Institut supérieur de philosophie - PHIGOV

Faculté de philosophie, arts et lettres

Sujets de l'émancipation

Savoirs sur la langue, gouvernementalité, pratiques pédagogiques

Thèse réalisée par **Oleg Bernaz**
en vue de l'obtention du grade de Docteur en Philosophie

Promoteur
Marc Maesschalck (UCL)

Lecteurs :
Tom Dedeurwaerdere
Michel Dupuis
Guillaume Sibertin-Blanc

Président du jury
Jean-Michel Counet

Année académique 2014-2015

Institut supérieur de philosophie - PHIGOV

Faculté de philosophie, arts et lettres

Sujets de l'émancipation

Savoirs sur la langue, gouvernementalité, pratiques pédagogiques

Thèse réalisée par **Oleg Bernaz**
en vue de l'obtention du grade de Docteur en Philosophie

Promoteur
Marc Maesschalck (UCL)

Lecteurs :
Tom Dedeurwaerdere
Michel Dupuis
Guillaume Sibertin-Blanc

Président du jury
Jean-Michel Counet

Année académique 2014-2015

Sujets de l’émancipation

Savoirs sur la langue, gouvernementalité, pratiques pédagogiques

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS……..……7
INTRODUCTION……..…8

PARTIE I. ARCHÉOLOGIE ET ÉMANCIPATION…….....……..17

Chapitre 1 - Nation, nationalisme, émancipation.……...18
1.1 Le point de vue des linguistes……20
1.2 Analyse du discours des historiens…….25
1.3 Ernest Gellner et l'étude du nationalisme……...30
1.3.1 Max Weber et le concept de « rationalisation»…..…….38
1.3.2 Karl Marx et le problème de l'aliénation…….……41
1.3.3 Weber avec Marx: notes de synthèse…….……..44
1.4 L'« ethnicité fictive » du peuple……..……...47
1.5 Grammaires de la langue et identité imaginaire du peuple……57

Chapitre 2 – Pour une archéologie de la naissance des nations…...……67
2.1 Le cadre conceptuel de *Les mots et les choses*……...69
2.2 L'*épistémè* de la Renaissance……72
2.3 L'*épistémè* classique……...80
2.4 L'*épistémè* moderne……93
2.5 L'*épistémè* soviétique……...107
2.5.1 « Union des langues » et « lieu de développement » chez Jakobson….……108
2.5.2 L'influence de Savitsky…….……112
2.5.3 Les « corrélations » et leur fonction heuristique chez Jakobson.…….……..117
2.5.4 Le rôle des « proximités structurales » chez Sergheievskij…….……..123

Chapitre 3 - Questions de méthode dans l'archéologie foucaldienne du savoir……130
3.1 Kant avec Foucault……..132
3.2 Figures de la littérature dans l'archéologie foucaldienne du savoir….……141
3.3 Voir et dire: analyse de l'« énoncé »……149
3.4 Retour à la littérature……...……162

PARTIE II. GÉNÉALOGIE ET ÉMANCIPATION.....……173

Chapitre 1 - Le devenir généalogique de la raison gouvernementale…..……...174
1.1 Éléments de méthode pour analyser la généalogie de la raison gouvernementale…..176
1.2 *Ratio pastoralis* et *ratio gubernatoria*……181
1.3 Gouverner sous le prisme réflexif de la « raison d'Etat »……190
1.4 « Il faut défendre la nation »……197
1.5 La pratique gouvernementale moderne……203
1.6 Analyse des éléments centraux du dispositif soviétique……..205

Chapitre 2 - Pédagogie et émancipation…….211
2.1 La « pédagogie négative » chez Rousseau et Tolstoï……...214
2.2 Développement psychique et pratique pédagogique chez Vygotski……222
2.3 La genèse du rapport entre la pensée et le langage……..223
2.4 Apprentissage scolaire et zone prochaine de développement……..234
2.5 Le développement du sujet apprenant, de Tolstoï à Vygotski……...…..245

Chapitre 3 - Le discours sur l'émancipation selon l'herméneutique du sujet…….251
3.1 Pratiques d'émancipation et pratiques de soi……253
3.2 Le travail sur le flux des représentations et son rapport avec la pédagogie vygotskienne……...257
3.3 Le statut axiologique des objets dans la pédagogie vygotskienne……...262
3.4 La pratique de dire-vrai entre la politique et la pédagogie……...264

CONCLUSION……..270

BIBLIOGRAPHIE.....……..276

REMERCIEMENTS

Je souhaite adresser mes remerciements les plus sincères aux personnes qui m'ont apporté leur aide et qui ont contribué à l'élaboration de cette thèse. Je tiens premièrement à remercier chaleureusement Monsieur Marc Maesschalck qui, en tant que Promoteur de mes recherches doctorales, a fait preuve d'une extrême attention aux moments essentiels de la réalisation de cette thèse. Sa générosité, son professionnalisme et son infinie passion de philosopher ont constamment nourri les réflexions de ma recherche. Qu'il veuille accepter cette thèse en témoignage de mon admiration.

Ce travail fait partie des recherches du Centre de Philosophie du Droit de l'Université catholique de Louvain. Je souhaite remercier Monsieur Jacques Lenoble pour son accueil dans cette institution de recherche.

Mes vifs remerciements vont également vers mes amis et collègues, tout particulièrement vers Alexandru Lupuşor, Santiago Zuniga, Louis Chaput-Richard, Anne Liesse, Fabio Bruschi, Ewa Stasiak, Georgy Chernavin, Élise Derroitte, Elisabeth Lefort, Luis Garcia, Costica Dumbrava, Pietro Caselli, Nicolas Cuneen et Arthur Teodorescu. Sans leur soutient, la réalisation de cette thèse n'aurait pas été possible. Je remercie Saki Kogure pour la qualité de sa présence qui a tant enrichi toutes ces années de recherche.

Introduction

> « L'imagination consiste à expulser de la réalité plusieurs personnes incomplètes pour, mettant à contribution les puissances magiques et subversives du désir, obtenir leur retour sous la forme d'une présence entièrement satisfaisante. C'est alors l'inextinguible réel incréé »[1].

À la recherche de l'identité perdue

La langue dominante est la langue de la nation dominante. Tel est le constat résumant cent cinquante ans de l'histoire de la Moldavie. Sous la domination de l'Empire Tsariste, le russe était la langue officielle en Moldavie[2]. La chute de l'Empire ne changea guère cette situation même si la conjoncture sociale d'après la Première Guerre mondiale fut radicalement différente. Durant toute l'époque soviétique, à l'exception de quelques années précédant le commencement de la Seconde Guerre mondiale, le moldave était écrit en alphabet cyrillique. Cette enveloppe slave qui entourait l'identité du dialecte moldave est décrite, notamment dans les recherches en linguistique et en histoire, à la lumière de plusieurs termes différents, mais qui possèdent tous une logique commune. Ces termes sont « colonisation »[3] du dialecte de la langue moldave, « russification »[4] du moldave, « déformation »[5] du parler moldave. Assujettie dans cet univers qui lui est étranger, la nation moldave chercha son « identité authentique » dans un passé originaire qui se situe avant la domination[6]. La quête de l'identité de la nation moldave est un motif récurrent dans les recherches des intellectuels sur l'histoire de la Moldavie. Il a pu être affirmé, sous cette perspective, que les origines latines du moldave se sont effacées dans un monde qui lui est étranger : l'empire slave de la langue russe. C'est ainsi que l'identité même du peuple moldave était perçue comme dominée par un autre peuple « menaçant » : les Russes.

---

[1] René Char, *Fureur et mystère*, Gallimard, coll. Poésie, Paris, 1962, p. 65.
[2] Juliette Cadiot, *Le laboratoire impérial. Russie-URSS 1860-1940*, CNRS Éditions, Paris, 2007, p. 16.
[3] Eugeniu Coşeriu, « "Limba moldovenească": o fantomă lingvistică » (fr. « "La langue moldave": un fantôme linguistique »), disponible en format électronique sur http://glasul.md/limba-moldoveneasca-o-fantoma-lingvistica-de-eugeniu-coseriu/ (dernière consultation 27.10.2014).
[4] Igor Caşu, *Politica naţională în Moldova Sovietică* (*Nationalities Policy in Soviet Moldavia*), Thèse, Chişinău, 2000, p. 51 *sq*.
[5] Eugenia Bojoga, « Ofensiva limbii "moldoveneşti" » (fr. « L'offensive de la langue "moldave" »), in *Contrafort*, Nr. 8, 2007.
[6] Victor Stepaniuc, *Statalitatea poporului moldovenesc* (fr. *La souveraineté du peuple moldave*), Tipografia Centrală, Chişinău, 2005, p. 7.

Selon quel prisme réflexif est-il possible d'analyser l'émancipation du peuple dans son rapport d'assujettissement à la langue d'une nation dominante ? Cette question est le fil directeur de notre thèse. Nous avons divisé l'ensemble de nos argumentations en deux parties. Dans la première, nous thématisons le concept d'émancipation à la lumière d'une analyse située à un niveau épistémologique, du rapport entre la langue et la nation ; dans la seconde, c'est au niveau de la généalogie du nationalisme que nous posons la question de l'émancipation. Nous ne sommes pas seuls sur ce chemin. C'est pourquoi il est important, pour mettre en relief notre hypothèse de recherche, de faire un examen critique des travaux centrés sur l'analyse du rapport qui peut être établi entre la langue et l'identité nationale du peuple moldave.

La langue, un des noyaux intimes qui forme l'identité d'un peuple, avait été, – et elle l'est sans doute encore aujourd'hui – ce à partir de quoi une multiplicité de sujets non seulement, construit le rapport à soi, mais plus encore, à travers cet acte, se soulève contre un pouvoir oppresseur. Après la chute de l'Union Soviétique, les politiciens de la Moldavie, suite à un référendum, déclarent l'indépendance de la nouvelle république moldave. Un des symboles les plus importants de cette indépendance nouvellement acquise est la « loi des langues » :

> Sur proposition des citoyens, et à l'appui d'arguments scientifiques, la langue moldave, d'origine et de structure romane, passe à l'alphabet latin qui est plus adéquat pour la phonétique et pour la grammaire de cet idiome. Ce changement a pour but de supprimer les déformations qui se sont produites dans la langue moldave en raison d'un ensemble de causes objectives et subjectives, et de faire progresser le niveau culturel du peuple moldave ainsi que d'approfondir les recherches scientifiques, éthiques, culturelles et sociales concernant le développement de la langue moldave[7].

Le texte de loi que nous venons de citer accuse, à l'appui d'une expertise scientifique fournie par un groupe d'intellectuels linguistes, les « déformations » subies par le moldave et, institue ses nouvelles conditions d'existence : l'alphabet latin. Or, cet acte historique vaut aussi, et surtout, en tant qu'émancipation d'un peuple dominé qui retrouve sa « vraie » identité dans une langue dont il a été pris « soin » d'éliminer, politiquement et

[7] *La constitution de la République de Moldavie*, la loi Nr. 3462, publié le 31 août 1989 (notre traduction). Cet article est intitulé « La loi concernant le retour de la langue moldave à l'alphabet latin ».

scientifiquement, l'élément étranger qu'est l'alphabet cyrillique. Il est de première importance d'insister sur le fait que la loi des langues n'est pas uniquement le résultat d'une délibération entre politiciens. Elle est aussi un des effets majeurs des analyses d'ordre scientifique propre au domaine de la linguistique. Ainsi, la pratique de l'émancipation trouve son fondement dans le discours de la science. S'il avait analysé le moment historique de 1989, qui caractérise la sortie de la Moldavie de l'URSS, alors en cours de désintégration, Jean-Paul Sartre aurait sans doute dit que les linguistes moldaves ne sont pas uniquement des experts agissant dans leur étroit domaine de recherche, mais aussi des intellectuels, parce qu'ils se « mêlent » à une affaire politique et sociale qui excède leurs compétences d'ordre strictement scientifique[8].

La première partie de notre thèse a pour point de départ l'analyse du discours des linguistes sur la langue moldave en tant qu'objet de connaissance scientifique. En problématisant les limites d'une telle démarche, nous nous rapporterons deuxièmement au discours des historiens qui ont insisté sur le rôle joué par l'imagination dans la construction de l'identité nationale du peuple moldave. Les analyses des linguistes et des historiens représentent deux tendances majeures, intimement articulées l'une à autre, dans le discours sur l'émancipation : si les intellectuels linguistes cherchent un fondement proprement scientifique de la pratique de l'émancipation, nous verrons que les historiens problématisent la fonction de l'idéologie en tant que rapport imaginaire aux conditions réelles d'existence des individus. Cependant, ces deux discours sur l'émancipation rencontrent respectivement des limites. D'un côté, les historiens dont la démarche nous intéresse ici, ne prennent pas en compte le fait, essentiel dans l'histoire soviétique de la Moldavie, que la langue en tant qu'élément indispensable dans la construction de l'identité nationale du peuple est un *objet de connaissance linguistique*. De l'autre côté, les linguistes, même s'ils posent explicitement la langue comme objet de connaissance, n'interrogent pas les conditions de possibilité de leur propre savoir linguistique.

Notre hypothèse est que, pour radicaliser le discours sur l'émancipation, il faut analyser les modes de connaître la langue en rapport avec ses conditions matérielles d'existence. Pour illustrer cette hypothèse, il est important de faire la distinction entre deux

[8] Cf. Jean-Paul Sartre, « Plaidoyer pour les intellectuels », in *ID*., *Situations philosophiques*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1990, p. 222 *sq*.

niveaux d'analyse. Au premier niveau, il est possible de cerner la langue en tant qu'objet de connaissance linguistique ; au second, il faut thématiser la connaissance linguistique en tant qu'objet de connaissance. Selon ce second point de vue, ce n'est pas tant la langue en tant qu'objet de connaissance qui doit être analysée, mais les modes de connaissance de la langue, en tant que ces modes sont insérés dans un devenir historique. Sous cette perspective, l'élément central à saisir n'est pas le rapport qui peut être établi entre l'imagination et la langue comme objet de discours scientifique, mais l'articulation des modes de connaissance de la langue avec le fonctionnement de l'idéologie. En inscrivant notre méthode d'analyser l'histoire dans cette direction de recherche, c'est l'œuvre de Michel Foucault qui sera notre point de repère central.

Archéologie et émancipation

Si les linguistes ont pour objet de connaissance la langue dans son rapport à une certaine appréhension du pouvoir, l'archéologie foucaldienne du savoir inhérent aux discours des sciences humaines peut nous aider à avancer dans notre démarche dans la mesure où elle thématise, non pas tant des objets de connaissance, mais les modes de connaissance des objets dans leur devenir historique. Ainsi, dans le deuxième chapitre, nous effectuerons une analyse du rapport entre les règles régissant les modes de connaissance de la langue et l'idéologie en tant que rapport imaginaire aux conditions réelles d'existence des individus. Autrement dit, l'articulation entre ordre symbolique et ordre imaginaire constituera notre objet d'analyse. En faisant usage du concept foucaldien d'*épistémè*, nous décrirons quatre modes de connaissance inhérents au discours de la linguistique à la lumière d'une analyse de quatre régimes de problématisation de la langue. Les trois premiers régimes de problématisation correspondent aux modes de fonctionnement des trois *épistémès* que Foucault décrit dans *Les mots et les choses* : la Renaissance, le classicisme et la modernité. Dans le sillage des descriptions foucaldiennes du savoir linguistique, nous analyserons la spécificité d'un quatrième régime d'interrogation s'enracinant dans un champ épistémique plus large, que nous proposons de nommer l'« *épistémè* soviétique ». Ce sont notamment les écrits russes de Roman

Jakobson sur l'union eurasienne des langues qui vont servir de fil conducteur, afin de mieux comprendre le statut de ce quatrième régime de problématisation.

Selon notre perspective, l'important est de faire voir, non pas tant la manipulation politique de la langue dans le processus de construction de l'identité nationale du peuple, mais la spécificité du lien entre les modes de déploiement de la connaissance linguistique et le fonctionnement de l'idéologie. Chaque manière de connaître la langue est intimement liée à un certain mode de subjectivation politique. C'est de ce point de vue que nous tentons de faire une analyse archéologique de l'émergence de l'identité nationale du peuple et du concept d'émancipation.

Pourtant, le discours sur l'émancipation doit tenir compte de la spécificité de la frontière épistémique qui sépare le dedans du savoir sur la langue, de son dehors, mais il doit aussi être conscient de la condition de possibilité de l'*institution* et de la *transformation* des limites de ce qui peut être su. L'émancipation en tant que mouvement de sortie d'un rapport de domination (selon cette démarche que nous développerons dans le troisième chapitre de la première partie de notre thèse), ne trouve pas son point d'appui ultime dans le discours des sciences humaines, mais dans une région qui excède les limites mêmes du savoir qu'elles produisent. C'est dans le rapport à cette dimension excessive que se noue et se dénoue l'hétérogénéité de la manière dont fonctionne l'idéologie et les conditions de possibilité du savoir. L'émancipation relève d'un pouvoir de nouer autrement l'imagination et le savoir. Inversement, l'assujettissement est, selon cette perspective, la fixation dans une certaine *épistémè*, où le nouage avec l'ordre imaginaire ne peut se faire que d'une seule manière. Selon l'archéologie foucaldienne du savoir, c'est la littérature qui occupe une fonction émancipatrice dans la mesure où en elle, est inscrit un pouvoir de contestation de la manière dont est configuré le savoir des sciences humaines[9].

La généalogie des pratiques du pouvoir

Cependant, cette façon de problématiser l'émancipation demeure limitée tant qu'elle en reste à des descriptions proprement archéologiques, où il s'agit d'analyser dans

[9] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1990, p. 313 (première édition 1966, Gallimard ; désormais noté MC).

leur spécificité historique, les règles foncièrement discursives définissant le fonctionnement des archives. Ni l'identité d'un peuple ni le champ social où se déploie son action ne se réduisent aux jeux de langage. Afin de faire progresser la réflexion, il convient d'interroger le discours nationaliste et les modes de déploiement de l'action émancipatrice au niveau des pratiques hétérogènes de pouvoir. Sur ce point, la généalogie foucaldienne du pouvoir apporte un ensemble d'éléments qui enrichissent la perspective marxiste, pour analyser l'émergence de l'identité nationale d'un peuple. Si pour cette dernière, la critique du discours nationaliste possède pour référence centrale la lutte des classes, située dans le champ de la politique se rapportant à la base économique, selon la généalogie foucaldienne, il s'agit de thématiser des rapports de gouvernement qui ne se réduisent pas « à la reproduction des rapports de production »[10]. Pour comprendre la spécificité avec laquelle la méthode foucaldienne thématise les relations de pouvoir et son importance dans l'analyse de l'identité nationale d'un peuple, mais aussi des pratiques d'émancipation collective, nous avancerons, dans la deuxième partie de cette thèse, sur deux plans conceptuels distincts qui pourtant, se complètent mutuellement.

Selon le premier niveau, il est important de décrire la chaîne des pratiques de gouvernement *globales* tout en analysant, d'un côté, leur mode spécifique de déploiement et, de l'autre côté, la *nature* du lien qu'elles entretiennent avec les conditions épistémologiques de la production du savoir. Ainsi, nous mettons en évidence quatre paradigmes de pouvoir, correspondant aux quatre *épistémès* du savoir. Chaque paradigme de pouvoir suppose un certain mode de subjectivation. En rapportant l'émergence de l'identité nationale du peuple au mode de subjectivation qui correspond à l'âge moderne, nous problématisons en même temps la transformation des relations de pouvoir, tout en déplaçant le front de l'analyse vers un autre niveau de description généalogique.

Pédagogies de l'émancipation

Dans le deuxième mouvement de notre démarche, nous discuterons la pédagogie en tant que pratique gouvernementale sectorielle. Si, selon une perspective marxiste, c'est à la

[10] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p. 112 (désormais noté (STP).

lumière d'une analyse de l'école en tant qu'appareil idéologique d'Etat qu'est pensé le processus de fabrication de l'identité nationale du peuple[11], du point de vue de la généalogie foucaldienne c'est la pédagogie en tant qu'action des adultes sur l'action des élèves qu'il est important de thématiser. Loin de l'exclure de son horizon d'enquêtes historiques, la généalogie foucaldienne de la pédagogie élargit le champ des études marxistes dans la mesure où elle se penche, non pas tant sur une analyse du concept de lutte des classes, mais plus encore, sur un examen minutieux de la singularité des modes historiques avec laquelle l'action des pédagogues agit sur l'action des enfants.

En mettant en relief les éléments centraux des analyses foucaldiennes sur les pratiques du pouvoir, nous thématisons le rapport entre deux pratiques pédagogiques hétérogènes se situant dans la conjoncture sociale de l'histoire russe des années 1920-1930. C'est plus précisément les travaux de Léon Tolstoï et de Lev Vygotski sur l'éducation des enfants qui sont l'objet focal de cette généalogie sectorielle. L'intérêt central d'une telle enquête historique consiste à redécouvrir l'héritage de la pédagogie soviétique et, à la lumière d'une analyse critique, dissocier ce qui est nécessaire de ce qui ne nous est plus indispensable lorsque nous nous rapportons à nous-mêmes en tant que sujets de l'émancipation.

Subjectivation et pratiques de soi

En analysant deux paradigmes de pratique pédagogique, entendue comme art de conduire la conduite des enfants, ce sont en même temps deux modalités de penser l'émancipation que nous nous proposons de décrire. Ainsi, la possibilité même de l'émancipation est déterminée et circonscrite par les limites du champ de déploiement de la pratique pédagogique. Cette observation renvoie une fois de plus notre attention aux analyses d'ordre strictement archéologique. À l'intérieur de chaque *épistémè*, certains modes de penser l'identité du sujet sont conceptualisables. C'est pourquoi le problème de l'émancipation ne doit pas être posé uniquement dans les limites d'une *épistémè* donnée,

[11] Cf. Étienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, La Découverte&Syros, Paris, 1997, pp. 133, 137-140 et Ernest Gellner, « The Comming of Nationalism and Its Interpretation : the Myths of Nation and Class », in Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, London-New York, 2012, pp. 109-110.

mais plus radicalement encore, dans une région où l'institution des limites épistémiques est possible. De manière similaire, il ne suffit pas d'interroger les modes de déploiement de l'action des pédagogues sur l'action des enfants, car l'important est, en même temps, de comprendre les conditions de possibilité de la transformation des limites qui définissent les champs où la pratique pédagogique est inscrite. En suivant cette perspective, la démarche foucaldienne nous aide à avancer sur un double niveau d'analyse. D'un côté, elle problématise le statut des blocages de l'action des individus en tant que point d'émergence de nouveaux concepts et de déplacement des limites définissant le mode par lequel quelques-uns agissent sur l'action de tous les autres. D'un autre côté, elle thématise la modalité suivant laquelle le sujet entre en contact avec soi-même pour se transformer et, ce faisant, modifie la manière dont il agit sur les autres. Si, selon la première perspective, l'important est de pouvoir décrire le statut des blocages de l'action sur l'action des autres comme tout autant d'éléments générateurs des nouveaux concepts, selon la seconde perspective c'est l'action sur soi et les modalités de son effectuation qui rendent possible la transformation d'une pratique gouvernementale. De ce second point de vue, la méthode foucaldienne d'analyse de l'histoire dans *L'herméneutique du sujet* occupe un rôle important dans le cadre de notre démarche, car elle nous aide à rendre visible un ensemble de pratiques de soi qui se situent dans un rapport de relative extériorité à la fois, par rapport à la pratique pédagogique et, par rapport aux pratiques gouvernementales.

Ainsi, ce n'est plus la pratique pédagogique qui relève d'un mouvement réel d'émancipation, car il faut faire voir ce qu'elle domine à son insu, à savoir les pratiques de soi. De fait, un des éléments centraux de *L'herméneutique du sujet* consiste à analyser le rapport que nous entretenons non pas tant à soi, mais aux pratiques de devenir soi. Ce sont les processus de devenir sujet qui sont recouverts par d'autres pratiques hétérogènes situées dans les champs d'action sociale, politique ou encore dans le domaine d'études strictement scientifiques. Or, l'analyse de l'effacement des processus de subjectivation n'implique pas le retour à un « âge d'or » de l'histoire, à un « espace matriciel » pensé à la fois en tant que fondement nécessaire et condition universelle de toute action individuelle ou collective. Il s'agit plutôt de thématiser la possibilité d'un geste d'ouverture vers une région des pratiques de subjectivation oubliées, qui ont le potentiel de dépassement des problèmes que pose le présent et, dont les coordonnées sont historiquement variables. Dans cette région de

subjectivation se trouve un des repères majeurs de ce que Foucault avait appelé « l'ontologie critique de nous-mêmes »[12]. L'enjeu central de notre dernier chapitre est de cerner, à la lumière d'une analyse critique des pratiques de soi, ce qui est nécessaire de ce qui ne nous n'est plus utile dans la pédagogie vygotskienne tout en l'ouvrant vers une dimension où de nouvelles subjectivités peuvent prendre leur essor.

En thématisant le statut des conditions de possibilité du savoir sur la langue dans son rapport avec les conditions matérielles d'existence de l'action des individus, ce sont plusieurs manières de penser et de s'engager dans les pratiques d'émancipation que cette thèse se propose de thématiser à la fois à un niveau archéologique et, généalogique. Pourtant cette articulation archéo-généalogique n'est pas définitive. Il faut plutôt la concevoir comme un lieu d'ouverture vers de nouvelles problématisations de l'émancipation individuelle ou collective.

[12] Michel Foucault, *Dits et écrits II*, Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001, p. 1387 (désormais noté DEII).

Partie I.
Archéologie et émancipation

Chapitre I. Nation, nationalisme, émancipation

Introduction

Dans ce chapitre, nous analyserons la manière dont a été pensé le processus de colonisation de « la langue » et du peuple moldave. L'enjeu central d'une telle analyse est de se donner les moyens adéquats pour construire un discours philosophique de l'émancipation collective. Seul un examen attentif des présupposés théoriques qui guident les analyses de la domination (en l'occurrence du peuple et de la langue moldave) peut nous aider à penser l'émancipation. Sans un tel examen critique nous courons le risque de reproduire la logique du pouvoir dominant dans la manière même de penser l'émancipation et dans la façon dont nous nous rapportons à nous-mêmes.

De fait, plusieurs types de recherches se distinguent lorsqu'on prête attention à la façon dont a été analysé le discours du pouvoir dominant dans le cas de la Moldavie. Il s'agit tout d'abord des analyses d'ordre proprement linguistique qui ont posé pour objet de connaissance la langue moldave tout en y distinguant les éléments latins des slaves. Ce type d'analyse constitue notre premier matériel de réflexion : nous prendrons plus précisément garde à la façon dont une recherche strictement linguistique perçoit le rapport entre la langue moldave et la langue russe. Toutefois, une telle analyse doit nécessairement être élargie si l'on veut décrire et comprendre non seulement le rapport que la langue moldave entretient avec la langue russe mais également la modalité suivant laquelle avait été réfléchie l'articulation entre la langue et l'identité du peuple.

De ce deuxième point de vue, un nouvel élément a notamment été introduit par les historiens : il s'agit de l'imagination en tant que biais par lequel un peuple entre en rapport avec lui-même. En effet, l'analyse de l'imagination s'avère importante pour saisir la façon dont se produit l'assujettissement à soi d'un peuple et le rapport de domination qu'un autre peuple réussit à instaurer par ce canal spécifique qu'est l'imagination. Or, comme nous le verrons, le rapport d'imagination qu'un peuple entretient avec lui-même tout en s'enfermant dans un certain horizon d'intelligibilité du monde où l'on perçoit mal la possibilité d'autres rapports à soi et aux autres, renvoie à son tour à des pratiques sociales d'existence particulières, notamment économiques, qui jouent un rôle capital dans la

manière dont a été réfléchie la domination du peuple moldave[13]. C'est pourquoi nous croyons important, en nous situant à un deuxième niveau d'analyse qui se distingue d'une recherche d'ordre strictement linguistique, d'insister sur la description du rapport que l'on peut établir entre l'imaginaire en tant que causalité psychique et les pratiques sociales en tant que causalité objective afin de mieux comprendre la spécificité du discours sur la domination.

Une telle analyse, située à un niveau proprement linguistique et un autre historique (celui-ci étant constitué à son tour d'une description de l'imaginaire et des conditions sociales d'existence), nous aide à mieux comprendre à la fois les vertus et les lacunes du discours sur la domination ayant pour point de départ la réflexion sur le rôle que joue la langue dans la constitution de l'identité collective d'un peuple. Notre hypothèse fondamentale de recherche est que, pour approfondir les réflexions sur le discours de la domination et, partant, de l'émancipation collective, l'important n'est pas tant d'analyser la langue considérée comme un objet de connaissance (comme le font très souvent les linguistes), ni en tant qu'elle est un foyer privilégié d'images où se joue et se déjoue notre identité à nous-mêmes, mais la connaissance linguistique en tant qu'objet de connaissance dans son rapport avec des pratiques sociales qui la débordent nécessairement. L'important est donc de se concentrer sur une analyse de la connaissance linguistique en tant qu'objet de connaissance. Autrement dit, il importe de comprendre en quoi consiste la spécificité des modes de connaître la langue et, de ce point de vue, de réinvestir conceptuellement l'analyse de l'articulation entre ces modes de connaissance ainsi que l'imagination et les pratiques sociales d'existence d'un peuple. Pourquoi une analyse des modes de connaissance de la langue est-elle si importante ? Tout d'abord parce qu'en dénonçant (ou, au contraire, en renforçant) l'usage politique de la langue, les linguistes font valoir une connaissance qui leur est propre, différente à la fois de l'idéologie politique et des pratiques sociales d'existence, mais sans l'interroger en tant que telle (dans le pire des cas) et, lorsqu'elle est prise à son tour pour objet de connaissance, sans la réinscrire (sous une modalité qu'il nous faudra encore décrire) dans un rapport socio-politique plus vaste (dans le meilleur des cas). C'est pourquoi l'institution d'une frontière entre la connaissance

[13] Mais pas uniquement, car en remontant jusqu'aux présupposés théoriques du discours sur la domination, nous touchons un certain niveau d'universalité qui, en tant que tel, reflète une certaine manière d'analyse du rapport entre les peuples en général.

proprement linguistique et la politique avait été considérée suffisante afin de penser la résistance à la domination ou à la colonisation proprement politique de la langue. Cependant, une telle frontière demeure foncièrement ambiguë tant qu'on ne se propose pas d'analyser les conditions de possibilité de son émergence. Or, justement, la description des modes de connaissance de la langue et leur incessante transformation historique est une manière d'éclairer la frontière ambiguë entre politique et langue. Nous croyons que nous devons garder présents à l'esprit ces deux registres de l'analyse : il nous faut comprendre à la fois la spécificité de la façon dont se déploie le processus de connaître la langue *et* la spécificité des pratiques sociales qui déterminent ou rendent possible le déploiement de l'action d'un peuple sans réduire l'une de ces dimensions à une autre. Commençons notre cheminement par l'analyse de la manière dont a été réfléchie la « colonisation » de la langue moldave par les linguistes.

1.1 Le point de vue des linguistes[14]

Selon Donald Dyer, il est possible de décrire quatre étapes distinctes dans l'histoire politique de la langue moldave. Les quatre phases de cette histoire peuvent être rapportées à un objectif énoncé dans le discours du parti communiste de Moscou qui est facile à repérer dans les travaux des linguistes assujettis à l'idéologie dominante d'alors : cet objectif était de produire une langue moldave distincte de la langue roumaine et, ainsi, de façonner l'identité du peuple moldave en tant qu'elle est distincte de celle du peuple roumain[15].

La première étape de l'histoire politique de la langue moldave, qui s'étend entre 1924 et 1938, se caractérise par une constante oscillation entre les alphabets cyrillique et

[14] Nous nous rapporterons à la démarche de Donald Dyer parce que ses travaux sont emblématiques de la façon dont a été analysé le rapport de domination entre le moldave et le russe. C'est en rapport avec ce type d'analyse que le Parlement de Moldavie avait dénoncé la déformation du moldave. Les intellectuels de Moldavie qui ont critiqué la russification du moldave se sont penchés notamment sur les questions de grammaire lorsqu'ils ont critiqué la domination de la langue moldave (sur ce point, voir notamment la description faite par Charles King, « The Politics of Language in the Moldovan Soviet Socialist Republic », in Donald Dyer (ed.), *Studies in Moldovan. The History, Culture, Language and Contemporary Politic of the People of Moldova*, Columbia University Press, New York, 1996, pp. 111-133). Comme nous le verrons, c'est en ce sens que se déploient les travaux de Dyer.

[15] Cf. Donald L. Dyer, « What price languages in contact: is there russian language influence on the syntax of moldovan ? », in *Nationalities Papers*, Vol. 26, Nr. 1, 1998, p. 74.

latin du moldave écrit. L'ambiguïté de cette politique qui avait investi de manière hésitante la dimension proprement scripturale de la langue moldave est due aux résistances du peuple qu'avaient rencontrées les grammairiens et les hommes politiques de cette région de l'URSS[16]. La deuxième période de l'histoire de la construction de la langue moldave consiste dans l'instauration définitive, en 1938, de l'alphabet cyrillique dans la République Autonome Soviétique Socialiste Moldave (RASSM) et plus tard dans la République Soviétique Socialiste Moldave (RSSM). Donald Dyer, à l'instar de Michael Bruchis[17], critique sévèrement cette décision politique en insistant sur l'idée que le parti central de Moscou avait imposé en RASSM une langue moldave confuse fondée sur un amalgame du russe, de l'ukrainien et des parlers locaux[18]. La troisième période, qui s'étend de 1950 à 1960, se caractérise par une insistance moins forte que durant l'époque précédente sur les différences entre le roumain et le moldave, fait que l'on peut observer dans l'absence de références aux injonctions d'ordre politique dans les travaux des linguistes[19]. Enfin, durant la quatrième période, que l'on peut situer entre les années 1960 et la chute de l'Union Soviétique, la politisation de la langue moldave s'est intensifiée : il s'agit en effet de l'époque où le nombre de journaux et de livres publiés en langue moldave (écrite en cyrillique) avait, comme le rappelle Dyer, considérablement augmenté[20]. Toutes les périodes de cette histoire sont plus ou moins fortement imprégnées par une certaine présence de la politique dans les travaux des linguistes moldaves cherchant à construire une langue moldave indépendante de la langue roumaine. L'alphabet cyrillique imposé en Moldavie est l'un des indices les plus saillants de la politisation de la langue moldave.

Donald Dyer n'est pas un chercheur ayant déployé ses études dans le seul champ de l'histoire. C'est l'un des linguistes les plus représentatifs ayant travaillé sur le problème de l'identité spécifique du moldave en comparaison avec les langues roumaine et russe. Nous suivrons ses travaux dans l'intention de saisir la particularité de l'objet et de la méthode caractérisant sa démarche. En effet, la question à laquelle répond Dyer est de savoir si le

[16] *Ibid.*, p. 73.
[17] Cf. Michael Bruchis, *One step back, two steps forward: On the language policy of the Communist Party of the Soviet Union in the National Republics (Moldavian: a look back, a survey, and perspectives)*, Columbia University Press, New York, 1982, p. 63.
[18] Donald Dyer, *op. cit.*, p. 74.
[19] Cf. Michael Bruchis, *One step back, op. cit.*, pp. 97-103.
[20] Donald Dyer, *op. cit.*, p. 74.

moldave est une langue indépendante et distincte de la langue roumaine[21]. Afin de répondre à cette question, une comparaison entre la syntaxe, le noyau dur d'une langue, du moldave et de la langue roumaine est nécessaire[22]. Ce sont notamment cinq éléments que Donald Dyer analyse lorsqu'il décrit de manière comparative la syntaxe du roumain et du moldave.

Le premier consiste en une série de calques des mots russes que l'on peut saisir dans la construction des phrases en moldave et qui sont absents dans la langue roumaine[23]. Même si de ce point de vue particulier le moldave donne à voir des caractéristiques linguistiques que l'on ne retrouve pas dans le roumain, Dyer conclut avec justesse que leur emploi en moldave ne suffit pas pour affirmer qu'il existe, véritablement, une *langue* moldave[24].

Le deuxième élément d'ordre syntaxique analysé par Dyer est une forme particulière du génitif utilisée en moldave. En effet, dans les parlers moldaves, le génitif a une forme synthétique, comme dans l'expression *sovietul deputatsilor* (fr. *le soviet des députés*). Dans la langue roumaine, le génitif adopte une forme analytique, comme dans l'expression *sovietul de deputatsi*. La différence entre ces deux formes du génitif consiste en l'absence ou la présence de la particule « de ». L'absence de cette particule dans le moldave pourrait être comprise comme un signe d'indépendance de la langue moldave. Pourtant, comme le rappelle Dyer, la forme synthétique du génitif aussi dans des parlers roumains autres que le moldave de Bessarabie. C'est pourquoi cette différence entre le roumain et le moldave n'est pas un argument convaincant pour affirmer que le moldave est une *langue* indépendante[25].

Le troisième point d'analyse qui attire l'attention de Dyer est la modalité suivant laquelle sont construits les verbes en moldave et en roumain. De fait, dans les parlers moldaves, on peut facilement reconnaître une prédilection pour l'usage des expressions composées par un verbe et un déverbal, comme dans le cas suivant : *a începe studierea* (fr.

[21] *Ibid.*, pp. 75 et 77-78.
[22] *Ibid.*, p. 77.
[23] *Ibid.*, pp. 78-79. En moldave, on utilise souvent l'expression *kuvinte slujitoare* (fr. *mots auxiliaires*). Cette expression trahit une traduction littérale des mots russes *slujebnie slova*. En roumain, l'expression utilisée est *cuvinte auxiliare*. Pour une analyse des calques à la lumière d'une étude comparative entre le russe et le moldave, nous lirons aussi Michael Bruchis, *One step back, op. cit.*, p. 253.
[24] Donald Dyer. *op. cit.*, pp. 79 et 82.
[25] Donald Dyer, *op. cit.*, p. 79.

commencer l'étude). *Studierea* est dans ce cas un déverbal parce que c'est un substantif obtenu par le retrait de la désinence verbale de l'infinitif du verbe « a studia ». En roumain, par contre, l'expression *a începe a studia* (fr. *commencer à étudier*) est plus couramment utilisée. Cependant cette différence consistant dans la présence ou l'absence des déverbaux dans l'une ou l'autre langue n'est pas un argument suffisant pour affirmer que le moldave est une *langue*. Comme dans le cas précédent, Dyer précise que dans des parlers roumains autres que le moldave sont utilisés des déverbaux[26].

Le quatrième élément de l'analyse de Dyer se situe au niveau de la morphologie plutôt qu'à celui de la syntaxe. De ce point de vue, certains linguistes soviétiques ont argumenté que l'une des particularités du moldave réside dans la manière dont ont évolué les mots. Ainsi, on peut repérer dans le moldave des mots composés comme par exemple le *korsat*. Ce mot est composé par les mots *korespondent* (fr. *correspondant*) et le mot *sat* (fr. *village*). Dyer soutient que la thèse selon laquelle la morphologie des mots utilisés dans le parler moldave serait différente de celle définissant l'évolution des mots dans la langue roumaine est dépourvue de toute validité empirique. La preuve en est, selon Dyer, que les paysans moldaves non seulement n'emploient pas de mots composés, comme celui que nous venons de mentionner, mais que, de surcroît, ils reconnaissent expressément leur artificialité[27].

