle s'angoisse à tenter de fixer la place du fini entre tous ces infinis, elle veut mettre un ordre dans l'infini [1].

Bref, les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces d'élévation à l'infini. Celles-ci sont bien des forces du dehors, puisque l'homme est limité, et ne peut rendre compte lui-même de cette puissance plus parfaite qui le traverse. Aussi le composé des forces dans l'homme, d'une part, et des forces d'élévation à l'infini qu'elles affrontent, d'autre part, n'est-il pas une forme-Homme, mais la forme-Dieu. On objecte que Dieu n'est pas composé, et qu'il est unité absolue, insondable. C'est vrai, mais la forme-Dieu est composée, pour tous les auteurs du XVIIe siècle. Elle est composée précisément de toutes les forces directement élevables à l'infini (tantôt entendement et volonté, tantôt pensée et étendue, etc.). Quant aux autres forces qui ne sont élevables que par leur cause, ou entre des limites, elles tiennent encore à la forme-Dieu, non par essence mais par conséquence, au point qu'on peut tirer de chacune d'elles une preuve de l'existence de Dieu (preuves cosmologique, physico-

1. Serres, *Le système de Leibniz*, P.U.F., II, 648-657.

téléologique...). Ainsi, sur la formation historique classique, les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors de telle nature que le composé est la forme-Dieu, pas du tout une forme-Homme. Tel est le monde de la représentation infinie.

Dans les ordres dérivés, il s'agit de trouver l'élément qui n'est pas infini par soi, mais qui n'en est pas moins développable à l'infini, et qui entre par là dans un tableau, dans une série illimitée, dans un continuum prolongeable. C'est le signe des scientificités classiques, encore au XVIIIe siècle : le « caractère » pour les êtres vivants, la « racine » pour les langues, l'argent (ou bien la terre) pour les richesses [2]. De telles sciences sont générales, le général indiquant un ordre d'infinité. Aussi n'y a-t-il pas de biologie au XVIIe siècle, mais une histoire naturelle qui ne forme pas un système sans s'organiser en série ; pas d'économie politique, mais une analyse des richesses ; pas de philologie ou de linguistique, mais une grammaire générale. Les analyses de Foucault vont détailler ce triple aspect, et y trouver par excellence les lieux d'un découpage des énoncés. Conformément à sa méthode, Foucault dégage un « sol archéologique » de la pensée classique, qui fait surgir des affinités inattendues, mais aussi brise des filiations trop attendues. On évitera par exemple de faire de Lamarck un précurseur de Darwin : car, s'il est vrai que le génie de Lamarck est d'introduire de plusieurs manières une historicité dans les êtres vivants, c'est encore du point de vue de la série animale, et pour sauver cette idée de la série, menacée par de nouveaux facteurs. A la différence de Darwin, Lamarck appartient au « sol » classique [3]. Ce qui définit ce sol, ce qui constitue cette grande famille d'énoncés dits classiques, fonctionnellement, c'est cette opération de développement à l'infini, de formation de continuums, de déploiement de tableaux : déplier, toujours déplier — « expliquer ». Qu'est-ce que Dieu, sinon l'universelle explication, le déploiement suprême ? Le *dépli* apparaît ici comme un concept fondamental, premier aspect d'une pensée opératoire qui s'in-

2. *MC*, ch. IV, V, VI.

3. *MC*, 243. Les études exemplaires de Daudin, sur *Les classes zoologiques et l'idée de série animale*, avaient montré comment la classification à l'âge classique se développait suivant des séries.

carne dans la formation classique. D'où la fréquence du mot « dépli » chez Foucault. Si la clinique appartient à cette formation, c'est parce qu'elle consiste à déplier les tissus sur des « plages à deux dimensions », et à développer les symptômes en série dont les compositions sont infinies[4].

