

F. Caeymaex, « Foucault et l'histoire, Discontinuité et subjectivité », notes de cours (non retravaillées). Cours prononcé à l'invitation du Département de philosophie de l'Université d'Evora (Portugal), Prof. O. Feron (Chaire de philosophie moderne et contemporaine), Evora, 18 mai 2005 (non publié)

**FOUCAULT ET L'HISTOIRE
DISCONTINUITÉ ET SUBJECTIVITÉ**

F. Caeymaex

En 1966, la publication du livre *Les Mots et les choses* projette Foucault sur le devant de la scène intellectuelle française, et soulève la polémique. Que fait Foucault dans ce livre ? Foucault annonce une « archéologie des sciences humaines », et plus généralement une archéologie de notre pensée. Ce livre est donc, en un sens, un livre d'histoire de la pensée, ou, plus précisément, du savoir. Foucault établit une périodisation : la première période est celle qui correspond à la Renaissance, la seconde couvre l'Age classique, et la troisième est celle de la modernité, qui commence avec le XIX^e siècle (après Kant) et se prolonge jusqu'au XX^eme. Il s'agit, pour chaque période, de déterminer ce qui rend possible les *savoirs*, ce qui ordonne la construction de tels et tels savoir. Les conditions de possibilité que Foucault veut dégager, conceptualiser, sont les structures de la pensée qui, pour chaque époque donnée, articulent de l'intérieur les différents savoirs. Selon Foucault, ces éléments structurels, ces conditions de possibilités définissent un ordre ou un *espace virtuel* (non empirique) au sein duquel les différents savoirs coexistent, s'articulent, et se distribuent. Ces conditions de possibilité n'ont rien d'empirique, elles sont dites *a priori* ; on peut les concevoir comme des sortes de règles qui président à l'élaboration ou à la production des différentes sciences ou savoirs. La particularité de l'*a priori* ou des conditions de possibilité dont il est question ici, c'est qu'il n'est en rien universel ou intemporel : ce ne sont pas les conditions de possibilité du savoir *en général*. L'espace d'ordre qui préside au savoir et les règles de construction des savoirs dont nous parle Foucault ne valent pas du tout pour tout savoir, mais pour les savoirs à telle époque donnée. Cet « espace d'ordre » et ces « règles de construction », Foucault les désigne par un nom : ce sont les « *épistémè* ». Il y aura donc, conformément à la périodisation proposée par Foucault, des *épistémès* distinctes pour la Renaissance, pour l'Age classique et pour la modernité post-kantienne.

Vous savez peut-être que la première des polémiques soulevées par ce livre vient des déclarations de Foucault concernant l'*épistémè* moderne. Il montre que la figure de l'homme, telle qu'elle s'est dessinée dans les sciences humaines, était affectée d'une fragilité intrinsèque, et que l'émergence de nouveaux savoirs ou discours — tels l'ethnologie, la psychanalyse ou la linguistique — condamnait la figure de l'homme à brève échéance. Sous la froide analyse des conditions de possibilité des sciences humaines, Foucault réglait son compte à l'humanisme, et en passant, à la phénoménologie et aux autres philosophies liées de près ou de loin aux sciences humaines. Mais ce n'était pas là la seule provocation lancée par Foucault. L'autre polémique qui fut soulevée, et qui était évidemment liée à la première, concernait *l'histoire*. Les détracteurs de Foucault (parmi lesquels on retrouve Sartre, l'équipe des *Temps Modernes*, et bien d'autres) virent bien que c'était là, au lieu de *l'histoire*, que le drame se jouait véritablement. A ce moment-là, la polémique devint rapidement un malentendu, auquel Foucault contribua lui-même. Très vite, ce livre fut catalogué comme livre structuraliste, positiviste, incapable de saisir l'histoire, en dépit de son ambition de plonger dans le passé (Renaissance) et de remonter jusqu'au présent. Sartre, que Foucault avait sans ménagement critiqué dans quelques interviews, accusa très clairement Foucault de manquer l'histoire, de privilégier un point de vue structural/synchronique au détriment de toute perspective véritablement diachronique. En dramatisant les *ruptures* et les *coupures* entre les différentes *épistémès*, en se refusant à essayer d'expliquer les changements ou les passages entre les différentes périodes, Foucault, pensait-on, ruinait en son principe toute histoire. Selon Sartre, Foucault nie ou ignore les conditions réelles du processus historique, et se montre indifférent à la question de savoir « comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, [...] comment les hommes passent d'une pensée à l'autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la *praxis*, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse ». Et Sartre ajoute que l'entreprise de Foucault « constitue une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx¹ ». Autrement dit, la philosophie de Foucault était une philosophie bourgeoise, précisément parce qu'elle privilégiait les structures théoriques (abstraites) en négligeant les conditions réelles et pratiques du savoir, en négligeant donc l'histoire concrète des hommes. Il faut se rappeler que Sartre avait écrit six ans plutôt *La critique de la Raison dialectique*, dans laquelle il entendait justement élaborer une rationalité dialectique nouvelle de l'histoire, fondée sur la *praxis* concrète, la *praxis* humaine.