Enfin le cinquième et dernier aspect analysé par Dyer est l'ordre des mots dans la phrase. La thèse du linguiste soviétique Nikolae Korlatianu selon laquelle la syntaxe du moldave est plus libre que celle du roumain est, selon Dyer, une affirmation fausse[28]. L'objection de Dyer se fonde sur une analyse comparative de deux versions différentes d'un même livre, l'une ayant été publiée en Moldavie en 1958, l'autre en Roumanie en 1956. La comparaison de ces deux textes montre en toute clarté que la syntaxe du moldave n'est aucunement moins rigide que celle du roumain[29].

La conclusion de cette étude comparative réalisée par Donald Dyer est qu'il n'existe pas de différences notables entre le roumain et le moldave. Si différence il y a, c'est parce qu'elle a été politiquement construite. En effet, c'est aux linguistes moldaves

[26] *Ibid.*, p. 80.
[27] *Ibidem*. Sur ce point, cf. Bernard Comrie, *The Languages of the Soviet Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 188.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibid.*, p. 81.

soviétiques que l'on doit la construction de la langue moldave. Il s'agissait là d'un travail cherchant à atteindre une finalité politique, à savoir la construction imaginaire d'une identité nationale moldave. C'est de ce point de vue qu'il nous faut procéder à une analyse des recherches développées par les historiens qui se sont intéressés, à la fois à des niveaux empirique et conceptuel, au thème de la construction imaginaire de l'identité nationale moldave.

Si l'on adopte le point de vue de recherches proprement linguistiques telles que celles que nous venons d'examiner, force est de reconnaître l'existence d'une frontière que les linguistes instituent entre la langue comme objet d'étude scientifique et la politique en tant qu'elle instrumentalise des objets ayant un statut scientifique afin d'atteindre des finalités qui n'ont pas de visée universelle mais un intérêt particulier stratégiquement important pour une classe sociale politiquement dominante. Suivant cette perspective, la résistance à la politisation de la langue (en l'occurrence moldave) est pensée en tant que mise en lumière d'une frontière entre Idéologie et Science, d'une limite qui ne peut être franchie sans pervertir le caractère scientifique des objets scientifiques. Pourtant, le problème majeur d'une telle manière de penser la résistance à la politisation de la langue consiste dans le fait qu'elle n'analyse pas en quoi consiste la scientificité d'une démarche scientifique ; elle se contente d'affirmer l'existence d'une frontière entre Idéologie et Science. Quels sont, en effet, les traits distinctifs d'un discours scientifique exempt de toute coercition proprement idéologique ? En laissant cette question ouverte, les linguistes qui ont étudié la langue moldave dans son rapport avec la langue roumaine et russe ont laissé ouvert, en même temps, un « vide » politique parce qu'en refusant de mélanger l'idéologie avec la science, ils refusent de dire en quoi consisterait l'identité collective d'une multiplicité de sujets qui partagent le désir de vivre ensemble. Ce n'est pas la tâche du linguiste que de répondre aux questions qui concernent la façon selon laquelle se déploient les pratiques du gouvernement d'un peuple.

Pour avancer sur notre voie de recherche, nous allons une analyse orientée dans un double sens. D'un côté, nous allons décrire non pas la langue en tant qu'objet de connaissance, mais la connaissance linguistique en tant qu'objet de connaissance. Ce faisant, nous déplaçons les termes mêmes de l'analyse strictement linguistique sur un autre terrain conceptuel car nous n'étudierons pas l'objet scientifique qu'est la langue, mais les

modes de connaître la langue. C'est de ce point de vue qu'un nouveau discours de la résistance à la politisation de la langue devra être décrit.

Mais il nous faut, d'un autre côté, faire un examen critique du discours des historiens qui ont analysé le concept d'identité *nationale* moldave, concept que nous avons jusqu'à présent laissé en suspens. En effet, que faut-il entendre par les termes *nation* et *nationalisme* ? Selon quelle modalité l'institution de l'identité nationale moldave a-t-elle été réfléchie par les historiens ? En suivant la direction ouverte par ces questions, notre intention est d'approfondir le discours de la résistance à la politisation de la langue afin de pouvoir réfléchir l'émergence de la possibilité de nouvelles formes d'identités collectives.

1.2 Analyse du discours des historiens

Comme dans le cas de Dyer, l'une des intuitions centrales qui guident la pensée des intellectuels historiens ayant dédié leurs travaux à la compréhension du rapport que l'on peut établir entre la langue et l'identité du peuple dans l'histoire pré et post-soviétique de la Moldavie réside en ceci que la langue constitue un moyen culturel employé par une pratique politique afin d'œuvrer et de consolider l'identité nationale d'une multiplicité de sujets. Entre l'identité d'un peuple et la langue qu'il parle, il n'existe pas un rapport d'immédiateté parce que ce lien est déjà structuré par une certaine intervention étatique. C'est précisément selon cette perspective d'analyse que Wim van Meurs a mené ses recherches sur le problème de l'historiographie soviétique dans la République Socialiste Moldave. En effet, l'hypothèse fondamentale de ses travaux est d'analyser l'historiographie en tant que fonction politique ayant pour raison d'être la prolifération d'une série de mythes historiques et, par ce biais, la production d'une cohésion entre l'hétérogénéité de l'identité des peuples de l'URSS[30]. De ce point de vue, la langue parlée par le peuple moldave joue un rôle essentiel : elle est ce qui singularise l'identité d'un peuple et, ce faisant, le distingue d'autres peuples voisins qui lui sont « proches » ou avec lesquels il se place dans un rapport d'« inimitié ». Ainsi, la langue moldave, écrite durant

[30] Wim van Meurs, *The Bessarabian Question*, Columbia University Press, New York, 1994, p. 5. Le terme de mythe est utilisé par van Meurs dans le sens d'un récit imaginaire qui a pour rôle central de donner une place, en son sein, aux sujets auxquels il s'adresse. Sur ce point, cf. aussi Wim van Meurs, « Carving a Moldavian Identity out of History », in *Nationalities Papers*, Vol. 26, No. 1, 1998, pp. 39-56.

presque toute la période soviétique en alphabet cyrillique, est le symbole d'un rapport de fraternité qu'elle entretient avec la langue russe et, partant, avec le peuple russe[31]. Elle s'éloigne alors de son peuple voisin, les Roumains, qui utilise l'alphabet latin dans la pratique de l'écriture. En ce sens, force est de reconnaître, selon van Meurs, que l'intégration des nations non-russes dans l'Union Soviétique s'est accompagnée d'un vaste programme de politisation des histoires locales à la lumière de deux mythes principaux : « le moindre mal » et « la fraternité des peuples »[32]. Vivre ensemble avec le peuple russe, comme dans une grande famille, constitue un moindre mal que de fondre l'identité moldave dans l'univers « bourgeois » des Roumains : tel était l'histoire produite au centre, à Moscou, et racontée à la périphérie, en Moldavie.

Deux opérations distinctes sont à mettre en évidence dans la politisation soviétique de la langue moldave : tout d'abord, il est important de reconnaître que la politique tente de convaincre un peuple du fait que la langue est « la chair » de son identité intime et qu'une fois que cette croyance est assumée, elle structure le champ pratique de l'action du peuple en y posant comme coordonnées centrales le mythe du moindre mal et de la fraternité des peuples. Cependant, il faut en même temps souligner que la démarche proposée par van Meurs pour rendre intelligible le rapport entre la langue et l'identité du peuple dans l'histoire de la Moldavie Soviétique est rapportée au problème de l'émancipation et du rôle que peuvent jouer les intellectuels dans ce processus de libération collective. En effet, dire le mythe, le décrire dans sa singularité en employant le concept de « mythe » est une analyse d'ordre scientifique qui rend possible un retour critique sur notre façon de nous identifier à nous-mêmes et de saisir les distorsions imaginaires produites par le discours des politiciens soviétiques russes ou moldaves. Une telle description scientifique s'appuie, dans le cas de van Meurs, sur une analyse d'ordre linguistique que nous avons présentée précédemment. Tout comme Donald Dyer, van Meurs insiste sur le fait que la langue moldave est en réalité « de même nature » que la langue roumaine. De fait, leur foncière parenté fait sauter immédiatement tout l'artefact du projet politique soviétique[33]. Démasquer la fausseté du statut d'une langue moldave indépendante en s'appuyant sur une

[31] Cf. Dennis Deletant, « Language Policy and Linguistic Trends in Soviet Moldavia », in Michael Kirkwood (ed.), *Language planning in the Soviet Union*, Macmillan, London, 1989, pp. 189-216, p. 191.
[32] Wim van Meurs, *The Bessarabian Question*, *op. cit.*, p. 5.
[33] « The identity of the Moldavian and Romanian language is obvious to anyone with a basic knowledge of the Cyrillic script and the Romanian language », *ibid.*, p. 127.

intuition proprement linguistique et critiquer scientifiquement l'usage politique des mythes servant à produire une cohésion entre des peuples différents est la voie que suit van Meurs, son expression « scholars against politicians » en est un exemple éloquent[34].

Même si une telle démarche se fonde sur une articulation d'intuitions qui peuvent nous aider à mieux comprendre le rapport entre la langue, l'identité du peuple et son instrumentalisation politique, elle ne répond pas à un certain nombre de questions fondamentales. Il est certain que l'affirmation selon laquelle la politique réussit à convaincre le peuple que son identité intime se situe dans sa langue est une affirmation importante, mais comment comprendre cette efficacité des discours véhiculés par les politiciens ? Selon quelle modalité spécifique le peuple en vient-il à se rapporter à lui-même en se laissant intégrer dans l'ordre d'un récit mythique qui lui prescrit la finalité et la cause de ses actions passées, présentes et futures ? S'il est si évident que le roumain et le moldave sont deux langues identiques, pourquoi le projet politique soviétique consistant à bâtir une identité moldave à partir de la langue moldave en tant que langue indépendante a-t-il été appliqué à l'époque soviétique de l'histoire de la Moldavie ? Il nous faut questionner la modalité suivant laquelle le peuple est supposé se rapporter à lui-même ainsi que le rôle de la politique dans ce rapport. Les analyses de Charles King sont utiles pour avancer, jusqu'à un certain point, dans cette direction de recherche.

L'idée directrice de la démarche développée par Charles King est que l'identité de la nation moldave, comme dans le cas de toute autre nation, est une identité malléable et transformable parce qu'elle relève d'une substance imaginaire. C'est en travaillant cette substance imaginaire qu'une élite culturelle ou une intervention étatique réussit à bâtir l'unité d'une nation[35]. Comment se déploie, plus spécifiquement, ce travail de construction d'une identité nationale ? Afin de répondre à cette question, il est important de faire remarquer que, dans la démarche de Ch. King, il existe deux niveaux d'analyse. Tout d'abord, il faut reconnaître que le travail de construction d'une identité nationale n'est pas un travail qui opère dans le vide car il s'appuie sur des contenus culturels préalables, comme par exemple les chants populaires, l'hétérogénéité des parlers des différents

[34] *Ibid.*, p. 4.
[35] King insiste sur le fait que la création de la RASSM était stratégiquement utile par rapport aux prétentions territoriales que Moscou avait sur la Bessarabie. C'est à cette fin géopolitique que la culture locale moldave a été utilisée (Charles King, *The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture*, Hoover Institution Press, Stanford, 2000, p. 62).

peuples, les costumes traditionnels des paysans, etc[36]. Deuxièmement, il est important de saisir la spécificité du travail sur ces contenus culturels que nous venons d'énumérer : il s'agit, plus précisément, d'extraire un dialecte parlé dans une zone géographique spécifique et de l'élever au rang de langue nationale et officielle. C'est par un travail d'homogénéisation qu'une telle nationalisation des contenus culturels hétérogènes est possible. Rendre universel un dialecte local et, ainsi, créer l'identité et l'unité d'une multiplicité de sujets sont les opérations spécifiques au travail de construction d'une nation particulière. Si Dyer, et dans une certaine mesure van Meurs, insistaient sur les distorsions d'ordre « scientifique » produites dans la langue moldave, King met en évidence le travail imaginaire qui rend possible la construction de l'identité d'un peuple.

Or, la question centrale qui guide les analyses de Charles King consiste à savoir si une élite culturelle ou une intervention d'ordre étatique peuvent construire l'identité imaginaire d'une nation sans rencontrer, dans ce processus, de résistances opposées par l'action du peuple[37]. Une telle question s'avère fondamentale, toutefois elle demeure, dans le discours historique de Charles King, très peu développée, voir abandonnée. L'approche critique de King est importante du point de vue de la question qui la guide, non par les réponses qu'on y trouve. Considérons la citation suivante :

> It is often said that the failure of the Soviets to create a distinct and durable Moldovan nation resulted primarily from the artificiality of the entire project. This is simply wrong. Cultural policies from the 1920s were no more artificial than similar efforts in the other republics of the Soviet Union and, indeed, no more politicized than similar developments in nineteenth-century France, twentieth-century Yugoslavia, or any other region in which the ethnic or national distinctiveness of a population becomes an issue of high politics. All nations and their accoutrements – standard languages, national anthems, official histories, national costumes – are artificial insofar as they are the products of human artifice, homogenized codes pared from the heterogeneous reality of human behavior. Rather, building a distinct culture in Moldova failed for a far simpler reason: After the Second World War, *no one really tried*[38].

Comme nous l'avons déjà vu, le 31 août 1989, le nouveau Parlement de la Moldavie approuvait la loi des langues et, ce faisant, dénonçait les falsifications de la langue moldave subies pendant toute l'époque soviétique. Cet événement est interprété par

[36] *Ibid.*, pp. 1-2.
[37] *Ibid.*, p. 2.
[38] *Ibid.*, p. 227 (nous soulignons).

Charles King comme étant la preuve de l'échec de la tentative politique soviétique de bâtir une identité nationale moldave fondée sur une langue écrite en cyrillique et, par là-même, distincte de la langue roumaine. Or cet échec de l'idéologie soviétique n'est pas explicable, selon King, si l'on invoque l'idée qui affirmerait l'artificialité du projet politique ayant pour finalité la construction imaginaire de l'identité du peuple moldave car de tels projets ont été appliqués avec succès en Occident ou dans d'autres républiques soviétiques. Il faut plutôt admettre, insiste Charles King, que c'est l'inconsistance de l'effort mis en pratique par les élites culturelles et les politiciens qui a conduit à l'échec de la construction de l'identité nationale des moldaves. Une telle position théorique ne peut pas nous satisfaire parce qu'elle « réifie » les sujets qui, au lieu d'être traités selon leur capacité d'émancipation collective, sont analysés en tant que masse passive ne pouvant qu'admettre et assumer, à force d'une répétition soutenue par l'Etat, l'identité imaginaire qu'on leur impose.

L'examen des travaux en linguistique et en histoire réalisés par Donald Dyer, Wim van Meurs et Charles King nous ont permis d'avancer dans deux directions distinctes, chacune d'entre elles ayant ses propres points aveugles. D'un côté, force est de reconnaître que, pour penser la résistance à la politisation de la langue, les linguistes décrivent leurs propres démarches scientifiques en opposition avec l'idéologie. D'un tel point de vue, il reste cependant à examiner le statut de scientificité d'une démarche se démarquant de son Autre qu'est l'idéologie. Afin de résoudre ce problème, nous allons décrire non pas tant le statut des objets de science (en l'occurrence la langue), mais les modes de connaître la langue. Nous croyons que cette piste de recherche ouvre l'espace d'une analyse originale du rapport qu'entretiennent idéologie et épistémologie. C'est en nous situant sur ce niveau spécifique qu'il nous faudra repenser le discours de la résistance à la politique de la langue et les conditions de possibilité de l'essor de nouvelles subjectivités.

Toutefois nous avons vu que, de leur côté, les historiens insistent sur l'idée que l'identité nationale d'un peuple relève d'une substance imaginaire. Même si cette observation présente l'intérêt d'ouvrir une nouvelle dimension d'analyse dans laquelle il aurait pu être possible de discuter les conditions de déploiement de l'émancipation collective, Charles King affirme, en même temps, que l'identité nationale est le résultat inéluctable de l'action d'une force étatique. Une certaine hésitation entre la contingence de

notre identité imaginaire et l'implacabilité du pouvoir étatique est donc reconnaissable dans la démarche proposée par King.

Néanmoins, King indique, sans le traiter explicitement, qu'il existe un danger majeur dans le rapport que les individus entretiennent avec l'idéologie nationale, à savoir la possibilité qu'on considère comme naturelle une identité imaginairement constituée. C'est pourquoi il est important d'analyser l'efficacité de l'intervention étatique lors de ses tentatives de construction de l'identité d'un peuple afin de penser à un niveau plus profond les conditions de possibilité de l'émancipation collective. Un tel questionnement exige que nous déplacions nos descriptions vers une analyse attentive des présupposés théoriques qui ont guidé la démarche proposée par Charles King. Le principal auteur à l'œuvre duquel s'adossent les recherches de terrain faites par Charles King est Ernest Gellner. Nous allons décrire les lignes directrices qui guident le travail théorique de Gellner afin de mieux comprendre le statut de la croyance en l'efficacité de l'intervention étatique qui, par le biais de l'idéologie, fixerait les individus dans une identité dont le tissu est imaginaire.

1.3 Ernest Gellner et l'étude du nationalisme

Plusieurs conditions doivent être remplies pour que l'on puisse comprendre correctement l'institution imaginaire de l'identité d'une nation. Partons tout d'abord de la définition du nationalisme proposée par Ernest Gellner et implicitement présente dans la démarche de Charles King : « Le nationalisme est essentiellement un principe politique, qui affirme que l'unité politique et l'unité nationale doivent être congruentes »[39]. Une nation se situant sous le même toit étatique, telle est l'exigence inhérente à cette définition du nationalisme. Pourtant, ce rapport de congruence ne doit pas être appréhendé en tant qu'il s'agit d'un rapport strictement formel. En effet, il est également important d'insister sur le fait que le principe nationaliste est immédiatement accompagné d'une dynamique affective se déployant dans une double direction. C'est ainsi qu'Ernest Gellner affirme que le sentiment nationaliste est soit le sentiment de colère suscité par la violation du principe que nous venons d'énoncer, soit le sentiment de satisfaction que l'on éprouve lorsque ce

[39] Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Payot, Paris, 1989, p. 11.

principe est respecté[40]. De fait, l'histoire nous montre que le principe nationaliste, tel que Gellner le définit, peut être violé de multiples façons. Nous pouvons citer des exemples dans lesquels des groupes d'hommes appartenant à une même nation ne sont pas inclus dans un Etat correspondant et, inversement, nous savons qu'il existe des Etats qui incluent en leur sein des nations hétérogènes. Il est aussi possible de donner des exemples dans lesquels les gouvernants d'un pays ne sont pas de la même ethnie que celle de la nation gouvernée.

Force est de constater qu'à ce niveau de généralité où nous nous situons à présent la définition du principe nationaliste est hautement problématique. En effet, comment comprendre l'émergence et, ce qui n'est pas la même chose, la durabilité de l'Etat-nation autrement qu'en affirmant l'exigence d'une congruence entre un niveau politique et un niveau ethnique ? Si le principe nationaliste peut être transgressé d'une quantité de manières, comment l'Etat-nation a-t-il réussi à se consolider et à durer dans l'histoire ? De surcroît, quelle est la réalité recouverte par ce concept d'Etat et par le concept de nation ? Faut-il présupposer l'existence objective d'une réalité qu'on appelle nation et qui, le moment venu, a été encadrée politiquement par un Etat spécifique, dans un contexte historique spécifique ? Nous nous demandons comment, du point de vue du développement des événements historiques, s'est instituée cette forme politique particulière qu'est l'Etat-nation. La théorie de l'émergence des nations développée par Ernest Gellner nous offre une série de réponses à ces questions. Nous les regroupons sur deux niveaux différents : d'un côté, il s'agit d'analyser les causes proprement sociales de l'institution du nationalisme ; de l'autre, nous décrirons les causes psychiques de ce même phénomène historique. Comme nous le verrons, ces deux niveaux d'analyses doivent être mis en rapport avec une analyse proprement historique.

Afin d'analyser la détermination sociale de l'émergence du nationalisme, Gellner propose, d'un côté, la définition weberienne de l'Etat en tant que groupement qui, au sein

[40] « C'est en fonction de ce principe que le nationalisme en tant que sentiment ou que mouvement peut le mieux être défini. Le *sentiment* nationaliste est le sentiment de colère que suscite la violation de ce principe ou le sentiment de satisfaction que procure sa réalisation. Un *mouvement* nationaliste est un mouvement animé par un tel sentiment » (*ibidem*). Notons que bien avant Gellner, Baruch Spinoza avait insisté sur ce point très important pour comprendre l'unité de la nation : « Puisque les hommes sont conduits par l'affect plus que par la raison, il s'ensuit que la multitude s'accorde naturellement et veut être conduite comme par une seule âme sous la conduite non de la raison mais de quelque affect commun », *Traité politique*, dans *Œuvres V*, PUF, Paris, 2005, p. 141.

d'une société, détient le monopole de la violence légitime[41]. Mais en même temps, Ernest Gellner précise que l'Etat moderne de l'Europe occidentale est une instance qui doit son existence à la division sociale du travail[42]. Ainsi, l'auteur de *Nations et nationalisme* situe le vocabulaire mobilisé par sa définition de l'Etat sur deux registres de pensée différents, et pourtant intimement articulés : l'un est marxiste, l'autre weberien. L'Etat est le groupement d'individus qui détient le monopole de la force légitime et, ainsi, il est le détenteur du monopole de l'éducation légitime ayant pour rôle la reproduction des rapports de production se situant à la base économique d'une société. L'éducation est une pratique nécessaire par le biais de laquelle l'Etat intervient au sein de la société afin de « produire » l'identité de la nation qu'il gouverne. C'est pourquoi la nation n'est pas une « donnée » sociale naturelle préexistante à toute pratique politique qui crée, à partir et en fonction de sa volonté, son Etat pour s'auto-gouverner. En effet, c'est l'Etat qui, en mobilisant un discours spécifique forgé par une élite culturelle, crée l'identité d'une nation selon une modalité que nous analyserons plus loin. En adoptant ce point de vue, Gellner affirme qu'« avoir une nation n'est pas un attribut naturel de l'humanité, mais en est venu à apparaître tel maintenant »[43]. Ernest Gellner associe le statut de la nation à celui d'une image et non pas à celui d'un attribut de l'humanité ou bien à une réalité objective qu'il suffit de décrire pour se rendre compte de son existence : la nation *apparaît* à nos yeux comme étant naturelle, mais il n'en est rien. Toute la question consiste à savoir comment nous en sommes venus à reconnaître une telle fiction comme étant naturelle. Nous avons déjà affirmé que l'éducation est une pratique nécessaire sur laquelle l'Etat s'appuie pour créer l'identité d'une nation, mais encore faut-il analyser la manière spécifique dont se déploie cette intervention étatique dans la pratique même de l'éducation afin de pouvoir comprendre comment la nature fictive de l'identité d'une nation peut apparaître à nos yeux sous la forme d'une chose naturelle. Ce problème n'est aucunement facile à traiter dans la mesure où Ernest Gellner le complique considérablement en situant à la fois la nation et l'Etat dans le registre de la contingence :

---

[41] Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 14. Comme nous le verrons plus loin, Gellner insiste sur l'idée que l'Etat est aussi l'instance sociale qui détient le monopole de l'accès à l'éducation : cette observation s'avère particulièrement importante pour comprendre la manière dont une institution sociale, telle que l'Etat, « crée » la nation qu'elle gouverne.
[42] *Ibid.*, p. 15.
[43] *Ibid.*, p. 18.

> En fait, les nations, comme les Etats, relèvent de la contingence et non de la nécessité universelle. Ni les nations ni les Etats n'existent en tout temps et en toute circonstance. De plus, les nations et les Etats ne relèvent pas de *la même* contingence […] Mais avant de devenir promis l'un à l'autre, il a fallu qu'il y ait émergence de l'un et de l'autre, et cette émergence était indépendante et contingente[44].

Non seulement les Etats sont des instances sociales enracinées dans la contingence historique mais, de surcroît, ce n'est pas de la même contingence que sont nées les nations. Curieuse affirmation dont il nous reste, dans ce qui suit, à analyser la portée critique. Selon cette perspective de travail, l'articulation de l'Etat et de la nation est un événement ayant eu lieu dans un horizon de hasard. Comment, dès lors, comprendre la nécessité de la fiction qui structure notre rapport à nous-mêmes en nous faisant croire qu'il y va de notre identité naturelle ? Afin de répondre à cette question, il convient d'analyser le devenir de la causalité sociale qui détermine l'émergence de l'Etat-nation. Selon Ernest Gellner, l'histoire de l'humanité est divisée en trois grandes périodes se succédant l'une après l'autre comme dans un processus évolutif ayant une finalité préalablement inscrite dans la matrice où s'inscrit la possibilité même du déploiement de l'histoire : la société pré-agraire illettrée, la société agraire et la société industrielle lettrée. C'est uniquement dans cette troisième forme de société que la naissance de la nation a été possible même si le discours national s'est appuyé, en les maniant à sa façon pour se consolider à la fois au niveau politique et social, sur des cultures qui le précèdent et qui lui sont étrangères. Pourquoi l'institution de l'identité nationale a-t-elle été possible uniquement dans une société industrielle ? L'appel à une démarche historique est, chez Gellner, accompagnée d'une analyse comparative entre la société agraire et la société industrielle. En effet, nous ne savons pas ce qui meut l'histoire mais, en décrivant les étapes qui s'y succèdent, il est possible d'observer où se situe, plus précisément, le lieu d'émergence des nations.

Le champ de la société agraire est séparé en deux régions différentes : d'un côté est située une classe spécialisée sachant lire et écrire et que l'on peut qualifier de clercs. De l'autre côté se trouve la classe des laïcs qui ne possèdent pas la technique de l'écriture[45]. En effet, dans le système politique agro-lettré l'accès à l'éducation est le privilège d'un

[44] *Ibidem*.
[45] *Ibid*, p. 21.

groupe restreint de personnes, à savoir la classe dirigeante, tandis que les autres ne peuvent pas jouir du savoir contenu dans l'espace d'une culture écrite. Non seulement l'accès à l'éducation est une frontière qui sépare les dirigeants des dirigés mais, de surcroît, l'espace même de l'action du grand groupe des illettrés est divisé par de multiples limites culturelles. Entendons par là les divers types de savoir-faire caractérisant l'activité des producteurs agricoles ou des paysans[46]. C'est ainsi que la société agraire se caractérise par un espace culturel foncièrement hétérogène et protéiforme non totalisé dans une culture unique et non centralisé entre les mains d'une seule classe détenant le monopole de la violence légitime[47]. La société agro-lettrée est la société qui contient en son sein une diversité culturelle qui n'est pas représentée, en tant que telle, au niveau politique qui caractérise l'action des dirigeants[48]. Autrement dit, dans la société agraire, il n'existe pas de rapport de congruence entre la culture des masses et la sphère de la politique. C'est pourquoi, en suivant le fil de cette argumentation, il est impossible de reconnaître le principe nationaliste dans la culture de la société agro-lettrée. La cause sociale objective rendant possible l'émergence de l'identité d'une nation est située ailleurs que dans la société agraire. Il a fallu attendre l'institution de la société industrielle pour que l'Etat et les nations puissent prendre leur essor.

En contraste avec la société agraire, celle industrielle est portée par des idéaux radicalement opposés. En effet, durant la période des grandes inventions techniques, contrairement à l'époque des sociétés agro-lettrées, « la totalité de la société est traversée par une haute culture qui la définit et qui a besoin du support de la société politique. *Là* se trouve le secret du nationalisme »[49]. En décrivant ce premier rapport d'opposition entre la société agraire et industrielle, Gellner reprend sa définition du principe nationaliste selon lequel, nous l'avons déjà affirmé, le niveau politique et la nation doivent se retrouver dans un rapport de congruence. Dans la société industrielle, c'est de la même culture que bénéficie la majorité des individus faisant partie d'un même Etat-nation. L'accès à la même culture qu'une population reçoit dans les écoles par le biais de l'éducation est l'une des caractéristiques essentielles du nationalisme. L'homogénéité et l'égalité sont les mots

[46] *Ibid.*, pp. 22-23.
[47] *Ibid.*, p. 24.
[48] Ainsi, Gellner affirme que « dans un milieu traditionnel, l'idéal d'identité culturelle, unique et prééminente, a peu de sens » (*ibid*, p. 27).
[49] *Ibid.*, p. 34.

d'ordre d'un tel discours national. En effet, l'égalité et l'homogénéité sont deux éléments nécessaires pour atteindre une finalité économique qui, pour sa part, se caractérise par le désir insatiable d'une croissance permanente. C'est pour accomplir l'exigence de la croissance économique que l'homogénéité culturelle est nécessaire. Selon Ernest Gellner, ce besoin économique relève d'une causalité objective dont la logique ne peut être ignorée et que l'on peut satisfaire en homogénéisant l'hétérogénéité des cultures qui caractérisait la société agro-lettrée. Le travail réalisé dans une société agraire est « structuré », comme nous l'avons affirmé, par une diversité culturelle, alors que dans une société industrielle il n'est possible que par le biais de la communication qui, quant à elle, est assurée par l'homogénéisation de la culture d'un pays et par la normalisation d'une langue à un niveau national. En effet,

> Dans la société industrielle, le travail ne signifie pas remuer de la matière. Le paradigme du travail n'est plus labourer, moissonner, battre : principalement, le travail ne consiste plus à manipuler des choses mais du sens. Il implique généralement que l'on échange des messages avec d'autres personnes ou que l'on tourne les boutons de contrôle d'une machine […] Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, la communication explicite et d'une assez grande précision devient une composante importante utilisée partout et dans tous les domaines[50].

On comprend, dès lors, la nécessité de construire une même langue pour toute la nation : elle a pour corrélat l'émergence d'un nouveau type de travail qui ne consiste plus à « labourer, moissonner, battre », mais à manipuler du sens.

Nous avons affirmé que les nations ne sont pas une donnée naturelle objectivement descriptible par le regard d'un historien s'interrogeant sur l'institution de l'identité d'un peuple. A l'inverse, il semble plus pertinent d'affirmer que l'institution de l'identité d'une nation relève d'un travail culturel d'homogénéisation. Toutefois il ne faut pas croire que cette exigence d'homogénéisation d'une culture soit de l'ordre de l'arbitraire. En effet, dans des conditions socio-économiques spécifiques, elle est une nécessité. Dans la société industrielle, la standardisation d'une langue au titre de langue nationale est une nécessité au sens où elle répond à un impératif économique que l'on ne peut éviter. C'est ainsi que la culture devient comme un « médium commun indispensable, le sang de la vie ou peut-être

[50] *Ibid.*, pp. 53-54.

plutôt la quantité d'air minimale commune grâce à laquelle les membres de la société peuvent respirer, survivre et produire »[51]. Selon Gellner, la société industrielle est assez puissante pour dicter la production culturelle dont elle a besoin pour se reproduire, une force si grande qu'il ne voit pas comment il serait possible de la contourner une fois que la société industrielle est devenue une réalité objective. En effet, affirme Gellner, « le type d'homogénéité culturelle que réclame le nationalisme en est un avec lequel il serait bon de se réconcilier. […] on a […] affaire à une homogénéité imposée par un impératif objectif et incontournable qui finit par se manifester en surface sous la forme du nationalisme »[52]. Le vocabulaire qu'emploie Gellner pour analyser le statut du nationalisme dans une société industrielle où règne l'exigence de la croissance économique est proche de la description d'une fatalité qu'on ne saurait guère éviter si bien qu'il affirme que « la période de transition vers l'industrialisme était vouée, selon notre modèle, à être aussi une période où devait se manifester le nationalisme »[53]. Nous insistons sur ce point parce qu'il s'avère important afin de comprendre la spécificité de la perspective de travail adoptée par Charles King.

En analysant les présupposés théoriques de la démarche historique développée par Ch. King, nous avons remarqué que l'institution de l'identité nationale, à force d'être encouragée par une politique culturelle assidue, ne peut que se solidifier en devenant une réalité objective. Si King croyait en cette efficacité du travail politique, c'est parce qu'il présupposait, à l'instar d'Ernest Gellner, l'inéluctabilité d'une détermination économique. Ce registre économique fonctionne, nous l'avons vu en examinant les thèses centrales qui orientaient le travail de Gellner, comme un « impératif objectif » qu'il est impossible d'éviter non seulement parce qu'il est objectivement inévitable, mais aussi parce qu'il fait partie prenante d'une histoire qui se déploie suivant une modalité téléologique.

---

[51] *Ibid.*, p. 60.

[52] *Ibid.*, pp. 63-64. C'est pourquoi, poursuit Gellner, il ne faut pas croire que le nationalisme soit simplement et purement imposé « d'en haut », par une autorité étatique ou autre. En effet, « c'est le besoin *objectif* d'homogénéité qui se reflète dans le nationalisme » (*ibid.*, p. 72 ; nous soulignons ; il convient de préciser que le terme « objectif » fait référence, dans ce cas, à une nécessité d'ordre économique). Toutefois nous verrons que la durabilité du nationalisme ne s'enracine pas seulement dans un « besoin objectif » mais aussi dans ce que nous appellerons une « causalité psychique », à savoir un certain rapport à la croyance dans la « naturalité » de l'identité des nations.

[53] *Ibid.*, p. 64.

Notre démarche est animée par la volonté de comprendre les conditions de possibilité de l'émancipation collective. Force est cependant de reconnaître que chez King et Gellner, ces conditions sont suspendues à une certaine force objective économique qu'il est impossible d'éviter. Afin de mieux comprendre les racines conceptuelles d'une telle description destinale, il nous faut questionner la croyance en la dynamique d'une histoire téléologiquement orientée qui renforce le présupposé selon lequel l'impératif économique objectif est inéluctable. Pour ce faire, il faut notamment examiner le processus d'objectivation de l'impératif économique analysé par Gellner sans nous contenter de décrire, de manière comparative, les traits généraux de la société agro-lettrée et de la société industrielle. Resserrons le débat et ouvrons la « boîte noire » qu'est l'objectivité du registre économique qui dicte l'institution de l'identité nationale du peuple.

Toutefois il nous faut tout d'abord reconnaître que le langage utilisé par Gellner pour analyser la détermination économique objective de l'identité nationale est ambivalent. Il relève de deux dimensions hétérogènes : l'une concerne le sujet et ses facultés constitutives, l'autre la réalité économique objective. Ainsi, l'impératif objectif économique est analysé à la fois en tant que « désir insatiable » et en tant que détermination technique anonyme, non subjective. De surcroît, comme nous l'avons vu, Gellner admet que l'identité nationale est de l'ordre de la contingence en même temps qu'il y voit l'expression d'un impératif objectif incontournable. C'est aussi cette permanente oscillation entre l'objectif et le subjectif, d'un côté, et l'ambiguïté entre la contingence et la nécessité de l'identité nationale, de l'autre, qu'il nous faut examiner. Pour ce faire, nous devons remonter jusqu'aux sources théoriques du travail réalisé par Ernest Gellner : Max Weber et Karl Marx. Ce retour est nécessaire non seulement parce qu'en restant dans le cadre théorique balisé par Gellner nous serons contraint d'accepter de manière non critique les ambiguïtés que nous venons de mettre en évidence mais aussi parce que, dans le sillage de ces présupposés théoriques, nous risquons de manquer l'occasion de penser notre problème de départ, à savoir l'émancipation, qui, chez Gellner, est soumise à des lois économiques et historiques infranchissables.

Le positionnement théorique d'Ernest Gellner a des conséquences majeures sur la façon d'écrire l'histoire. En se situant dans le sillage de ses travaux portant sur le discours nationaliste, King avait écrit une histoire de la Moldavie se déployant de manière

téléologique et étant régie par des lois universelles et nécessaires. C'est pourquoi King ne différencie pas le nationalisme tel que l'ont expérimenté les pays occidentaux et la République Soviétique Socialiste Moldave. Bien qu'il soit d'accord pour dire que l'identité d'un peuple n'est pas absolument transformable selon les intérêts d'une classe dirigeante, il affirme, en même temps, que l'émergence de la nation moldave était inévitable. Ainsi, force est de reconnaître une proximité entre les positionnements théoriques adoptés par Gellner et ceux de King. Afin de mieux comprendre les causes de l'ambiguïté du vocabulaire employé par Gellner et King lors de leurs descriptions de l'identité nationale du peuple, nous procéderons à une analyse de certains concepts fondamentaux de Marx et de Weber.

1.3.1 Max Weber et le concept de « rationalisation »

Dans ses *Essais sur la théorie de la science*, Max Weber déclare que :

> La science sociale que nous nous proposons de pratiquer est une *science de la réalité*. Nous voulons comprendre en sa spécificité la réalité de la vie qui nous entoure et en laquelle nous sommes placés, la connexion et la *signification* culturelle de ses diverses manifestations dans leur configuration actuelle d'une part, et d'autre part les raisons qui ont fait qu'historiquement elle s'est développée sous cette forme et non sous une autre[54].

Deux dimensions doivent être soigneusement distinguées dans cette citation. D'un côté, il faut mettre en évidence le fait que l'objet d'étude scientifique propre aux recherches wébériennes est « la réalité de la vie » qui nous entoure. De l'autre, cette réalité est analysée seulement dans la mesure où elle *signifie* quelque chose pour nous *aujourd'hui*[55]. Cette « réalité qui nous entoure » est, plus précisément, la *modernité* occidentale au sein de laquelle le capitalisme joue un rôle fondamental. En adoptant cette perspective de travail, Max Weber voulait dire que lorsqu'on se rapporte à un phénomène historique (en l'occurrence à la modernité occidentale) en lui attribuant une signification (ou valeur) culturelle, sociale et économique (telle que le capitalisme), nous décrivons non

[54] Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965, pp. 152-153.
[55] Michel Foucault et, avant lui, Karl Löwith, avaient fortement insisté sur le fait que, dans l'œuvre wébérienne, le thème de l'actualité, en tant qu'*ethos* occidental, est central pour comprendre la spécificité des temps modernes et le fonctionnement du capitalisme. Cf. Karl Löwith, *Max Weber et Karl Marx*, Payot&Rivages, Paris, 2009, p. 84 et Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in DE II, p. 1381 *sq*.

pas tant une réalité objective extérieure au sujet mais plutôt un fragment de notre vie sociale en étant toujours déjà portés par des *intérêts* de connaissance[56]. C'est le rapport entre les besoins ou la volonté de connaître et la singularité de la réalité qui nous englobe qu'il est important de saisir sans réduire cette articulation à l'un de ces termes[57]. Un profond nietzschéisme se trouve à la racine de cette démarche wébérienne. C'est de ce point de vue que Weber avait pris position contre l'Ecole historique allemande, notamment représentée par Wilhelm Roscher et Karl Knies, qui conférait aux concepts universels une réalité supra-empirique dont la variété des phénomènes particuliers était supposée découler. Comme si la richesse du phénomène empirique pouvait être déduite de manière idéale, sans reste, des axiomes universels[58] ! De fait, Weber contestait la croyance propre à la démarche qui cherchait des lois nécessaires dans la marche de l'histoire en affirmant qu'elle est déterminée par des dogmes naturalistes[59]. Ainsi, il importe de préciser que ce que Weber reproche à l'Ecole allemande est la substantialisation des concepts abstraits en des réalités objectives. Affirmer que l'économie, pour ne prendre qu'un seul exemple, détermine objectivement le fonctionnement d'une société relève d'une opération imaginaire débouchant sur la confusion entre le registre de la théorie et la logique immanente au réel[60]. Du point de vue défendu par Weber, il est plus adéquat de remonter jusqu'aux intérêts de connaissance qui déterminent notre rapport à la réalité afin de pouvoir les analyser *en tant que tels*[61]. Ce sont ces intérêts sous-jacents qui doivent être objectivés et non refoulés d'une discussion portant sur le fonctionnement de la réalité qui nous entoure.