II. — La formation historique du XIXe siècle

La mutation consiste en ceci : les forces dans l'homme entrent en rapport avec de nouvelles forces du dehors, qui sont des forces de finitude. Ces forces, c'est la Vie, c'est le Travail et c'est le Langage : triple racine de la finitude, qui va faire naître la biologie, l'économie politique et la linguistique. Et sans doute sommes-nous habitués à cette mutation archéologique : on fait souvent remonter à Kant une telle révolution où la « finitude constituante » vient remplacer l'infini originaire[5]. Que la finitude soit constituante, quoi de plus inintelligible pour l'âge classique ? Foucault toutefois apporte à ce schéma un élément très nouveau : alors qu'on nous disait seulement que l'homme prend conscience de sa propre finitude, sous des causes historiquement déterminables, Foucault insiste sur la nécessité d'introduire deux moments bien distincts. Il faut que la force dans l'homme commence par affronter et étreindre les forces de finitude comme des forces du dehors : c'est hors de soi qu'elle doit se heurter à la finitude. Ensuite et seulement ensuite, dans un second temps, elle en fait sa propre finitude, elle en prend nécessairement conscience comme de sa propre finitude. Ce qui revient à dire que, lorsque les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces de finitude venues du dehors, alors et alors seulement l'ensemble des forces compose la forme-Homme (et non plus la forme-Dieu). Incipit Homo.

C'est là que la méthode d'analyse des énoncés se révèle une micro-analyse, distinguant deux temps là où l'on n'en voyait qu'un seul[6]. Le premier temps consiste en ceci : quelque chose

4. *NC*, 119, 138.

5. Ce thème a trouvé son expression la plus poussée dans le livre de Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, P.U.F.

6. Dans *MC*, Foucault rappelle constamment la nécessité de distinguer deux temps, mais ceux-ci ne sont pas toujours définis de la même façon : tantôt, en un sens étroit,

vient briser les séries, fracturer les continuums, qui ne sont plus développables en surface. C'est comme l'avènement d'une nouvelle dimension, une profondeur irréductible qui vient menacer les ordres de la représentation infinie. Avec Jussieu, Vicq d'Azir et Lamarck, la coordination et la subordination des caractères, dans une plante ou un animal, bref, une force d'organisation vient imposer une répartition d'organismes qui ne se laissent plus aligner, mais tendent à se développer chacun pour son compte (et l'anatomie pathologique accentue cette tendance en découvrant une profondeur organique ou un « volume pathologique »). Avec Jones, une force de flexion vient altérer l'ordre des racines. Avec Adam Smith, une force de travail (le travail abstrait, le travail quelconque qui n'est plus saisi sous telle ou telle qualité) vient altérer l'ordre des richesses. Ce n'est pas que l'organisation, la flexion, le travail aient été ignorés par l'âge classique. Mais ils jouaient le rôle de limitations n'empêchant pas les qualités correspondantes d'être élevées à l'infini, ou de se déployer à l'infini, ne fût-ce qu'en droit. Tandis que maintenant ils se dégagent de la qualité, pour creuser quelque chose d'inqualifiable, d'impossible à représenter, et qui est aussi bien la mort dans la vie, la peine et la fatigue dans le travail, le bégaiement ou l'aphasie dans le langage. Même la terre va découvrir son essentielle avarice, et se destitue de son ordre apparent d'infinité[7].

Alors tout est prêt pour le second moment, pour une biologie, pour une économie politique, pour une linguistique. Il suffit que les choses, les vivants et les mots *se replient* sur cette profondeur comme nouvelle dimension, qu'ils *se rabattent* sur ces forces de finitude. Il n'y a plus seulement force d'organisation dans la vie, mais des plans d'organisation spatio-temporels, irréductibles entre eux, d'après laquelle les vivants se dissémiment (Cuvier). Il n'y a plus seulement force de flexion dans le langage, mais des plans d'après lesquels les langues affixes ou à flexion se distribuent, et où la suffisance des mots et des lettres fait place aux inter-relations sonores, le langage lui-même

ce sont les choses qui reçoivent d'abord une historicité propre, et l'homme qui s'approprie cette historicité dans un second temps (380-381) ; tantôt, en un sens plus large, ce sont les « configurations » qui changent d'abord, puis leur « mode d'être » (233).