¹ « Jean-Paul Sartre répond, dans *L'Arc*, n. 30, 1966.

Cette polémique qui opposa la pensée « statique » des structures abstraites à la pensée dynamique de la transformation historique concrète peut aujourd'hui nous apparaître surprenante. Avec le recul, nous pouvons prendre une vue globale sur le travail de Foucault, et constater que Foucault n'a pas cessé, au contraire, de penser *avec l'histoire*. N'a-t-il pas commencé par écrire une *Naissance de la clinique*, une *Histoire de la folie* ? La suite de son œuvre ne témoigne-t-elle pas d'un souci constant de l'histoire et des transformations historiques ? N'a-t-il pas cherché à montrer que la prison, par exemple, est loin d'être un invariant historique, mais un dispositif politique qui eut son lieu et ses conditions d'émergence (*Surveiller et punir*) ? Foucault n'a-t-il pas au contraire mis en évidence et approfondi l'historicité de ce que nous tenons pour le plus intemporel ou naturel, la sexualité (*Histoire de la sexualité*) ? Foucault n'a-t-il pas, dans ses dernières années, œuvré comme un historien soucieux du détail pour plonger jusqu'à l'Antiquité, pour y trouver les sources des modes de constitution de la subjectivité occidentale ? Il n'est plus concevable aujourd'hui de refuser à Foucault le titre de penseur soucieux de l'histoire. Foucault lui-même, dans un article qu'il avait rédigé vers 1980 pour le *Dictionnaire des philosophes* de Huisman, et où il prenait une vue rétrospective d'ensemble sur son travail, déclarait qu'on pouvait qualifier son entreprise comme une « *Histoire critique de la pensée*² ».

Pour comprendre en même temps le sens de la polémique avec Sartre dans les années soixante et le sens de ce travail d'historien, il nous faut donc demander : en quoi consiste la singularité de cette philosophie historique ? Quel sens faut-il donner au mot « histoire » chez Foucault et en quoi cette histoire diffère-t-elle de ce que les philosophes entendaient par là ? Comment et pourquoi Foucault a-t-il rompu avec les « philosophies de l'histoire » ou avec les pensées classiques de l'histoire, en se constituant comme « histoire critique de la pensée », pour inventer une nouvelle manière d'écrire l'histoire (je détourne ici le titre d'un livre de l'historien Paul Veyne, qui a trouvé une forte inspiration à partir de Foucault) ?

Pour éclairer ce problème, on peut se reporter à un texte tardif (le dernier publié) de Foucault, dans lequel celui-ci distingue deux traditions dans la pensée française. Il oppose une « philosophie de l'expérience, du sens, du sujet » à une « philosophie du savoir, de la rationalité et du concept » ; d'un côté « une filiation qui est celle de Sartre et de Merleau-

² M. FOUCAULT, « Foucault », dans *Dits et écrits*, IV, texte 345, Gallimard, 1994, p. 633.