En analysant les thèses centrales du travail proposé par Ernest Gellner dans lequel sont discutées les conditions de l'essor de l'identité nationale, nous nous sommes heurté à une ambiguïté propre au statut de « l'impératif objectif » qui détermine le discours nationaliste. Le détour par l'œuvre de Max Weber que Gellner avait faite sienne, nous permet à présent de comprendre que, si nous voulons faire une description de la modernité,

[56] Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 152.
[57] Cf. *ibid*., p. 123.
[58] Cf. Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, PUF, Paris, 1990, pp. 16-17.
[59] Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, pp. 122 et 175.
[60] Cf. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, pp. 187 et 197. Sur ce point, nous lirons aussi Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, *op. cit.*, pp. 29-30 et Karl Löwith, *Max Weber et Karl Marx*, *op. cit.*, pp. 63-64.
[61] Cf. Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, pp. 166-167.

il convient de distinguer entre, d'un côté, « la réalité qui nous entoure » et les intérêts de connaissance qui nous animent lors de nos descriptions. C'est l'absence d'une analyse de ce rapport qui, selon notre point de vue, avait produit la confusion, dans le travail de Gellner répercuté sur celui de King, entre la dimension subjective et la dimension objective déterminant l'émergence de l'identité nationale. Essayons d'affiner cet examen critique en restreignant le champ de nos descriptions.

Dans les analyses du discours nationaliste développées par Gellner, l'examen du mode de fonctionnement de la société capitaliste industrielle, comme nous l'avons vu, joue un rôle central. En effet, c'est uniquement à l'intérieur de la société industrielle que l'émergence des nations a été possible. Du point de vue de Max Weber dont se réclame Ernest Gellner, c'est le mouvement universel de rationalisation qui caractérise le plus adéquatement le fonctionnement de la modernité et, dans ce cadre, du capitalisme dans la mesure où il suppose, en même temps qu'une « marchandisation » des relations humaines, la bureaucratisation des rapports interpersonnels. Le terme de rationalisation, dans le monde conceptuel wébérien, suppose un certain rapport entre *fins* et *moyens* qui peut se déployer dans un double sens : l'un est irrationnel, l'autre rationnel. Dans le champ d'action du marché capitaliste, les moyens sont devenus des fins en soi et, de ce point de vue, il convient de souligner que le capitalisme est régi par une logique irrationnelle. Il y va d'une logique irrationnelle car l'argent, moyen employé pour atteindre une fin voulue, devient fin en soi de sorte que, dans le capitalisme tel que le décrit Weber, l'activité consistant à gagner de l'argent est déployée pour atteindre la finalité qu'est gagner de l'argent[62]. Autrement dit, les moyens proprement économiques s'autonomisent en se détachant d'une analyse des besoins humains. Ceux-ci deviennent opaques à la logique de l'économie et, plus radicalement encore, c'est précisément cette logique économique devenue autonome qui, *comme s'*il s'agissait d'une *réalité objective*, dicte et « nourrit » les besoins de l'homme. Le mouvement de rationalisation, en tant qu'il est profondément irrationnel, produit donc une confusion fondamentale entre les fins et les moyens. Pour sortir de cette logique de la perversité économique, Weber prône une certaine éthique de la responsabilité à la lumière de laquelle la rationalité se déploie en tant que discussion sur les moyens adéquats pour atteindre une finalité qui a une signification pour l'être humain.

[62] Cf. Karl Löwith, *Max Weber et Karl Marx*, *op. cit.*, p. 96.

Ainsi, du point de vue d'une analyse wébérienne du rapport qu'entretiennent les fins avec les moyens, force est de reconnaître que le mouvement de rationalisation, caractéristique de la culture occidentale moderne, se caractérise par le risque d'autonomisation des moyens par rapport aux besoins humains. C'est précisément selon cette perspective qu'il est possible, de notre point de vue, de sortir de l'ambiguïté présente et pourtant insuffisamment analysée par Ernest Gellner dans sa démarche concernant l'essor du nationalisme. En remontant jusqu'aux sources d'inspiration des études de Gellner, nous nous donnons l'occasion d'interroger leur statut épistémique et, ce faisant, nous pourrons écrire autrement que l'avait fait King l'histoire de la Moldavie et l'émergence de l'identité nationale du peuple moldave. Cependant avant d'y parvenir, insistons sur l'autre source principale des analyses que proposent Gellner et King sur le nationalisme.

1.3.2 Karl Marx et le problème de l'aliénation

Afin d'avancer dans notre analyse et de mieux comprendre la source de confusion entre les dimensions subjective et objective propre à l'« impératif économique » qui exigeait, tel un destin implacable, l'institution de l'identité nationale, nous devons cette fois-ci nous tourner vers l'œuvre de Karl Marx dont les concepts fondamentaux sont implicitement présents dans les travaux d'Ernest Gellner. D'un point de vue marxiste, c'est l'analyse de la logique du capitalisme qui peut nous aider à saisir la manière dont se produit la substitution des relations subjectives par un fonctionnement purement technique des moyens de production. Une telle analyse attire tout d'abord notre attention sur le concept de « fétichisme », central dans le premier livre du *Capital*, dans la mesure où il suppose une scission entre les individus et les produits de leur travail, de telle sorte que ceux-ci apparaissent à nos yeux comme étant régis par une logique indépendante de celle qui structure les rapports sociaux des ouvriers qui entretiennent – et c'est là tout le paradoxe du fétichisme - des rapports immédiats avec les objets produits par leur travail[63]. La fracture qui sépare les rapports sociaux des ouvriers des produits de leur travail institue un monde nouveau, propre au seul mode de production capitaliste, où « la marchandise » agit selon ses propres lois, comme poussée par une force magique s'apparentant aux forces

[63] Karl Marx, « La marchandise », in *Le capital*, Livre Premier, Chap. 1, *Œuvres I, Economie I*, Gallimard, *La Pléiade*, Paris, 1963, pp. 606-607.

mystérieuses du monde divin[64]. Dans ce monde, ce n'est plus dans le besoin humain que la marchandise trouve sa raison fondamentale d'être, mais en *elle-même*, et plus précisément dans les lois d'échange dictées par l'illusoire « nature » des marchandises. Ainsi autonomisée, la valeur d'échange d'une marchandise, le prix à payer pour se la procurer, est directement liée à la monnaie qui devient l'instance qui décide des possibilités d'accès des individus à une marchandise quelconque. Ce ne sont donc pas les décisions des individus qui ont le pouvoir de modifier le prix d'une marchandise, mais bel et bien les lois « objectives » du marché. L'apparence que revêt la loi, devenue objective et inhérente à la circulation des marchandises, empiète sur le terrain du processus de travail, tend à le recouvrir et, ce faisant, à faire croire qu'en elle se trouve la force d'une donnée naturelle[65]. Dans le mode de production capitaliste, alors qu'ils entretenaient des rapports immédiats avec les relations sociales entre les ouvriers, les produits du travail devenus marchandises apparaissent sous la forme paradoxale de rapports sociaux entre des choses[66].

Il est possible de voir, du point de vue de cette première analyse, où se situe le point de basculement entre la dimension subjective et la dimension objective dans les descriptions du nationalisme réalisées par Gellner et son disciple King. C'est dans la logique devenue autonome de la circulation de la marchandise qu'il faut le situer et affirmer, si l'on veut rester à ce niveau, que le nationalisme, dans la mesure où il se rapporte nécessairement à un insatiable besoin de croissance économique, n'est pas de l'ordre du destin parce qu'il peut être modifié si l'on modifie les rapports sociaux de production. Ce n'est pas tout. Ernest Gellner avait à juste titre dit que le nationalisme, du fait qu'il se rapporte au fonctionnement de l'économie (que nous avons située, à présent, dans le sillage de la pensée de Karl Marx), suppose un travail d'homogénéisation. Cette caractéristique revoie notre attention à un principe fondamental qui régit le fonctionnement du capital.

Ainsi, il est important de rappeler que le mode de production capitaliste se fonde sur le travail collectif en tant que force productive. Autrement dit, dans le système économique capitaliste, ce n'est pas le travail individuel qui compte, c'est la gestion du travail commun sous l'injonction d'un seul et même capital qui s'avère importante.

---

[64] Cf. *ibid*., p. 606.
[65] Cf. *ibid*., pp. 587-588.
[66] *Ibid*., p. 607.

> La production capitaliste, affirme Karl Marx, ne commence en fait à s'établir que là où un seul maître exploite beaucoup de salariés à la fois, où le processus de travail, exécuté sur une grande échelle, demande pour l'écoulement de ses produits un marché étendu. Une multitude d'ouvriers fonctionnant en même temps sous le commandement du même capital, dans le même espace (ou si l'on veut sur le même champ de travail), en vue de produire le même genre de marchandises, voilà *le point de départ historique de la production capitaliste*[67].

Lorsqu'un nombre assez important d'ouvriers travaillent ensemble pour accomplir un objectif commun à l'intérieur d'un même processus de production, leur travail peut être qualifié de coopératif[68]. Cette condition matérielle nécessaire au fonctionnement du mode de production capitaliste s'accompagne immédiatement d'une autre condition, à savoir de celle qui exige la détention des moyens de production par un seul individu, le capitaliste. « La *concentration des moyens de production entre les mains de capitalistes individuels* est donc la condition matérielle de toute coopération entre des salariés »[69]. Pour l'individu capitaliste, l'important n'est pas tant d'augmenter les forces individuelles, mais de créer par le biais de la coopération une force nouvelle qui fonctionne en tant que force collective. La force collective se déployant sous l'injonction d'un même capital est une caractéristique essentielle du mode de production capitaliste. De ce point de vue, les relations sociales ne fonctionnent plus en tant que rapports humains mais en tant que rapports rendus objectifs parce qu'ils sont régis par un impératif propre au mode de production capitaliste qu'est la production de la marchandise. C'est de fait à l'aune de la logique inhérente à la production de la marchandise que les relations humaines se déploient au sein du système capitaliste, même si les sujets porteurs de ce système n'en sont pas pleinement conscients[70]. L'analyse de la marchandisation en tant que processus structurant les contacts humains est le mouvement qui peut nous aider à expliquer l'origine de la confusion entre les dimensions subjective et objective présentes dans les descriptions développées par Gellner visant à comprendre l'essor des nations.

Ainsi, pour que le travail coopératif se déployant sous l'injonction d'un même capital soit possible, il faut que les ouvriers puissent communiquer entre eux de manière à mener vers le même objectif le processus de leur travail. A l'époque de la société industrielle, une

[67] Karl Marx, *Le capital*, *op. cit.*, p. 859.
[68] *Ibid.*, p. 863.
[69] *Ibid.*, p. 869.
[70] Cf. *ibid*., p. 607.

telle communication est assurée par l'homogénéisation de la langue parlée par les ouvriers. En fabriquant une seule langue pour une nation entière, pour reprendre les termes d'Ernest Gellner, le mode de production capitaliste satisfait son « insatiable besoin de croissance économique ». Le travail coopératif, caractéristique centrale du mode de production capitaliste, peut maintenant être mis en rapport avec cette nouvelle dimension qu'est la *même* langue pour *toute* la nation d'un *seul* Etat.

1.3.3 Weber avec Marx : notes de synthèse

Les démarches wébériennes et marxistes qui sous-tendent les analyses déployées par Ernest Gellner dans *Nations et nationalisme* ne sont pas nécessairement exclusives. En quoi consiste, en effet, l'affinité entre les univers conceptuels wébérien et marxiste ? Weber et Marx ont analysé le même objet qu'est le capitalisme[71].

1) Mais, il convient de dire, plus précisément, que le trait marxiste présent dans la théorie wébérienne du mode de fonctionnement de la modernité est la chosification de l'homme. Cet aspect proprement marxiste de la démarche wébérienne est visible à plusieurs niveaux. Du point de vue d'une analyse des rapports marchands, Max Weber avait insisté sur la différence, voire l'opposition, que l'on peut décrire entre les pratiques charitables propres au christianisme et le mode de fonctionnement du capitalisme[72].
2) L'anonymat propre au fonctionnement de la bureaucratie est la deuxième caractéristique de la théorie wébérienne de la modernité que l'on retrouve dans la conception marxiste des rapports humains déterminés par le fonctionnement du capitalisme. Ce caractère impersonnel des technologies administratives modernes s'oppose à la manière dont fonctionnait l'Eglise médiévale au sein de laquelle les pratiques de pouvoir se légitimaient en la personne du clerc. Ces pratiques

[71] Il faut pourtant mentionner que Weber situe le capitalisme dans le cadre plus général d'une analyse de la modernité en tant que celle-ci se caractérise par un mouvement de *rationalisation* qui se manifeste aussi dans les pratiques judiciaires, politiques et plus encore dans le mode de fonctionnement des sciences et de l'art. Pour une analyse plus ample du rapport qu'entretiennent les travaux de Marx et de Weber, cf. Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, *op. cit.*, p. 30-51 et Karl Löwith, Max Weber et Karl Marx, Payot&Rivages, Paris, 2009.
[72] Sur ce point, cf. Max Weber, *Economie et Société I*, Plon, Paris, 1971, p. 592.

> religieuses étaient organisées selon des rapports de subordination à leur tour régis par une logique des affects (la colère, l'amour, la grâce, etc.). Dans le monde capitaliste, l'activité professionnelle se déploie en tant que tâche exigée par une nécessité objective. L'homme moderne agit selon un devoir objectif[73].

En procédant à une analyse de certains concepts centraux propres aux pensées wébérienne et marxienne, nous avons mieux pu décrire l'ambiguïté existant entre les dimensions subjective et objective présentes dans l'examen proposé par Ch. King de l'institution de l'identité nationale à la suite d'Ernest Gellner. En remontant aux sources théoriques de la démarche d'Ernest Gellner, il est possible de reconnaître que c'est une analyse du statut de l'homme aliéné qui peut nous permettre de penser les conditions de l'émancipation collective. Selon cette perspective, c'est la réconciliation de l'économie avec les besoins humains qui s'accompagne immédiatement d'un acte de libération. Si l'économie capitaliste tend à soumettre à ses propres lois la force du travail humain, c'est encore en l'homme que réside la force nécessaire pour sortir de l'ordre d'un pouvoir assujettissant. C'est sur ce fond théorique que se profilent les recherches de Charles King et Ernest Gellner. Mais ce n'est pas tout.

Il nous faut encore mentionner que le nationalisme n'est pas uniquement déterminé par un ensemble de causes socio-historiques. Un certain rapport psychique à la culture lui est aussi inhérent et nous l'avons insuffisamment examiné. Reportons-nous à la citation suivante :

> En général, l'idéologie nationaliste est imprégnée de raisonnements erronés. Ses mythes inversent la réalité : elle prétend défendre la culture populaire alors qu'en fait elle forge une haute culture ; elle prétend protéger une société populaire ancienne alors qu'elle contribue à construire une société de masse anonyme […] Il [le nationalisme] prône la continuité et s'en proclame le défenseur, mais il doit tout à une rupture décisive, considérable et profonde de l'histoire de l'humanité. Il prône la diversité culturelle et s'en proclame le défenseur quand en fait, il impose l'homogénéité, à la fois à l'intérieur des unités politiques et, à un moindre degré, entre elles. Sa propre image est le reflet inversé de sa vraie nature, avec une netteté et une ironie rarement égalées par d'autres idéologies couronnées de succès. *Il me semble donc qu'en général nous n'apprendrons pas grand-chose sur le nationalisme par une étude de ses prophètes*[74].

[73] *Ibid.*, pp. 603-604.
[74] Ernest Gellner, *Nations et nationalisme, op. cit.*, p. 177.

Le concept d'idéologie, central dans ce passage, est crucial pour comprendre la manière dont l'identité nationale est bâtie. En effet, son emploi ajoute un élément nouveau à la façon dont Gellner entend décrire l'émergence du nationalisme. Si jusqu'à présent c'est sur l'analyse du fonctionnement de l'économie en tant que détermination objective que nous nous sommes penché, il nous faut désormais procéder à un examen critique de l'idéologie en tant qu'elle relève d'un « inversement de la réalité » qui se produit dans la « camera obscura » de notre conscience[75]. Un tel usage du concept d'idéologie ne peut plus se revendiquer des analyses marxiennes déployées dans *Le capital* pour la simple raison qu'il n'y apparaît plus et qu'il est remplacé par le concept de fétichisme[76]. Pourtant, Gellner ne consacre pas une analyse, un tant soit peu détaillée, à ce concept, raison pour laquelle nous suivrons les descriptions d'Étienne Balibar centrées sur le problème de l'institution imaginaire de l'identité nationale du peuple.

En cheminant avec Balibar pour comprendre le statut de l'identité nationale du peuple, nous changerons le paradigme marxiste qui sous-tend ses travaux. Jusqu'à présent, nous avons examiné la manière dont certains concepts fondamentaux de Marx et de Weber avaient implicitement déterminé la méthode d'écrire l'histoire proposée par Gellner et King. Nous avons plus précisément thématisé les racines théoriques de l'oscillation entre le déterminisme économique objectif et la dimension subjective dans les études de Gellner et King sur le nationalisme. Or, pour sortir de cette ambiguïté, Weber et Marx portent leur attention sur le concept d'« homme » aliéné par les structures du mode de production capitaliste. Pour l'heure, la conclusion centrale de notre démarche est que les conditions de l'émancipation se trouvent dans un nouveau discours sur l'homme. C'est uniquement dans un humanisme libéré de ses entraves d'ordre économique qu'une nouvelle action collective sera possible.

Or ce discours portant sur l'émancipation change dans la mesure où nous changeons la façon dont nous lisons l'œuvre de Marx. Essayons d'avancer dans cette nouvelle direction de recherche en examinant les concepts centraux à la lumière des travaux d'Étienne Balibar sur le nationalisme.

---

[75] Karl Marx, *L'idéologie allemande*, in *ID., Œuvres III*, Gallimard, coll. La Pléiade, Paris, 1982, pp. 1062-1063.
[76] Cf. Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, coll. Repères, Paris, 1993, pp. 52-54.

1.4 L'« ethnicité fictive » du peuple

L'interprétation proposée par Étienne Balibar du phénomène historique et social qu'est l'institution étatique de l'identité nationale s'inscrit dans le cadre plus large de l'analyse althussérienne centrée sur la problématisation marxiste de l'économie capitaliste et du fonctionnement de l'idéologie.

Le Marx d'Althusser à la théorie duquel s'adossent les analyses développées par Balibar sur le nationalisme est profondément non hégélien non pas en ceci qu'il substitue l'idéalisme à une théorie matérialiste de l'histoire mais, plus radicalement, dans la mesure où il produit une véritable rupture conceptuelle irréductible à l'idéologie hégélienne de l'histoire. Ainsi, Althusser attire l'attention sur le fait que dans la formule de Marx « La dialectique chez Hegel est la tête en bas. Pour découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel, il faut la renverser », le terme de « renversement » doit être analysé avec précaution car il ne signifie pas un simple renversement de la philosophie spéculative hégélienne *en général* pour en tirer le matérialisme dialectique ou historique, par exemple[77]. Le terme de renversement concerne plus précisément *la dialectique*. Dès lors, tout le problème consiste à comprendre la signification exacte de ce renversement de la dialectique ainsi inscrite dans une « gangue mystique ». Afin d'opérer ce reversement et de comprendre quel est, selon Althusser, le sens profond de la philosophie marxiste de l'histoire, le danger à éviter est celui consistant à croire que la dialectique est comme un simple noyau enveloppé par une « gangue mystique » (*i.e.* l'idéalisme hégélien). De ce point de vue erroné, il suffirait d'*extraire* le noyau qu'est la dialectique de son enveloppe *et de le renverser*. Pourtant Althusser insiste sur le fait qu'une telle opération d'extraction est inconcevable dans la mesure où la dialectique hégélienne *est toujours déjà contaminée* par la gangue mystique qui la cache. C'est dans cette proximité intime où se produit une fusion entre la dialectique et son « milieu idéologique » hégélien qu'il faut instituer une distance conceptuelle afin de pouvoir opérer un véritable renversement marxiste de la dialectique et, ce faisant, de découvrir son « noyau rationnel ». Selon cette perspective, ce n'est plus d'une simple extraction qu'il faudrait parler, mais plus profondément d'une *transformation*

[77] Louis Althusser, « Contradiction et surdétermination » (*Notes pour une recherche*), in *ID.*, Louis Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 2005 (première édition 1965, Maspero), p. 88.

de la dialectique car son statut est déjà modifié dans et par le système hégélien. C'est uniquement après avoir libéré la dialectique de l'idéologie hégélienne comme de « sa peau » qu'il faudra procéder à un travail de refonte des concepts intimement liés à la méthode dialectique et qui, dans l'univers marxiste, ont un sens fondamentalement différent.

Arraché à sa structure hégélienne, le concept marxien qui subit une transformation majeure sous la plume d'Althusser est la « contradiction » qui, si l'on en croit ce dernier, est thématisée par Marx en tant qu'elle est nécessairement plurielle et hétérogène. Selon ce point de vue, les contradictions qui traversent le corps d'une société ne peuvent être réduites au fonctionnement de l'esprit qui, étant mu par un travail de la négativité comprise à la fois en tant que manque d'un être déterminé et que dépassement de ce manque (négation de la négation), parviendrait à atteindre une unité originaire et organique. Elles doivent plutôt être analysées dans leurs multiples articulations. C'est ainsi que la contradiction entre le capital et le travail, inhérente au champ de l'économie capitaliste, ne peut pas être thématisée en tant que telle. De manière plus précise, la contradiction doit être analysée dans la mesure où elle entre en relation avec d'autres contradictions qui forment un tout social complexe régi par des temporalités foncièrement hétérogènes. Autrement dit, la contradiction doit être spécifiée dans l'immanence des rapports sociaux à jamais provisoirement stables[78].

En rapport avec le concept de contradiction surdéterminée, le concept d'idéologie, tel qu'il a été retravaillé par Louis Althusser, est le deuxième élément sur lequel s'appuie l'analyse d'Étienne Balibar portant sur l'institution de l'idéologie nationale. Ce sont notamment deux caractéristiques du mode de fonctionnement de l'idéologie, selon la lecture qu'en propose Althusser dans *Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*, qui retiennent notre attention. D'un côté, il convient de dire que l'idéologie est la représentation d'un rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. Une telle définition soutient que l'idéologie n'est pas la représentation d'un monde réel ni des conditions réelles d'existence (comme le croyait Feuerbach, par exemple), mais qu'elle est la représentation d'un *rapport* au monde : comme le dit encore Althusser, « c'est *la*

[78] Louis Althusser, « Contradiction et surdétermination », *op. cit.*, pp. 104-105 ; en ce sens, nous lirons aussi Louis Althusser, « Sur la dialectique matérialiste (*Sur l'inégalité des origines*) », in *ID.*, *Pour Marx*, *op. cit.*, pp. 201-204.

nature imaginaire de ce rapport [au monde] qui soutient toute la déformation imaginaire qu'on peut observer […] dans toute idéologie »[79]. D'un autre côté, et c'est en ceci qu'Althusser apporte une analyse originale sur le concept d'idéologie, il convient de mentionner que celle-ci fonctionne sous le mode de l'*interpellation* à la lumière de laquelle l'identité des individus se construit dans une relation spéculaire entre le sujet interpellant et le sujet interpellé[80].

S'inscrivant dans ce cadre conceptuel dont nous avons retracé les lignes structurantes, Balibar remet en question, dans son article « La forme nation : histoire et idéologie », la conception d'une histoire téléologiquement orientée. En fait le temps téléologiquement orienté est un mythe dont on a besoin pour construire, rétrospectivement, la nécessité de l'émergence de l'identité des nations. Or la multiplicité d'événements qui précède la fondation des Etats-nations est, quant à elle, régie par des temporalités foncièrement hétérogènes que l'on ne peut pas totaliser dans une logique unique et cohérente[81]. Ces événements hétérogènes sont « un enchaînement de rapports conjoncturels, et non pas une ligne d'évolution nécessaire, qui les a inscrits après coup dans la préhistoire de la forme nation. Le propre des Etats quels qu'ils soient est de représenter l'ordre qu'ils instituent comme éternel, mais la pratique montre que c'est à peu près l'inverse qui est vrai »[82]. Ainsi, l'analyse du discours nationaliste ne peut se faire à partir d'une position neutre et indifférente à la conjoncture sociale et historique dans laquelle les nations sont nées.

Même s'il est possible, dans le cadre de cette nouvelle analyse, de soutenir que le moment historique décisif pour l'émergence des Etats-nations s'enracine dans le développement des structures du marché et dans le rapport de classes propre au capitalisme

---

[79] Louis Althusser, Sur la *reproduction*, 2011, PUF, Paris, p. 290. En faisant cette observation, Louis Althusser avait su éviter de situer la cause de la déformation proprement idéologique « entre les mains » d'un groupe d'individus, cas dans lequel l'idéologie devrait être comprise en tant qu'instrument de manipulation de la conscience du peuple. A l'encontre d'une telle compréhension de l'idéologie, Althusser précise sa thèse en affirmant que « l'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence », in Sur la *reproduction*, *op. cit.*, p. 289.

[80] Cette analyse du mode de fonctionnement de l'idéologie est plus complexe dans la mesure où Althusser précise que la catégorie du sujet est *constitutive* de toute idéologie en même temps que cette constitution est déjà articulée au mouvement par lequel l'idéologie constitue les individus en sujets : cf. *ibid*, p. 295.

[81] Étienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte & Syros, Paris, 1997, p. 119.

[82] *Ibid.*, p. 120. Sur ce point, voir aussi Étienne Balibar, « Les identités ambiguës », in *ID.*, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris, 1997, pp. 354-355.

moderne[83], un tel positionnement théorique doit nécessairement être spécifié par une double description. D'une part, il convient de saisir la spécificité de la forme historique concrète du marché capitaliste. C'est ce qu'Immanuel Wallerstein appelle « économie-monde », c'est-à-dire une économie organisée selon la configuration d'un centre et d'une périphérie par rapport auxquels s'organisent différentes méthodes d'accumulation et d'exploitation du travail[84]. Toutefois il faut, d'autre part, décrire la configuration historique concrète du champ des luttes de classes pour afin de comprendre l'émergence des Etats nationaux[85]. En réalité, comme l'explique Wallerstein, il est possible de reconnaître, dans l'histoire du capitalisme, plusieurs formes étatiques qui ont réussi, pendant un certain temps, à être en concurrence avec la forme nationale de l'Etat[86]. Quelle est la caractéristique centrale de l'économie-monde et comment comprendre, en suivant la description de cette caractéristique, l'émergence de l'Etat national ?

Le fonctionnement de l'économie-monde ne relève pas d'un système la puissance de s'autoréguler et qui serait, de surcroît, universel et donc invariant. Il n'y va donc pas d'un système avec un centre stable et « dont les formations sociales ne seraient que les effets locaux » dans la mesure où l'économie-monde « est un système de contraintes, soumis à la dialectique imprévisible de ses contradictions internes »[87]. Bien que l'on puisse admettre que la circulation des capitaux soit dictée par un centre, il est également important d'insister sur le fait que la *forme* recouverte par cette « dictature » du centre a fait, comme le rappelle Balibar, « l'objet d'une lutte constante ». C'est ainsi qu'il faut insister sur l'idée selon laquelle la forme proprement nationale de l'Etat tire son privilège du fait qu'à un niveau local, elle rendait possible la maîtrise « des luttes de classes

[83] *Ibidem*.
[84] *Ibid.*, p. 121. Sur ce point, outre les articles d'Immanuel Wallerstein dans *Race, nation, classe*, nous lirons aussi son texte « Economie-monde et Etats-nations », in *ID.*, *Le capitaliste historique*, La Découverte, Paris, 2011, pp. 50-60.
[85] *Ibid.*, p. 122. Le gain principal d'une telle démarche soucieuse de spécifier, spatialement et historiquement, la configuration du champ des luttes de classes est qu'elle ne s'en tient pas à un niveau abstrait de l'analyse tout en essayant d'en déduire (encore faut-il voir comment) des pratiques de l'exploitation du travail ou des formes d'inégalités sociales. En réalité, les inégalités sociales sont toujours déjà spécifiées par la conjoncture où elles sont nécessairement inscrites. Autrement dit, il est tout à fait impraticable, du moins pour le travail d'un historien, de déduire des formes d'exploitation ou d'inégalités sociales d'une analyse formelle du mode de production capitaliste, par exemple.
[86] *Ibidem*. Voir aussi Étienne Balibar, « Les identités ambiguës », *op. cit.*, pp. 360-361.
[87] Cf. *ibid*., p. 123.

hétérogènes » et, qui plus est, « d'en faire surgir non seulement une « classe capitaliste » mais « *des bourgeoisies* proprement dites, bourgeoisies d'Etat »[88].

C'est pourquoi il faut dénoncer l'illusion d'un temps linéairement orienté vers ce phénomène historique qu'est l'institution de l'Etat-nation. Au contraire, il convient d'observer que cette illusion entretient un lien intime avec l'acceptation tacite de l'Etat-nation en tant que forme politique immuable. C'est selon cette perspective qu'un certain marxisme qui croyait en la succession linéaire des modes de production avait été officialisé en URSS avec le triomphe du nationalisme[89]. Mais si l'on change le rapport à cette croyance dans un temps téléologiquement orienté, nous découvrirons, à l'inverse, une hétérogénéité d'événements régis par des logiques essentiellement différentes : comme par exemple le développement inégal entre la ville et la campagne, les mouvements de colonisation et de décolonisation, le hasard des guerres, la constitution des blocs politiques supranationaux[90]. De surcroît, il faut préciser que, même si le nationalisme est organiquement lié à l'Etat-nation, il n'en résulte pas pour autant que tous les discours nationalistes soient étatiques. En effet, on peut reconnaître, dans l'histoire, d'autres formes étatiques bourgeoises, comme par exemple l'empire, ce qui nous conduit à affirmer que la nationalisation de l'identité du peuple relève d'un processus d'« étatisation *spécifique* »[91]. C'est pourquoi se pose la question de savoir comment l'Etat-nation totalise ces événements hétérogènes. Selon Balibar, c'est l'Etat national-social qui a réussi à condenser ces processus historiques contradictoires en une seule unité relativement stable[92]. Par ce terme, il faut entendre un Etat qui intervient dans la reproduction de l'économie et qui, de surcroît, se donne les moyens d'agir sur et dans l'institution scolaire, d'intervenir dans les structures de la famille, de la santé et, ce faisant, de faire intégrer tous les individus dans la classe générale des « nationaux »[93].

C'est à cette lumière qu'il convient de poser à nouveau la question de savoir en quoi la nation est une communauté et comment elle se distingue d'autres types de communautés. Afin de répondre à cette question, on ne peut plus faire appel à la distinction

[88] *Ibidem*.
[89] *Ibidem*. Voir aussi Étienne Balibar, « Les identités ambiguës », *op. cit.*, p. 369.
[90] *Ibid.*, p. 125.
[91] Étienne Balibar, « Les identités ambiguës », *op. cit.*, p. 361 (nous soulignons).
[92] Étienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », *op. cit* , p. 126.
[93] *Ibidem*.

binaire réel-imaginaire dans la mesure où elle laisse entendre qu'une dimension présumée réelle serait nécessairement extérieure à une dimension imaginaire de notre identité collective. En effet, « toute communauté, reproduite par le fonctionnement des institutions, est imaginaire »[94]. Dans le cas de la communauté-nation, il s'agit d'un imaginaire qui produit l'identité du *peuple*. Plus précisément dit, il s'agit d'un peuple qui reconnaît son identité dans une institution étatique qui se situe face à d'autres Etats dont les rapports conflictuels peuvent se cristalliser dans un horizon de luttes politiques[95]. Il convient de faire, à la lumière de cette précision, une distinction entre les nationalismes de domination et les nationalismes d'émancipation. Entre ces deux positionnements hétérogènes il existe tout à la fois une dissymétrie fondamentale et un rapport de mimétisme. C'est dire que le peuple dominé, pour penser sa propre identité, peut reproduire les schémas de pensée du peuple dominant.

Qu'un tel peuple dominant ou dominé n'existe pas, c'est ce qu'il est possible d'affirmer dans la mesure où l'on découvre non pas le grain du « réel » dans notre identité, mais la représentation de sa « substance » imaginairement constituée. En ce sens, le nationalisme n'est ni mauvais, ni bon : le discours nationaliste est inscrit dans une pratique de lutte structurée par des intérêts opposés. C'est pourquoi Balibar affirme que, d'une part,

> Aucune nation moderne ne possède une base « ethnique » donnée, même lorsqu'elle procède d'une lutte d'indépendance nationale. Et d'autre part aucune nation moderne, si « égalitaire » soit-elle, ne correspond pas à l'extinction des conflits de classe. Le problème fondamental est donc de produire le peuple. Mieux : c'est que le peuple *se produise lui-même* en permanence comme communauté nationale[96].

Or, un tel processus de production d'une communauté nationale n'est possible que par un certain travail idéologique[97]. Quelle est, dès lors, cette idéologie spécifique qui réussit à produire l'identité nationale des masses de telle sorte que le peuple l'admette comme étant profondément et naturellement sienne ? Afin de décrire cette idéologie, Balibar forge le concept d'« ethnicité fictive » par lequel il entend « la communauté

[94] *Ibid.*, p. 127.
[95] *Ibidem*.
[96] *Ibidem*.
[97] *Ibid.*, p. 128.

instituée par l'Etat national »[98]. Selon cette perspective, le terme de fiction doit être entendu non pas en tant que pure illusion, mais dans le sens d'un effet institutionnel, d'une fabrication[99] :

> En constituant le peuple comme une unité fictivement ethnique, sur le fond d'une représentation universalisante qui attribue à tout individu une identité ethnique et une seule, et qui répartit ainsi l'humanité tout entière entre différentes ethnicités correspondant potentiellement à autant de nations, l'idéologie nationale fait beaucoup plus que de justifier les stratégies utilisées par l'Etat pour contrôler les populations, elle inscrit par avance leurs exigences dans le sentiment de l'« appartenance », au double sens du terme : ce qui fait qu'on s'appartient soi-même, et qu'on appartient à d'autres semblables. Ce qui fait qu'on peut être interpellé, en tant qu'individu, *au nom* de la collectivité dont on porte précisément le nom. La naturalisation de l'appartenance et la sublimation de la nation idéale sont deux faces d'un même processus[100].

Dès lors, la question centrale consiste à savoir comment est produite l'ethnicité. Selon Balibar, ce sont *la langue* et *la race* qui constituent les deux éléments nécessaires pour instituer l'ethnicité fictive[101]. C'est ainsi que l'hétérogénéité des pratiques sociales, *i.e.* ce à quoi l'idéologie se rapporte nécessairement, se fonde, de manière provisoirement durable, sur une certaine façon de pratiquer la langue nationale parce qu'elle suppose l'usage de codes et de normes communes « inculquées par la scolarisation généralisée »[102]. De ce point de vue, l'école est le principal appareil idéologique d'Etat « qui produit l'ethnicité comme communauté linguistique »[103].

Pourtant, la langue ne suffit pas à produire l'ethnicité car elle se caractérise par une flexibilité qui l'empêche de clôturer une identité nationale sur elle-même. Nous sommes tous nés dans le milieu d'une langue mais, en même temps, nous pouvons toujours acquérir une nouvelle langue, fait qui crée un écart au sein même de notre identité nationale. De plus, une seule et même langue peut servir à des nations différentes. C'est pourquoi cette

---

[98] *Ibid.*, p. 130.
[99] Nicos Poulantzas insistait également sur l'idée que la nation est l'*effet* d'un rapport conflictuel entre des classes sociales. En faisant cette remarque, Poulantzas soutenait l'hypothèse que la nation, quoique relevant d'un rapport imaginaire à notre identité, s'*inscrit* déjà dans la matérialité d'un mode de production économique historiquement spécifié. Cf. Nicos Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2013, notamment le sous-chapitre IV « La nation » et tout particulièrement pp. 175-179.
[100] Étienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », *op. cit.*, p. 131.
[101] *Ibidem*, mais aussi Étienne Balibar, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992, p. 159.
[102] *Ibid.*, p. 133.
[103] *Ibidem*.

flexibilité, dans le cadre de l'idéologie nationale, doit nécessairement être fixée par un principe supplémentaire pour qu'une nation soit effectivement instituée[104]. Cet autre principe est celui de la « race »[105]. C'est lui qui rend possible la fixation de la représentation de l'identité collective du peuple sur un tissu imaginaire et constituée à la manière d'une « grande famille »[106].

Les analyses développées par Balibar n'ont pas pour objet d'étude l'institution de l'identité nationale isolée d'autres pratiques sociales parce que le nationalisme se lie, pour se renforcer et devenir durable, au racisme. A la relation complexe représentée par le couplage entre le racisme et le nationalisme s'ajoute une relation complexe entre différents appareils idéologiques d'Etat, ce qui permet à Balibar de modifier l'affirmation d'Althusser selon laquelle la famille-école serait, aujourd'hui, *l'*appareil d'Etat dominant et de préciser qu'il faudrait plutôt admettre l'existence d'une réalité sociale composée par une pluralité d'institutions dominantes. S'il faut admettre la domination de la famille et de l'école en tant qu'appareils idéologiques, ce n'est pas uniquement parce qu'elles se rapportent à la reproduction de la force de travail, mais aussi parce qu'elles réussissent à subordonner cette reproduction à la reproduction de l'ethnicité fictive. Autrement dit, le rôle central joué par l'école et la famille dans la société bourgeoise doit être compris à la lumière de leur importance nationale[107].