7. *MC*, 268.

ne se définissant plus par ses désignations et significations, mais renvoyant à des « vouloirs collectifs » (Bopp, Schlegel). Il n'y a plus seulement force de travail producteur, mais des conditions de production d'après lesquelles le travail lui-même se rabat sur le capital (Ricardo), avant que n'apparaisse l'inverse, le rabattement du capital sur le travail extorqué (Marx). Partout le comparé remplace le général cher au XVIIe siècle : une anatomie comparée, une philologie comparée, une économie comparée. Partout c'est le *Pli* qui domine maintenant, suivant la terminologie de Foucault, deuxième aspect de la pensée opératoire qui s'incarne dans la formation du XIXe siècle. Les forces dans l'homme se rabattent ou se plient sur cette nouvelle dimension de finitude en profondeur, qui devient alors la finitude de l'homme même. Le pli, dit constamment Foucault, c'est ce qui constitue une « épaisseur », aussi bien un « creux ».

Pour mieux comprendre comment le pli devient la catégorie fondamentale, il suffit d'interroger la naissance de la biologie. On y trouve tout ce qui donne raison à Foucault (et qui vaut aussi pour les autres domaines). Lorsque Cuvier distingue quatre grands embranchements, il ne définit pas des généralités plus vastes que les genres et les classes, mais au contraire des fractures qui vont empêcher tout continuum d'espèces de se grouper en termes de plus en plus généraux. Les embranchements ou plans d'organisation mettent en jeu des axes, des orientations, des dynamismes d'après lesquels le vivant se plie de telle ou telle manière. C'est pourquoi l'œuvre de Cuvier se prolonge dans l'embryologie comparée de Baër, d'après les plissements des feuillets germinatifs. Et, quand Geoffroy Saint-Hilaire oppose aux plans d'organisation de Cuvier l'idée d'un seul et même plan de composition, c'est encore une méthode de pliage qu'il invoque : on passera du vertébré au céphalopode, si l'on rapproche les deux parties de l'épine du dos de vertébré, si l'on ramène sa tête vers les pieds, son bassin vers sa nuque... [8]. Si Geoffroy appartient au même « sol archéologique » que Cuvier (conformément à la méthode d'analyse des énoncés de Foucault), c'est parce que tous deux invoquent le

8. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique* (qui contient la polémique avec Cuvier sur le pliage).

pli, l'un comme une troisième dimension qui rend impossible le passage en surface d'un type à l'autre, l'autre comme une troisième dimension qui opère les passages en profondeur. Et encore Cuvier, Geoffroy et Baër ont-ils en commun de résister à l'évolutionnisme. Mais Darwin fondera la sélection naturelle sur l'avantage du vivant, dans un milieu donné, à faire diverger les caractères et creuser les différences. C'est parce qu'ils se plient de diverses manières (tendance à diverger), qu'un maximum de vivants pourront survivre dans un même lieu. Si bien que Darwin appartient encore au même sol que Cuvier, par opposition avec Lamarck, dans la mesure où il fonde son évolutionnisme sur l'impossibilité d'une mise en convergence et l'effondrement d'un continuum sériel [9].

Si le pli et le dépli animent non seulement les conceptions de Foucault, mais son style même, c'est parce qu'ils constituent une archéologie de la pensée. On s'étonnera moins peut-être que Foucault rencontre Heidegger précisément sur ce terrain. Il s'agit d'une rencontre plus que d'une influence, dans la mesure où le pli et le dépli ont chez Foucault une origine, un usage, une destination très différents de ceux de Heidegger. Selon Foucault, il s'agit d'un rapport de forces, où des forces régionales affrontent tantôt des forces d'élévation à l'infini (dépli), de manière à constituer une forme-Dieu, tantôt des forces de finitude (pli), de manière à constituer une forme-Homme. C'est une histoire nietzschéenne plutôt que heideggerienne, une histoire rendue à Nietzsche, ou rendue à la *vie*. « Il n'y a d'être que parce qu'il y a vie... L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres... mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire... » [10].

9. Sur la grande « coupure » opérée par Cuvier, Lamarck appartenant encore à l'histoire naturelle classique, tandis que Cuvier rend possible une Histoire du vivant qui se manifestera avec Darwin : *MC*, 287-289, et 307 (« l'évolutionnisme constitue une théorie biologique, dont la condition de possibilité fut une biologie sans évolution, celle de Cuvier »).

10. *MC*, 291 (ce texte, qui survient à propos de la biologie du XIXe, nous semble avoir une plus grande portée et exprimer un aspect constant de la pensée de Foucault).