Ponty », de l'autre « celle de Cavailles, de Bachelard, de Koyré et de Canguilhem³. Par recoupement avec divers autres textes et entretiens de la même époque, il n'est pas difficile de voir que Foucault se reconnaît volontiers comme un héritier de la seconde. De manière très générale, on peut caractériser cette tradition (qui est en réalité loin d'être unifiée) comme une tradition *minoritaire* d'histoire des sciences et d'épistémologie. Dans cette histoire des sciences, on s'est interrogé sur l'historicité de la raison, pour constituer une véritable épistémologie historique. En particulier, Gaston Bachelard, qui a affirmé avec force le caractère historique (et non trans-historique), et discontinu de la rationalité, a lié ce thème à une critique radicale des philosophies du sujet et de l'expérience. On trouve chez Foucault la même articulation critique. Chez lui, c'est la *pensée* elle-même qui est envisagée selon une perspective discontinuiste⁴, et cette perspective entraîne une transformation radicale de la place du sujet et du rôle ou du sens de ce que l'on appelle l'expérience. Je vais donc essayer de déterminer le sens du discontinuisme de Foucault (en l'éclairant à partir de quelques éléments de cette épistémologie historique), montrer comment celui-ci implique une relativisation de l'« expérience⁵ », et une réévaluation de la place et de la fonction du sujet. Je serai amenée à me centrer plus particulièrement sur les analyses que Foucault a accordées au savoir, mais j'essaierai d'esquisser la raison pour laquelle l'étude du savoir est restée décisive pour le Foucault qui étudiera le pouvoir, et plus tard la constitution éthique du sujet.

Le discontinuisme dans l'histoire des savoirs

J'ai déjà dit que dans *MC*, Foucault affirmait que les *épistémès*, les conditions de possibilités du savoir étaient radicalement différentes, pour ainsi dire sans commune mesure, selon les époques qu'il avait distinguées. Le passage de l'Age classique à la modernité, par exemple, doit se concevoir comme une mutation brusque, une rupture. Ainsi, alors même que le livre s'intitule « archéologie des sciences humaines », on ne peut nullement retrouver l'origine des sciences humaines ailleurs qu'à l'époque moderne (postkantienne). Les sciences humaines ne se sont pas constituées progressivement, selon une succession continue ; elles apparaissent pour ainsi dire sans raison dans l'espace de la pensée moderne ; elles émergent sans motif

³ « La vie, l'expérience et la science », *DE, IV*, p. 763 sq.

⁴ Quoique l'on puisse aussi parler à propos de Foucault, d'une forme de rationalisme pluraliste. Sous bien des aspects, Foucault a étudié *des* rationalités (v. G. DELEUZE, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », dans *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989, p. 188-189).

⁵ Mais aussi une transformation radicale de la signification que ce terme avait, par exemple, dans la phénoménologie. Voir l'expérience littéraire, son absence d'engagement ontologique (l'absence d'être), son caractère d'expérimentation transgressive.

entre le discours de la philosophie transcendantale de type kantien et les sciences positives qui portent sur le travail, la vie, le langage. Les sciences humaines sont pour ainsi dire sans précurseur dans des savoirs plus anciens : elle proviennent d'une réorganisation soudaine, imprévisible, de l'ordre du savoir.