Un ensemble d'idées directrices se dégagent de cette démarche marxiste. La première est qu'il n'existe pas d'identité préalablement donnée, mais des processus d'identification des sujets qui ont pour condition matérielle d'existence l'institution dont la fonction consiste à réduire la multiplicité des identifications. De ce point de vue, le problème fondamental auquel se heurte la société qualifiée de multinationale consiste en une oscillation du choix des individus entre deux positionnements extrêmes qui, en principe, sont également impossibles : d'un côté l'impossibilité d'être rattaché à une identité simple et, de l'autre, l'impossibilité de se disperser infiniment dans une pluralité

[104] *Ibid.*, pp. 134-135.
[105] *Ibid.*, p. 136. Avec cette précision cependant que le racisme ne relève pas d'un principe invariant recouvrant des ensembles foncièrement hétérogènes des contextes sociaux. Il faut au contraire insister sur l'idée qu'il s'agit plutôt d'« un spectre ouvert » qui a ses propres histoires. Sur ce point, cf. Étienne Balibar, « Racisme et nationalisme », in Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, *op. cit.*, p. 58.
[106] Étienne Balibar, « La forme nation : histoire et idéologie », *op. cit.*, p. 136.
[107] Cf. *ibid.*, pp. 139-140.

d'identifications hétérogènes[108]. La deuxième idée est que le processus d'identification inhérent au nationalisme fonctionne dans une hiérarchie des références communautaires. Une analyse du rapport d'hégémonie caractérisant une pluralité de processus d'identification est ainsi nécessaire afin de comprendre la forme proprement nationale de l'identité collective. Selon cette perspective, l'histoire n'est pas la description d'une chaîne de successions de différentes identités mais une mise en lumière de plusieurs régimes de domination composés d'une pluralité de processus d'identification se déployant selon des temporalités hétérogènes.

Si les analyses d'Ernest Gellner et de Charles King portant sur le nationalisme demeuraient suspendues au présupposé d'une histoire dont l'action était téléologiquement structurée, Balibar procède, dans le sillage d'Althusser, à une analyse du nationalisme dans la perspective d'une démarche théorique centrée sur les contradictions surdéterminées d'une société donnée. Nous pouvons maintenant mieux comprendre toutes les difficultés des analyses de King.

En appliquant le schéma d'Ernest Gellner à l'histoire locale de la Moldavie, Charles King s'est heurté à un certain nombre de difficultés théoriques. La plus importante était l'excessif crédit accordé au travail idéologique qui avait la puissance à travailler l'identité imaginaire d'un peuple sans que les masses lui fassent obstacle. En remontant jusqu'aux pensées de Weber et de Marx qui se trouvent aux fondements des démarches de Gellner et de King, nous avons mis en évidence les sources de l'ambiguïté entre le pouvoir de la détermination économique du nationalisme et la dimension subjective qui lui est inhérente. Ainsi, l'analyse proposée par Weber et Marx sur le fonctionnement du mode de production capitaliste nous a permis de relever l'idée selon laquelle c'est dans l'homme que se trouve le pouvoir d'émancipation collective. Pensé en articulation avec le concept de téléologie, l'humanisme de Weber et de Marx est le trait distinctif qui se trouve à la base du discours sur l'histoire forgé par Gellner et King. Pourtant, une telle manière d'écrire l'histoire ne thématise pas le rôle que joue l'idéologie dans le processus de production de l'identité nationale du peuple. Afin d'analyser la fonction de l'idéologie dans son rapport avec la base économique, nous nous sommes tourné vers la théorie de l'émergence des nations proposée par Étienne Balibar. La démarche de Balibar,

[108] Cf. Étienne Balibar, « Les identités ambiguës », *op. cit.*, p. 364.

contrairement à celle de Gellner, est centrée sur une analyse de la spécificité des histoires locales sans les inscrire dans le mouvement aveugle d'une vision téléologique qui oblitère les apories inhérentes à une société particulière. Dans le sillage d'Althusser, Balibar analyse non pas l'homme aliéné par le mode de production capitaliste, mais l'ensemble des *rapports* sociaux où il est nécessairement situé. C'est en suivant cette perspective que Balibar avait forgé le concept d'« ethnicité fictive ». Désignant la « substance » imaginaire de l'identité du peuple, l'ethnicité fictive a pour corrélat et points d'appui nécessaires la race et la langue. Un nouveau discours sur l'émancipation, ayant pour point de repère central le concept d'« autonomie », peut alors être bâti.

L'une des manières dont l'on peut énoncer l'autonomie de la politique consiste à affirmer la profonde réciprocité qui s'établit entre les termes d'égalité et de liberté d'une collectivité donnée. Ainsi, il n'y a pas d'égalité entre les membres d'un peuple sans que l'on proclame en même temps leur foncière liberté et *vice versa*[109]. Ce principe de réciprocité est inconditionné, au sens où il ne peut être nié sans que l'on bute sur des contradictions logiques incontournables[110]. Entendue en ce sens, l'autonomie de la politique engendre deux conséquences importantes. L'une est la suppression des blocages qui s'interposent dans le rapport que le peuple entretient avec lui-même et qui empêchent l'affirmation de son autonomie. Ce qui signifie que l'important n'est pas tant de bâtir une critique des institutions oppressives externes à l'identité du peuple mais de saisir ce qui entrave, dans l'immédiateté de la relation qu'un peuple entretient avec son identité, la sortie de son état de minorité. La deuxième conséquence de la forme inconditionnée de l'autonomie de la politique consiste dans ce que Balibar appelle « la clause de réciprocité », à savoir le fait que l'autonomie ne peut pas être octroyée par une autorité transcendante au pouvoir du peuple, mais gagnée dans l'acte de réciprocité et de reconnaissance mutuelle entre les peuples[111].

---

[109] Cf. Étienne Balibar, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité », in *ID.*, *La crainte des masses*, *op. cit.*, p. 20. Précisons que ces considérations ne vont pas sans contradictions qui se développent historiquement. C'est dans la pratique d'affrontement avec les contradictions inhérentes au principe d'autonomie que réside « la vie » de la politique qui, selon Balibar, doit être réfléchie en rapport avec les concepts de « transformation » et de « civilité ». Pour une analyse du concept d'égaliberté, Cf. Étienne Balibar, « 'Droits de l'homme' et 'droits du citoyen'. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », in *ID.*, *Les frontières de la démocratie*, *op. cit.*

[110] Étienne Balibar, « Trois concepts de la politique : émancipation, transformation, civilité », *op. cit.*, p. 21.

[111] *Ibid*., p. 22.

En nous appuyant sur la théorie althusserienne du fonctionnement de la société en tant qu'elle consiste en un ensemble d'instances hétérogènes, théorie à laquelle s'adossent les analyses innovatrices proposées par Balibar sur le nationalisme, notre intérêt est d'ouvrir une autre perspective sur l'histoire du discours national. C'est en fonction de cette nouvelle dimension du discours national que nous nous proposons d'approfondir l'analyse de l'émancipation collective.

1.5 Grammaires de la langue et identité imaginaire du peuple

Nous croyons que c'est à partir du point de vue qui privilégie la spécificité du contexte historique dans lequel un peuple déploie son action qu'il faut poursuivre notre cheminement. Comment une telle continuation est-elle possible ? Le premier danger à éviter est celui de simplement appliquer le schéma théorique d'Althusser sur le terrain empirique de l'histoire de la Moldavie. Dans ce cas, nous remplacerions simplement une conception de l'histoire par une autre. Revenons-en à notre problème de départ.

Nous avons affirmé que notre premier objet d'analyse est la manière dont a été réfléchi le processus de colonisation de la langue moldave. Une telle analyse est nécessaire afin de ne pas retomber dans les obstacles théoriques rencontrés par les auteurs qui ont déjà travaillé dans le même champ de recherche que le nôtre. Or, si l'on prend quelques exemplaires des grammaires de la langue moldave datant de l'époque qui nous intéresse, on observe qu'elles ne sont pas constituées uniquement par un ensemble de règles finies à partir desquelles il serait possible de construire une infinité de propositions correctes, comme le laisse penser Dyer. Les auteurs qui ont signé ces grammaires ont toujours pris soin de préciser ce qu'ils entendent par langue. Ce fait s'avère essentiel de plusieurs points de vue. Tout d'abord d'un point de vue purement empirique. C'est dans la conjoncture historique des années 1920 et 1930 qu'ont commencé, dans l'Union Soviétique, les démarches étatiques afin de bâtir l'identité nationale du peuple moldave. Notre attention doit donc se concentrer sur cette période. Les manuels de grammaire que nous avons consultés et qui datent de cette époque sont les suivants : George Buciuşcanu, *Gramatica limbii moldoveneşti*[112]; Leonid Madan, *Граматика лимбий молдовенешть*[113]; Ion

[112] Editura de Stat a Moldovei, Balta, 1925.

Cioban, *Gramatica limbii moldoveneşti: Partea întîi (fonetica şi morfologia)*[114] ; Ion Cuşmăunsă, *Gramatica limbii moldoveneşti: Partia a doua (sintacsisu)*[115].

De fait, aucune de ces grammaires que les élèves étudiaient à l'école n'étaient de simples manuels contenant des règles de syntaxe ou de topique propres à la langue moldave. Ainsi, le deuxième point central à relever, suite à la lecture de ces manuels, est que dans les premières grammaires du moldave datant des années 1920, la langue moldave a été thématisée en tant qu'objet d'étude. Elle était ce par rapport à quoi on se demandait « qu'est-ce qu'une langue ? » et « selon quelle méthode peut-on analyser une langue ? ». C'est ainsi que nous entrons dans un domaine de la pensée où la linguistique rencontre la philosophie. Quelles étaient donc les conceptions des grammairiens moldaves sur la langue, conceptions sur lesquelles se fondaient leurs grammaires ?

Nous avons déjà vu la manière dont elles peuvent être étudiées. Ainsi, il est possible de dire soit qu'elles relèvent toutes d'une forme de coercition politique (Donald Dyer, Wim van Meurs) et que, à ce titre, elles ne valent rien d'un point de vue scientifique, soit qu'elles sont le point d'appui matériel pour la constitution imaginaire de l'identité du peuple (King, Gellner). Mais dans les deux cas, ce qu'on rate, c'est *la spécificité* de la conception qu'ont les auteurs grammairiens de leur objet d'étude, à savoir la langue. C'est dans cette dimension conceptuelle préalable que se situe leur connaissance linguistique de la langue. Et c'est ce socle conceptuel qu'il faut à présent étudier pour en saisir les articulations.

Si l'on a pu dire que la langue était nécessaire pour bâtir l'identité nationale du peuple, il nous faut à présent étudier le rôle joué par la connaissance linguistique dans un tel processus. Cette étude est nécessaire parce que la connaissance linguistique *est directement investie* dans les grammaires qui ont servi, en Moldavie Soviétique, à la constitution imaginaire de l'identité nationale du peuple moldave. Autrement dit, ce qui nous intéresse, c'est de comprendre en quoi consiste la spécificité du travail intellectuel qui était inhérent à la production du contenu des grammaires publiées à l'époque. Lorsqu'une

[113] ЕГМ, Тирасполя, 1929.
[114] Editura de Stat a Moldovei, Tiraspol, 1939.
[115] Editura de Stat a Moldovei, Tiraspol, 1939.

élite culturelle d'un pays comme la Moldavie s'est mise à publier des grammaires qui allaient servir à un peuple entier en tant que matériel d'apprentissage, elle était animée par certains principes linguistiques qui sous-tendaient le travail des linguistes en tant qu'hommes de sciences. Ces principes se trouvaient au fondement même de la connaissance linguistique qu'ils entendaient transmettre au peuple.

C'est de ce point de vue qu'il nous faut rappeler l'un des principes centraux du travail de Leonid Madan, qui soutenait que les règles de la grammaire de la langue moldave pouvaient être construites seulement après une étude approfondie du dialecte *parlé* du *peuple* moldave[116]. Selon Madan, « la grammaire de chaque langue est construite conformément au *parler vivant* d'un *peuple* »[117]. En faisant sien ce principe fondamental, Pavel Chior, un linguiste moldave contemporain de Madan, avait rassemblé dans un livre les chansons du peuple moldave afin d'étudier, sur cette base, les spécificités du dialecte moldave[118].

C'est précisément de ce point de vue que Madan avait affirmé que « la *langue moldave*, parlée par le peuple moldave, est une langue indépendante et différente de la langue roumaine »[119]. Le linguiste moldave soviétique souligne, en suivant ce principe régulateur, que la phonétique se situe au cœur de l'élaboration de sa grammaire[120]. Il ne faut alors pas s'étonner que Leonid Madan poursuive en affirmant qu'il ne peut pas être considéré l'auteur de *La grammaire de la langue moldave*, car il s'est contenté de « recueillir et systématiser » les lois qui ressortent si l'on s'attelle à une description du dialecte parlé par le peuple moldave[121].

L'idée que la langue en tant qu'objet de connaissance linguistique doit être analysée en rapport avec le peuple qui la parle est structurante non seulement dans la conjoncture soviétique des années 1920 et 1930. Elle l'était aussi pendant toute la période

---

[116] Leonid A. Madan, *Граматика лимбий молдовенешть* (fr. *La grammaire de la langue moldave*), ЕГМ, Тирасполя, 1929, p. XII. Cf. aussi George Buciuşcanu, *Gramatica limbii moldoveneşti* (fr. *La grammaire de la langue moldave*), Balta, Editura de Stat a Moldovei, 1925, ainsi que Ion Cuşmăunsă, *Gramatica limbii moldoveneşti: Partia a doua (sintacsisu)* (fr. *La grammaire de la langue moldave : Deuxième partie (la syntaxe))*, de Stat a Moldovei, Tiraspol, Editura 1939.
[117] Leonid A. Madan, *op. cit*., p. XI.
[118] Cf. Pavel I. Chior, *Cîntece moldoveneşti (norodnice)* (fr. *Chansons populaires moldaves)*, Editura de Stat a Moldovei, Balta, 1927.
[119] Leonid Madan, *op. cit.*, p. XII.
[120] *Ibidem*.
[121] *Ibid*, p. XIII.

soviétique de l'histoire de la Moldavie. Nicolae Korlatianu, un linguiste moldave dont les travaux furent sévèrement critiqués par Dyer, avait également mis au centre de ses recherches l'idée de la langue en tant que parlée par le peuple moldave[122]. C'est ainsi qu'il situe la langue et le peuple moldave dans la grande famille des langues et des peuples de l'Union Soviétique[123].

L'on a insuffisamment insisté, lors des recherches réalisées dans le but de comprendre l'émergence de l'identité nationale du peuple, sur l'importance de la connaissance que les linguistes investissent dans leur objet d'étude et dans les grammaires en tant que résultat d'un travail spécifique sur cet objet. En effet, la langue n'est pas uniquement un ensemble de règles grammaticales fixes, elle est aussi, et surtout, un objet de réflexion et de travail linguistique. C'est très précisément par le biais de cette réflexion et de ce travail que les auteurs des grammaires moldaves ont articulé la *langue* et l'*identité* du peuple. Ce lien, observons-le, ne relève pas uniquement d'une « substance » imaginaire, mais aussi d'une connaissance proprement linguistique sur la langue produite selon certaines *règles formelles* qu'il nous faudra encore analyser dans leur spécificité historique.

Deux strates différentes doivent désormais être distinguées dans la façon dont le peuple se rapporte à lui-même au moment même où il se constitue en tant que nation. D'un côté, il faut décrire la dimension imaginaire de l'identité nationale. Nous avons réalisé cette analyse en lisant les travaux de Charles King, d'Ernest Gellner et d'Étienne Balibar. Mais, d'un autre côté, il faut décrire la connaissance linguistique sur laquelle se fonde toute grammaire par le biais de laquelle le peuple en vient à concevoir, imaginairement, son identité nationale. Il est insuffisant de décrire l'une de ces facettes en les isolant l'une de l'autre.

Mais comment peut-on analyser cette connaissance linguistique ? Notre démarche se distingue de celle des linguistes. En effet, ce qui nous intéresse au premier plan, ce n'est pas la langue en tant qu'objet d'étude. En adoptant ce point de vue, nous resterions dans le cadre balisé par la discipline particulière qu'est la linguistique. Notre intérêt principal n'est donc pas d'analyser la langue comme objet de connaissance, mais la connaissance

[122] Cf. А. Т. Борш et Н. Г. Корлэтяну, *Курс де лимбэ молдовеняскэ литерарэ контемпоранэ* (fr. *Cours de langue littéraire moldave contemporaine*), Едитура де стат, Кишинэу, 1956, p. 7.
[123] Cf. Н. Г. Корлэтяну, *Егалэ ынтре егале. Лимба молдовеняскэ литерарэ ын периоада совиетикэ* (fr. *Egale parmi les égales. La langue moldave littéraire dans la période soviétique)*, Секция де редактаре ши едитаре, Кишинэу, 1971.

linguistique en tant qu'objet de connaissance. Ce redoublement réflexif nous permet de sortir du cadre limité des recherches proprement linguistiques et d'étudier les manières de connaître la langue. Nous croyons que c'est précisément de ce point de vue transcendantal qu'il est possible d'approfondir les analyses sur le discours de l'émancipation. Ainsi, c'est d'une nouvelle manière qu'il nous faudra examiner le rapport entre langue et identité du peuple.

Revenons-en, en nous situant dans ce nouveau champ de recherche, au contexte historique et social où les grammaires moldaves des années 1920 ont été écrites.

Après la chute du grand Empire Tsariste, le nouveau gouvernement bolchevique s'est confronté à un problème social et historique de taille, à savoir l'imminence du surgissement des révolutions nationalistes provenant de toutes les régions non-russes qui avaient auparavant été colonisées auparavant par l'Empire. Face à ce danger, le gouvernement central de Moscou avait systématiquement promu la conscience nationale des minorités ethniques non-russes en créant non seulement de nouvelles républiques mais en fondant, sur ces nouveaux territoires, diverses institutions caractéristiques du fonctionnement de l'Etat-nation[124]. C'est ainsi que dans chacune de ces nouvelles républiques, les langues locales ont été élevées au rang de langues officielles. Souvent, comme ce fut le cas de la RASSM, il fallait inventer des grammaires et des langues écrites là où elles n'existaient pas encore.

Toutefois il convient de rappeler, comme l'a fait Terry Martin, que l'initiative consistant à encourager l'affirmation de l'identité nationale des peuples non-russes n'était pas la seule position politique adoptée dans les années 1920 en URSS[125]. C'est pourquoi il faut mentionner les raisons pour lesquelles la politique centrale de Moscou avait décidé de promouvoir la conscience nationale des ethnies minoritaires non-russes.

Même si Lénine et Staline étaient conscients que le nationalisme était une idéologie propre au fonctionnement de l'économie capitaliste qui voilait la pratique de la lutte des classes en amenant le peuple à croire en son identité nationale, ils ne l'ont pas combattue, mais au contraire encouragée. L'explication d'un tel choix réside en ceci que, pour ces

[124] Terry Martin, *The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in Soviet Union (1923-1939)*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001, p. 1.
[125] Terry Martin rappelle que Piatakov, un important politicien russe, était un adversaire de Lénine en ceci qu'il s'est opposé à l'usage de l'idéologie nationale promue par Moscou (Terry Martin, *op. cit.*, pp. 4-5).

deux dirigeants politiques, « by granting the forms of nationhood, the Soviets state could split the above-class national alliance for statehood. Class division, then, would naturally emerge, which would allow the Soviet gouvernement to recruit proletarian and peasant support for their socialist agenda »[126]. C'est la première raison qui se trouvait au fondement de la politique centrale moscovite que Martin appelle « la prémisse marxiste »[127].

La deuxième prémisse du discours nationaliste mis en pratique par la politique centrale de Moscou était la croyance partagée par Lénine et Staline dans le progrès de l'histoire qui, dans son déploiement, passait nécessairement par une étape nationale de métamorphose propre au fonctionnement des Etats. En effet, la modernisation à laquelle était soumise le développement de la société russe ne pouvait contourner l'émergence des nations et il était inutile, d'après Staline, de s'opposer au cours « naturel » de l'histoire[128].

La troisième raison sur laquelle s'appuyait la pratique politique orientée vers l'encouragement de la consolidation de l'identité nationale des peuples non-russes au commencement de l'URSS était étroitement liée à ce que nous avons affirmé précédemment, à savoir la crainte des dirigeants politiques russes à l'égard de l'émergence des révolutions anticoloniales. L'imminence de ces révolutions est à comprendre non seulement dans le sillage de la chute du grand Empire Tsariste mais, de surcroît, dans les contextes sociaux où les bolcheviques russes représentaient une élite politique dans des pays non-russes. Le risque d'un clivage fortement prononcé entre les nations dominées et les nations dominantes devait être diminué par l'encouragement des élites non-russes à accéder à des lieux stratégiques du pouvoir politique[129].

Enfin et quatrièmement, l'affirmation des identités nationales non-russes était stratégiquement importante pour la politique centrale de Moscou. En encourageant un tel mouvement d'émancipation nationale son objectif était en effet d'attirer des territoires voisins de l'URSS. Par exemple, en soutenant une forte politique nationale locale moldave sur le territoire de l'ouest de l'Ukraine, habité par une population minoritaire moldave, l'URSS espérait susciter l'attention du peuple moldave qui habitait en Roumanie et, ce

[126] *Ibid.*, p. 5.
[127] *Ibidem*.
[128] *Ibid.*, p. 6.
[129] *Ibid*, p. 7.

faisant, l'intégrer dans le cadre de l'URSS[130]. Une telle stratégie politique qui tenait compte de la configuration de l'espace géographique était orientée notamment dans trois directions : la Roumanie, la Pologne et la Finlande[131].

La prémisse marxiste, la croyance dans le progrès de l'histoire, la crainte de l'émergence de mouvements de libération nationale ainsi que la politique géographique formaient les quatre raisons principales qui ont guidé la politique centrale de Moscou dans son encouragement de l'affirmation des identités nationales non-russes. Un terme a été fréquemment utilisé pour désigner cette politique : *korenizatsiia*[132]. En tant que verbe, ce terme signifie « enracinement » (le mot « racine », *koreni*, est le noyau du verbe *korenizatsiia*). Ainsi, « enraciner » les peuples non-russes signifiait, comme nous pouvons aisément le comprendre, leur donner une identité. Quelle était la pratique qui soutenait l'essor de l'identité nationale des ethnies minoritaires non-russes en URSS ? Précisément, la production de grammaires des langues nationales[133], l'éducation des élites politiques locales[134], la création de nouveaux territoires et, de manière plus générale, la promotion d'une culture locale.

Qu'on se comprenne bien. L'URSS n'était aucunement un Etat-nation. Ce que la politique centrale de Moscou avait promu était la conscience nationale des peuples non-russes par le biais d'institutions qui avaient un statut similaire dans le cadre des Etats-nation[135]. De surcroît, il faut nécessairement mentionner que c'est avec précaution que la promotion de l'identité nationale en URSS était réalisée car elle ne devait pas entrer en collision avec les objectifs centraux du Parti Communiste russe d'alors, à savoir la collectivisation des moyens de production et le contrôle du pouvoir politique par la classe prolétaire[136].

---

[130] *Ibid.*, pp. 8-9.
[131] *Ibidem*.
[132] *Ibid*, pp. 11-12.
[133] Sur ce point, nous lirons notamment Michael Smith, *Language and Power in the Creation of the URSS*, New York, 1998; mais aussi Michael Kirkwood, « Language planning », in *ID.* (ed.), *Language planning in the Soviet Union*, *op. cit.*, pp. 1-22.
[134] Cf. F.V. Garmonov, « La planification de l'enseignement en URSS », in *Tiers Monde*, 1960, Tome 1, Nr. 1-2, pp. 85-94.
[135] Terry Martin, *op. cit.*, pp. 7-8.
[136] C'est pourquoi, lorsqu'il décrit le processus de construction de l'identité nationale en URSS des années 1920 et 1930, Terry Martin propose le terme de « nationhood » au lieu de « nationality ». En procédant ainsi, Martin voulait distinguer la nouveauté que présentait la politique soviétique de la première moitié du XX[e]

Restreignons le champ de nos analyses à un cas spécifique de cette politique centrale du Parti Communiste de Moscou de manière à mieux comprendre l'enjeu de notre démarche. Dans le cas particulier de l'histoire de la Moldavie, le processus politique ayant encouragé l'émergence de l'identité nationale moldave était d'une importance centrale pour les raisons que nous avons analysées plus haut. Ici comme ailleurs, la pratique d'émancipation de la classe prolétaire s'est accompagnée de processus d'émancipation nationale. On retrouve également ces pratiques sociales et politiques dans le texte de la première constitution de la RASSM. Considérons le deuxième article de la constitution de la République Autonome Soviétique Socialiste Moldave :

> Article 2. Le fondement politique de la République Autonome Soviétique Socialiste Moldave est les soviets des députés et des ouvriers qui se sont développés et renforcés suite au changement du pouvoir détenu par les capitalistes et à sa conquête par la classe des prolétaires, suite aussi à l'émancipation du peuple moldave du joug national tsariste et de la bourgeoisie russe impérialiste, suite enfin à la destruction de la révolution contre-nationale[137].

Deux éléments théoriques nous interpellent notamment dans cet article. Tout d'abord, il convient de constater que l'émancipation dont il est ici question est celle revendiquée par la classe des prolétaires luttant contre le pouvoir d'Etat détenu par la classe des capitalistes. Ce niveau de libération se rapporte à un autre niveau d'émancipation où se situe le rapport conflictuel entre le peuple moldave et le pouvoir de la nation tsariste. Les termes qui sont employés dans l'article de la constitution de la RASSM afin de décrire l'action collective de la libération ne sont pas univoques : ils se rapportent tantôt à la lutte des classes, tantôt à la nation moldave dominée par le pouvoir national tsariste. Il convient de souligner, en même temps, que ces deux pratiques émancipatrices se sont déployées dans des conditions socio-culturelles différentes bien qu'articulées les unes aux autres. Sur le premier niveau de la pratique apparaissent des *kholkhozes*, ces collectivités au sein desquelles il n'existe plus de propriétés privées, alors qu'au deuxième niveau, la pratique d'émancipation nationale s'est épanouie dans des

---

siècle du phénomène historique de l'émergence des nations dans l'Europe occidentale du milieu du XIX[e] siècle (Terry Martin, *op. cit.*, p. 8).

[137] *La constitution de la République Autonome Soviétique Socialiste Moldave*, 1938, p. 5 (notre traduction).

produits culturels tels que la grammaire de la langue moldave, divers journaux ou des romans publiés par les imprimeries d'Etat.

Il est de la première importance d'observer que la référence à ce premier niveau est absente du texte de la Constitution moldave de 1989 que nous avons cité dans notre introduction. Cette omission n'est pas d'ordre purement juridique. Un linguiste comme Donald Dyer, par exemple, n'analyse pas le rapport entre la linguistique et la lutte des classes, son objectif étant plutôt d'examiner le rapport général entre la grammaire du moldave et la politique soviétique, en faisant abstraction de cette donnée fondamentale qu'est l'affrontement social entre les classes. Charles King et Ernest Gellner ont certes insisté sur le rapport imaginaire qu'un peuple entretient avec lui-même lors de leurs études du nationalisme soviétique en Moldavie. Toutefois ils ont fait fi du problème essentiel concernant le rapport qu'entretient la nation avec la lutte des classes. La description empirique que nous venons de faire nous oblige pourtant à prendre en compte ce problème que l'on peut ignorer au risque d'oublier ce que l'histoire peut nous enseigner. Enfin, Étienne Balibar, dans le sillage de la démarche théorique développée par Louis Althusser, nous a permis de montrer que l'analyse du rapport imaginaire qu'un peuple entretient avec lui-même doit nécessairement être mise en articulation avec une description des conditions d'existence sociale du peuple. Dans ces conditions sociales d'existence, c'est aussi la lutte des classes qui joue un rôle central (tout du moins dans la période historique qui nous intéresse ici). De ce point de vue, la conscience de la lutte des classes risque de s'engouffrer dans un imaginaire national tout en oubliant la spécificité des enjeux qui sont les siens. Pour sortir de ce piège, il faut analyser le mode de fonctionnement de l'imaginaire national tout en portant attention aux pratiques sociales concrètes articulées dans un complexe de relations hétérogènes de pouvoir.

Afin d'approfondir l'analyse du nationalisme et du discours sur l'émancipation, la spécificité de notre démarche consiste à prendre pour cadre de référence théorique privilégié les modes de connaissance de la langue. Les grammaires que le peuple moldave était supposé apprendre pour consolider le rapport à lui-même comme à une nation, se fondaient sur une connaissance linguistique. C'est en rapport à ces modes de connaissance de la langue que l'imaginaire national avait stabilisé une certaine forme d'identité du

peuple. C’est pourquoi une analyse de la connaissance linguistique peut nous aider à approfondir le discours de l’émancipation collective et à ’identifier de nouvelles conditions d’émergence de l’identité du peuple.

Chapitre II. Pour une archéologie de la naissance des nations

Introduction

Une analyse des modes de connaissance de la langue peut être faite de deux manières divergentes : l'une fait partie de la tradition propre à la philosophie idéaliste, l'autre s'inscrit dans le champ des recherches matérialistes. Selon la première perspective, c'est l'activité de l'esprit en tant que foyer de la production des connaissances qu'il est important d'analyser à la lumière d'une méthode spécifique. En inscrivant sa méthode dans la tradition de l'idéalisme kantien, un auteur comme Ernst Cassirer avait systématisé les lois du déploiement des connaissances dans un ordre ayant la forme de l'universalité. En effet, Cassirer attribue à l'esprit une énergie qui lui est nécessaire afin de créer des concepts et, ce faisant, de symboliser le réel[138]. C'est ainsi que l'esprit objective le monde. En analysant ce processus d'objectivation, Cassirer se propose d'examiner la fonction de la pensée proprement linguistique, de la pensée mythico-religieuse et de l'intuition artistique[139]. Il précise que selon sa perspective, « c'est dans l'attitude de l'esprit, dans la route qu'il a choisi de prendre vers une objectivité pensée, que réside la garantie dernière de cette objectivité »[140].

A la différence de la tradition idéaliste qui privilégie l'activité objectivante de l'esprit, notre démarche se situe dans le domaine des études matérialistes. Selon cette perspective, il est important de faire une analyse des modes de connaître la langue en rapport avec l'hétérogénéité de ses conditions réelles d'existence irréductibles à l'auto-mouvement unificateur de l'esprit. L'œuvre de Michel Foucault est le fil directeur de notre méthode de travail. Plusieurs observations doivent être faites afin de préciser la manière dont nous emploierons les concepts fondamentaux des travaux foucaldiens.

En centrant notre analyse sur le savoir linguistique, nous nous rapporterons, dans ce deuxième chapitre de la première partie de notre thèse, aux descriptions foucaldiennes sur la naissance des sciences humaines déployées dans *Les mots et les choses*. C'est le savoir

[138] Ernst Cassirer, *La philosophie des formes symboliques. 1 Le langage*, Minuit, Paris, 1972, p. 18.
[139] *Ibid*., p. 20.
[140] *Ibid*., p. 21.

de trois sciences différentes que Foucault examine dans son développement historique : la biologie, l'économie et la linguistique. Notre intérêt est de comprendre la *spécificité* du statut épistémique du savoir de la linguistique. Afin de décrire les conditions de possibilité du savoir des sciences humaines, Foucault emploie le terme d'*épistémè*. Ainsi, il met en évidence trois *épistémès* de la culture occidentale : la Renaissance, le classicisme et la modernité. Dans le sillage de cette démarche foucaldienne, nous procéderons à une analyse attentive du savoir linguistique en l'articulant à l'ordre de quatre *épistémès* auxquelles il correspond. Nous proposons de qualifier de « soviétique » la quatrième *épistémè*. En nous appuyant sur les écrits russes des années 1930 de Roman Jakobson, c'est un régime hétérogène du savoir linguistique que nous ferons valoir en tant que symptôme de l'*épistémè* soviétique dont, peut-être, Foucault lui-même ne s'est pas totalement détaché.

Nous ne dirons jamais assez qu'il est de prime importance de saisir la *singularité historique* du savoir sur la langue afin de mieux comprendre son articulation avec le fonctionnement de l'idéologie. Autant dire qu'il est insuffisant de soutenir l'idée selon laquelle le discours nationaliste, en tant qu'idéologie particulière, avait instrumentalisé *la langue* pour construire l'identité du peuple. Or, de notre point de vue, *la* langue n'existe pas. Ce sont les *modes de connaître* la langue, en tant qu'ils sont profondément historiques, qu'il convient de décrire. C'est uniquement en suivant cette perspective que nous pourrons comprendre *pourquoi* c'est sur *un certain mode* de connaître la langue, et non pas sur un autre, que le discours nationaliste s'est articulé pour produire l'identité fictive du peuple.

Mais ce n'est pas tout. Les modes de connaître la langue, dans l'œuvre foucaldienne, n'ont pas un statut purement théorique détaché de leurs conditions matérielles d'existence. Dans la deuxième partie de notre thèse, nous ferons une analyse des pratiques gouvernementales en tant que conditions réelles d'existence des individus. En suivant cette voie matérialiste, nous nous concentrerons à la fois sur la spécificité des champs gouvernementaux et sur la nature du lien que l'on peut établir avec les façons de connaître la langue. Concentrons-nous sur une analyse des modes de connaissance de la langue dans leurs rapports historiquement variables avec l'idéologie.

Les pages qui suivent ne se limitent pas au seul objectif de déterminer quelles sont les conditions de possibilité du savoir sur la langue qui ont sous-tendu l'efficacité de l'idéologie nationale au commencement de la constitution de l'URSS. Nous verrons,

certes, au terme de nos analyses, que l'idéologie nationale s'est articulée sur un certain mode de connaissance de la langue et non sur un autre. Pour argumenter cette thèse, nous montrerons plus précisément que pendant les années 1920 et 1930 de l'histoire de l'URSS, il existait deux ordres contemporains, mais radicalement hétérogènes, du savoir sur la langue : l'un est profondément enraciné dans l'*épistémè* moderne, l'autre relève des écrits de Roman Jakobson et se situe en décalage avec l'*épistémè* moderne.

Mais nous entendons également poursuivre un deuxième objectif, étroitement lié au premier : son enjeu est de comprendre ce qui rend possible l'essor des nouveaux savoirs produits par les sciences humaines et, ainsi, ce qui permet de créer les conditions nécessaires d'un autre rapport du sujet, collectif ou individuel, avec lui-même. Pour atteindre ce deuxième objectif, il ne suffit plus de montrer, même à travers des analyses très fines comme celles de *Les mots et les choses*, les conditions de possibilité du savoir des sciences humaines. Il faut, à un niveau plus profond, questionner l'efficacité des principes générateurs qui causent le basculement d'un ordre du savoir vers un autre. Pour procéder à une analyse du statut de ces principes générateurs, nous problématiserons le rapport qu'entretient, dans l'archéologie foucaldienne du savoir, la littérature avec les sciences humaines.

Avant de faire une analyse des modes de connaître la langue, insistons tout d'abord sur les lignes directrices qui structurent le champ des réflexions de *Les mots et les choses*.

2.1 Le cadre conceptuel de Les mots et les choses

Percevoir et instituer la distance nécessaire afin de pouvoir décrire, selon des modalités spécifiques, la perception des objets vus et perçus, relève d'un travail complexe de la pensée situé dans le rapport que le sujet entretient avec lui-même. Cette activité consiste en un jeu subtil de prise et de déprise de soi, de médiation et d'immédiateté. Comment se produit l'arrachement de soi par soi-même et l'arrachement des habitudes de la pensée par la pensée pour qu'une nouvelle expérience soit possible et sans cesse modifiable ? Un certain positionnement du sujet est nécessaire pour traverser cette expérience ordonnée sur plusieurs registres de la pensée. C'est du point de vue d'une telle expérience ekstatique, qui s'enracine dans un infatigable exercice de la liberté et dont il

nous faudra encore décrire la singularité, que Michel Foucault déploie ses analyses dans *Les mots et les choses*.

Deux niveaux d'analyse doivent être soigneusement distingués pour saisir la position spécifique à partir de laquelle parle Foucault. D'un côté, il faut mettre évidence l'efficacité des « codes fondamentaux » qui régissent la production du savoir des sciences humaines[141]. De l'autre côté, il est aussi nécessaire de reconnaître la mise en cause de l'évidence de ces codes par le discours philosophique sur la contingence des ordres. L'ordre selon lequel sont structurés ces codes fondamentaux propres à une culture donnée et définissant une époque historique spécifique relève d'un statut épistémologique foncièrement ambigu. Cette zone de la pensée, caractérisée par le fonctionnement des « codes fondamentaux » rendant possible l'émergence du savoir des sciences humaines, est le point de fusion entre le regard du sujet discourant et l'objet décrit[142]. Une confusion fondamentale entre la norme et le fait, entre le voir et les objets vus, est ce en quoi sont spécifiques les codes fondamentaux d'une culture. « L'ordre, affirme Foucault, c'est *à la fois* ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres *et* ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage »[143]. Il faut sans doute utiliser le pluriel pour décrire l'*ordre*, cette loi à la fois intérieure et extérieure au regard du sujet, car il est découpé en trois régions épistémiques ayant un statut particulier. Il s'agit de trois grandes « empiricités » qui ont laissé des traces profondes dans l'identité de la culture européenne moderne et ailleurs : la philologie, l'économie et la biologie. L'ambiguïté entre le regard du sujet et les objets vus et perçus est du coup spécifiée selon ces trois grands axes du savoir. Pourtant ce triple découpage vertical doit nécessairement être rapporté au même

[141] MC, p. 11.
[142] *Ibidem*.
[143] *Ibidem* (nous soulignons) ; sur cet aspect, aussi MC, p. 264. L'un des points problématiques que Jürgen Habermas avait signalé dans la manière dont se déploie la méthode de l'histoire foucaldienne consistait en ce qu'il avait appelé le « cryptonormativisme », à savoir le fait que Michel Foucault faisait usage des normes dont il se revendiquait *sans* pour autant les thématiser en tant que telles (Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988, p. 337 *sq*). La critique de Habermas est massive et, pour lui apporter une réponse adéquate, elle doit être rapportée à une lecture plus nuancée de l'œuvre foucaldienne. Comme nous venons de le voir, les analyses proprement épistémologiques de Foucault ne tombent pas sous l'incidence de cet aspect de la critique habermasienne pour autant que l'une des tâches de l'archéologie consiste précisément à dévoiler les normes immanentes à la fois au regard du sujet et au statut des objets regardés. Nous reviendrons longuement sur ce point lorsque nous discuterons les analyses foucaldiennes portant sur sa méthode archéologique.

« sol épistémique » où s'enracinent les conditions de possibilité du savoir des sciences humaines. Retenons pour l'instant l'idée d'après laquelle l'ordre qui régit la formation du savoir des sciences humaines, bien qu'étant divisé en trois régions différentes, est le point où se produit le contact entre le regard du sujet et l'objet de son attention.