III. Vers une formation de l'avenir ?

Que toute forme soit précaire est évident, puisqu'elle dépend des rapports de forces et de leurs mutations. On défigure Nietzsche quand on en fait le penseur de la mort de Dieu. C'est Feuerbach le dernier penseur de la mort de Dieu : il montre que, Dieu n'ayant jamais été que le dépli de l'homme, l'homme doit plier et replier Dieu. Mais, pour Nietzsche, c'est une vieille histoire ; et comme les vieilles histoires ont pour propre de multiplier leurs variantes, Nietzsche multiplie les versions de la mort de Dieu, toutes comiques ou humoristiques, comme autant de variations sur un fait acquis. Mais ce qui l'intéresse, c'est la mort de l'homme. Tant que Dieu existe, c'est-à-dire tant que la forme-Dieu fonctionne, l'homme n'existe pas encore. Mais, quand la forme-Homme apparaît, elle ne le fait qu'en comprenant déjà la mort de l'homme, de trois manières au moins. D'une part, où l'homme pourrait-il trouver le garant d'une identité, en l'absence de Dieu ? [11]. D'autre part, la forme-Homme ne s'est elle-même constituée que dans les plis de la finitude : elle met la mort dans l'homme (et, nous l'avons vu, moins à la manière de Heidegger qu'à la manière de Bichat, qui pensait la mort sur le mode d'une « mort violente » [12]). Enfin, les forces de finitude elles-mêmes font que l'homme n'existe qu'à travers la dissémination des plans d'organisation de vie, la dispersion des langues, la disparité des modes de production, qui impliquent que la seule « critique de la connaissance » est une « ontologie de l'anéantissement des êtres » (non seulement la paléontologie, mais l'ethnologie) [13]. Mais que veut dire Foucault quand il dit que, sur la mort de l'homme, il n'y a pas de quoi pleurer [14] ? En effet, cette forme a-t-elle été

11. C'est le point sur lequel insiste Klossowski dans *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France.

12. C'est Bichat, nous l'avons vu, qui rompt avec la conception classique de la mort, comme instant décisif insécable (la formule de Malraux reprise par Sartre, la mort c'est ce qui « transforme la vie en destin », appartient encore à la conception classique). Les trois grandes nouveautés de Bichat, c'est poser la mort comme coextensive à la vie, en faire le résultat global de morts partielles, et surtout prendre pour modèle la « mort violente » au lieu de la « mort naturelle » (sur les raisons de ce dernier point, cf. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Gauthier-Villars, 160-166). Le livre de Bichat est le premier acte d'une conception moderne de la mort.

13. Cf. *MC*, 291.

14. *QA*, 101 : « retenons nos larmes... »

bonne ? A-t-elle su enrichir ou même préserver les forces dans l'homme, force de vivre, force de parler, force de travailler ? A-t-elle épargné aux hommes existants la mort violente ? La question toujours reprise est donc celle-ci : si les forces dans l'homme ne composent une forme qu'en entrant en rapport avec des forces du dehors, avec quelles nouvelles forces risquent-elles d'entrer en rapport maintenant, et quelle nouvelle forme peut-il en sortir qui ne soit plus Dieu ni l'Homme ? C'est la position correcte du problème que Nietzsche appelait « le surhomme ».

C'est un problème dans lequel on ne peut que se contenter d'indications très discrètes, à moins de tomber dans la bande dessinée. Foucault est comme Nietzsche, il ne peut indiquer que des ébauches, au sens embryologique, non encore fonctionnelles [15]. Nietzsche disait : l'homme a emprisonné la vie, le surhomme est ce qui libère la vie *dans l'homme même*, au profit d'une autre forme... Foucault donne une indication très curieuse : s'il est vrai que la linguistique du XIXe siècle humaniste s'est constituée sur la dissémination des langues, comme condition d'un « nivellement du langage » au titre d'objet, un contrecoup s'est ébauché, dans la mesure où la littérature prenait une toute nouvelle fonction, qui consistait *au contraire* à « rassembler » le langage, à faire valoir un « être du langage » au-delà de ce qu'il désigne et signifie, au-delà des sons mêmes [16]. Ce qui est curieux, c'est que Foucault donne ici au langage, dans sa belle analyse de la littérature moderne, un privilège qu'il refuse à la vie et au travail : il pense que la vie et le travail, malgré leur dispersion concomitante à celle du langage, n'avaient pas perdu le rassemblement de leur être [17]. Il nous semble pourtant que, dans leur dispersion respective, le travail, la vie n'ont pu se rassembler chacun que dans une sorte de décrochage, par rapport à l'économie ou à la biologie, exactement comme le langage n'a pu accéder au rassemblement que dans le décrochage de la littérature par rapport à la linguistique.