Avec une thèse de ce type, Foucault rompt avec l'histoire traditionnelle des sciences et avec ses postulats philosophiques. Cette histoire traditionnelle suppose une rationalité scientifique qui se constituerait progressivement, de manière continue, par accumulation de données, par dévoilement de la vérité de son objet ; ainsi l'histoire des sciences est-elle traditionnellement présentée comme une conquête progressive, par le savoir ou La Science, de sa scientificité. Rappelons-nous Auguste Comte, le fondateur du positivisme, qui affirme que la connaissance est passée par différents stades, du plus primitif au plus achevé (de l'état théologique de la pensée jusqu'à l'état positif ou scientifique). En tempérant cet optimisme progressiste, l'épistémologie de Bachelard a montré que l'histoire des sciences ne peut raisonnablement supposer qu'une seule méthode scientifique s'est mise en place — il y a des rationalités scientifiques différentes — ; mais surtout, la conquête de la scientificité n'a rien à voir avec le développement harmonieux et continu d'un germe. Dans les sciences, le passé ne contient pas l'avenir en germe, ou virtuellement : la nouveauté est issue d'une lutte et d'un décrochage par rapport à l'ancien. La découverte scientifique n'a pas lieu grâce à l'usage d'une seule norme scientifique ou épistémologique : la découverte suppose la production d'une nouvelle norme du « faire » scientifique.

Foucault a dramatisé ou approfondi cette idée. Envisager l'histoire des savoirs sous l'angle des *épistémès*, dit Foucault dans sa préface au *MC*, ce n'est pas « faire l'histoire de leur perfection croissante » (*MC*, p. 13). C'est faire le relevé des contraintes à l'intérieur desquelles des sciences, des rationalités se sont formées. Mais en outre ces contraintes ne sont pas du tout pensées comme des normes épistémologiques, des normes de « bonne science », car elles concernent des savoirs hétérogènes (philosophiques, scientifique ou autres), ou encore, comme le dit Foucault *des rationalités* différentes (*MC*, p. 13). Autrement dit, les « savoirs » dont parle Foucault ne sont pas du tout des manifestations partielles d'une rationalité unique et profonde qui se développerait dans l'histoire.

La rupture avec l'expérience (le transcendantal historique)

Mais l'approche de Foucault est encore discontinuiste en un autre sens, un sens plus profond. Aussi bien Bachelard que Canguilhem, ici encore en rupture avec l'histoire classique de sciences, admettent que la vérité n'est pas hors de la science ou du savoir comme ce que la science aurait à *reconnaître ou à retrouver* ; que c'est dans l'ordre du savoir lui-même que se produit la vérité. La science ne consiste donc pas en une conquête d'une vérité première qui lui serait extérieure et qu'elle aurait à découvrir. C'est la raison pour laquelle elle est constamment référée, par Bachelard notamment, à une *rupture avec le donné, avec l'expérience sensible*. La vérité qui se trouve dans les savoirs est produite par eux et n'est pas la vérité *du* donné ou de l'expérience première ou naturelle ; la vérité n'est pas adéquation aux choses ou au réel.

Comment Foucault prolonge-t-il cette perspective ? Ce type d'épistémologie tend à autonomiser l'ordre du savoir. En analysant les *épistémès*, Foucault n'essaie pas, ni d'évaluer la « valeur rationnelle » (épistémologique : est-ce scientifique ou pas ?) des savoirs, ni leur valeur objective par rapport à la réalité, ou à la vérité ; il s'en tient, si l'on veut, à leur configuration interne et à la manière dont celle-ci est conditionnée. Les savoirs ne sont aucunement référés par Foucault à un donné empirique préalable. Son approche « transcendantale » est de ce point de vue rigoureuse : les conditions de possibilités, ou *épistémès*, sont autonomes, quasi formelles, et ne dépendent pas d'une expérience première, ni de quelconques « conditions empiriques » : les conditions de possibilité jouent dans l'immanence des savoirs, les savoirs ne sont pas référés à autre chose qu'eux-mêmes. Décoder les *épistémés*, c'est tout différent d'une description d'une culture ou d'une époque, d'abord, car une culture ou une époque sont des totalités hétérogènes qui font appel à d'autres éléments : des institutions, des pratiques sociales et politiques, etc. L'épistémé n'est pas du tout un « esprit du temps » (Zeitgeist). Elle ne suppose pas une « expérience » historique plus large dans laquelle elle serait enracinée, elle concerne simplement l'ordre du savoir. Rien ne permet de supposer que ces conditions sont transférables à d'autres ordres, ni que les *épistémès* constituent le « reflet » d'un autre ordre plus fondamental.