Vis-à-vis de cette foncière ambiguïté épistémique, à l'autre extrémité de l'expérience de la pensée, se situe le discours des philosophes qui, quant à eux, se demandent pourquoi il existe, en général, un ordre et comment comprendre le fait qu'il existe cet ordre plutôt qu'un autre[144]. C'est précisément entre ces deux positions extrêmes que se profile le chemin de l'archéologie. C'est dans cette région médiane qu'il nous faut cheminer avec Foucault. Le travail de l'archéologie ne consiste donc ni dans le fait de se demander pourquoi il existe tel ordre plutôt qu'un autre en étant animé par l'intérêt de trouver le meilleur des ordres possibles, ni dans le découpage clair des objets de savoir ; toutefois, ce travail vise à circonscrire, avec exactitude, en quoi sont spécifiques les conditions qui rendent possible l'émergence du savoir propre aux sciences humaines. Une telle tâche suppose la sortie de la fusion entre les normes et les faits qui traversent de bout en bout le premier niveau d'analyse que nous avons décrit plus haut et, simultanément, « l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être »[145].

Foucault n'a jamais décrit, dans ses travaux, en quoi consiste la nudité de l'expérience de l'ordre. Nous croyons que cette expression, « l'expérience nue de l'ordre », doit être comprise non pas en tant qu'elle signifie l'accès à une région fondamentale de la vie où se situeraient depuis toujours les conditions universelles et nécessaires de l'expérience mais, plus précisément, dans le sens d'une perpétuelle sortie de la fusion entre les normes et les faits. Ainsi, « l'expérience nue de l'ordre » est une expérience relevant d'un exercice spirituel infini à travers lequel le sujet parvient à dénuder sa propre pensée de la confusion entre le regard et son objet d'attention. C'est pourquoi l'accent de nos analyses doit être mis non pas tant sur la nudité de l'expérience mais plutôt sur ses « modes d'être ». Une fois déclenché l'acte de sortie de la confusion entre le regard et l'objet regardé, ce qui se donne à voir n'est pas l'ordre du savoir en général, mais uniquement un ordre spécifique. Remarquons, une fois de plus, l'emploi du pluriel. Non seulement ce sont

[144] MC, p. 12.
[145] MC, p. 13.

trois « régions épistémologiques »[146] distinctes qu'il nous faut décrire (la philologie, la biologie et l'économie) mais, de surcroît, il est important de saisir la singularité des conditions de possibilité du savoir qui rôdent dans cette zone de la pensée. Le scalpel de l'archéologie doit être suffisamment fort pour couper en profondeur selon l'axe vertical de l'histoire et, en même temps, suffisamment fin pour découper, selon l'axe horizontal de l'histoire, la singularité des conditions de l'émergence du savoir. La question qui articule les deux axes du travail archéologique consiste à savoir comment tant de disciplines hétérogènes qui portent le nom de « sciences humaines », sont-elles possibles sur les bases d'un même sol épistémique ? L'ordre, affirme Foucault, « *fait "tenir ensemble" (à côté en face les uns des autres) les mots et les choses* »[147]. La question est ainsi de savoir comment l'ordre fait tenir ensemble les mots et les choses, mais également comment il les produit, les engendre. Il y a un principe générateur à l'œuvre dans la production du savoir des sciences humaines. Et Foucault de dire que « c'est au nom de cet ordre que les codes du langage, de la perception, de la pratique sont critiqués et rendus partiellement invalides. C'est sur fond de cet ordre, tenu pour sol positif, que se *bâtiront* les théories générales de l'ordonnance des choses et les interprétations qu'elle appelle »[148].

A la lumière de ces précisions préliminaires, nous procéderons à un exposé de trois *épistémès* majeures retenues par Foucault en précisant la place de la langue dans chacune de celle-ci et en ponctuant chaque exposé d'un bref bilan provisoire. Nous appliquerons alors le schéma foucaldien à un quatrième âge que nous nommons « âge soviétique » des sciences humaines.

2.2 L'épistémè de la Renaissance

La ressemblance est la forme même dans laquelle se mouvait le savoir qui caractérise, tout en le limitant, l'âge de la Renaissance[149]. Elle est l'ordre qui sous-tend la production du savoir de la culture occidentale aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Ce sont quatre figures centrales qui rendent spécifique la ressemblance dans l'*épistémè* à l'âge de la Renaissance : la *convenance*, l'*émulation*, l'*analogie* et la *sympathie*. Nous analyserons

[146] MC, p. 366.
[147] MC, p. 9.
[148] *Ibid.*, p. 12 (nous soulignons).
[149] MC, p. 32.

chacune d'entre elles non seulement pour dessiner le contour du savoir propre à cet âge de l'histoire mais, en même temps, afin de montrer en quoi est spécifique le savoir qui succède à l'*épistémè* de la Renaissance.

Comment est structuré le savoir sur les choses à la lumière de la *convenentia* ?

> Sont « convenantes » les choses qui, approchant l'une et l'autre, viennent à se jouxter ; elles se touchent du bord, leurs franges se mêlent, l'extrémité de l'une désigne le début de l'autre. Par là, le mouvement se communique, les influences et les passions, les propriétés aussi. De sorte qu'en cette charnière des choses une ressemblance apparaît. Double dès qu'on essaie de la démêler : ressemblance du lieu, du site où la nature a placé les deux choses, donc similitude des propriétés […] Et puis de ce contact naissent par échange de nouvelles ressemblances ; un régime commun s'impose[150].

En effet, la Renaissance est l'époque où « le monde s'enroule sur lui-même »[151], où les choses, en raison de l'intime proximité qui les situe les unes à côté des autres, s'influencent et, ce faisant, acquièrent nouvelles ressemblances. Ainsi, un « régime commun » s'impose à la « syntaxe » du monde. Mais encore faut-il voir comment décrire cette proximité. Ne restreignons pas la sphère du vocable « monde » aux choses dans le sens des objets extérieurs au sujet. La ressemblance caractérise les relations du ciel à la terre, des plantes aux organes de l'homme tout autant qu'elle caractérise le rapport que l'âme entretient avec le corps[152]. Mais lorsqu'elle est hypostasiée dans la figure spécifique de la *convenentia*, la ressemblance concerne plus précisément le lieu ou le milieu de la proximité des choses, leurs innombrables points de contact, la bordure qui les sépare et les unit. Du strict point de vue de la *convenentia*, « on voit pousser les mousses sur le dos des coquillages, des plantes dans la ramée des cerfs, des sortes d'herbes sur le visage des hommes »[153]. A l'âge de la Renaissance, il y a comme une porosité qui caractérise le contour des choses, « lieu » par où elles se touchent en s'influençant mutuellement. Ainsi, pour prendre un autre exemple, l'âme « alourdie » par le péché est située à jamais dans le voisinage de la matière qu'est le corps et, réciproquement, de par son contact avec l'âme, le corps reçoit le mouvement de ses passions[154]. Corps animé, âme incorporée. Sous cette perspective, « la ressemblance impose des voisinages qui assurent à leur tour des

[150] MC, p. 33.
[151] MC, p. 32.
[152] MC, pp. 32-33.
[153] MC, p. 33. Foucault se rapporte à *Monstrorum historia* de Ulisse Aldrovandi (Bononiae, 1647), p. 663.
[154] *Ibidem*.

ressemblances »[155]. La *convenentia*, première figure de la ressemblance, est donc à comprendre non pas tant au strict niveau des choses prises isolément, mais au niveau du monde et des lieux qui englobent les choses. C'est qu'elle fonctionne nécessairement par ajustements, elle agit selon le régime « de proche en proche »[156], agence ou plutôt produit des agencements. Ainsi, « le monde, c'est la "convenance" universelle des choses ; il y a autant de poissons dans l'eau que sur la terre d'animaux ou d'objets produits par la nature ou les hommes »[157]. La Renaissance est un monde ruisselant de ressemblances, mais il faut dire que la convenance n'est pas l'unique modalité par laquelle entrent en contact les objets et les hommes dans ce monde qui précède l'âge classique.

La deuxième forme de ressemblance est l'*aemulatio*. Son statut est certainement proche de la *convenentia*, toutefois elle s'en distingue nettement car l'émulation n'a pas besoin de l'espace pour articuler deux choses qui se ressemblent. C'est un peu comme si la proximité spatiale avait été brisée et, une fois cette brisure produite, les choses se rapportaient les unes aux autres du point de vue d'une ressemblance sans pourtant entrer dans un contact matériellement investi[158].

> De loin le visage est l'émule du ciel, et tout comme l'intellect de l'homme reflète, imparfaitement, la sagesse de Dieu, de même les deux yeux, avec leur clarté bornée, réfléchissent la grande illumination que répandent, dans le ciel, le soleil et la lune ; la bouche est Vénus, puisque par elle passent les baisers et les paroles d'amour ; le nez donne la minuscule image du sceptre de Jupiter et du caducée de Mercure[159].

De très loin et de tout près, par émulation et par convenance, les hommes et les choses du monde s'imbriquent les uns dans les autres selon les ressemblances qui les caractérisent mais qui, en même temps produisent, de par ces multiples surfaces de contact, de nouveaux espaces de communication.

La troisième forme de ressemblance, peut-être la plus puissante des quatre, est l'analogie. Son horizon d'extension est très large parce qu'elle ne concerne pas seulement la ressemblance des caractéristiques visibles des choses, mais aussi des traits invisibles,

---

[155] *Ibidem*.
[156] *Ibidem*.
[157] *Ibidem*.
[158] MC, p. 34.
[159] *Ibidem*.

des rapports subtils et souvent difficilement cernables. Par exemple : le rapport que les astres entretiennent avec le ciel où ils scintillent réapparaît aussi dans le rapport entre l'herbe et la terre, entre les hommes et le globe où ils habitent ou enfin entre les taches de la peau et le corps où elles s'inscrivent[160]. L'analogie peut donc se dispenser du lieu où se touchent les extrémités des choses, elle peut s'établir entre des séries de rapports et, de ce point de vue, est plus englobante que d'autres formes de la ressemblance. Parmi toutes les analogies possibles que l'on peut retrouver en faisant des comparaisons entre les choses du monde, il y a un cas privilégié, une figure centrale de l'analogie dans laquelle se reflètent et se concentrent toutes les relations de l'univers : ce point de concentration maximale, c'est l'homme. En effet, l'homme est en rapport avec le ciel, les animaux et les plantes, mais aussi avec les minéraux de la terre et les eaux du globe[161]. Ou, plus précisément dit, les analogies qui traversent le corps de l'homme correspondent aux analogies qui structurent l'univers tout entier. Imaginons, pour mieux comprendre sa structure spécifique, ce vaste réseau de relations rigoureusement construites par le savoir propre à l'âge de la Renaissance : le visage de l'homme « est à son corps ce que la face du ciel est à l'éther ; son pouls bat dans ses veines, comme les astres circulent selon leurs voies propres ; les sept ouvertures forment dans son visage ce que sont les sept planètes du ciel »[162]. C'est comme si l'homme était la surface d'un miroir où l'on peut contempler la manière dont sont agencées toutes les dimensions de l'univers. Mais l'inverse de cette affirmation est aussi vraie: l'univers et les analogies qui s'y inscrivent est une grande plage de relations où l'on pourrait décrypter les secrets qui habitent l'homme.

Le savoir de la Renaissance est-il de l'ordre de la fantaisie situable sur le niveau propre à une démarche préscientifique qui, quant à elle, relève d'une pensée encore immature, inachevée et s'efforçant de sortir de ses balbutiements caractéristiques pour un discours de la minorité ? Le discours de la méthode cartésienne qui succède à l'âge de la Renaissance est-il une étape de l'évolution de la raison scientifique franchissant les obstacles de son propre passé qui l'empêchaient d'avancer sur le chemin de la vérité ? La conviction d'une téléologie clairement définissable de la marche de la raison scientifique n'est pas la seule manière dont on peut se rapporter à la croyance dans la façon dont est

[160] MC, p. 36.
[161] MC, p. 37.
[162] *Ibidem*.

ordonné le savoir sur une échelle de l'histoire. Au lieu d'inscrire les conditions de possibilité du savoir dans un mouvement progressif de l'histoire, nous les décrivons plutôt dans leur spécificité irréductible, en tant qu'événements hétérogènes.

La quatrième figure de la ressemblance est la sympathie. Quel est, au juste, son statut ? Jusqu'à présent, nous avons analysé trois figures de la ressemblance qui peuvent être décrites à la lumière de deux types différents : pour le premier type l'espace était un élément nécessaire. C'est le cas de la *convenentia* et de l'*aemulatio*. La *convenentia* est une ressemblance qui fonctionne selon la logique du « proche en proche », alors que l'*aemulatio* régit le rapport entre les choses à distance. Dans les deux cas l'espace intervient dans la mesure où il est une dimension indispensable dans le rapport entre les choses. Le deuxième type de ressemblance peut être caractérisé selon la logique du rapport visible-invisible. A la différence de la *convenentia* et de l'*aemulatio*, l'analogie « travaille » l'articulation entre les choses et l'homme selon le régime de la visibilité et de l'invisibilité. Mais avec la sympathie un nouveau type de ressemblance apparaît. Il est lié au principe du mouvement. En effet, la sympathie est un « principe de mobilité : elle attire les lourds vers la lourdeur du sol, et les légers vers l'éther sans poids ; elle pousse les racines vers l'eau, et elle fait virer avec la courbe du soleil la grande fleur jaune du tournesol »[163]. Le monde de la Renaissance ruissellent de ressemblances, mais il faut immédiatement ajouter que toutes ces ressemblances agissent à des niveaux différents bien que rigoureusement articulés : en étant le principe même qui configure les grandes surfaces de l'espace, la ressemblance structure aussi le domaine du visible et de l'invisible ainsi que la sphère de l'action qui met en mouvement les choses. La ressemblance est ainsi le principe qui fait que le monde est en quelque sorte replié sur lui-même et où chaque élément renvoie nécessairement à un autre comme à son signe, lointain ou voisin. On comprend, de ce point de vue, combien l'interprétation était une activité importante dans le monde de la Renaissance. C'est que, si les choses sont fondamentalement articulées selon le principe de la ressemblance, elles portent sur elles des marques qui devraient être déchiffrées pour que l'on puisse comprendre ce à quoi elles renvoient. Ainsi, connaître une chose, c'est interpréter les traces qui sont inscrites dans ses surfaces. Interpréter et

[163] MC, p. 38.

connaître sont deux actes intimement liés selon des principes de renvoi que l'on pourrait parcourir à l'infini[164].

Dans ces séries de plis et de jeux de renvoi où l'intelligence humaine eut à interpréter sans cesse les signes du monde, le langage occupe une place importante, mais une place qui est, elle aussi, structurée par le même principe de la ressemblance. Selon ce prisme réflexif de la Renaissance, le langage est traversé par des analogies spécifiques. En effet, les ensembles d'éléments qui composent un langage n'y sont pas ramassés par hasard, car les mots s'articulent les uns aux autres selon leurs affinités et leurs différences. C'est comme si dans les mots il y avait, comme déposées depuis tout temps, « des vertus qui les rapprochent et les disjoignent, exactement comme dans le monde les marques s'opposent ou s'attirent les unes les autres »[165]. A l'origine, le langage fut situé dans un rapport transparent avec les choses auxquelles il renvoie[166]. Ce n'est qu'avec le désastre de Babel que les langues se sont multipliées et ont perdu leur ressemblance première avec l'ordre du monde. Que le langage ait perdu sa transparence originaire, cela n'implique pourtant pas qu'il soit devenu une chose mystérieuse et utilisable seulement par certains. En effet, le langage « est plutôt la figure d'un monde en train de se racheter et se mettant enfin à l'écoute de la vraie parole. C'est pourquoi Dieu a voulu que le latin, langage de son église, se répande sur tout le globe terrestre. C'est pourquoi tous les langages du monde tels qu'on a pu les connaître grâce à cette conquête forment ensemble l'image de la vérité »[167]. Mais l'image de la vérité dont les langages du monde sont un exemple éloquent, doit nécessairement être inscrite dans le registre de la ressemblance. C'est en effet à la lumière de la ressemblance que les langages sont structurés à la fois de l'intérieur et par rapport à l'extériorité qu'est le monde. Ainsi dans les langues que l'on écrit de droite à gauche, et inversement, de gauche à droite, on imite le mouvement du « premier et deuxième ciel »[168], alors que dans les langues dont l'écriture se fait de haut en bas, comme le japonais ou l'indien, on respecte l'ordre même de la nature qui fait que la tête est en haut et les pieds en bas[169]. La ressemblance est donc le ciment qui fait tenir ensemble le monde

[164] MC, p. 47.
[165] MC, p. 50.
[166] MC, p. 51.
[167] MC, p. 52.
[168] *Ibidem*.
[169] *Ibidem*.

et le langage qui l'imite. Toutefois, il convient de noter que l'espace joue un rôle essentiel dans l'acte d'imitation qui caractérise la manière dont fonctionne le langage dans son rapport au monde. C'est précisément dans cette perspective épistémique qu'il faut comprendre les grandes tentatives de construction des vastes encyclopédies qui avaient pour objectif de « reconstituer par l'enchaînement des mots et par leur disposition dans l'espace l'ordre même du monde »[170]. En effet, la modalité dont les composantes du langage sont spatialisées est donnée dans l'écriture. L'écriture, en tant que langage doté d'une épaisseur irréductible, occupe une place fondamentale dans l'*épistémè* classique, si bien que les sons et la voix qui énoncent les mots sont des états nécessairement passagers de la langue[171], d'où une attention particulière donnée aux textes et à leur incessante interprétation plutôt qu'aux récits ou aux chants populaires.

Une profonde ambiguïté d'ordre épistémologique traverse le savoir de l'âge de la Renaissance. En effet, le monde de cette période de l'histoire est caractérisé par un foisonnement des marques qui sont déposées sur les surfaces des choses, par une abondance des signes qui renvoient les uns aux autres et par un langage qui est lui-même structuré par cet élément qu'est la ressemblance. Le monde est comme un livre ouvert. Voir le monde, c'est savoir le lire. Lire et interpréter le monde, c'est savoir le voir. Une confusion fondamentale entre le regard et le langage est essentielle à cette époque en quelque sorte mystérieuse qu'est la Renaissance[172]. Dans la terminologie foucaldienne, c'est en effet un style ou une certaine configuration du « territoire archéologique »[173] propre à l'*épistémè* de la Renaissance qui régit la production du savoir de cette « époque » de l'histoire, non une erreur qui persiste dans la tête des savants. De cette confusion entre le monde et l'écriture, l'important est de saisir les codes fondamentaux qui structurent le savoir. Il s'agit, en l'occurrence, de la ressemblance en tant qu'élément bâtisseur du savoir propre à l'âge de la Renaissance. Le temps n'est pas encore venu de poser la question concernant les conditions nécessaires qui rendent possible la sortie de cette ambiguïté fondamentale que nous venons de décrire. Quelques précisions s'imposent avant de passer à l'analyse de l'*épistémè* classique où, comme nous le verrons, de nouvelles relations,

[170] MC, p. 53.
[171] *Ibidem*.
[172] MC, p. 54.
[173] Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, p. 239 (désormais noté AS).

profondément hétérogènes à l'âge de la Renaissance, caractérisent le rapport entre le langage, l'homme et le monde.

Nous avons affirmé que le monde de la Renaissance est un univers où les choses portent des marques qui renvoient les unes aux autres. Cette observation doit être affinée à travers une analyse de ce que Foucault appelle « la structure ternaire du langage ». Ainsi, il convient de distinguer : a) la marque en tant qu'élément formel ; b) le contenu précis auquel renvoie la marque et c) la similitude qui articule la marque et les choses désignées[174]. Pourtant cette structure ternaire est centrée sur la ressemblance, car la marque doit nécessairement ressembler à la chose désignée. Du coup, une sorte de jeu infini se déploie entre l'unité du langage résidant dans la ressemblance et ses trois éléments différents que sont la marque, le contenu et la similitude[175].

Or c'est précisément cette structure ternaire du langage qui va s'effacer à la fin de l'âge de la Renaissance en laissant derrière elle un lieu épistémique ouvert où va s'inscrire la forme binaire du langage propre à l'*épistémè* classique. Cette reconfiguration épistémique rend possible l'émergence de nouveaux problèmes, inconnus et qu'il n'était pas possible, en principe, de connaître à l'âge de la Renaissance. La question à laquelle toute la période de l'histoire traversée par l'*épistémè* classique est confrontée consiste à savoir comment le signe peut désigner ce qu'il signifie. Et la réponse sera obtenue par une analyse rigoureuse de la représentation. Du coup, le langage n'est qu'un cas particulier de cet élément épistémique nouveau qu'est la représentation. S'opère, dans ce déplacement de la manière dont les choses font problème, une séparation entre le langage et le monde. Si dans l'*épistémè* de la Renaissance *voir* et *lire* sont deux actes intimement liés, à l'âge classique le *voir* relève d'une activité seulement destinée à l'œil, alors que l'oreille est censée uniquement entendre. « La profonde appartenance du langage et du monde se trouve défaite. Le primat de l'écriture est suspendu. Disparaît alors cette couche uniforme où s'entrecroisaient indéfiniment le *vu* et le *lu*, le visible et l'énonçable. Les choses et les mots vont se séparer »[176]. Ainsi, le « territoire archéologique » de l'âge de la Renaissance va se défaire pour qu'une reterritorialisation du savoir des sciences s'opère – reterritorialisation qu'il nous faut, à présent, décrire dans sa spécificité irréductible.

[174] MC, p. 57.
[175] *Ibidem*.
[176] MC, p. 58.

Bilan provisoire I

Avant de passer à une analyse de l'*épistémè* classique, force est de reconnaître que la façon dont la langue avait été problématisée durant la Renaissance est incompatible avec l'idéologie nationale. En effet, durant la Renaissance, la langue n'est pas analysée en tant qu'elle se lie à la volonté du peuple qui la parle, mais est saisie dans le rapport d'analogie qu'elle entretient avec le monde. Dans cette observation, l'important à comprendre ne réside pas en ce que le peuple, étant là, serait ignoré par le regard des hommes de sciences à l'époque de la Renaissance mais que, du point de vue de l'archéologie, l'analyse de la langue en tant qu'elle est parlée par le peuple était rendue impossible dans l'*a priori* historique que nous avons analysé. La connaissance sur laquelle se fonde *La grammaire de la langue moldave*, écrite par Madan, ne se loge pas dans l'ordre de l'*épistémè* que nous venons d'analyser. C'est pourquoi, selon notre perspective, l'imaginaire proprement national n'est pas et ne peut pas être dominant à l'intérieur de cette configuration épistémologique. Ce sont d'autres types d'images qu'il convient de chercher dans la Renaissance et qui, en rapport avec l'inconscient épistémologique de cette époque, peuvent créer des identités collectives dominantes, mais des identités hétérogènes à celles qui définissent le statut de l'imaginaire national. Il ne suffit donc pas, insistons sur ce point essentiel qui caractérise notre démarche, de critiquer le fonctionnement de l'idéologie nationale dans la mesure où elle relèverait d'une distorsion de la réalité ou des conditions réelles d'existence. En effet, il est tout aussi important de comprendre en quoi consiste la singularité des *modes de connaître* la langue investis directement dans les livres de grammaire ayant servi à la construction imaginaire de l'identité du peuple, car c'est dans ces modes de connaître, différents d'une illusion imaginaire, que les intellectuels ont trouvé le fondement de leurs grammaires. C'est dans le sens d'une analyse de la connaissance portant sur la langue en tant qu'objet de connaissance que nous allons poursuivre notre démarche.

2.3 L'épistémè classique

Une discontinuité sépare donc la Renaissance de l'âge classique. Il s'agit d'une coupure produite brusquement dans l'ordre du savoir ou, plus précisément dit, dans le registre des conditions de possibilité du savoir.

> Le discontinu – le fait qu'en quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement – ouvre sans doute sur une érosion du dehors, sur cet espace qui est, pour la pensée, de l'autre côté, mais où pourtant elle n'a cessé de penser dès l'origine[177].

Cette courte citation est très riche. Arrêtons-nous quelques instants sur certains concepts employés par Foucault dans cette brève description de la manière dont se déploie la production du savoir dans l'histoire. Sans doute le concept de « discontinu » est-il au centre de la pensée foucaldienne, mais il serait peu instructif s'il ne servait qu'à mettre en évidence l'importance de la critique que Foucault avait adressée aux conceptions de l'histoire en privilégiant les grandes continuités à l'intérieur desquelles s'articulent, comme dans un récit sans faille, les différents ordres du savoir scientifique. « Le discontinu […] ouvre sur une érosion du dehors ». C'est ce geste d'ouverture propre au mouvement de la pensée qui nous intéresse au premier chef car c'est là, dans ce moment de sortie de soi et dans les principes qui rendent possible le déclenchement de la sortie de soi-même, que se trouve, peut-être, le principe générateur de l'histoire. Comment s'instaure une discontinuité dans la pensée produite pourtant par la pensée elle-même ? Comment comprendre le fait que la pensée devient étrangère à elle-même ? Qu'est-ce qui se passe au juste lorsqu'une pensée se situe en décalage par rapport à elle-même et s'ouvre vers son dehors, vers un espace nouveau « mais où pourtant elle n'a cessé de penser dès l'origine » ? Selon quel processus se produit « l'érosion du dehors » où la pensée est à la fois présente et absente ? Force est de constater que le dehors dont il est question ici n'est pas le dehors de la pensée au sens où il serait autre chose que la pensée (la nature, par exemple). Le dehors de la pensée est une autre manière de penser. C'est pourquoi il convient de s'interroger sur la pensée du dehors (et les modalités d'accès à ce dehors) plutôt que d'analyser l'extériorité de la pensée en tant qu'objet absolument étranger aux mouvements mêmes de la pensée. Mais dans ce cas, si on accepte que la pensée s'altère tout en demeurant elle-même, en

[177] MC, p. 64.

quoi consiste la spécificité du processus qui déclenche la dynamique de sortie de soi et la rencontre de l'altérité ? Toutes ces questions nous font comprendre que l'archéologie foucaldienne, même si l'on a souvent affirmé le contraire, n'est pas purement descriptive. Sa tâche ne consiste pas uniquement dans l'analyse positiviste, soit-elle heureuse, des conditions qui rendent possible l'émergence du savoir des sciences humaines. Au cœur de l'archéologie foucaldienne se trouve l'efficacité des principes qui engendrent le basculement d'une condition de possibilité du savoir vers une autre. De ces principes, Foucault avait sans doute conscience même s'il ne les avait pas analysés explicitement dans son livre de méthode, *L'archéologie du savoir*. Nous allons continuer notre examen des conditions de possibilité du savoir de manière à réaliser, dans une prochaine étape de notre cheminement, une analyse de ce que Foucault appelle « l'érosion du dehors ».

« Au début du XVII^e^ siècle, affirme Foucault, la pensée cesse de se mouvoir dans l'élément de la ressemblance. La similitude n'est plus la forme du savoir, mais plutôt l'occasion de l'erreur, le danger auquel on s'expose quand on n'examine pas le lieu mal éclairé des confusions »[178]. Au début du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle la ressemblance s'efface en tant qu'élément structurant du savoir. Emerge alors une nouvelle configuration « des conditions de possibilité du savoir »[179]. En quoi consistent, plus précisément, les modifications subies par le savoir dans ce passage entre deux *épistémès* radicalement différentes ? Il s'agit tout d'abord d'une « substitution de l'analyse à la hiérarchie analogique »[180]. En effet, si au XVI^e^ siècle on admettait l'existence de rapports de correspondances globales (entre la terre et le ciel ou entre les planètes et le visage, par exemple) de sorte que toute similitude venait trouver sa place à l'intérieur de ces systèmes et de ces rapports qui font système, avec l'émergence de l'*épistémè* classique toute ressemblance doit être soumise à un travail de comparaison, « c'est-à-dire qu'elle ne sera admise qu'une fois trouvée, par la mesure, l'unité commune, ou plus radicalement par l'ordre, l'identité et la série des différences »[181].

Il nous faut rappeler une idée centrale qui avait guidé l'analyse foucaldienne de l'*épistémè* de la Renaissance. C'est le fait que la ressemblance, comprise selon ses quatre

[178] MC, p. 65.
[179] MC, p. 68.
[180] MC, p. 69.
[181] *Ibidem*.

formes, s'appuyait sur un « jeu » infini : le monde de la Renaissance, replié sur lui-même, était traversé par des similitudes entre les choses qui ne pouvaient pas être, en principe, décrites de manière exhaustive. A l'âge classique une analyse complète des éléments constituant le savoir devient possible. Et ceci, notamment, par le biais de l'acte du discernement, c'est-à-dire au moyen d'un acte qui consiste à analyser des identités ainsi que les écarts entre les éléments qui s'en éloignent[182]. Toutefois l'établissement des identités à la lumière du discernement suppose nécessairement une analyse de la perception des choses, une analyse qui doit avoir pour « guide » des idées claires et distinctes. Ce changement de registre, ce saut d'ordre épistémologique depuis la ressemblance vers une analytique de la vérité guidée par la perception distincte et évidente des choses, entraîne une conséquence majeure quant au statut des signes. En effet, du point de vue du savoir, les mots cessent d'être la marque des choses : c'est comme s'ils se retiraient du domaine de l'être pour entrer dans une nouvelle zone où ils ont pour tâche de traduire, selon des modalités qu'il nous faudra encore décrire, la clarté ou l'ambiguïté de la perception des choses. En d'autres termes, l'articulation des choses et des mots subit à la fois une déterritorialisation, car elle se défait de ses habitudes acquises pendant toute la période de la Renaissance, et une reterritorialisation archéologique du fait que la manière même dont cette articulation noue les choses et les mots est traversée par de nouvelles lois épistémologiques. A l'aube de l'âge classique, nous assistons à la naissance d'une science de l'ordre et de la mesure se voulant universelle et nécessaire.

De cette science nous connaissons le nom exact, c'est la *mathesis*. Mais il est important d'insister sur l'idée que, d'un point de vue archéologique, l'aspect fondamental dans l'*épistémè* classique n'est pas tant la tentative de mettre dans un ordre mathématique la nature, qu'un certain *rapport* du savoir à la *mathesis*[183]. Ce sont notamment deux caractéristiques de ce rapport qu'il nous faut mentionner. D'un côté, il convient de dire que l'analyse des relations entre les choses à l'âge classique doit nécessairement être soumise aux exigences de l'ordre et de la mesure, avec cette précision cependant que tous les problèmes inhérents à la mesure peuvent être rapportés, en dernière instance, à ceux liés à l'analyse de l'ordre. C'est ainsi que « le rapport de toute connaissance à la *mathesis* se

[182] *Ibidem*.
[183] MC, p. 71.

donne comme la possibilité d'établir entre les choses, même non mesurables, une succession ordonnée »[184]. Un déséquilibre entre la mesure et l'ordre est ainsi la première caractéristique du rapport que la pensée entretient avec la *mathesis* de l'âge classique.

La deuxième caractéristique réside en ceci que, même si l'effort d'établir une science universelle de l'ordre et de la mesure est structurant dans le champ épistémologique de l'âge classique, on voit apparaître à la même époque de nouveaux domaines empiriques entièrement inconnus à l'âge de la Renaissance. Il s'agit plus précisément de l'analyse des richesses, de la grammaire générale et de l'histoire naturelle[185]. Sans doute ces trois empiricités sont-elles liées à la *mathesis*, mais elles ne s'y réduisent pas pour autant.

Les analyses foucaldiennes de l'*épistémè* classique nous permettent, selon l'angle d'une visée rétrospective, de mieux comprendre la singularité de l'*épistémè* de la Renaissance. Foucault insiste sur l'idée que le « rapport à l'*Ordre* est aussi essentiel pour l'âge classique que le fut pour la Renaissance le rapport à l'*Interprétation* »[186]. Deux observations doivent surtout attirer toute notre attention. Il faut remarquer, d'un côté, que ce qui singularise chaque *épistémè*, c'est respectivement l'*Ordre* et l'*Interprétation* ou, plus précisément dit, l'activité de mise en ordre (de la nature) ainsi que l'activité consistant à interpréter les marques (du monde). Mais il est important de préciser, en même temps et d'un autre côté, que c'est du point de vue du rapport à l'*Ordre* et à l'*Interprétation* qu'il faut comparer les *épistémès* de la Renaissance et de l'âge classique. Qui entretient ce rapport aussi bien à l'*Ordre* qu'à l'*Interprétation* ? Cette question liée à celle du problème du basculement d'un rapport à l'autre traverse l'ensemble des analyses foucaldiennes. Elle dirige notre attention non seulement vers une analyse des conditions de possibilité du savoir, mais aussi vers leur principe générateur. Pourtant il faut d'abord avancer dans la direction d'une analyse consistant à décrire la spécificité de la configuration de chaque *épistémè* pour examiner, après cet examen critique, le principe qui met en mouvement le moteur de l'histoire. Rapportons-nous à la citation suivante :

> Sur un bord, on trouvera les signes devenus instruments de l'analyse, marques de l'identité et de la différence, principes de la mise en ordre, clefs pour une

[184] *Ibidem*.
[185] *Ibidem*.
[186] *Ibidem*.

> taxinomie ; et sur l'autre, la ressemblance empirique murmurante des choses, cette similitude sourde qui au-dessous de la pensée fournit la matière infinie des partages et des distributions. D'un côté, la théorie générale des signes, des divisions et des classements ; de l'autre le problème des ressemblances immédiates, du mouvement spontané de l'imagination, des répétitions de la nature. Entre les deux, les savoirs nouveaux qui trouvent leur espace en cette distance ouverte[187].

Dans la béance entre deux *épistémès*, des savoirs nouveaux émergent. Laissons pour l'instant cette ouverture dans sa béance et concentrons-nous sur un examen rigoureux des espaces épistémologiques qui sont séparés par ce « vide essentiel »[188] se trouvant au centre même de la méthode mise en œuvre par Foucault.

Pour avancer dans cet examen, force est de constater que l'archéologie foucaldienne est une analyse de la mort au sens où il s'agit d'une analytique méticuleuse de la finitude. Observons les termes employés par Foucault afin de décrire ses objets d'analyse : sur un *bord* du « territoire archéologique » où se produit le clivage historique entre la Renaissance et l'âge classique, on trouve des « signes » qui « sont devenus des instruments d'analyse ». Sur l'autre *bord* sont inscrites les ressemblances et le savoir dont elles constituaient comme le ciment. Les termes de « bord » et de « bordure », si récurrents dans *Les mots et les choses*, sont sans doute quelques exemples de cette analytique de la finitude. Mais en quoi consiste la spécificité de ce nouvel espace qu'est l'*épistémè* classique ? En quoi consiste, plus précisément, la singularité des « signes » qui se situent sur ce bord-ci de l'âge classique ? Nous avons déjà noté que le signe ou le langage se retire du monde pour devenir autre chose, à savoir une représentation du monde. Il nous faut à présent mentionner qu'il existe trois grandes différences qui distinguent le régime des signes à l'âge de la Renaissance de celui des signes dans l'*épistémè* classique.

La première différence réside en ceci que le signe, étant donné qu'il peut être certain ou probable, doit nécessairement trouver son « espace à l'intérieur de la connaissance »[189]. Cette inscription des signes à l'intérieur de la connaissance est un événement d'ordre épistémologique. Les analyses foucaldiennes ont montré qu'au XVI^{e} siècle, les signes étaient comme des marques déposées sur les choses et qu'ils avaient pour rôle d'indiquer aux hommes les « secrets » qui habitaient les choses. En ceci, les signes

[187] MC, p. 72.
[188] MC, p. 31.
[189] MC, p. 73.

épuisaient la fonction qu'ils occupaient dans l'*épistémè* de la Renaissance. C'est pourquoi, du point de vue de l'âge de la Renaissance, les signes « n'avaient pas besoin d'être connus pour exister : même s'ils restaient silencieux et si jamais personne ne les apercevait, ils ne perdaient rien de leur consistance »[190]. En revanche, au début du XVII[e] siècle, le signe est devenu un objet à connaître de par sa distribution entre une région de la certitude et une autre de la probabilité. Sous cette nouvelle perspective, le signe se constitue en tant que signe à travers le déploiement d'un acte de connaissance et il rompt ses liens avec ce qu'on appelait auparavant la *divinatio*[191]. En effet, la *divinatio* était une activité d'interprétation qui supposait l'existence de signes qui lui étaient préalables et qu'elle devait retrouver par un acte d'interprétation. Ainsi, la spécificité de la tâche d'interprétation consistait à faire voir un langage caché et réparti par Dieu dans le monde. De ce strict point de vue, interpréter voulait dire deviner du *divin*.

Dans le classicisme, le signe renvoie à un espace autre car son statut se déplace à l'intérieur de cette zone nouvelle qu'est la connaissance[192]. Et même si l'on pouvait présupposer que Dieu fait usage des signes, il fallait aussitôt ajouter que ce n'est qu'à la lumière de notre connaissance qu'un tel usage est possible. C'est elle qui permet l'établissement des liens entre les impressions que l'on se fait du monde. La connaissance et les opérations qui lui sont inhérentes sont la première caractéristique du signe à l'âge classique.

La deuxième différence propre au régime des signes consiste dans la nature du lien qui s'établit avec ce que le signe signifie. Dans l'*épistémè* classique, cette nature est double et pourtant selon deux dimensions intimement liées l'une à l'autre. En effet, le signe peut soit faire partie de la chose signifiée, soit en être détaché. Néanmoins, cette distinction n'est pas radicale dans la mesure où le signe, pour être signifiant, doit déjà être inséré dans ce qu'il signifie afin que l'esprit et ses opérations spécifiques puissent le distinguer de la chose signifiée. Présent dans ce qu'il signifie et donné à la connaissance : tel est le statut ambivalent du signe à l'âge classique[193]. Quelqu'un comme Condillac avait affirmé qu'un son ne pouvait devenir, pour un enfant, le signe verbal se rapportant à une chose spécifique

[190] *Ibidem*.
[191] *Ibidem*.
[192] *Ibidem*.
[193] MC, pp. 74-75.

que si ce son était déjà perçu, ne serait-ce qu'une fois, au moment même où la chose était perçue[194]. Et pourtant il ne suffit pas qu'un élément de la perception fasse partie de la chose perçue pour qu'il en devienne automatiquement le signe. Il faut, de plus, que cet élément soit soigneusement distingué de ce à quoi il était lié de manière encore ambiguë. Autrement dit, l'attention doit l'extraire de l'enchevêtrement empirique des perceptions afin qu'il obtienne un statut distinct. C'est ainsi que le signe est nécessairement le produit d'un travail analytique. Une fois réalisé ce travail d'analyse, le signe peut être rapporté à d'autres impressions par rapport auxquelles il joue le rôle de grille. Et Foucault de dire que là où « l'esprit analyse, le signe apparaît »[195].

Une troisième différence du régime des signes doit être mentionnée. Elle concerne leur statut d'être conventionnel ou naturel. Sans doute ces deux modes d'être selon lesquels on peut déterminer le statut des signes avaient-ils été analysés bien avant le surgissement de l'âge classique. Pourtant, le classicisme leur a donné un sens résolument nouveau. Si dans l'*épistémè* qui précède l'âge classique on donnait une valeur supérieure aux signes naturels de sorte qu'en ceux-ci tous les signes artificiels trouvaient leur fondement, à partir du XVII^{e} siècle ce rapport s'inverse. Ainsi, à la rigidité du signe naturel s'oppose la simplicité du signe artificiel qui peut et doit être choisi pour qu'il soit facile à rappeler et pour qu'il soit applicable à un nombre, en principe infini, d'éléments divers. Sous cette perspective, « le signe d'institution, c'est le signe dans la plénitude de son fonctionnement »[196].