15. *MC*, 397-398.

16. *MC*, 309, 313, 316-318, 395-397 (sur les caractères de la littérature moderne comme « expérience de la mort..., de la pensée impensable..., de la répétition..., de la finitude... »).

17. Sur les raisons de cette situation spéciale du langage selon Foucault, *MC*, d'une part 306-307, d'autre part 315-316.

Il a fallu que la biologie saute dans la biologie moléculaire, ou que la vie dispersée se rassemble dans le code génétique. Il a fallu que le travail dispersé se rassemble ou se regroupe dans les machines de troisième espèce, cybernétiques et informatiques. Quelles seraient les forces en jeu, avec lesquelles les forces dans l'homme entreraient alors en rapport ? Ce ne serait plus l'élévation à l'infini, ni la finitude, mais un fini-illimité, en appelant ainsi toute situation de force où un nombre fini de composants donne une diversité pratiquement illimitée de combinaisons. Ce ne serait ni le pli ni le dépli qui constituerait le mécanisme opératoire, mais quelque chose comme le *Surpli,* dont témoignent les plissements propres aux chaînes du code génétique, les potentialités du silicium dans les machines de troisième espèce, autant que les contours de la phrase dans la littérature moderne, quand le langage « n'a plus qu'à se recourber dans un perpétuel retour sur soi ». Cette littérature moderne qui creuse une « langue étrangère dans la langue », et qui, à travers un nombre illimité de constructions grammaticales superposées, tend vers une expression atypique, agrammaticale, comme vers la fin du langage (on y marquerait, entre autres et par exemple, le livre de Mallarmé, les répétitions de Péguy, les souffles d'Artaud, les agrammaticalités de Cummings, les pliures de Burroughs, *cut-up* et *fold-in,* mais aussi les proliférations de Roussel, les dérivations de Brisset, les collages de Dada...). Et le fini-illimité ou le surpli, n'est-ce pas ce que Nietzsche traçait déjà, sous le nom d'éternel retour ?

Les forces dans l'homme entrent en rapport avec des forces du dehors, celles du silicium qui prend sa revanche sur le carbone, celles des composants génétiques qui prennent leur revanche sur l'organisme, celles des agrammaticaux qui prennent leur revanche sur le signifiant. A tous ces égards, il faudrait étudier les opérations de surpli, dont la « double hélice » est le cas le plus connu. Qu'est-ce que le surhomme ? C'est le composé formel des forces dans l'homme avec ces nouvelles forces. C'est la forme qui découle d'un nouveau rapport de forces. L'homme tend à libérer *en lui* la vie, le travail et le langage. Le surhomme, c'est, suivant la formule de Rimbaud, l'homme chargé des animaux même (un code qui peut capturer des fragments d'autres codes, comme dans les nouveaux schémas d'évolution latérale ou rétrograde). C'est l'homme chargé des

roches elles-mêmes, ou de l'inorganique (là où règne le silicium). C'est l'homme chargé de l'être du langage (de « cette région informe, muette, insignifiante, où le langage peut se libérer » même de qu'il a à dire) [18]. Comme dirait Foucault, le surhomme est beaucoup moins que la disparition des hommes existants, et beaucoup plus que le changement d'un concept : c'est l'avènement d'une nouvelle forme, ni Dieu ni l'homme, dont on peut espérer qu'elle ne sera pas pire que les deux précédentes.

18. *MC,* 395. La lettre de Rimbaud n'invoque pas seulement le langage ou la littérature, mais les deux autres aspects : l'homme de l'avenir est chargé de la langue nouvelle, mais aussi des animaux même, et de l'informe (A Paul Demeny, Pléiade, 255).

table