Si les savoirs ne dépendent pas d'une expérience historique, ils ne dépendent pas non plus d'une expérience origininaire ou transcendantale telle que la phénoménologie a pu la penser. Voyons par exemple la position, totalement opposée à celle de Foucault, qu'adopte Merleau-Ponty à propos de la science : « Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la

science ne voudraient rien dire. Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde »⁶.

Le passage des savoirs au crible des épistémès ne renvoie donc pas ceux-ci à un autre ordre : les savoirs ne sont pas réduits ou ramenés à leurs conditions empiriques, sociales, économiques ou psychologiques. Les savoirs n'expriment donc de ce point de vue rien d'autre, et pas même une expérience première ou fondatrice : langage, vie, travail sont des domaines de savoir, et non des domaines d'expérience devenus objets de savoir. La manière dont les savoirs sont ici envisagés empêche donc qu'on les conçoive en tant que représentation d'une expérience ou en tant qu'expression élaborée d'un donné. La vie, le travail, le langage sont des domaines de savoir et n'existent qu'en tant que tels pour l'archéologie des *Mots et les choses* : Foucault n'envisage à aucun moment ce qu'ils seraient *hors* de l'ordre du savoir.

Tous ces éléments nous permettent de comprendre pourquoi Foucault entreprend avec son archéologie une véritable destitution du sujet. Le savoir n'est pas, bien évidemment, référé à un sujet empirique, psychologique comme à son origine. Mais l'*a priori* de Foucault ne saurait être davantage corrélaté ou rapporté à un sujet transcendantal ; le sujet transcendantal, c'est précisément le support de conditions de possibilité universelles, indépendantes de toute histoire. Certains philosophes néokantiens, tels Brunschvicg en France, ont essayé de penser, non pas un sujet transcendantal immuable, mais un Esprit ou une Raison qui ne serait pas extérieur à son propre développement et à ses manifestations scientifiques : mais cette pensée ne cessait d'idéaliser le progrès scientifique, pour l'identifier à l'unification d'une conscience. Et lorsque même Merleau-Ponty entreprit de se défaire de cette entité unifiante qu'était la Conscience ou le Sujet constituant husserlien, c'était pour le rendre relatif à une expérience première, vécue, ou comme on l'a vu, pour montrer que le développement de la science n'était qu'une expression seconde du fondamental. Rien de tel chez Foucault.

Les pratiques discursives

⁶ M.MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, coll. Tel, p. III (*Avant-propos*).

L'archéologie du savoir, que Foucault a publié en 1969, constitue une sorte de mise au point ou clarification méthodologique de la technique mise en œuvre dans *Les mots et les choses*. Foucault peut maintenant isoler l'objet propre de l'archéologie : ce sont les **discours**, pris dans leur positivité nue. Le matériau de l'archéologue, ce sont les faits du discours : il faudra traiter les discours non pas « comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus où à des représentations), mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. C'est ce *plus*, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C'est ce « plus » qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire⁷ ». Ainsi, les éléments du discours sont-ils envisagés pour eux-mêmes, sans considération de leur valeur expressive, en dehors de toute référence à un donné ou un sens qu'ils véhiculeraient : « Dans l'analyse qu'on propose ici, les règles de formation [des discours, des savoirs] ont leur lieu non pas dans la « mentalité » ou la conscience des individus, mais dans le discours lui-même ; elles s'imposent par conséquent, selon une sorte d'anonymat uniforme, à tous les individus qui entreprennent de parler dans ce champ discursif⁸ ».

Pris dans leur positivité, les discours deviennent pour l'historien un document de type nouveau : on cessera de les traverser pour retrouver ce que les hommes ont fait ou dit, pour s'en tenir à définir de nouvelles unités, à tracer des rapports au niveau des multiples discours, au niveau même de la « matérialité documentaire ». Conséquences : « multiplication des ruptures dans l'histoire des idées⁹ », « la notion de discontinuité prend une place majeure dans les disciplines historiques¹⁰ », effacement du thème et de la possibilité d'une histoire globale, au profit d'une « histoire générale [qui] déploierait au contraire l'espace d'une dispersion¹¹ ».