Les trois différences caractérisant le nouveau statut acquis par le signe indiquent le fait qu'il n'est plus situable dans le registre des choses elles-mêmes. Les questions concernant l'ambiguïté ou la clarté du signe, sa nature conventionnelle ou au contraire naturelle, sa proximité ou sa distance par rapport à la chose signifiée font que le signe se retire du monde et que le lien du signe avec son contenu ne peut plus être garanti par et dans l'ordre des choses en tant que telles[197]. C'est ainsi qu'un décalage profond s'instaure

[194] Cf. *ibidem*.
[195] MC, p. 75.
[196] MC, p. 76.
[197] MC, p. 77.

entre la Renaissance et l'*épistémè* classique dans la manière dont on problématise le langage.

Nous avons affirmé que le rapport du signifiant au signifié se situe à l'intérieur de cet espace nouveau qu'est la connaissance. Selon cette perspective, nulle instance intermédiaire ne s'interpose entre le signifiant et le signifié. En effet, à l'intérieur de la connaissance, l'articulation s'établit entre l'idée d'une chose et l'idée d'une autre. La non transitivité de ce rapport est un fait archéologique que l'on retrouve, par exemple, dans la *Logique de Port-Royal* : « le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la première par la seconde »[198].

De ce point de vue, la binarité qui caractérise l'être même du signe à l'âge classique n'est possible que sous une condition particulière. En effet, l'élément signifiant ne peut être tel que lorsqu'il représente, en son sein, la représentation qui se rapporte au signifié. Non seulement le signifiant représente mais il doit, plus, contenir le rapport de représentation à la chose représentée. La *Logique de Port-Royal* affirme que lorsqu'on ne regarde « un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe »[199]. C'est ainsi que l'idée signifiante se dédouble parce que dans l'idée qui représente se retrouve représenté le pouvoir même de représenter. Ce statut complexe du signe ne doit pas être interprété comme une preuve de la tripartition de son statut qui se diviserait en a) l'idée signifiée, b) l'idée signifiante et c) l'idée jouant le rôle de représentation. En effet, le signe fonctionne, à l'âge classique, comme une figure épistémique régie par une logique binaire à l'intérieur de laquelle il faut constater un décalage qui la fait reculer par rapport à elle-même mais qui se situe, néanmoins, toute entière à l'intérieur de l'élément signifiant[200]. Ainsi, le signifiant n'a pour contenu *que* ce qu'il représente, avec cette précision cependant que « ce contenu n'est

[198] Cf. MC, p. 78.
[199] Cf. MC, p. 79.
[200] MC, p. 78.

indiqué que dans une représentation qui se donne comme telle, et le signifié se loge sans résidu ni opacité à l'intérieur de la représentation du signe »[201].

Un tel changement dans et de l'être même du signe engendre trois grandes conséquences. Il convient tout d'abord de noter l'importance qu'a le signe à l'âge classique. En effet, dans le classicisme les signes deviennent coextensifs à la représentation et à la pensée toute entière. Ils les parcourent de bout en bout tout en leur imposant un certain mode d'être qui fait qu'au moment où il était possible d'articuler une représentation à une autre, on pouvait légitimement affirmer l'existence d'un signe[202]. Mais il faut deuxièmement dire et insister sur l'idée que le signe ne se rapporte à aucun discours préalable qu'il s'agirait de décrypter selon des techniques herméneutiques spécifiques. En effet, entre le signe et le contenu signifié il n'y a aucun obstacle, aucune opacité, de telle manière que l'analyse des signes s'accompagne immédiatement d'un déchiffrement de ce que les signes veulent dire[203]. Etant coextensifs à la représentation et structurés par un rapport de binarité sans intermédiaire, à l'âge classique, la science des signes est rigoureusement liée à une théorie générale de la représentation. En effet, « le signe, c'est la pure et simple liaison d'un signifiant et d'un signifié »[204]. A l'âge classique, le langage a pour tâche, mais aussi le pouvoir de *représenter* la pensée. Pourtant, nous devons insister et dire qu'en représentant la pensée, le langage ne fait pas une opération de traduction cristallisée au niveau de la surface des mots. L'acte de la représentation est à entendre au sens strict : « le langage représente la pensée, comme la pensée se représente elle-même »[205]. Ainsi, le langage n'est pas caractérisé par un acte de signification originaire : il est, plutôt, un prolongement du pouvoir de la représentation de se représenter soi-même, c'est-à-dire de s'analyser par une juxtaposition[206]. C'est en ce sens précis que Michel Foucault émet la remarque suivante :

> A l'âge classique, rien n'est donné qui ne soit donné à la représentation ; mais par le fait même, nul signe ne surgit, nulle parole ne s'énonce, aucun mot ou aucune

[201] *Ibidem*.
[202] MC, p. 79.
[203] MC, p. 80.
[204] MC, p. 81.
[205] MC, p. 92.
[206] *Ibidem*.

> proposition ne vise jamais aucun contenu si ce n'est pas le jeu d'une représentation qui se met à distance de soi, se dédouble et se réfléchit en une autre représentation qui lui est équivalente[207].

En d'autres termes, nous pouvons dire que la représentation est, dans le cadre de l'*épistémè* classique, la forme même de la production du savoir, sa *condition de possibilité*. C'est précisément sur cette base que le langage apparaît comme *représentant* la pensée, le lien entre les deux ne pouvant être saisi que dans l'immanence d'un pouvoir propre à la représentation.

Puisqu'à l'âge classique, le langage apparaît en tant que représentation, sa fonction consiste, tout d'abord, dans un travail éminemment *critique*, celui-ci étant entendu comme une *analytique* rigoureuse des mots[208]. En ce sens, aucune science ne peut être construite à partir d'un vocabulaire préexistant, ce qui exige un travail sur la langue pour la rendre parfaitement analytique. L'exigence d'une telle réflexion sur le vocabulaire dont les sciences font usage s'accompagne, dans l'ordre grammatical, d'une analyse des fonctions représentatives de la syntaxe ou de la construction des phrases. C'est pourquoi il était important, à l'âge classique, de pouvoir saisir la perfection d'une langue en comparant son mode de fonctionnement dans l'ordre des déclinaisons à, par exemple, son mode de fonctionnement dans un système de prépositions[209]. La forme de la critique du langage apparaît en tant que réflexion sur les rapports qu'il entretient avec ce qu'il représente, fait à partir duquel il est possible de comprendre le travail d'exégèse des textes religieux au XVII^{e} siècle[210]. Mu par le pouvoir de la représentation, le langage se donne, à l'âge classique, à travers ces fonctions essentielles qui, à leur tour, indiquent et représentent la pensée elle-même. Comment comprendre, cependant, cette souveraineté du langage, ce privilège qu'il détient, parmi tant d'autres signes, d'analyser et de représenter « le plus adéquatement » la pensée ? Foucault observe que :

> Ce qui distingue le langage de tous les autres signes et lui permet de jouer dans la représentation un rôle décisif, ce n'est […] pas tellement qu'il soit individuel ou collectif, naturel ou arbitraire. Mais qu'il analyse la représentation selon un ordre nécessairement successif : […] le langage ne peut pas représenter la pensée,

[207] *Ibidem*.
[208] MC, p. 94.
[209] *Ibidem*.
[210] MC, p. 95.

> d'emblée, en sa totalité ; il faut qu'il la dispose partie par partie selon un ordre linéaire[211].

La langue, en se rapportant à l'ordre simultané de la pensée, est modulée de l'intérieur par une temporalité linéaire au fil de laquelle sont disposées les représentations du sujet. C'est là une manière spécifique de représenter qui définit le rapport entre langage et temps : car celui-ci n'est pas conçu en tant que lieu de naissance de la langue, comme si un fil historique ordonnait l'apparition et la disparition des langues, mais en tant que son principe d'ordonnancement interne[212]. En ce sens, on peut comprendre pourquoi les traités de *Grammaire générale*, à l'âge classique, ne se donnent pas pour tâche de tracer, selon une chronologie de l'histoire, l'évolution et les transformations des langues. Si l'on peut reconnaître l'existence d'un changement, il résulte plutôt du hasard, du fait que, par exemple, des marchands qui, voyageant, chargent les langues d'un nouveau vocabulaire[213]. C'est de ce point de vue que Dimitrie Cantemir, prince de Moldavie et historien du commencement du XVIII^{e} siècle, insiste sur l'idée que si la langue moldave est proche de celle italienne, c'est parce que les marins de Genova ont souvent fait des échanges commerciaux avec les ports de Moldavie : « L'on peut soupçonner que les mots moldaves qui ressemblent plus à l'italien qu'à l'ancien roman sont parvenus dans notre parler suite aux longs échanges commerciaux que les moldaves ont entretenus avec les génois »[214].

Au cœur de l'*épistémè* classique, la langue a pour fonction, nous l'avons vu, de représenter l'ordre de la pensée tout en la plaçant dans une temporalité qui lui est propre. Michel Foucault insiste sur l'idée que les théories du verbe, de l'articulation, de la désignation et de la dérivation sont à comprendre en ce sens précis : comme autant de tentatives de relier et de nouer, les unes aux autres, les représentations[215]. Ainsi, le niveau de généralité de la grammaire ne doit pas être compris en tant que résultat d'une comparaison des langues entre elles (opération caractéristique de la philologie à l'âge moderne), mais en tant qu'elle a pour tâche de représenter l'ordre même des

[211] MC, p. 96.
[212] MC, p. 104.
[213] MC, p. 105.
[214] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei* (fr. *La description de la Moldavie*), Hyperion, Chişinău, 1992, p. 148. Dimitrie Cantemir avait écrit cet ouvrage en latin, à la commande de l'Académie de Berlin, entre 1714 et 1716.
[215] MC, pp. 107-136.

représentations. C'est par ce biais que la langue se lie, en son « être » propre, avec la connaissance :

> Connaissance et langage sont strictement entrecroisés. Ils ont, dans la représentation, même origine et même principe de fonctionnement. […] Savoir, c'est parler comme il faut et comme le prescrit la démarche certaine de l'esprit ; parler, c'est savoir comme on peut et sur le modèle qu'imposent ceux dont on partage la naissance. Les sciences sont des langues bien faites, dans la mesure où les langues sont des sciences en friche[216].

Sous cet angle, langue et civilisation se rapportent l'une à l'autre d'une manière spécifique : se liant si intimement à la production des connaissances, la langue apparaît comme étant le monument de la discursivité de la pensée et représente, ainsi, le stade d'évolution d'une civilisation[217]. Ce n'est donc pas tant la rythmicité et la sonorité d'une langue (comme c'est le cas de l'*épistémè* moderne) qu'un peuple nous transmet. C'est plutôt le système des connaissances et son niveau d'accomplissement qu'une civilisation lègue à travers sa langue.

Définissant les limites de l'ordre du savoir à l'âge classique, au point que rien ne peut s'y donner au-delà de ses limites, la représentation en est cette « nervure épistémologique » inconsciente que Foucault appelle *a priori historique* et qui, nous allons le voir, cédera la place à une autre configuration épistémique du savoir au croisement des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles.

Bilan provisoire II

Nous pouvons nous demander : à l'intérieur de cette forme de savoir, comment pourrait-on penser l'identité d'un peuple à partir de la langue qu'il parle ? Dans les limites de l'*épistémè* classique, ce n'est pas tant le rapport langue-peuple qui est exclu, que la possibilité même d'une telle réflexion. Ainsi, nous pouvons dire que la langue, en tant que parlée par un peuple, se situe en dehors de la systématicité du champ épistémologique de l'âge classique : et ceci non pas parce qu'elle serait un objet inanalysable, mais plutôt un objet ignoré (non-vu) par le regard du discours scientifique. Si nous considérons le voir même du regard scientifique, il nous faut remarquer que la langue, dans sa dimension

[216] MC, p. 101.
[217] MC, p. 102.

d'être parlée par un peuple, n'a pas de place assignable. Ainsi, il faudra attendre une discontinuité épistémique qui rende possible, à l'intérieur même du voir scientifique, l'apparition de la « langue comme parlée par un peuple » en tant qu'objet d'analyse linguistique. Tant que la connaissance sur la langue ne se rapporte pas à un peuple qui la parle, il est impossible que l'identité nationale d'une collectivité d'individus émerge dans l'*épistémè* classique. L'imaginaire national ne suffit pas pour que les nations prennent leur essor, il faut, à un niveau archéologique que nous avons analysé en prenant pour repère majeur *Les mots et les choses*, qu'une nouvelle configuration épistémologique naisse qui, en rapport avec l'imagination, rendra possible la formation proprement nationale de l'identité du peuple.

2.4 L'épistémè moderne

Le saut nécessaire pour que la langue opère un déplacement de son statut épistémique et, ce faisant, se lie au peuple qui la parle tout en apparaissant en tant qu'objet d'analyse propre à une certaine forme de réflexion philologique, caractérise l'un des événements historiques majeurs qui avait donné naissance à ce que Foucault appelle l'âge moderne[218]. Au croisement du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècles, l'archéologie foucaldienne reconnaît une modification d'ordre épistémique qui bouleversera, dans son mode d'être, la scientificité des sciences humaines. Sous le nouveau regard de la philologie, le statut du signe linguistique ne se profile plus dans l'horizon ouvert par l'universalité de la représentation, mais dans l'espace d'une régularité propre à la langue. Le mot opère un changement majeur, une sorte de « saut en arrière hors les fonctions représentatives »[219], pour s'installer dans l'épaisseur irréductible de la langue. Or, si le mot peut s'inscrire dans cette épaisseur du langage où il peut signifier un contenu empirique spécifique, ce n'est pas tant parce qu'il serait lié à une représentation claire et distincte, comme c'était le cas dans l'*épistémè* classique, mais plutôt du fait que dans la forme même des sonorités qui constituent sa dimension interne « il obéit à un certain nombre de lois strictes qui régissent

[218] Pour une analyse de l'âge moderne, telle qu'elle est décrite dans *Les mots et les choses*, on se rapportera aussi à Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientifique Reason*, *op. cit.*, pp. 181-217 ; Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, *op. cit.*, pp. 47-70 ; Philippe Sabot, *Lire* Les mots et les choses *de Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 45-115.
[219] MC, p. 293.

de façon semblable tous les autres éléments de la même langue »[220]. Quatre segments théoriques caractérisent la singularité de cette nouvelle « positivité »[221] qu'est la philologie : le premier définit la manière dont une langue est structurée de l'intérieur ; le deuxième segment théorique concerne l'étude des variations internes de la langue ; le troisième se réfère au nouveau statut de la racine des mots ; enfin le quatrième vise une nouvelle analyse des relations entre les langues.

a) Selon la logique qui définit le premier segment théorique, les langues peuvent se différencier entre elles en fonction de leurs caractéristiques « intérieures ». De ce point de vue, une distinction doit aussitôt être faite entre l'âge classique et l'âge moderne. En effet, dans l'*épistémè* classique, la singularité d'une langue se définissait à la lumière de plusieurs éléments. Il s'agit, pour prendre quelques exemples, de la *proportion* que l'on peut établir entre différents sons nécessaires à la constitution des mots (suivant cette perspective, on peut distinguer entre des langues à majorité consonantique et à majorité vocalique), de l'importance que l'on donne à des *catégories* spécifiques de mots (c'est ainsi qu'il est possible de reconnaître des langues à substantifs concrets ou abstraits), de l'*ordre des fonctions* occupées par les mots pour qu'une phrase fasse sens (de ce point de vue, les langues peuvent se distinguer par la position qu'occupe le substantif ou le verbe à l'intérieur d'une proposition). Toutefois l'ensemble de ces différents éléments à partir desquels les langues se définissent dans ce qu'elles ont de plus singulier se rapporte à un principe et à une opération unique, l'analyse de la représentation[222].

A l'âge moderne la langue est structurée différemment. A partir de l'œuvre de Schlegel, le savoir sur la langue change de sorte que les langues seront analysées selon leurs composantes proprement verbales[223]. C'est en ce sens que Foucault met en évidence l'idée, spécifique pour la logique qui caractérise l'âge moderne, selon laquelle :

> […] l'unité matérielle constituée par l'arrangement des sons, des syllabes et des mots n'est pas régie par la pure et simple combinatoire des éléments de la représentation. Elle a ses principes propres, et qui diffèrent dans les diverses

[220] MC, p. 293.
[221] MC, p. 294.
[222] Cf. MC, p. 295.
[223] *Ibidem*.

> langues : la composition grammaticale a des régularités qui ne sont pas transparentes à la signification du discours[224].

Mais justement, la question consiste à savoir comment, de ce nouveau point de vue, il est possible d'articuler entre eux les éléments grammaticaux d'une langue. Il convient de distinguer deux façons de répondre à cette question. La première consiste en la juxtaposition des éléments d'une langue. De ce strict point de vue, une langue est constituée d'une infinité d'éléments qui peuvent entrer en contact de multiples façons tout en se déterminant réciproquement. De telles liaisons ont une autonomie foncièrement provisoire : c'est-à-dire que l'articulation des éléments grammaticaux dans une phrase peut être brisée et trouver de nouvelles formes de cohérence dans une autre phrase. Ainsi, une langue se caractérise par le nombre de liaisons et de combinaisons qui peuvent s'établir entre ses éléments grammaticaux[225].

La deuxième manière de répondre à la question consiste à expliquer l'articulation des éléments d'une langue à partir des formes radicales constituant un système des flexions qui modifie, de l'intérieur, les syllabes et les mots. Suivant ce deuxième point de vue, chaque forme radicale contient en son sein, comme dans un espace matriciel, un certain nombre de variations qui déterminent *a priori* la façon dont les mots d'une phrase s'articuleront[226]. Pour Schlegel, rappelle Foucault, ces deux types d'organisations linguistiques se rapportent, d'un côté au chinois où « les particules qui désignent les idées successives sont des monosyllabes ayant leur existence à part » et, de l'autre, au sanskrit dont « la structure est tout à fait organique, se ramifiant pour ainsi dire à l'aide des flexions, des modifications intérieures et d'entrelacements variés du radical »[227]. C'est précisément entre ces deux paradigmes différents que l'on peut situer toutes les autres langues.

Il est possible d'objecter qu'à la même époque, cette théorie a été critiquée notamment par Bopp selon lequel toutes les langues dérivaient d'une seule langue mère, donc avaient une origine commune. En effet, Bopp montre que les flexions ne peuvent pas

[224] MC, p. 295.
[225] MC, p. 296.
[226] *Ibidem*.
[227] Cf. *ibidem*.

être déterminées par un certain type de développement intérieur à un élément primitif, mais qu'elles sont plutôt « des particules qui se sont agglomérées à la syllabe radicale : le *m* de la première personne en sanskrit (*bhavâmi*) ou le *t* de la troisième (*bhavâti*) sont l'effet de l'adjonction du radical du verbe du pronom *mâm* (je) et *tâm* (il) »[228]. Et pourtant l'essentiel à comprendre n'est pas là. L'important, du point de vue archéologique, ce ne sont pas les contradictions qui séparent les théories du langage tout en les opposant. Les contradictions se situant au niveau strictement théorique doivent nécessairement être rapportées à leur sol archéologique[229]. Autrement dit, il importe d'observer que même si elles sont en contradiction, les théories de Schlegel et de Bopp sont rendues possibles à l'intérieur d'un même *a priori* historique. Suivant cette perspective archéologique, les éléments qui doivent être comparés entre eux sont les *épistémès* et non les contenus conceptuels qui se fondent en elles. Ainsi, il convient de préciser que ce qui distingue les recherches de Bopp et de Schlegel de celles qui se sont déployées dans le domaine de la linguistique propre à l'âge classique, c'est le fait que la modification des syllabes primitives ne s'opère pas par adjonction *sans* qu'une série de changements ait lieu dans le radical[230]. C'est de ce point de vue que l'on trouve des formes régulières de variation interne dans des langues où la modification des radicaux suit la loi de la croissance. Une telle description archéologique débouche sur le constat, que nous avons déjà fait, consistant à affirmer que les régularités d'une langue sont à chercher, dans l'*épistémè* moderne, à l'intérieur même d'une langue et non dans l'ordre transparent de la représentation. Selon cette perspective, il faut mettre en évidence l'idée selon laquelle, à l'âge moderne, toutes les langues reçoivent une importance égale, alors qu'à l'âge classique il était scientifiquement pertinent de classer les langues dans un ordre hiérarchique (car les unes étaient plus précises et plus fines que les autres dans leur fonction représentative). C'est qu'elles contiennent des principes d'ordonnancement irréductibles à un ordre *autre* (de la représentation, pour prendre l'exemple de l'âge classique) et, ainsi, se chargent d'un pouvoir qui leur donne une unicité. Dans la mesure où toutes les langues se valent (car elles sont toutes caractérisées par des régularités internes spécifiques), nous pouvons comprendre la curiosité des enquêtes d'un

[228] MC, p. 297.
[229] C'est sur ce niveau archéologique qu'il faut analyser d'éventuelles oppositions ou disjonctions entre des éléments qui composent une *épistémè*. Cf. AS, p. 199.
[230] *Ibidem*.

Otto Rask pour la découverte des langues « rares » et peu parlées dont il nous donne le témoignage dans ses voyages dans le monde entier, en Scandinavie, Inde, Perse, Russie, etc[231].

b) L'analyse de ces *variations internes* du langage est le deuxième segment théorique qui caractérise la singularité épistémologique du savoir sur la langue dans l'épistémè moderne. Dans le champ épistémologique qui définit l'âge classique, les recherches étymologiques étaient faites en ayant pour objet privilégié d'étude la modification des mots selon une échelle temporelle. Cette observation doit nécessairement être nuancée à la lumière d'une triple précision. Il convient tout d'abord de souligner que la grammaire générale étudiait plutôt la modification des lettres de l'alphabet que la modalité suivant laquelle se produit la transformation des sons prononcés. Or, cette transformation était vue, à l'âge classique, comme le résultat du voisinage entre les lettres. C'est ainsi qu'il était admis, et c'est là notre deuxième précision, que les consonnes *p* et *b*, par exemple, étaient suffisamment proches pour pouvoir s'influencer réciproquement. Enfin et troisièmement, à l'époque classique, les voyelles étaient considérées comme la substance la plus fluide du langage alors que les consonnes en constituaient le ciment solide[232].

Dans les travaux de Grimm et de Bopp, le langage est analysé dans la mesure où il forme un ensemble d'éléments résolument phonétiques. Si la grammaire générale traitait le langage en tant qu'il était composé par un ensemble de *lettres*, dans la nouvelle *épistémè* moderne les mots sont formés par une substance sonore de telle sorte que le langage est perçu sous la forme d'une articulation infinie de *sons*. « Tout l'être du langage est maintenant sonore »[233]. D'où l'intérêt des philologues non pas tant pour le langage écrit mais surtout pour les chants populaires, pour les dialectes *parlés* par des peuples spécifiques. Ainsi, le langage acquiert une nouvelle identité, car il s'éloigne de ses fonctions exclusivement représentatives pour découvrir ses dimensions mélodiques[234]. Nous nous rapprochons, en faisant cette observation, des thèses qui guidaient le travail de Leonid Madan, l'auteur de *La grammaire de la langue moldave*. Comme nous l'avons vu,

[231] Cf. MC, p. 298.
[232] MC, p. 298.
[233] *Ibidem*.
[234] « On cherche le langage au plus près de ce qu'il est : dans la parole – cette parole que l'écriture dessèche et fige sur place », *ibidem*.

les analyses portant sur la langue moldave développées par Madan se fondaient sur le principe conformément auquel la langue doit être étudiée dans son rapport avec le peuple qui la parle. C'est la langue parlée, et non son rapport aux représentations qui la traversent, qui constitue l'objet propre aux recherches de Madan. Selon la perspective qui est la nôtre, c'est uniquement un changement d'ordre archéologique qui a bouleversé l'ancien ordre de l'*épistémè* classique qui rend possible le déploiement des analyses de Madan même si elles sont, sur ce sol archéologique, idéologiquement perverties et tordues vers une finalité proprement politique consistant en la construction imaginaire de l'identité nationale du peuple. On peut dès lors comprendre qu'une analyse de l'imaginaire en tant que biais par lequel un peuple entre en rapport avec lui-même pour se constituer en sujet national ne suffit pas pour rendre compte de l'émergence des nations. Il faut, à un autre niveau, étudier les transformations archéologiques que subit le savoir sur la langue afin de mieux comprendre les conditions de possibilité de l'émergence du nationalisme en tant qu'idéologie politique. Avançons dans cette direction d'analyse.

A l'intérieur de l'âge moderne, le langage a « acquis une nature vibratoire qui le détache du signe visible pour l'approcher de la note de musique »[235]. C'est pourquoi il faut poser la question concernant la manière dont on peut analyser ces nouvelles sonorités du langage. Trois éléments d'ordre méthodologique doivent être mentionnés en ce sens. Il s'agit, de prime abord, de la catégorie des sonorités employées dans une langue particulière. Si l'on prend pour exemple les voyelles, il faut préciser qu'elles se divisent selon l'opposition entre les simples et les doubles. Notons, en ce sens, qu'une voyelle double est par exemple la diphtongue *æ* ou *ai*. Mais si l'on examine les voyelles simples, il nous faut de nouveau les distinguer entre celles qui sont pures (comme *a, i* ou *u*) et celles qui sont fléchies (comme *ö* ou *ü*)[236]. La deuxième précision d'ordre méthodologique concerne la condition qui peut déterminer une modification dans le développement d'une sonorité. De ce point de vue, le son d'un mot peut varier selon la position qu'il occupe à l'intérieur de celui-ci. Ainsi, lorsqu'une syllabe se trouve à la fin d'un mot, elle protège plus difficilement sa constance que si elle est placée à la racine[237]. La troisième et dernière

[235] MC, p. 299.
[236] Cf. *ibidem*.
[237] *Ibidem*.

précision méthodologique se rapporte à la permanence des modifications subies par les sons tout au long de l'histoire. Selon cette nouvelle perspective de travail, Grimm avait décrit les rapports de correspondance qui peuvent s'établir entre les labiales, les dentales et les gutturales des langues grecques, « gothiques » et du haut allemand. De ce point de vue, « le *p*, le *b*, le *f* des Grecs deviennent respectivement *f*, *p*, *b* en gothique et *b* ou *v*, *f*, *p* en haut allemand […] Par cet ensemble de relations, les chemins de l'histoire se trouvent prescrits »[238].

c) Dans le cadre du troisième segment théorique, ces différentes analyses sur les variations internes du langage précédemment décrites permettent d'établir une nouvelle théorie du radical. Dans l'*épistémè* classique, les racines des mots étaient analysées à la lumière de deux éléments centraux : il s'agissait, d'un côté, des constantes alphabétiques « qui portaient sur un nombre arbitraire de lettres » et, de l'autre côté, des constantes significatives qui « regroupaient sous un thème général une quantité indéfiniment extensible de sens voisins »[239]. C'est au croisement de ces deux éléments que la racine d'un mot pouvait être saisie. Autrement dit, on pouvait reconnaître l'individualité d'une racine là où un même sens apparaissait sous la forme d'une même lettre ou d'une même syllabe. Ainsi, la racine était le point de fusion où une sonorité « originaire » était enveloppée par un sens stable. D'où l'exigence, propre aux recherches linguistiques de l'âge classique, qui consistait dans un effort de saisir le point où se produit le contact entre le son et la représentation[240].

Mais, à l'époque moderne, au contraire, les éléments qui forment une langue sont situés *à l'intérieur* de cette langue. C'est pourquoi l'âge moderne postule qu'il existe des instruments strictement linguistiques susceptibles de nous aider à établir l'articulation de ces éléments et la matrice qui prescrit la façon dont leurs positions varient dans des articulations spécifiques[241]. Ainsi, il est possible d'affirmer que les racines de certaines

[238] MC, p. 300.
[239] *Ibidem*.
[240] *Ibidem*.
[241] MC, pp. 300-301.

langues sont formées de deux syllabes (tel est le cas des langues sémitiques) alors que d'autres d'une seule syllabe (par exemple dans les langues indo-germaniques)[242].

Une précision essentielle doit être faite dans le sillage de notre analyse : quel est, au juste, le rôle de la racine dans le fonctionnement du langage ? Il est radicalement différent selon qu'on se situe du côté de l'*épistémè* classique ou de celui de *l'épistémè* moderne. La description de cette différence mérite toute notre attention. En elle réside l'un des éléments importants pour comprendre la spécificité de l'idéologie nationale examinée du point de vue des modes d'être du savoir sur la langue. En effet, à l'âge classique la racine était intimement liée à un nom qui désignait une chose empirique et qui, en même temps, était étroitement articulée à une représentation immédiate. Foucault observe que c'était selon cette perspective que le langage se constituait à l'âge classique : il était entièrement immergé dans « le jeu de ses caractérisations nominales »[243]. Ainsi, c'est l'abstraction (l'analyse des représentations) qui faisait naître l'adjectif auquel on ajoutait la fonction du verbe *être* afin d'obtenir des mots conjugables[244]. Les recherches de Bopp s'éloignent de ce mode d'analyse du langage, car elles dévoilent la spécificité de la *jonction matérielle* qui s'établit entre les différentes variations du verbe *être* et un certain radical. En adoptant ce point de vue, Bopp croyait que le radical *as* de la langue sanskrite se retrouvait déjà dans le *sigma* de l'*aoriste* grec, dans la forme du plus-que-parfait ou du futur antérieur du *er* latin[245]. Une telle adjonction du verbe rend possible l'attribution d'un temps et d'une personne au radical. Ainsi, la transformation d'une épithète en verbe ne se fait pas par l'adjonction du verbe *être*. C'est qu'au radical en tant que tel est inhérente une signification verbale à laquelle s'ajoutent des modifications de personnes et de temps *dérivées* de la conjugaison du verbe *être*. « Les racines des verbes, affirme Foucault, ne désignent donc pas à l'origine des "choses", mais des actions, des processus, des désirs, des volontés ; et ce sont elles qui, recevant certaines désinences issues du verbe être des pronoms personnels, deviennent susceptibles de conjugaison, tandis que, recevant d'autres suffixes, eux-mêmes modifiables, elles deviendront des noms susceptibles de

[242] Cf. MC, p. 301.
[243] *Ibidem*.
[244] *Ibidem*.
[245] MC, p. 302.

déclinaison »[246]. Nous comprenons alors que le langage ne se situe plus du côté des choses perçues, mais de celui du sujet *en tant qu'il agit*. « On parle parce qu'un sujet agit, et non point parce qu'en reconnaissant on connaît »[247]. C'est en fonction de leur « nature vibratoire » que, dans l'*épistémè* que Foucault appelle moderne, les langues sont analysées. C'est la proximité du signe linguistique par rapport à la « note de musique » qui révèle en lui une dimension spécifique et nouvelle[248]. Selon cette forme épistémique spécifique, la langue n'a plus pour corrélat la fonction d'un sujet-connaissant mais celle d'un sujet-agissant : parler n'est plus connaître ou reconnaître, mais *agir*. Ainsi, la langue se lie, en son « être même », au *vouloir* des sujets qui, agissant, parlent : le peuple. Nous pouvons mieux comprendre, en assumant ce point de vue archéologique, la spécificité du statut de la connaissance investie dans les grammaires de la langue moldave ayant pour rôle de construire l'identité imaginaire du peuple moldave. En effet, *La grammaire de la langue moldave* de Madan se fonde toute entière dans l'ordre de l'*épistémè* moderne. De ce point de vue, Madan investissait le peuple d'un vouloir nouveau, d'une action qu'il n'avait jamais activée et qui était nécessaire pour qu'en lien avec un niveau imaginaire, le peuple bâtisse son identité nationale. Une telle capacitation de l'action du peuple suppose un geste archéologique radical. Celui-ci ne relève pas d'un changement de conception du monde ou d'une pénétration plus profonde de l'être même d'un objet (en l'occurrence la langue) à connaître mais d'un niveau résolument différent, à savoir d'un changement des modes de connaître l'objet. Il ne suffit pas, dans ce cas, de dénoncer l'illusion idéologique qui aurait animé ou perverti le travail linguistique réalisé par Madan. L'idéologie, en rapport avec la flexibilité historique des modes de connaître la langue, ne vient qu'*après coup* pour jouer le rôle de fixation et de renforcement d'un *a priori* historique spécifique. Sa critique n'est qu'une étape préalable pour poser la question, située à un niveau différent, concernant les conditions de possibilité de basculement des ordres mêmes qui structurent les modes de connaître la langue. C'est suivant cette perspective qu'un discours nouveau de l'émancipation collective peut et doit être bâti.

[246] *Ibidem*.
[247] MC, pp. 302-303.
[248] MC, pp. 298-299.

d) Il nous reste à décrire le quatrième segment théorique qui caractérise le savoir sur la langue à l'âge moderne. En effet, la recherche sur le statut des racines, dans l'*épistémè* moderne, a ouvert la possibilité de nouvelles définitions des rapports de voisinage entre les langues. A l'âge classique, il était possible de dessiner des grandes plages de continuité entre les langues selon un axe vertical et un autre horizontal. Du point de vue de l'axe vertical, les langues se rattachaient à un point d'origine commun (les racines les plus primitives), alors que l'axe horizontal faisait communiquer toutes les langues dans le milieu transparent de la représentation. C'est ainsi que l'analyse des langues avait pour tâche essentielle de décomposer les représentations qui étaient les *mêmes* pour l'ensemble du *genre* humain.

Avec Bopp et l'institution de l'*épistémè* moderne, une *comparaison* à la fois *directe* et *latérale* entre les langues est devenue possible. Il s'agissait d'une comparaison *directe* parce qu'elle n'était plus obligée de passer par cet élément intermédiaire qu'est la représentation. Toutefois, cette comparaison est également latérale car elle n'a plus à remonter jusqu'à une représentation *primitive* pour saisir le foyer commun de toutes les langues[249]. Deux caractéristiques sont centrales dans ces nouvelles grammaires des langues qui peuvent être directement comparées. Il convient de noter, de prime abord, la forme-système des langues. En effet, dans les langues disposant de radicaux monosyllabiques, seul un certain nombre de flexions est possible. Ainsi, « le poids des désinences peut avoir des effets dont le nombre et la nature sont déterminables ; les modes d'affixation répondent à quelques modèles parfaitement fixes »[250]. Dans les langues à radicaux polysyllabiques, les métamorphoses langagières obéissent à des lois hétérogènes. C'est pourquoi entre ces deux formes de systèmes langagiers il y a non pas continuité mais discontinuité[251].

L'analyse des quatre segments théoriques nous permet de saisir la différence entre âge classique et âge moderne du point de vue de l'analyse de la cause de la ressemblance entre deux langues. En effet, la ressemblance entre deux langues était perçue, à l'âge classique, comme étant déterminée par une cause nécessairement extérieure : c'est pourquoi au moment où une similitude était admise entre des langues, il fallait les rattacher

[249] Cf. MC, p. 304.
[250] MC, p. 305.
[251] *Ibidem*.

soit à une autre langue dite « primitive », soit accepter une influence hétérogène sur leur « vie » (comme le commerce ou une invasion militaire). Mais à l'époque où écrit Bopp, la ressemblance entre deux langues veut dire soit que l'une s'origine dans l'autre, soit que toutes deux sont nées d'une troisième qui leur transmet des caractères semblables mais dont elles s'éloignent tout en développant des traits hétérogènes[252].

Bilan provisoire III

Ce que ces analyses de Foucault nous montrent, de manière générale, c'est une pluralité de choix qu'on peut reconnaître dans la manière dont est structuré le voir même du discours scientifique de la linguistique. A l'intérieur de chaque dispositif épistémologique, plusieurs choix empiriques sont possibles : à l'âge classique, on peut choisir et décrire plusieurs langues, *mais en tant qu'elles sont des représentations plus ou moins adéquates de la pensée* ; à l'âge moderne, il est aussi possible de reconnaître une pluralité de langues, *mais en tant qu'elles expriment la mélodicité de l'acte de parler et de la volonté d'un peuple*. L'objet que la science linguistique vise à décrire est, en ce sens, déjà contenu dans la forme épistémologique d'un âge historique spécifique. Autrement dit, les conditions d'effectivité sont incluses dans une instance préalable qui leur donne sens, l'*a priori historique*. En suivant ce fil argumentatif, il est possible de dire que Gustav Ludwig Weigand, dans sa description des dialectes de la région moldave, opère un choix empirique. Cependant, nous devons noter que son choix empirique est sous-tendu par une forme spécifique représentant l'ordre des *conditions d'effectivité* de l'histoire. Or nous considérons que la *Grammaire de la langue moldave* de Leonid Madan est conditionnée, tout comme l'œuvre de Weigand, par la forme épistémique propre à l'âge moderne.

En effet, les règles de la linguistique instrumentalisée par le travail de Madan n'ont pas pour fonction de faire une analytique des mots en rapport avec les représentations du sujet en général (comme c'était le cas à l'âge classique). Elles sont utilisées pour créer une langue enracinée dans un dialecte particulier, le moldave, et, sur cette base, pour établir des règles grammaticales considérées comme inhérentes à cette langue. Ainsi, *La grammaire*

[252] *Ibidem*.

de la langue moldave de Leonid Madan est structurée par une *Phonétique*[253], décrivant les sons des mots du dialecte moldave, ainsi que par une *Morphologie*[254], traitant les formes spécifiques de la formation des différentes parties de la langue.

A la lumière de cette observation, nous pouvons dire qu'autant le discours de Weigand que celui de Madan sont travaillés par la spécificité de l'ordre épistémologique de l'âge moderne. Mais, ayant comme préalable ce niveau historique des conditions d'effectivité, Weigand n'essaie pas de constituer le moldave en langue autonome, ce que pourtant Madan tente de faire. De ce point de vue, le linguiste soviétique déforme une réalité *déjà incluse* dans l'ordre épistémologique moderne tout en rendant possible la construction d'une identité nationale moldave. Si c'est le cas, il nous faut remarquer que la résistance à la politisation de l'identité nationale moldave ne consisterait pas dans un retour à la « vraie réalité » de la langue des moldaves, comme si celle-ci était un objet extérieur que l'on peut éventuellement voiler par un travail idéologique. Nous pensons plutôt que la résistance au pouvoir politique devrait, dans le mouvement même de désidéologisation, dévoiler le préalable épistémique qui sous-tend toute option empirique à l'égard d'un dialecte quelconque.

Il n'est pas anodin d'analyser, dans le champ des analyses proprement épistémologiques, le rôle qu'y joue l'idéologie et plus généralement la politique. Au contraire, il est étonnant que les commentateurs de l'œuvre foucaldienne n'aient pas suffisamment prêté attention au rapport entre politique et savoir dans les travaux proprement épistémologiques de Foucault[255]. De fait, Foucault n'avait pas ignoré la fonction que peut jouer l'idéologie dans son rapport à la flexibilité des *épistémès*, comme en témoigne notamment le sous-chapitre intitulé « Savoir et idéologie » de *L'archéologie*

[253] Leonid A. Madan, *Граматика лимбий молдовенешть*, *op. cit.*, §§1-27.
[254] *Ibidem*, §§ 28-262 ; nous y trouvons une analyse des déclinaisons des substantifs ou une étude sur la conjugaison des verbes propres à « la langue moldave ».
[255] On sait que l'œuvre de Foucault est divisée selon une tripartition devenue classique : le savoir (catégorie qu'on rapporte aux ouvrages de Foucault publiés entre 1964 et 1969), le pouvoir (concept qui renvoie aux travaux de Foucault publiés entre 1970 et 1980), l'éthique (concept que l'on utilise pour désigner ses derniers cours au Collège de France, mais aussi ses deux derniers volumes de *L'histoire de la sexualité*). Quelqu'un comme Nicos Poulantzas affirmait qu'il situe son débat avec Foucault sur le niveau des analyses proposées par ce dernier du concept de pouvoir et que l'on trouve dans *Surveiller et punir* ou *La volonté de savoir* (cf. Nicos Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, *op. cit.*, p. 213). Comme si, justement, on acceptait implicitement que tout rapport entre pouvoir et savoir soit exclu des analyses foucaldiennes développées dans *Les mots et les choses* où prédominent des descriptions de type épistémologique. Or l'usage du concept d'idéologie dans *L'archéologie du savoir* est précisément la preuve que Foucault avait réfléchi à l'articulation entre pouvoir et savoir bien avant *Surveiller et punir*. Nous reviendrons plus loin sur ce point.

du savoir[256]. Qu'il nous suffise ici de nous limiter aux descriptions faites dans *Les mots et les choses* pour discuter plus tard, lorsque nous ferons un examen critique de la méthode de l'archéologie, le rapport entre idéologie et savoir.

Dans *Les mots et les choses*, Foucault observait que « tout au long du XIX^e^ siècle la philologie aura de profondes résonances politiques »[257]. Selon notre perspective de travail, l'émergence de l'identité nationale du peuple est précisément un effet politique qui s'enracine dans cet événement archéologique qu'est la naissance de la philologie. La politique, si on l'analyse en faisant usage du concept d'idéologie, a pour rôle, dans ce cas, de solidifier l'identité imaginaire nationale du peuple qui était déjà rendue possible par l'émergence de la philologie, événement archéologique que l'on peut situer dans l'*épistémè* moderne. Une telle observation est centrale dans notre démarche dans la mesure où elle attire notre attention sur le fait que, pour penser l'émancipation collective, il faut non seulement analyser le mode de fonctionnement de l'idéologie mais, plus radicalement, la manière dont se déploie la connaissance sur la langue en tant qu'objet de connaissance.

Poursuivons avec la citation suivante :

> Si le langage exprime, ce n'est pas dans la mesure où il imiterait et redoublerait les choses, mais dans la mesure où il manifeste et traduit le vouloir fondamental de ceux qui parlent. […] C'est que le langage n'est plus lié aux civilisations par le niveau de connaissances qu'elles ont atteint (la finesse du réseau représentatif, la multiplicité des liens qui peuvent s'établir entre les éléments), mais par l'esprit d'un peuple qui les a fait naître, les anime et peut se reconnaître en elles. […] Du coup, les conditions de l'historicité du langage sont changées[258].

Selon cette nouvelle perspective, la capacité expressive du langage ne s'enracine pas dans le fait qu'elle *imite* ou *représente* les choses, mais dans le *vouloir* du *peuple* qui parle. Si la langue est maintenant située plutôt du côté de l'agir des individus, il est alors possible de dire que la langue est enveloppée par une empiricité qui se rapporte à la fois à

[256] AS, pp. 240-243. Foucault a toujours pris soin de distinguer ses analyses d'une analyse de l'idéologie. Ce constat ne concerne pas uniquement ses ouvrages publiés entre 1964-1970, mais aussi ceux dans lesquels Foucault fait une analyse des pratiques du pouvoir. Pour un examen critique du rapport entre idéologie et pouvoir chez Foucault, nous lirons notamment Pierre Macherey, *Le sujet des normes*, Éditions Amsterdam, Paris, 2014, pp. 214-242.
[257] MC, p. 304.
[258] MC, p. 303.

des « individus naturels » et à des mots « par quoi on peut les nommer ». La langue « est désormais traversée par l'Histoire et dans toute l'épaisseur de son être. L'ordre du temps commence »[259]. Or cette temporalité est inhérente à la langue dans la mesure où elle n'est pas un simple instrument de parole mais une énergie fondamentale liée au désir d'un peuple qui parle. Ce vouloir qu'une langue exprime selon sa propre *energeïa* ne peut plus être représenté dans le réseau fin de la pensée (comme à l'âge classique), ni le deviner (comme à la Renaissance), mais juste l'écouter lorsqu'il se manifeste sous la forme de chants et de mélodies populaires.

Les travaux de Gustav Ludwig Weigand, philologue allemand ayant voyagé dans la région de la Bessarabie pour étudier les dialectes moldaves et bukowinéens[260], ne sont pas étudiés dans *Les mots et les choses*, mais leur approche pourrait à juste titre être située dans l'*a priori historique* de l'âge moderne. Dans sa *Beschreibung der Dialekte*, Weigand ne s'intéresse pas, comme c'était le cas à l'époque classique, à la fonction éminemment représentative des mots, mais à leur nature sonore. Ainsi, les signes ne sont pas analysés en rapport avec les représentations du sujet en général, mais classés en « nasaux », « palataux », « gutturaux », etc.[261], donc en fonction de leur mélodicité et en rapport avec l'acte même de parler d'un peuple particulier. Certes, une langue n'est pas uniquement langue *parlée*, rythme et mouvement d'une mélodicité spécifique. Mais si elle relève de régularités particulières, comme l'articulation des déclinaisons, comme la flexion des pronoms ou la formation des substantifs[262], ces régularités ne sont plus à comprendre comme un miroir de l'ordre fondamental des représentations de la pensée, mais comme *inhérentes à la langue même* et, donc, irréductibles à une instance autre que celle du signe linguistique en sa constitution propre. C'est ce resserrement de la langue en elle-même et

[259] MC, p. 306.
[260] Gustav Ludwig Weigand, *Die Dialekte der Bukowina und Bessarabiens : mit einem Titelbilde und Musikbeilagen*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1904. A voir aussi *ID.*, *Vlacho-Meglen: eine ethnographisch-philologische Untersuchung*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1892.
[261] Gustav Ludwig Weigand, *Die Dialekte der Bukowina und Bessarabiens : mit einem Titelbilde und Musikbeilagen, op. cit.*, p. 30. C'est à ce niveau, en fonction de leur dimension sonore, qu'on peut trouver une manière de comprendre les influences et les changements que les langues subissent : en essayant d'expliquer la formation du nom propre roumain *Rădăuți*, Weigand note que sa forme sonore provient de la forme sonore d'un autre nom propre d'origine slave, *Radowtsi : op. cit*., p. 51. Ainsi, si les langues s'enrichissent et s'influencent réciproquement, ce n'est pas par le hasard des voyages des marchands qui transportent avec eux les vocabulaires de leurs langues, mais sur la base d'une forme musicale et vibratoire qui leur est constitutive.
[262] *Ibid.*, pp. 50-55.

ce rapport nouveau qu'elle entretient avec le peuple qui la parle, qui définit l'événement épistémologique que Foucault appelle « âge moderne ». Mais l'important, en ce sens, ce n'est pas tant la nouveauté de l'objet de la linguistique, ni l'originalité des concepts se rapportant à cet objet, mais ce qui les a rendus à la fois possibles, à savoir *l'a priori historique*. Ce sont les modes d'être de la langue se liant à cet ordre fondamental de l'histoire que nous nous sommes proposé de décrire pour pouvoir saisir l'opérativité de l'idéologie soviétique lorsqu'elle créa, en 1929, « la langue moldave ». Poursuivons notre démarche afin de mieux comprendre si les descriptions faites peuvent nous servir à cette fin.

2.5 L'épistémè soviétique

Nous avons vu, en faisant une analyse de plusieurs *épistémès*, le *topos* apriorique où se situe la connaissance sur laquelle se fonde *La grammaire de la langue moldave* écrite par Leonid Madan. Une telle analyse nous permet de voir à la fois les conditions de possibilité et d'impossibilité de l'émergence de l'identité nationale du peuple moldave. Celle-ci n'est possible ni dabs l'*épistémè* de la Renaissance, ni dans le classicisme, mais dans l'*épistémè* moderne. Or, comme nous l'avons vu, l'émergence de l'identité nationale a eu lieu, dans l'Union soviétique des années 1920, dans un rapport étroit avec la lutte de classes. A ce niveau de notre cheminement, nous croyons important de procéder à une analyse entre nation et lutte des classes du point de vue du savoir sur la langue et de ses conditions de possibilité. C'est en suivant cette perspective que le basculement de la conscience de classe dans l'imaginaire national est important à analyser. Afin d'avancer dans cette démarche, nous analyserons la spécificité d'un savoir sur la langue moldave contemporaine à l'émergence de l'identité nationale moldave, mais qui lui est foncièrement hétérogène[263]. Notre analyse s'appuie sur l'article de Roman Jakobson *K kharakteristike evraaziiskovo iazikovovo soiuza* et, dans le sillage de cette analyse, nous situerons les recherches du linguiste moscovite Mikhaïl Sergheievskij qui avait étudié la langue moldave et son rapport à la langue russe vers la fin des années 1920. Plusieurs étapes seront ici parcourues. Nous allons tout d'abord analyser les concepts fondamentaux de

[263] Ce qui ne veut pas dire que le savoir sur la langue correspondant à l'identité nationale du peuple n'entretenait aucun rapport avec le savoir sur la langue que nous nous proposons d'analyser à présent.

l'article de Roman Jakobson, comme ceux d'« union des langues », de « corrélation phonologique », de « proximité structurale ». Afin de mieux comprendre le statut épistémologique de ces concepts, nous allons faire un détour à travers le travail de Pyotr Savitsky où est discuté le rapport qu'entretiennent les études en géographie et en linguistique. Enfin, nous montrerons, en nous appuyant sur les recherches de Mikhaïl Sergheievskij, en quoi consiste la spécificité du rapport entre les langues moldave et russe.

2.5.1 « Union des langues » et « lieu de développement » chez Jakobson

Une famille de langues (*iazikovoe semeistva*) se caractérise essentiellement par un vocabulaire, une phonétique et une grammaire qui se fondent sur une matrice commune à plusieurs langues différentes. Ces caractéristiques communes indiquent la même provenance (*istochnik*) des langues[264]. L'un des termes centraux pour décrire cette provenance commune est celui de « langue mère ». Ainsi, force est de constater une temporalité spécifique propre à cette manière d'analyser les langues : dans ce cas de figure, le temps est nécessairement orienté vers un passé immémorial en tant qu'origine et point d'émergence d'une pluralité de langues. La démarche de Roman Jakobson se distingue de cette perspective d'analyse. Chez Jakobson, ce ne sont plus les langues en tant qu'elles appartiennent à la même famille qui sont analysées mais en tant qu'elles se retrouvent dans une même *union linguistique* (*iazikovoi soiuz*)[265]. La caractéristique centrale d'une union de langues est l'acquisition d'éléments similaires (*blagopriobretennie skhodstva*) que l'on peut saisir en comparant les structures indépendantes (*samostoiatelnie*) des langues voisines (*smejnie*)[266]. En utilisant le terme d'acquisition (*blagopriobretennie*), Jakobson tente de changer le terrain de son analyse par rapport à la philologie, une « science humaine » dont le savoir s'est épanoui tout au long de l'âge moderne, car les langues ne

[264] Roman Jakobson, *K kharakteristike evraaziiskovo iazykovovo soiuza* (fr. *Pour une caractéristique de l'union euroasienne des langues*), in *ID.*, *Selected Writings*, The Hague-Paris, Mouton, 1971, p. 145.
[265] Le mot russe « soiuz » peut être traduit par les mots français « union » et « alliance ». Nous choisissons le terme d'« union » pour garder l'esprit de la comparaison faite par Jakobson entre les Etats et les langues (nous verrons plus loin dans quel sens une telle comparaison peut être faite). Rappelons aussi que l'Union Soviétique se dit en russe *Sovietskii soiuz*. Pourtant il convient de mentionner que Roman Jakobson compare aussi l'union entre les langues aux alliances militaires (Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 145). C'est pourquoi il faut choisir les termes d'« union » et d'« alliance » en fonction de la spécificité des contextes dans lesquels l'on situe nos analyses.
[266] *Ibidem*.

sont plus décrites en tant qu'elles héritent des caractéristiques inscrites dans une famille de langues, mais dans la mesure où elles sont structurées, selon des modalités que nous analyserons plus loin, par des traits d'union spécifiques.

Une telle union d'ordre linguistique peut être établie entre plusieurs langues appartenant à des familles différentes. Il est intéressant d'insister sur le fait que pour avancer dans cette démarche et saisir la spécificité d'une union de langues, Roman Jakobson recourt à une brève comparaison des unions faites entre les Etats (*gosudarstvennie soiuzi*). L'Etat est un édifice composé par plusieurs niveaux de contenus et de volumes différents : économique, militaire, politique. L'union entre des Etats peut être faite soit sur l'un de ces niveaux, soit sur plusieurs niveaux hétérogènes à la fois[267]. Observons qu'un seul et même État, selon cette perspective d'analyse, peut être en union au niveau économique avec certains États et, en même temps, en alliance militaire avec d'autres Etats[268]. Il se produit ainsi une articulation complexe entre des États structurée sur plusieurs niveaux hétérogènes qu'il faut minutieusement décrire afin de mieux comprendre quelle est la position d'un État particulier dans une zone géographique spécifique.

De même que dans le cas des États, les langues sont structurées par une pluralité de systèmes : et notamment par un ordre sonore (phonétique), par un registre où l'on peut décrire la structure entre les propositions (syntaxe), par le vocabulaire et la manière dont se transforment les mots (morphologie). Tous ces niveaux sont des *systèmes hétérogènes clos* (*zamknutie sistemy*)[269]. La langue est le système des systèmes[270]. Une seule et même langue peut entrer en alliance avec une ou plusieurs autres langues sur un ou plusieurs niveaux de ces systèmes. Se crée ainsi une « proximité structurale » (*strukturalinaia blizosti*[271]) complexe entre les langues, car elles peuvent se rapprocher les unes des autres sur une pluralité de niveaux hétérogènes.

L'usage de cette comparaison renvoie notre attention aux conditions historiques d'existence des peuples au commencement de l'URSS. En effet, comme nous l'avons déjà affirmé, l'un des problèmes centraux auquel se confrontaient les dirigeants politiques

[267] *Ibidem*.
[268] *Ibidem*.
[269] « Vse eto *zamknutie sistemi*, razlichnie plani edinnovo iazika » (fr. « Ce sont des systèmes fermés, des aspects divers d'une seule langue »), *ibidem* (nous soulignons ; notre traduction).
[270] « Iazik – sistema sistem », *ibidem* (notre traduction).
[271] *Ibidem*.

russes après la Révolution bolchevique de 1917 était l'imminence des révolutions nationales des peuples non russes dominés dans l'ancien Empire Tsariste. Ainsi, Lénine soutenait qu'une alliance entre les prolétaires de tous les pays soviétiques ne pouvait être faite si l'on ne reconnaissait pas en principe et en fait l'autonomie de l'identité nationale de tous les peuples d'ethnies non russes. Les prolétaires des nations oppressives, affirmait Lénine, doivent « revendiquer la liberté de séparation politique pour les colonies et les nations opprimées par "sa" nation. Sinon, l'internationalisme du prolétariat demeure vide de sens et verbal »[272]. Or, une telle reconnaissance du droit des nations à disposer d'elles-mêmes sous-tendait un risque de taille, à savoir l'éclatement de tout le territoire de l'ancien Empire Russe en des pays fondés sur le principe national. Lénine était fort conscient de ce danger majeur. C'est pourquoi il affirmait sans cesse que « grâce à la paix atteinte – et malgré la pesanteur et toute la fragilité de celle-ci – la République russe des Soviets acquiert la possibilité de concentrer pour un certain temps ses forces sur la tâche la plus importante et la plus difficile de la révolution socialiste, à savoir le problème de l'organisation »[273]. Ce problème de l'organisation était sans doute situé sur plusieurs plans hétérogènes, sociaux, politiques, culturels, économiques, territoriaux, etc. D'où l'énorme difficulté à apporter une solution durable à la difficulté d'organiser un nouvel état de choses qui aurait la force de stabiliser la fragile paix obtenue par la classe prolétaire. Afin d'offrir une réponse à cette question, Lénine affirmait que « sans la direction des spécialistes des différentes branches des *connaissances* et de la technique, le passage au socialisme est impossible »[274]. La connaissance, et plus précisément une connaissance spécifique, était absolument nécessaire pour garantir l'organisation des Soviets. C'est sous cette perspective qu'il nous faut situer l'entreprise théorique de Roman Jakobson. Nous verrons plus loin en quoi consiste la spécificité de la connaissance proprement linguistique ainsi rapportée au problème historique et social qu'était l'organisation des Soviets.

Une question centrale doit attirer toute notre attention. Nous avons affirmé, en analysant le concept d'« union de langues », qu'une langue est le système des systèmes *clos*, tels les registres phonétique, morphologique et syntaxique. L'important est, de ce

[272] V.I. Lénine, *Sur les questions nationales et coloniales*, Édition électronique réalisée par Vincent Gouysse à partir de l'ouvrage publié en 1970 aux éditions en langues étrangères, Pékin, 1970, p. 5.
[273] V.I. Lénine, *Les problèmes présents du pouvoir des Soviets*, Éditions de la Revue « Demain », 1918, Genève, p. 3.
[274] *Ibid*., p. 13 (nous soulignons).

point de vue, de pouvoir analyser l'articulation qui s'établit entre ces systèmes clos à l'intérieur d'une langue spécifique et entre plusieurs langues de provenance familiale différente. Comment les langues acquièrent-elles des caractéristiques similaires si les systèmes qui les définissent sont des systèmes *clos* ? Par quel biais se produit l'influence entre les langues ? Cette question n'est aucunement facile à traiter dans la mesure où elle renvoie à un autre concept essentiel à l'époque où écrivait Jakobson, à savoir « le lieu de développement » qui, comme nous le verrons plus loin, englobe plusieurs niveaux socio-historiques et géographiques et, ainsi, situe le niveau d'analyse linguistique sur un plan conceptuel hautement surdéterminé. Notons, avant de répondre à cette question, que l'Euroasie est une zone politique et géographique extrêmement riche en langues fortement hétérogènes. Du côté de l'extrême Est, nous observons l'existence d'un complexe de parlers chinois, japonais, russes. Du côté de l'extrême Ouest, nous avons un complexe de langues latines (différents dialectes moldaves et roumains), mais aussi de langues slaves et turques. Peu de zones de la Terre sont aussi riches linguistiquement pour une analyse de la spécificité des unions de langues.

Afin d'analyser la similitude et, ainsi, la proximité systémique entre deux ou plusieurs langues, il faut nécessairement faire une analyse de chaque registre sonore, syntaxique et morphologique d'une langue donnée. Insistons sur l'idée selon laquelle c'est uniquement une description immanente à chaque niveau qui permet de saisir l'union entre des langues[275]. C'est dire qu'il est impossible de déduire de la structure d'une langue particulière, la spécificité de la structure d'autres langues. Mais ce n'est pas tout. En effet, comme nous l'avons déjà affirmé, une langue, en tant que système des systèmes, n'est pas une entité abstraite du contexte dans lequel elle se situe. Jakobson fait valoir ici l'une des thèses fondamentales du marxisme, à savoir celle de la *totalité*[276]. Le nom exact de cette thèse est celui de « lieu de développement » (*mestorazvitie*[277]). L'une des tâches urgentes de la science linguistique de l'époque où écrivait Jakobson consiste à trouver les lois qui gouvernent la manifestation des similitudes entre plusieurs langues en tenant compte du

[275] Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 146.
[276] Cf. Jean-Jacques Lecercle, *Une philosophie marxiste du langage*, PUF, Paris, 2004, notamment le sixième chapitre et Patrick Sériot, *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Lambert-Lucas, Limoges, 2012, pp. 13-27.
[277] Le mot russe *mestorazvitie* est composé de deux termes, *mesto* et *razvitie*. Le substantif *mesto* signifie « lieu » ; le substantif *razvitie* signifie « développement ». Nous traiterons en détail du sens de ce concept central plus loin.

lieu de développement des langues. La méthode de cette description linguistique est nommée par Jakobson « la méthode de la mise en chaîne » ou « la méthode du liage »[278]. Comment suivre une telle méthode en étant attentif au lieu du développement d'une langue ? Le lieu de développement des langues est ce en quoi trouvent unité (*slivaiushee v edinnoe tzeloe*) les dimensions socio-historiques et territoriales d'un ou de plusieurs pays[279]. Jakobson ne s'attarde pas sur l'analyse de ce point fondamental de ses descriptions. Il est néanmoins présent dans les travaux de ses collègues du Cercle linguistique de Prague. Nous ferons ici un détour à travers l'analyse d'un article important signé par Pyotr N. Savitsky dans lequel est discuté le concept de « lieu de développement » des langues.

2.5.2 L'influence de Savitsky

Le lieu de développement des langues est composé d'aires ou de surfaces géographiques. L'étude des aires géographiques pose en tant qu'objet d'analyse les sols[280], le climat et la diversité botanique que l'on y rencontre. Une démarche linguistique se proposant de décrire le lieu de développement des langues a ceci de spécifique qu'elle n'analyse pas des entités prises isolément en tant qu'elles sont des totalités indivisibles, tel un dialecte ou un parler quelconque, mais les décompose en couches spécifiques (le vocabulaire, la phonétique, la morphologie, etc.) en cherchant à comprendre leurs particularités *en rapport avec* des aires géographiques. Il est ainsi hautement important de pouvoir décrire la manière dont la « strate culturelle » (en l'occurrence les langues) se rapporte à ses déterminations géographiques[281]. Savitsky nomme les couches inhérentes à

---

[278] « La tâche de la science est de saisir les liens entre les différents niveaux [d'une langue] et, ainsi, de décrire la loi qui gouverne la manifestation de ces liens. Nommons cette démarche la méthode de la mise en chaîne (*metodom uviazki*) […] », Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 146.

[279] *Ibid.*, p. 147. L'expression *slivaiushee v edinnoe tzeloe* utilisée par Jakobson veut littéralement dire « se fondant dans une seule totalité ». Le terme *tzeloe* signifie « entièreté » ou « totalité » et il s'oppose au terme de « partie » ou de « morceau ».

[280] L'un des représentants éminents de la pédologie, la science des sols, dans l'URSS des premières décennies du siècle passé était Lev Berg (1876-1950). Lorsque Roman Jakobson emploie le terme de « *mestorazvitie* », il fait référence, entre autres, aux travaux de L. Berg. Nous nous limitons ici à une analyse des thèses centrales de P. N. Savitsky parce que c'est lui qui avait étudié, parmi les premiers en URSS, le rapport entre les aires géographiques et le développement des langues.

[281] Il est utile d'insister sur le fait que le terme russe « mestorazvitie » a un double sens : il désigne à la fois le lieu de développement (des langues, par exemple) et le développement du lieu. Ainsi, la *mestorazvitie* forme une totalité qui signifie l'endroit où se développent des choses culturelles et, en même temps, cet endroit est

une langue des « caractères » et se donne pour tâche scientifique la description de la manière dont les caractères changent lorsque leur aire géographique change. Comme le disait déjà A. Dauzat, « la limite de la diphtongue *oi* d'*étoile* ne correspond pas exactement à celle de *toile* ni à celle de *mois*, et le *c (k)* n'a pas exactement la même aire géographique dans *canta(r), canter* (chanter), dans *vaco, vaque* (vache) ou dans *caussar*, *causser* (chausser), soit dans le Midi, soit dans le Nord »[282].

Pourtant l'analyse des « aires » ne se limite pas à une description des articulations que l'on peut établir entre un caractère et une zone géographique mais tente de montrer, en même temps, quels sont les liens entre plusieurs caractères qui recoupent une seule et même région géographique. Autrement dit, la géographie linguistique a pour objectif de saisir aussi les synthèses entre différents caractères provenant d'une ou de plusieurs langues[283]. L'édifice théorico-pratique d'une telle démarche ne peut être achevé avant une étude comparative serrée entre les thèses propres à la géographie générale et celles découvertes par la géographie linguistique[284]. Il est toutefois nécessaire, dans le passage entre ces deux niveaux, de procéder à une description aussi méticuleuse que possible « *de la typologie des réseaux linguistiques formés par les caractères isolés* »[285]. C'est certainement sur ce niveau intermédiaire que se situe la démarche développée par Roman Jakobson dans son article *K kharakteristike evraaziiskovo iazikovovo soiuza*, toutefois il nous reste encore à décrire la particularité des aires géographiques afin de mieux comprendre la particularité des analyses jakobsoniennes.

De manière générale, Savitsky trace une frontière entre le Nord et le Sud de l'ex URSS ainsi que de l'ancien Empire Russe. Plusieurs caractéristiques définissent cette limite : elles sont d'ordre économique, climatique et enfin linguistique. Chez Pyotr Savitsky, ces caractéristiques sont analysées de manière encore schématique. Qu'il nous

---

quelque chose qui se développe selon une temporalité socio-historique. Rappelons que lorsque Jakobson employait ce terme, il affirmait que la *mestorazvitie* est ce en quoi se fonde en une seule unité (*slivaiushie v edinnoe tzeloe*) la dimension socio-historique et le territoire d'un ou plusieurs pays (Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 147).

[282] Cité in Pyotr N. Savitsky, « Les problèmes de la géographie linguistique du point de vue du géographe », in *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, Nr. 1, 1929, p. 145.

[283] « L'éclaircissement du *fondement analytique* de la distribution des aires n'en a pas fait oublier, certes, les buts *synthétiques*. Un de ces buts est la *délimitation d'aires propres à plusieurs caractères. La notion de dialecte ou de parler doit être interprétée dans le sens d'aire linguistique de plusieurs caractères* » (*ibidem*).

[284] *Ibid.*, p. 148.

[285] *Ibidem*.

suffise ici de les mentionner afin de passer à une analyse plus approfondie des caractères linguistiques telle que celle proposée par Jakobson.

Du point de vue économique, ce sont notamment deux caractéristiques qu'il faut mentionner. La première est qu'au Sud-Est de la Russie (du moins jusqu'en 1916), les exploitations des paysans organisées entre autres avec le capital roulant perfectionné dépassaient 49,5% (pourcentage calculé par Savitsky en tenant compte du nombre total des fermes paysannes de son époque). Au Nord-Ouest la situation était différente : dans cette région le gouvernement n'atteignait pas la même limite de rendement économique[286]. La deuxième caractéristique économique tient aux pratiques de l'agriculture. Plus précisément, le Sud-Est se caractérise par l'élevage de porcins et la culture du froment d'hiver alors que le Nord-Ouest par l'absence de la culture du froment d'hiver et par l'élevage des ovins[287].

La troisième caractéristique est d'ordre climatique. Le Sud-Est est marqué par une température moyenne de janvier supérieure à -8 degrés et par le dégel des cours d'eau avant le 11 avril, alors que dans le Nord-Ouest la température moyenne de janvier n'est jamais supérieure à -8 degrés et le dégel des cours d'eau n'a pas lieu avant le 11 avril environ[288].

Ces descriptions sont importantes en ceci qu'elles montrent des « tendances », pour employer un terme répétitivement utilisé par Jakobson, qui divisent plusieurs régions d'un pays. Ainsi, force est de reconnaître une gradation de la température, une variété dans la pratique de l'agriculture, dans l'élevage des animaux et dans les statistiques de la croissance économique entre les deux pôles, le Sud et le Nord. Plus on monte vers le Nord, plus la température augmente et, en même temps, les pratiques économiques et fermières changent. C'est ainsi que sont décrites les tendances qui configurent cette totalité qu'est la *mestorazvitie*, le lieu de développement. Du point de vue des analyses des tendances de la *mestorazvitie*, la description des langues ne doit plus chercher une *origine* commune des langues, telle une langue mère donnant naissance à une pluralité de dialectes et de parlers divers. Il faut plutôt chercher des tendances inhérentes à la vie des langues les orientant vers un but spécifique. Dans son article *K kharakeristike evraaziiskovo iazikovovo soiuza*,

[286] *Ibidem*.
[287] *Ibid.*, pp. 148-149.
[288] *Ibid.*, pp. 149-150.

Roman Jakobson affirme qu'à la différence de l'ancienne manière d'analyser les langues en tant qu'elles ont une *provenance* unique (*edinnorodnie*), la nouvelle linguistique doit être en mesure d'analyser les langues en tant qu'elles ont une *tendance* unique (*edinnoustremlennie*)[289]. Nous pouvons voir, à partir de nos analyses, l'influence qu'ont eue les travaux de Pyotr Savitsky sur les analyses de Jakobson. Mais il nous faut encore décrire la manière dont, selon Savitsky, sont configurées les langues dans leur rapport avec les aires géographiques afin de pouvoir mieux comprendre la manière dont Jakobson entend déployer ses propres analyses linguistiques.

La polarisation de l'aire géographique entre le Nord et le Sud est compatible avec des régularités d'ordre linguistique. Ainsi on observe « a) l'amollissement de *k* après *č* et b) l'amollissement de *k* après une consonne molle (la première limite va de Youkhnov dans le gouvernement de Smolensk à Nijnétchirskaïa sur le Don, la seconde va du même Youkhnov à Novotcherkask) »[290]. Dans le même sens, il est intéressant de faire observer, avec Savitsky, que l'on retrouve plus fréquemment le *r* mou dans le Sud-Ouest que dans le Nord-Ouest[291]. C'est que l'accroissement de la température d'hiver est variable et correspond à des modifications d'ordre linguistique. De ce point de vue, force est de constater que les parlers blancs-russiens comportent des similarités avec les parlers petits-russiens dans des zones géographiques où la température moyenne du mois de janvier est supérieure à -8 centigrades[292]. Observons la spécificité d'une telle démarche linguistique : elle s'efforce de saisir des tendances, des lignes générales avec une orientation spécifique qui structurent les variations du climat, et, ce faisant, les rapportent aux tendances inhérentes à « la vie » des langues. A l'accroissement de la température d'hiver correspond l'adoucissement ou le durcissement de certaines consonnes. Il est fort intéressant d'observer que Savitsky emploie les mêmes termes que Jakobson afin de décrire ces régularités climatiques et linguistiques. Pyotr Savitsky affirme, en effet, que « ce qui est ici remarquable, c'est l'*union*, dans la région des mêmes températures de janvier, des parlers petits-russiens précisément avec les parlers blancs-russiens méridionaux. *A l'homogénéité*

[289] Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 144.
[290] Pyotr N. Savitsky, *op. cit.*, p. 149.
[291] *Ibidem*.
[292] *Ibid.*, p. 150. Notons que le groupe russe est composé de trois dialectes ou parlers : à l'est, « le grand russe » (il s'agit de la langue officielle de l'ancien Empire Russe); au sud-ouest est utilisé « le petit russe » (qui correspond à l'ukrainien) ; enfin au Nord-Ouest est parlé « le blanc russe ».

du lieu de développement (d'après le caractère considéré) correspond une parenté linguistique particulière de ces deux groupes »[293].

Les termes centraux employés par Savitsky dans ce passage sont ceux d'« union » et de « lieu de développement ». On peut en effet saisir une correspondance entre le lieu de développement et l'union des langues. Mais il nous faut immédiatement préciser, comme nous l'avons déjà fait, qu'un tel rapport ne doit pas être établi entre les parlers en tant que totalités indivisibles et la spécificité d'une aire géographique. De manière plus précise, il convient de saisir les articulations entre les *caractères* d'un dialecte et sa zone géographique. C'est à travers cette analyse que l'*union* entre les langues peut être décrite. De surcroît, il ne faut pas réduire l'émergence de modifications intrinsèques aux mouvements proprement linguistiques aux changements d'ordre strictement climatique. L'économie, comme nous l'avons brièvement montré, joue un rôle non moins important que le climat dans les métamorphoses historiques des langues. Ainsi, c'est l'analyse d'une détermination multiple qu'il faut mettre en œuvre afin de pouvoir saisir l'unité d'un tout socio-historique à l'intérieur duquel des changements divers ont lieu.

L'un des problèmes centraux que nous avons rencontré lors de notre lecture de l'article *K kharakteristike evraaziiskovo iazikovovo soiuza* de Roman Jakobson concernait la possibilité d'émergence de changements à l'intérieur des langues. Nous pouvons maintenant comprendre que de tels changements sont hautement surdéterminés et que, pour les décrire adéquatement, une démarche située sur plusieurs niveaux d'analyse est nécessaire. Roman Jakobson s'appuie, dans ses démarches d'ordre linguistique, sur les recherches déjà accomplies par Savitsky. Il garde notamment la même partition géographique des langues et, sur cette base, analyse méticuleusement la corrélation que l'on peut établir entre les différentes couches sonores de plusieurs langues.

Pour suivre, dans le sillage des descriptions développées par Savitsky sur les langues, la démarche de Roman Jakobson, revenons sur une idée importante qui s'est dégagée dans nos analyses précédentes. En effet, il était important pour Savitsky de procéder à un examen rigoureux des caractères *isolés* des langues et, ce faisant, d'établir des liens d'union entre les langues. Certes Savitsky n'a pas décrit l'union des langues dans toute sa complexité changeante, mais nous pouvons déjà y reconnaître l'esquisse d'une

[293] *Ibidem* (nous soulignons).

idée fondamentale : non seulement les caractères doivent être mis en rapport avec des tendances climatiques propres à une aire géographique mais, de surcroît, ces caractères doivent être saisis dans leur singularité irréductible. Jakobson insistera à son tour sur cette observation afin de mettre en évidence l'idée selon laquelle ce n'est pas tant le fait d'une influence entre les langues qu'il est important de décrire que, de manière plus précise, la fonction jouée par l'influence entre les langues dans l'ensemble de systèmes qu'est une langue[294]. Pour ce faire, Jakobson concentre toutes ses analyses sur la place qu'occupent les caractères d'une langue et les corrélations qui s'établissent entre eux. C'est dans le sens de ces analyses que nous suivrons Jakobson en nous écartant pour un certain temps des recherches d'ordre empirique faites par Savitsky.

2.5.3 Les « corrélations » et leur fonction heuristique chez Jakobson

Afin d'avancer dans notre démarche, il convient tout d'abord de donner la définition du terme de « corrélation » pour ensuite analyser quelques exemples précis de corrélation discutés dans le travail réalisé par Roman Jakobson.

> Une corrélation phonologique est constituée par une série d'oppositions binaires définies par un principe commun qui peut être pensé indépendamment de chaque couple de termes opposés. La phonologie comparée doit formuler les lois générales qui régissent les rapports des corrélations dans les cadres d'un système phonologique donné[295].

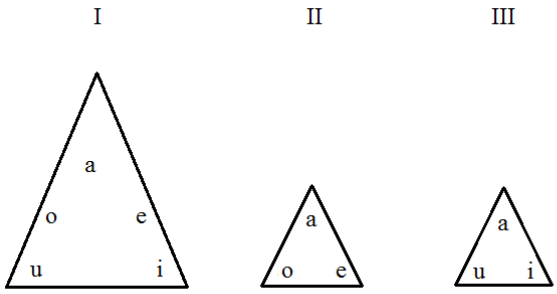
Nous avons vu que l'union des langues, dans la mesure où elle est différente d'une famille de langues, est un système d'articulations que l'on peut décrire entre les différentes strates d'une langue. Le terme de corrélation apporte un élément supplémentaire à cette définition en précisant que ce sont des oppositions binaires qu'il s'agit de décrire dans une langue sous son aspect sonore. En décrivant des oppositions binaires *dans* une langue, nous analysons leur *place*, leur *fonction* au sein d'un système langagier.

En effet, le son d'une langue peut être similaire au son d'une autre langue, mais la fonction de ces sons peut être différente à l'intérieur de chaque système définissant ces

[294] « L'important n'est pas le fait de l'influence en tant que telle, mais sa fonction (*evo funktsia*) du point de vue du système linguistique », Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 149 (notre traduction).
[295] Roman Jakobson, « Proposition au Premier Congrès International de Linguistes. Quelles sont les méthodes les mieux appropriées à un exposé complet et pratique de la phonologie d'une langue quelconque ? », in *ID.*, *Selected Writings*, *op. cit.*, p. 3.

deux langues. Une analyse des corrélations en tant qu'oppositions binaires d'un système phonologique donné doit donc être faite en rapport avec une analyse des fonctions qu'occupent les sons dans ce système. En quoi consiste la spécificité des sons analysés dans un système phonologique donné ? Il s'agit d'une description des phonèmes. Un phonème est une quantité minimale de sons qui est immédiatement articulée au sens d'un mot. En changeant le phonème d'une langue, c'est le sens d'un mot qui est modifié en même temps. Dans le mot français *chat*, le son *ch* est un phonème : nous pouvons facilement observer qu'en le changeant pour le son *r* (et en obtenant ainsi le mot *rat*), c'est le sens du mot qui change aussi. Prenons un autre exemple pour mieux comprendre les fonctions des phonèmes dans un système langagier et, ainsi, leurs corrélations. Dans la langue russe, le phonème *e* peut varier selon qu'il se situe devant une consonne dure ou molle. Dans le mot *eti*, le phonème *e* se prononce avec une certaine fermeture de la voix, alors que dans le mot *etot* le même phonème se prononce avec une certaine ouverture de la voix. Ainsi, dans la langue russe, *e* ouvert et *e* fermé représentent deux variations du même phonème selon qu'on le place devant une consonne dure ou molle. Dans la langue française, *e* ouvert et *e* fermé peut faire la distinction entre plusieurs sens des mots, il occupe ainsi une fonction différente de celle occupée dans la langue russe. Si l'on prend pour exemple les mots français *dé* et *lé*, nous observons que le phonème *e* se prononce avec une certaine fermeture de la voix. Dans les mots *lait* et *dais*, le *e* se prononce avec une certaine ouverture de la voix. Dans ces cas, non seulement le *e* fermé et le *e* ouvert varient quantitativement mais, de surcroît, ils changent le sens des mots dans l'acte même de leur variation sonore. Il s'agit donc d'une fonction différente et, plus encore, de deux phonèmes différents[296]. Nous disons que les phonèmes occupent des fonctions différentes dans un système donné. C'est dire qu'ils ne sont pas une simple somme de sons rassemblés au hasard dans une langue[297]. Nous nous servirons d'une représentation graphique utilisée par Jakobson pour décrire une série de différents types de positions de phonèmes dans plusieurs langues différentes[298].

[296] Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, pp. 150-151.
[297] « La conception d'un système phonologique comme un agglomérat fortuit d'éléments doit être abandonnée » (Roman Jakobson, « Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparée à celles des autres langues slaves », in *ID.*, *Selected Writings*, *op. cit.*, p. 22).
[298] Cette représentation graphique se trouve dans Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 151.