L'histoire comme principe de dispersion

Pour toutes ces raisons, on peut dire que l'entreprise de Foucault est en rupture avec la manière plus ou moins spéculative dont les philosophies modernes, phénoménologiques ou

⁷ M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969, 66-67 (AS).

⁸ AS, 83.

⁹ AS, 15.

¹⁰ AS, 16.

¹¹ AS, 19.

onto-phénoménologiques, ont pensé l'historicité¹². La dissolution du sujet dans l'étude des conditions *anonymes du savoir*, l'absence de référence à toute expérience première (qu'elle soit pensée comme l'originale, l'antéprédicatif chez Merleau-Ponty ou comme *praxis humaine* chez Sartre), autorisent une pensée de l'historicité radicale chez Foucault, où l'histoire ne peut plus apparaître comme un processus unifiant d'universalisation, mais comme le principe d'une dispersion. Ce que Foucault récuse et qui est le lieu commun, aussi bien de l'histoire traditionnelle des sciences que de l'Histoire des « philosophies de l'Histoire », c'est le schème de la *totalité ou de la totalisation, par conséquent de l'unification*.

Foucault rompt ainsi avec ce qu'il appelle l'histoire globale : avec « le projet d'une histoire globale, [...] qui cherche à restituer la forme d'ensemble d'une civilisation, le principe — matériel ou spirituel — d'une société, la signification commune à tous les phénomènes d'une période, la loi qui rend compte de leur cohésion — ce qu'on appelle métaphoriquement le « visage » d'une époque¹³ ». Ainsi l'ordre du discours n'est pas l'expression d'une expérience première ou antéprédicative — un savoir, ou plus généralement un discours ne reflète pas, ne traduit pas une expérience sociale ou historique *commune et une*. Mais, symétriquement, il ne peut pas davantage être ramené à l'unité d'un sujet (transhistorique), ou d'*un* esprit (même si l'on entend que celui-ci se déploie dans une multiplicité de figures historiques. Foucault affronte donc l'histoire en y neutralisant les figures de l'Un, en contournant les stratégies qui *réduisent* à l'un, au profit du multiple.

Les sujets de l'histoire

Mais Foucault ne se contentera pas de dissoudre le sujet et la primauté de l'expérience historique. L'étude des discours sera bientôt caractérisée comme étude des **pratiques discursives**, où la question de la subjectivité fera l'objet d'un nouveau traitement critique. Les discours, en effet, ne sont pas des ensembles de signes mais des pratiques¹⁴. Les savoirs qu'étudiaient *Les mots et les choses* appartiennent à l'ordre des pratiques discursives (lesquelles ne regroupent pas seulement des sciences, ni même seulement des savoirs). Les

¹² On a souvent souligné la proximité entre Heidegger et Foucault sur ce point. Mais l'historicité radicale de Foucault ne saurait être rapportée à l'horizon ontologique de Heidegger : les *histoires plurielles* de Foucault ne se rapportent pas à l'histoire de l'être.

¹³ AS, 17-18.

¹⁴ Voir la phrase citée plu haut, tirée de AS, 66-67.

descriptions archéologiques « cherchent à définir, hors de toute référence à une subjectivité psychologique ou constituante, *les différentes positions de sujet que peuvent impliquer les énoncés*» (éléments produits par les pratiques discursives qui peuvent être ou non des savoirs) [...] en essayant de faire apparaître les règles de formation des concepts [...] elle rencontre le problème des structures épistémologiques [...] en étudiant la *formation des objets* [...] ¹⁵ ». Admettre le savoir comme pratique, c'est donc le reconnaître dans son caractère instaurateur d'objets, de sujets, de concepts ¹⁶ : « Ce sont les 'pratiques' entendus comme modes d'agir et de penser à la fois qui donnent la clef d'intelligibilité pour la constitution corrélatrice du sujet et de l'objet ¹⁷ ».

Le destin des pratiques

Cette manière de définir les pratiques vont permettre à Foucault de sortir de la seule étude des savoirs, mais sans modifier la perspective historique que l'étude des savoirs lui aura permis de construire. La notion provocante de rupture historique n'occupera plus le devant de la scène, mais la discontinuité conservera ses droits. Lorsque Foucault se tourne vers les pratiques non-discursives, lorsqu'il étudie les pratiques du pouvoir, ce sera, non dans le cadre d'une *théorie unifiante ou générale du pouvoir* ou de la loi, ni dans le cadre d'une histoire continue, mais à partir d'une microphysique soucieuse d'étudier pour elle-même les « techniques » d'assujettissement. On peut en ce sens qualifier les recherches de Foucault comme études des rationalités multiples à l'œuvre dans les techniques de domination. Mais là encore, il ne s'agit pas de déterminer comment les sujets ou des individus donnés (ou encore : l'homme) entrent dans des dispositifs de pouvoir ou dans des processus de domination ; la perspective est inverse : il s'agit de voir comment de telles techniques (ou pratiques) *produisent* des sujets, autrement dit quels types de subjectivations elles déterminent. Cette analyse des pratiques, Foucault l'appelle généalogie. On peut dire qu'avec la généalogie, Foucault essaie d'identifier les techniques et les dispositifs contingents qui nous définissent comme sujets.

Même si l'on peut concevoir que certaines pratiques de savoir (discursives) s'agrègent avec des techniques de pouvoir (l'hôpital implique, par exemple, les deux), l'agencement qu'elle

¹⁵ AS, 270. Je souligne.

¹⁶ Peut-être même dans son caractère *producteur* : Foucault semble même inscrire la démarche archéologique dans une théorie plus large, une « théorie générale des productions. Voir AS, 270. Référence implicite aux travaux de L. Althusser.

¹⁷ « Michel Foucault », dans *DE, IV*, 635, txt 345 (article pour le *Dictionnaire des philosophes* de Huisman rédigé par Foucault lui-même).

forment éventuellement (le « dispositif ») ne suppose aucune identité, aucun isomorphisme, ni aucun rapport d'implication nécessaire de ses deux parties. Les pratiques discursives dans ce cas n'entretiennent pas un rapport d'expression avec les techniques de pouvoir qu'elles accompagnent. Ainsi Foucault évite-t-il toujours de restaurer l'idée d'une « mentalité unique », d'une « expérience historique » qui serait le sol commun de toutes les pratiques.

La subjectivation sans assujettissement

Après l'étude du savoir et l'étude du pouvoir (qui est une question centrale dans *L'histoire de la sexualité, I*), Foucault réoriente son travail. Dans les dernières années de sa vie, Foucault se tourne vers le *souci de soi*. Plongé cette fois dans l'Antiquité tardive, Foucault cherche à identifier les différentes techniques (touchant au plaisir, à la sexualité, à la connaissance) que les anciens ont développées comme autant d'outils de production du rapport à soi. C'est alors que Foucault repère une technique particulière et minoritaire, qu'il désigne comme « art de soi-même ». Cette technique particulière est encore une subjectivation : mais elle présente cette particularité de « décrocher » par rapport aux dispositifs normatifs, de domination, que Foucault a jusqu'ici rencontrés. Foucault repère ici, en quelque sorte, une technique de production de sujet autonormée (et non hétéronormée).

Il y a donc en ce sens un retour de Foucault au sujet libre, celui-là même qu'il avait commencé par dissoudre dans *Les mots et les choses*. Mais il ne s'agit plus du sujet de la philosophie classique : entre-temps, la discontinuité historique de Foucault a montré que le sujet est le dérivé d'une subjectivation, et que les modalités de subjectivation dépendent de pratiques (discursives et non-discursives) dont les conditions varient historiquement, et n'ont rien d'universel.