Dans cette représentation graphique, nous avons trois langues différentes : la langue I, la langue II et enfin la langue III. Observons que dans la langue I et II se trouvent les phonèmes *o* et *e*. Toutefois il convient de remarquer que ces deux phonèmes occupent des places différentes dans ces deux langues : au sein du système I, les phonèmes *o* et *e* se trouvent au milieu alors que dans le système II les mêmes phonèmes se trouvent en bas. Nous avons donc deux systèmes phonologiques différents parce que même s'ils contiennent les mêmes phonèmes, les fonctions de ces phonèmes sont structurées différemment dans l'un et l'autre système. Si l'on compare maintenant les langues II et III, nous observons qu'elles sont très proches : toutes deux sont composées de trois phonèmes structurés de manière similaire. Seulement, dans la langue II nous avons à la base les phonèmes *o* et *e* alors que dans la langue III il s'agit des phonèmes *u* et *i*.

Notre brève description des systèmes phonologiques nous permet de comprendre que, pour comparer deux colonnes sonores de deux langues, il ne suffit pas d'analyser les phonèmes en tant que tels mais leurs positions à l'intérieur d'un système donné. C'est uniquement de ce point de vue qu'une description adéquate des corrélations phonologiques peut être faite[299]. Procédons à un examen de quelques exemples précis de corrélations phonologiques afin d'analyser, dans le sillage de ces cas précis, la proximité structurale entre la langue russe et la langue moldave. Pour ce faire, nous parcourons deux étapes distinctes. Nous allons tout d'abord montrer comment Roman Jakobson en vient à situer, du point de vue d'une analyse structurale, l'union entre le russe et le moldave pour, deuxièmement, enrichir cette analyse jakobsonienne avec les recherches de terrain réalisées par Mikhaïl Sergheievskij.

[299] *Ibid.*, p. 152.

La corrélation des sons peut être de trois types : a) *quantitative* (*kolichestvennaia korelatsia*), b) *dynamique* (*dinamicheskaia korelatsia*) et c) *mélodique* (ou polytonique)[300].

A) La corrélation quantitative existe dans plusieurs langues : tchèque, serbe, latine, grec ancien. De manière plus précise, la corrélation phonologique quantitative suppose un rapport binaire d'oppositions entre des voyelles. Dans les langues que nous venons d'énumérer, les voyelles longues s'opposent aux voyelles courtes. Dans la langue serbe, affirme Jakobson en prenant un exemple précis, nous avons tout une série de ces oppositions binaires : le *a* (court) est opposé à l'*ā* (long), le *o* est opposé au *ō*, le *u* est opposé au *ū*, le *e* est opposé au *ē*, enfin le *i* est opposé au *ī*. Il nous faut préciser que, selon la définition que Jakobson donne au concept de corrélation, le principe même de la corrélation ne s'épuise pas dans une opposition binaire spécifique. La corrélation est ainsi à comprendre comme étant un niveau transcendantal qui ne peut pas être confondu avec des exemplifications empiriques de corrélations[301].

B) La corrélation dynamique (ou intensive) est une corrélation entre les voyelles avec et sans accent. Si l'on prend l'exemple de la langue russe, comme le note Roman Jakobson, nous avons les oppositions binaires suivantes : *a – à*, *u – ù* et enfin *i – ì*[302].

C) Si le mouvement d'haussement de la voix prend, dans une langue donnée, des directions différentes dont l'opposition peut nous aider à distinguer entre plusieurs significations (*znachenia*) des mots, nous avons affaire à une langue dite polytonique (*politonicheskij iazik*)[303]. L'absence de cette caractéristique dans une langue fait que cette langue est monotonique.

Quelques exemples précis peuvent nous aider à mieux comprendre le concept de polytonie. Notons tout d'abord que, d'un point de vue géographique, l'on trouve la polytonie dans la zone de l'océan Pacifique. Dans cette aire géographique, forment union

[300] *Ibidem*.
[301] *Ibidem*.
[302] *Ibid.*, p. 153.
[303] *Ibid.*, p. 156 (il s'agit de la note 8 dans le texte de Jakobson que nous analysons à présent).

les langues tibétaines (telles les langues chinoises, birmanes, thaïlandaises), malaisiennes, japonaises, etc. La polytonie est également un trait linguistique que l'on rencontre dans l'Afrique centrale et en Amérique latine[304]. Enfin la polytonie se rencontre dans la zone géographique des langues baltiques. La polytonie n'existe pas en Euroasie ni en Europe (hormis dans la zone baltique de l'Europe). C'est uniquement aux extrêmités de l'Euroasie, dans les pays baltiques et dans le voisinage de l'océan Pacifique, que la polytonie est un élément structurant dans l'union de langues.

Si l'on prend pour exemple le mot « brūt » provenant d'un dialecte allemand, il faut observer qu'en haussant la tonalité de la voix lorsqu'on prononce la première syllabe nous obtenons le mot « bouillir » alors qu'en décroissant la tonalité de la voix lorsqu'on prononce la première syllabe nous obtenons le mot « fiancé ». De même, dans le mot lituanien « suditi », si on hausse la voix lorsqu'on en prononce la première syllabe on obtient le mot « juger » alors qu'en baissant la voix lors de la prononciation de la première syllabe nous obtenons le mot « salir »[305]. Dans un cas comme dans l'autre, c'est le mouvement de haussement de la voix qui fait la distinction entre le sens des mots. C'est pourquoi ces langues sont polytoniques.

Comme nous l'avons déjà affirmé, les langues euroasiennes ne sont pas des langues polytoniques. Ainsi, la question est de savoir en quoi elles diffèrent d'autres langues monotoniques que l'on retrouve dans les aires géographiques voisines, comme par exemple l'Europe centrale. Le caractère distinctif des langues euroasiennes est la mouillure des consonnes[306]. Nous analyserons cette caractéristique en prenant pour exemple la langue russe afin de montrer ensuite la proximité structurale de la langue russe avec la langue moldave.

En effet, le cadre phonologique de la langue russe est organisé selon les corrélations suivantes : « 1. Caractère sonore / caractère sourd des consonnes (présence ou absence de la voix). 2. Caractère mou / caractère dur des consonnes (degré de hauteur du son fondamental). 3. Accent d'intensité / atonie des voyelles (degré de force de la voix) »[307].

---

[304] *Ibid.*, p. 157.
[305] *Ibidem*.
[306] *Ibid.*, p. 159.
[307] Roman Jakobson, « Remarques sur l'évolution phonologique du russe », *op. cit.*, p. 10.

Dans le cas du parler grand-russien, nous avons douze phonèmes consonnes auxquels correspondent douze autres phonèmes qui leur sont opposés. L'opposition est entre la dureté et la mouillure des consonnes. Ainsi aux douze phonèmes durs *r, l, n, m, d, t, z, s, b, p, v, f* sont corrélés les phonèmes mous *ri, li, ni, mi, di, ti, zi, si, bi, pi, vi, fi*[308]. Prenons quelques exemples de mots dont le sens diffère selon qu'on utilise une consonne dure ou molle. Dans la langue russe, le mot *rov* signifie *fossé* ou *tranché* alors que le mot *riov* veut dire *mugissement* ou *hurlement*. Dans le même sens, nous pouvons distinguer entre le mot *ves* qui signifie *poids* du mot *vesi* qui veut dire *tout(e).*

Ce type de corrélation qui s'établit entre les consonnes dures et molles se retrouve dans toute l'aire géographique de l'Est de l'Eurasie ainsi qu'à l'Est des zones occidentales de l'Euroasie où nous pouvons citer en tant qu'exemples les langues ukrainiennes et bulgares[309]. Mais il est important de noter, comme le fait Jakobson, que la corrélation entre les consonnes dures et molles existe aussi dans le groupe des langues roumaines, plus précisément dans les parlers moldaves de ce groupe. En précisant que les langues françaises et italiennes sont dépourvues de la corrélation que nous avons analysée précédemment, Jakobson insiste sur l'idée que « c'est uniquement le groupe roumain – l'île orientale du monde des langues romanes – qui connaît la mouillure des consonnes. La zone de l'Est de cette île est occupée par la langue moldave. Les Carpates sont la frontière occidentale de la langue moldave, la zone géographique occupée par la République Soviétique Moldave étant la partie orientale de la langue moldave »[310].

En utilisant les concepts forgés par Jakobson, il nous faut noter que les parlers moldaves sont en union avec les langues de l'Euroasie. La corrélation phonétique dont fait preuve le dialecte moldave doit être soigneusement distinguée d'une analyse « génétique » des langues de manière à ne pas décrire la ressemblance entre les sons de ce dialecte avec les sons de la langue russe en tant que cette ressemblance serait le symptôme de leur provenance commune, telle une langue-mère[311]. Au contraire, Jakobson montre que le

[308] Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 159.
[309] *Ibid.*, p. 167.
[310] *Ibid.*, p. 168 (notre traduction). Pour fonder cette observation, Roman Jakobson s'appuie sur les travaux réalisés par Mikhaïl Sergheievskij que nous analyserons en nous montrant attentifs à la particularité de l'appareillage conceptuel qui les sous-tend. Pour une analyse du parler moldave à partir des travaux de Jakobson, nous renvoyons également à Patrick Sériot, « De la géolinguistique à la géopolitique: Jakobson et la langue moldave », in *Probleme de lingvistică generală şi romanica*, vol 1, 2003, Chişinău, pp. 248-261.
[311] Roman Jakobson, *K kharakteristike, op. cit.*, p. 156.

moldave et le russe se trouvent dans une zone de *proximité structurale*. Quelle est l'importance d'une telle analyse linguistique ? Nous avons vu qu'à l'âge moderne, la connaissance sur la langue se rapportait à la volonté fondamentale du peuple. La langue exprimait le désir et l'agir d'un peuple. Une telle connaissance sur la langue propre à l'*épistémè* moderne ne peut plus être acceptée dans le contexte historique et social dans lequel écrit Roman Jakobson. Si l'on dotait les peuples, par le biais d'une connaissance sur la langue qu'ils parlent, d'une volonté et d'un désir qui leur sont propres, ne courrait-on pas le risque de leur donner l'occasion de quitter le lieu où ils se trouvent pour se déplacer dans des régions géographiques et politiques étrangères à celles où ils sont situés à ce moment-là ? Une telle possibilité était présente dans les grammaires de la langue moldave publiées dans les années 1920, grammaires qui se fondaient dans l'*épistémè* moderne. C'est très précisément ce danger que quelqu'un comme Lénine avait clairement vu et essayé d'éviter en insistant aussi, comme nous l'avons déjà affirmé, sur l'importance de la connaissance par rapport au problème de l'organisation des Soviets. Si l'on se situe du point de vue de la connaissance sur la langue, force est maintenant de reconnaître qu'il existe une solution au problème de l'éclatement du territoire de l'URSS : les langues, sous la plume de Jakobson, ne sont plus rapportées au vouloir du peuple, mais à leurs proximités structurales. Elles sont alors fixées par un lien résolument nouveau, un lien fort qui a la puissance de tenir ensemble des pays où l'on parle des langues hétérogènes. Nous nous proposons d'illustrer cette idée à travers une dernière analyse d'ordre linguistique réalisée par Mikhaïl Sergheievskij.

2.5.4 Le rôle des « proximités structurales » chez Sergheievskij

Mikhaïl Sergheievskij avait commencé ses recherches sur la langue moldave et le rapport qu'elle entretient avec la langue russe à partir de 1925, soit un an après la création de la République Autonome Soviétique Socialiste Moldave. Elles ont été publiées environ dix ans plus tard après l'achèvement de trois recherches de terrain datant de 1928, 1929 et 1930[312]. Il est particulièrement intéressant d'observer que la méthode employée par Sergheievskij dans ses recherches empiriques consiste à mettre en rapport la langue

[312] Mikhaïl V. Sergheievskij, *Молдавские этюды* (fr. *Études moldaves*), Академиа Наук СССР, Москва, 1936.

moldave et la région géographique où elle se situe. Ainsi, l'auteur précise que l'étude de la langue moldave doit être faite dans un complexe (*v komplekse*) d'éléments géographiques[313]. Dans cette perspective de travail, l'important est de pouvoir saisir le lien (*uviazka*) entre ces éléments hétérogènes et le développement des langues[314]. Combien les recherches de Sergheievskij sont-elles enracinées dans l'air du temps de son époque ! Comme nous avons pu le voir lorsque nous avons discuté les travaux de Roman Jakobson et Pyotr Savitsky datant des années 1920 et 1930, la dimension géographique est d'une importance capitale pour comprendre la spécificité des structures des langues. Le savoir sur la langue inhérent aux analyses déployées par Sergheievskij est profondément enraciné dans ce « sol épistémologique ». Il est important de le décrire attentivement afin de comprendre en quoi il excède la configuration de l'*épistémè* moderne que nous avons examinée dans nos analyses précédentes. Pour ce faire, nous allons procéder en deux étapes distinctes. Nous allons tout d'abord faire un détour à travers une lecture du travail réalisé par Lev Berg où l'on trouve la description géographique de la Moldavie[315]. C'est à la lumière de cet examen que l'on pourra décrire, dans un deuxième temps, le rapport entre la langue moldave telle qu'elle est analysée par Sergheievskij et sa région géographique.

Du point de vue d'une analyse des sols et des zones forestières, la Moldavie se divise en trois régions : le Nord, le Sud et le milieu. Le Nord et le milieu du pays se caractérisent par une présence massive de forêts et de sols *tchernoziom* riches en humus dont l'épaisseur atteint 110 centimètres. Dans le Sud prédominent des steppes et des sols *tchernoziom* riches en humus dont l'épaisseur moyenne est de 90 centimètres[316]. Il est intéressant de faire remarquer que Lev Berg décrit le rapport entre le Nord et le Sud en insistant sur le fait qu'il existe une gradation entre les deux pôles[317]. En nous déplaçant de l'un vers l'autre des points cardinaux, les forêts deviennent moins nombreuses au fur et à mesure que baisse l'altitude du relief : si au Nord l'altitude des collines est d'environ 450 mètres, au Sud elle est de 200 mètres au maximum. Ainsi la géographie de la Moldavie est clivée en deux régions: non seulement le Sud se distingue du Nord de par la hauteur des

[313] *Ibid.*, pp. 7 et 11.
[314] *Ibid.*, p. 7.
[315] Lev Berg, *Бессарабия. Страна-Люди-Хозяйство* (fr. *Bessarabie. Le pays, les gens, l'économie*), Петроградъ, Огни, 1918.
[316] *Ibid.*, pp. 10-11.
[317] *Ibid.*, p. 12.

collines mais, de surcroît, cette gradation influe sur la présence des forêts dans l'une et l'autre région du pays[318]. Il est remarquable, affirme Berg, que la quantité des pluies varie aussi du Nord au Sud[319]. Le climat du Sud est en effet plus sec que celui du Nord. C'est pourquoi les forêts sont plus nombreuses au Nord qu'au Sud[320]. Les dimensions géographiques d'un pays forment ainsi une totalité fêlée, traversée par certaines tendances que l'on peut décrire selon qu'on dirige notre attention du Sud au Nord et vice-versa[321].

En comparant la zone géographique de la Moldavie à celle de la Russie telle qu'elle avait été analysée par Savitsky, force est de constater que le climat de la Moldavie, si l'on prend pour point de repère la température moyenne du mois de janvier, est homogène avec le climat de la région du Sud de la Russie. En effet, en janvier les isothermes varient entre -4 degrés au Nord et -2 au Sud de la Moldavie. En juillet, les différences de température ne sont pas très accentuées non plus car elles varient entre 21 degrés au Nord et 23 au Sud[322].

En décrivant la spécificité de l'agriculture propre à la région de la Moldavie, Lev Berg a méticuleusement analysé la quantité de céréales qui y est récoltée[323]. Ses tableaux montrent, comme l'avait déjà observé Savitsky, que les céréales cultivées en Moldavie sont les mêmes que celles cultivées dans le Sud de la Russie en général. Ainsi, l'homogénéité de ce *lieu de développement* caractéristique de la zone géographique de la Moldavie doit, selon la logique d'une analyse propre à la géographie linguistique, être en correspondance avec une homogénéité de la structure des langues moldaves et petits-russiennes. En effet, Roman Jakobson avait déjà noté qu'en moldave, tout comme dans la langue russe en général, l'on trouve la mouillure des consonnes. C'est de ce strict point de vue qu'il faut admettre l'existence d'une correspondance entre l'homogénéité des langues russe et moldave d'un côté et l'homogénéité de la zone géographique de la Moldavie et le Sud de la Russie de l'autre côté. Avançons dans notre démarche en approfondissant l'analyse du savoir sur la langue afin de justifier l'affirmation selon laquelle le russe et le moldave se

[318] « Les forêts de Bessarabie sont accoutumées aux régions élevées : si l'on distinguait sur la carte les hauteurs des collines, nous observerions que celles qui dépassent 250 mètres correspondent aux régions où l'on trouve des forêts », *ibid.*, p. 13 (notre traduction).
[319] *Ibid.*, p. 12.
[320] *Ibid.*, p. 13.
[321] *Ibid.*, p. 20.
[322] *Ibid.*, p. 22.
[323] *Ibid.*, p. 159.

trouvent dans un rapport structural. Pour ce faire, nous suivrons les recherches du linguiste russe Mikhaïl Sergheievskij.

Sergheievskij note que du point de vue de l'analyse de la langue, le territoire de la Moldavie peut être divisé en deux régions distinctes bien qu'elles demeurent assez proches l'une de l'autre : le Nord et le Sud. Le dialecte du Nord de la Moldavie se caractérise par la présence de voyelles sifflées (*miagkie svistiashie*[324]), alors que le dialecte du Sud est marqué par la présence de voyelles chuchotées (*miagkie shipiashie*[325]). Selon Sergheievskij, c'est précisément cette distinction qui singularise le plus fortement les parlers moldaves par rapport à d'autres dialectes roumains[326]. Cependant cette caractéristique n'est pas la seule qui rende spécifique l'identité du moldave. Afin d'affiner ses descriptions du dialecte moldave, Sergheievskij les situe sur deux plans opposés : le vocalisme et le consonantisme.

1) Sur le plan du vocalisme, trois faits doivent notamment être mis en évidence. Il s'agit, tout d'abord, du changement de la voyelle *e* en *i* lorsqu'elle est précédée par une consonne : si en roumain on prononce le mot « dinte » avec *e* à la fin, en moldave la voyelle *e* se modifie en *i* de sorte qu'on obtient le mot « dinti ». Le deuxième trait du dialecte moldave consiste dans le changement de la diphtongue *ea*, lorsqu'elle est précédée par une consonne, en la voyelle *e.* Ainsi on obtient le mot moldave *ste* au lieu du roumain *stea* ou le pronom *me* au lieu de *mea*. Enfin, la troisième caractéristique consiste en ceci que la voyelle *o*, lorsqu'elle est suivie par une consonne, change en *u* : ainsi le mot *opt* prononcé en roumain devient *upt* lorsqu'on le prononce en moldave[327].

2) Sur le plan du consonantisme, ce sont surtout deux caractéristiques qui attirent l'attention. Il est important de les décrire non seulement pour saisir la singularité du parler moldave par rapport à d'autres dialectes roumains mais aussi afin de comprendre sa proximité structurale avec la langue russe. Ainsi le moldave se caractérise, tout d'abord, par la mouillure des consonnes *p, b, f, v* et *m* lorsqu'elles se retrouvent devant les voyelles *i* et *î*. La conséquence de ce changement est que dans le dialecte moldave on peut compter

[324] Mikhaïl Sergheievskij, *Молдавские этюды*, *op. cit*., p. 11.
[325] *Ibid.*, p. 12.
[326] *Ibid.*, pp. 12 et 18.
[327] *Ibidem*.

cinq consonnes molles situées dans un rapport d'opposition avec cinq consonnes dures. Prenons un exemple analysé par Sergheievskij : le mot roumain *piatră* (fr. *pierre*) est prononcé *kiatră* en moldave. La consonne labiale dure *p* présente dans le mot roumain *piatră* s'adoucit dans le dialecte moldave et devient une consonne palatale molle *ki*[328]. La deuxième caractéristique est plus complexe. Elle consiste tout d'abord dans le durcissement des consonnes *s* et *z* qui en moldave sont prononcées *tz* et *ts*[329]. Ainsi le mot roumain *ziua* (fr. *jour*) se prononce-t-il en moldave *dziua*. Pourtant, ces deux consonnes s'adoucissent en se prononçant soit par chuchotement, soit par sifflement selon qu'on se situe au Nord ou au Sud de la Moldavie[330].

Sergheievskij observe que la mouillure des consonnes dans le dialecte moldave ne diffère en rien de la mouillure des consonnes dans la langue russe, fait qui distingue le parler moldave de la langue roumaine[331]. L'on pourrait se demander comment l'acquisition des caractéristiques communes entre le russe et le moldave a été possible. Il serait sans doute difficile, voire impossible, de localiser une seule cause aux transformations qui adviennent dans l'histoire des langues. En effet, ni Mikhaïl Sergheievskij, ni Roman Jakobson ne dénotent, dans leurs analyses, l'efficacité d'une seule causalité qui engendrerait une multiplicité de modifications à la fois à l'intérieur des langues et dans le rapport qu'elles entretiennent les unes avec les autres. Il faudrait plutôt décrire une pluralité de déterminations hétérogènes qui produisent, dans leur articulation complexe, des effets spécifiques, comme celui qui nous intéresse à présent, à savoir la similitude entre la mouillure des consonnes dans les langues russe et moldave.

L'une des spécificités majeures de notre démarche consiste en ceci que nous cherchons à décrire la modalité suivant laquelle la linguistique jakobsonienne et, dans le sillage de celle-ci, les travaux de Sergheievskij, problématisent leur objet d'étude. Ce sont les termes inhérents au savoir sur la langue qui sont importants à cerner. De ce point de vue, nous ne cherchons pas à tester la pertinence scientifique des connaissances linguistiques sur la langue, mais à saisir la trame conceptuelle selon laquelle ce savoir sur la langue a été produit. Ainsi, en posant la question de la causalité qui aurait eu la

[328] *Ibid.*, p. 13. La consonne dure *v* s'adoucit elle aussi lorsqu'elle se situe devant la voyelle *u*. Ainsi le *v* du mot roumain *vulpe* (fr. *renard*) est prononcé *h* en moldave de sorte qu'on obtient le mot *hulpi* (*ibidem*).
[329] *Ibidem*.
[330] *Ibidem*.
[331] *Ibid.*, p. 18.

puissance de produire des changements dans cet espace particulier qu'est une langue, nous n'avons pas l'intention de montrer que dans le discours de Jakobson et Sergheievskij se trouve le fondement de tout savoir sur la langue. Ce que nous avons voulu mettre en évidence est que les concepts inhérents aux démarches de Jakobson et Sergheievskij se trouvent en décrochage épistémologique avec les débats conceptuels propres à l'*épistémè* moderne. Nos analyses tentent de montrer que c'est à la connaissance sur cette langue considérée en tant qu'objet de connaissance qu'il faut prêter attention. En même temps, nous avons vu que c'est en rapport avec le problème de l'organisation des Soviets, et plus particulièrement avec celui de l'organisation territoriale, qu'il faut mettre en perspective la modalité suivant laquelle a été questionnée la langue moldave. Notre démarche nous permet ainsi de relever un certain nombre de conclusions et de dangers méthodologiques à éviter.

Bilan provisoire IV

Ce n'est ni plus ni moins qu'un changement du terrain des discussions concernant l'authenticité de la langue moldave que nous avons essayé de réaliser. Notre intérêt n'est pas de démontrer que langue moldave il y a et que, partant, elle se lie à un peuple moldave. Nous ne cherchons pas à décrire la spécificité du moldave en tant qu'il est différent (ou non) de la langue roumaine. Nous avons décrit les modes de connaître la langue qui se sont transformés au fil de l'histoire. Le danger à éviter, selon notre perspective, serait de s'enfermer à l'intérieur d'un mode particulier de connaître la langue et de débattre, ensuite, sur le statut scientifique (ou idéologique) de la langue moldave. Or l'idéologie ne vient que renforcer un certain mode de connaître la langue, elle n'est pas responsable de son émergence historique. Dans le meilleur des cas, l'idéologie peut faire varier, sous la forme d'une ruse stratégique, le contenu conceptuel d'une *épistémè* donnée, mais ce n'est pas à elle et à sa critique qu'il faut s'adonner comme pour dévoiler « la vraie » connaissance sur la langue. Ainsi, nous n'avons pas voulu dire que l'*épistémè* moderne est idéologiquement plus pervertie que l'*épistémè* soviétique qui, avec Jakobson notamment, institue une science rigoureuse du langage.

Une telle observation n'est pas exempte de difficultés car il reste encore à voir comment le changement d'un mode de connaissance de la langue est simplement possible.

Si ce n'est pas sous la modalité d'une progressive désidéologisation que les modes de connaître la langue se déploient dans leur devenir historique, qu'est-ce qui fait bouger les *épistémès* ? C'est là une question qui mérite toute notre attention. Avant de l'aborder, observons que nous avons discuté non seulement des modes de connaître la langue en tant que tels mais aussi leurs conditions socio-historiques d'existence. C'est ainsi que nous avons mentionné le problème d'organisation des Soviets que Lénine a su clairement poser dans le contexte postrévolutionnaire de la Russie des années 1920. C'est dire que la réponse à la question qui concerne la modification des *épistémès* est à chercher sur un double niveau : dans le registre des conditions de possibilité du savoir sur la langue (question typiquement archéologique) et dans le registre des conditions d'existence du savoir sur la langue (question d'ordre généalogique). Dans le prochain chapitre, nous analyserons tout d'abord le statut de la cause qui fait basculer les conditions de possibilité du savoir sur la langue.

Chapitre III. Questions de méthode dans l'archéologie foucaldienne du savoir

Introduction

Notre démarche réside en ceci que, pour penser l'émancipation collective, c'est une analyse du savoir sur la langue que nous avons privilégiée en décrivant la manière dont il est structuré dans et par une *épistémè* particulière de l'histoire. Selon cette perspective, plusieurs précisions doivent être apportées. La première est que, dans le cadre de notre travail, il s'agit de traiter la langue sous l'angle des conditions de possibilité du savoir qui l'éclaire. Ainsi, la langue n'est pas extérieure au savoir qui la rend possible en tant qu'objet de connaissance mais déjà inscrite dans un régime apriorique qu'il convient d'analyser dans son déploiement historique. En adoptant ce point de vue, nous n'avons pas cherché le critère ultime de la vérité sur la langue mais le processus épistémique par lequel toute vérité se produit tout en se découvrant en tant que résultat d'un travail immanent à une *épistémè* donnée. La deuxième précision consiste à dire que la langue est à décrire selon le devenir historique des processus épistémiques. C'est ainsi que nous avons mis en évidence quatre *épistémès* différentes : l'*épistémè* de la Renaissance, l'*épistémè* classique, l'*épistémè* moderne et enfin l'*épistémè* soviétique. L'analyse de ces quatre niveaux aprioriques a permis de mieux comprendre le socle conceptuel où se situe le savoir sur la langue moldave propre aux grammaires de la langue moldave du début du vingtième siècle. C'est précisément en rapport avec ce niveau matriciel, historiquement déterminé, qu'il faut redéployer une analyse critique du fonctionnement de l'idéologie en tant que celle-ci ne relève pas uniquement d'une représentation du rapport imaginaire que les individus entretiendraient avec les conditions archéologiques et matérielles du savoir sur la langue (en l'occurrence moldave) mais, plus profondément, en tant que cette idéologie réussit à structurer la production théorique même du savoir sur la langue. Ainsi, notre hypothèse consiste à dire qu'il est insuffisant de critiquer l'idéologie en tant que dimension psychique imaginaire qui produit des distorsions d'une réalité supposée extérieure à la conscience des individus, car l'idéologie est également une pratique. Mais une pratique spécifique, en ce sens qu'elle peut structurer la production théorique du savoir sur la langue. C'est l'idéologie en tant que pratique théorique qu'il faut pouvoir analyser et critiquer. Autant dire que la lutte des classes, avant et après la révolution de 1917 en Russie soviétique, ne

doit pas être conçue uniquement à un niveau strictement économique ou politique mais aussi comme une lutte menée contre la bourgeoisie *dans* la pratique théorique où certains types de savoirs sont sans cesse produits et reproduits. C'est pourquoi il était si important, dans notre démarche, de spécifier le champ de la pratique théorique dans lequel se déploie, aujourd'hui encore, la lutte entre les classes sociales[332]. Car il ne suffit pas d'affirmer que la lutte des classes s'inscrit aussi dans un champ théorique, encore faut-il, et surtout, décrire en quoi il est singulier. Or ce champ théorique et stratégique, dans la conjoncture historique qui nous intéresse, est profondément hétérogène. Il est structuré, d'un côté, par ce que Foucault appelait l'*épistémè* moderne. Mais, de l'autre côté, nous avons décrit, en nous appuyant sur une série d'écrits de Roman Jakobson notamment, l'*épistémè* soviétique du savoir sur la langue moldave. Si aujourd'hui l'imaginaire proprement national revient avec force sur la scène des débats politiques[333], c'est parce que, d'après notre hypothèse de travail, la lutte des classes s'est figée aussi dans le champ épistémologique de la modernité (ce qui ne veut pas dire qu'elle s'y épuise !) tout en refoulant d'autres formes du savoir sur la langue. Or, pour pouvoir sortir de cette fixation épistémologique renforcée par un rapport imaginaire national et, plus encore, rendre possible l'institution d'une nouvelle configuration du champ théorique où se mène la lutte entre les classes sociales, il ne suffit pas de décrire la spécificité de la structure des *épistémès*. Il faut aussi comprendre la manière dont se déploie leur transformation. C'est dire qu'il nous faut en même temps sortir d'une certaine croyance académique encore profondément enracinée dans l'esprit des recherches actuelles sur l'œuvre de Foucault, une croyance selon laquelle l'archéologie se bornerait à simplement *décrire* le champ du savoir des sciences humaines et à faire des comparaisons entre des *épistémès* sans être à même de fournir l'explication de ce qui cause

[332] Si on lit *Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir* de ce point de vue, force est de constater que Foucault anticipe, sur certains points centraux, la critique que Louis Althusser se faisait à lui-même en 1972 dans son essai d'autocritique (cf. Louis Althusser, « Éléments d'autocritique », in *ID.*, *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris, 1998, pp. 159-197). En effet, notre méthode insiste sur le rapport entre la politique et la pratique théorique et, ce faisant, évite la déviation « théoriciste » qui caractérisait les travaux d'Althusser des années 1960. Le savoir sur la langue est l'élément où se produit la jointure entre la pratique politique et le processus théorique.

[333] En ce sens, nous lirons notamment Étienne Balibar qui affirmait « qu'il *existe à nouveau en Europe aujourd'hui une "question nationale" ouverte*, dont il faut savoir reconnaître qu'elle a été méconnue et sous-estimée (pour ne pas dire refoulée) dans les débats qui, depuis des décennies, portent sur les modalités et les conséquences de la construction européenne, alors qu'elle aurait dû constituer le souci permanent des "architectes" de l'Europe, et d'autant plus qu'ils voulaient voir dans le nationalisme un héritage empoisonné du passé », « L'impuissance des nations et la question "populiste" », in *Actuel Marx*, Nr. 54, 2013, pp. 13-23, p. 18.

les modifications d'un *a priori* historique vers un autre[334]. C'est comme si on acceptait, sans un examen critique préalable, que l'archéologie n'est qu'une analyse positiviste, soit-elle heureuse, qui ne pose pas la question de la transformation de ce qu'elle décrit pourtant. Mais comment est réfléchi par Foucault le déploiement de la transformation d'un champ épistémique ? C'est à cette question que nous nous proposons de répondre dans ce chapitre. Pour ce faire, nous allons parcourir plusieurs étapes. Dans la première étape de notre cheminement, nous essayerons d'interroger les difficultés d'ordre théorique inhérentes à la méthode de l'archéologie. C'est ainsi que nous questionnerons, tout d'abord, le statut problématique de l'œuvre kantienne dans l'archéologie foucaldienne. Dans les deuxième et troisième étapes de notre démarche, nous montrerons que pour comprendre la transformation d'une *épistémè*, c'est vers le discours littéraire qu'il faut se tourner tout en l'analysant en rapport avec ce que Foucault entend par « énoncé ». Enfin et quatrièmement, nous procéderons à une analyse des présupposés théoriques qui sous-tendent la manière foucaldienne de problématiser la littérature dans son rapport avec les pratiques discursives des sciences humaines.

3.1 Kant avec Foucault

Selon quelle modalité se déploie la transformation d'un champ épistémique tel que le décrit Foucault ? On peut légitimement soutenir, tout au moins dans une première approximation, que c'est dans la lecture foucaldienne de l'œuvre de Kant que se trouve la clé du problème concernant la manière dont se déploie le passage entre deux *épistémès*. La position de Kant dans l'archéologie foucaldienne est centrale d'un double point de vue. Il est utile de rappeler, premièrement, que c'est précisément sous une modalité transcendantale kantienne que Foucault entend questionner le savoir des sciences humaines immanent à un champ épistémique particulier. Sans doute, Foucault a-t-il profondément

[334] Selon certains commentateurs de Foucault, l'archéologie est descriptive, sa méthode se déployant sous la forme de la comparaison des toiles discursives à partir desquelles il est possible de montrer les changements qui surviennent dans les systèmes de notre pensée. Pourtant, la méthode archéologique reste incapable d'expliquer ces changements par des crises ou des causes. Faut-il pour autant conclure que l'archéologie se refuse à toute explication des changements qui scandent le devenir des *épistémès* ? Nous verrons que même si Foucault n'avait pas thématisé explicitement ce que peut causer un changement dans l'ordre du savoir, il nous a donné des pistes de réponse importantes.

temporalisé le transcendantal au point de le métamorphoser en un événement historique[335], mais il ne reste pas moins vrai que ce sont les *conditions de possibilité* du savoir que l'archéologie thématise[336]. C'est pourquoi il est important de comprendre ce que Foucault emprunte à Kant ainsi que les éléments qui l'éloignent du transcendantalisme kantien. Si le transcendantal, dans une perspective archéologique, est soumis aux lois du devenir de l'histoire, en quoi consiste, plus précisément, la singularité de ce processus historique ? Jusqu'où Emmanuel Kant peut-il nous aider à éclairer ce devenir historique ?

Mais il est tout aussi important, deuxièmement, de faire remarquer que Foucault avait choisi de situer Kant à la charnière entre deux mondes. A la fin du sous-chapitre « Le cogito et l'impensé » de *Les mots et les choses*, Foucault précise que le monde occidental avait connu deux formes d'éthiques : l'une s'enracine dans l'univers grec dont les représentants les plus connus sont les stoïques et les épicuriens. Sous la perspective de cette première forme d'éthique, la loi morale est à chercher dans la région du monde. Une fois cette loi découverte, il était possible d'en déduire le principe d'une sagesse ou du gouvernement d'une cité[337]. La deuxième forme d'éthique est celle des modernes et elle est opposée à l'ancien monde grec. Du point de vue moderne, la loi morale est inscrite non dans l'ordre du monde mais dans la pensée de l'homme : c'est pourquoi c'est uniquement à travers le mouvement de la réflexion se déployant sous la forme de la prise de conscience qu'elle peut être élucidée[338]. Or, précise Foucault, « entre les deux, le moment kantien fait charnière : c'est la découverte que le sujet, en tant qu'il est raisonnable, se donne à lui-même sa propre loi qui est la loi universelle »[339]. Si Kant se situe au point de jonction entre deux âges hétérogènes, il ne nous est pas interdit de penser que c'est dans l'œuvre kantienne qu'il faut chercher ce qui a rendu possible une telle articulation. Mais en quel sens une telle position théorique est-elle éclairante sous une perspective archéologique ? Peut-elle nous aider à mieux comprendre la modalité selon laquelle se produit le passage entre deux *épistémès* ? Afin de répondre à ces questions, ce sont surtout deux

[335] Ce qui nous permettrait d'affirmer que l'analyse archéologique se situe au niveau de ce qu'on pourrait appeler un « événement transcendantal ». Cf. Étienne Balibar, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? », in Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris, 2011, pp. 211-234, p. 214.
[336] MC, p. 13.
[337] MC, p. 338.
[338] MC, pp. 338-339.
[339] MC, p. 339, note 1.

commentaires de Foucault sur l'œuvre de Kant qui retiennent notre attention : l'introduction à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* et le IX^e^ chapitre de *Les mots et les choses*. Par souci de méthode, commençons notre analyse par un examen critique de l'introduction foucaldienne à l'*Anthropologie du point de vue pragmatique.*

Dans l'introduction de Foucault à l'anthropologie kantienne, c'est précisément le rapport entre l'homme et le monde qui est interrogé. Comme le rappelle encore Foucault, l'un des textes préparatoires à l'*Anthropologie* énonce que *Weltkenntniss ist Menchenkenntniss*[340]. Or, la pièce centrale dans l'analyse de ce rapport est le concept de *Geist* qui, dans *L'anthropologie du point de vue pragmatique*, est thématisé en étroite relation avec le concept de *Gemüt.* Le *Geist*, affirme le texte de l'*Anthropologie,* est « en l'homme le principe qui vivifie »[341]. En effet, Kant ne va pas très loin dans le développement de l'analyse de cette courte définition. Il poursuit sa démarche en faisant, dans le même passage que dans celui où il propose la définition du *Geist*, la description suivante : « On dit : un discours, un écrit, une dame dans une réunion sont beaux ; mais le principe spirituel leur fait défaut […] Pour dire que ces choses ou ces personnes sont animées par un principe spirituel, il faut qu'elles éveillent un intérêt et ceci par les Idées »[342]. Cette description du concept de *Geist* apporte ceci de nouveau que c'est « par les Idées » que l'éveil d'un intérêt peut être produit. Ainsi, Kant reprend ses analyses du rapport entre le *Geist* et le *Gemüt* en précisant que : « Le *principe* qui *anime* l'esprit par les idées, c'est le *principe* spirituel »[343]. Une telle description du *Gemüt* en tant qu'il est habité par un *Geist* qui déploie sa fonction vivifiante à travers les Idées a ceci de particulier qu'elle met l'accent sur le *principe* spirituel et non sur le *pouvoir* (*Vermögen*) des facultés humaines[344]. Si l'*Anthropologie* thématise le *Gemüt* à la lumière d'un certain *principe*

---

[340] Cf. Michel Foucault, *Introduction à l*'Anthropologie, in Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Michel Foucault, Vrin, Paris, 2009, p. 36.

[341] Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, *op. cit.*, p. 172. « Geist ist das belebende Prinzip im Menschen », *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Felix Meiner, Leipzig, 1912, p. 147.

[342] *Ibidem*. « Man sagt : eine Rede, eine Schrift, eine Dame in Gesellschaft usw. ist schön; aber ohne Geist [...] Wenn alle jene obgenannte Sachen und Personen geistvoll heissen sollen, so müssen sie ein Interesse erregen und zwar durch Ideen », *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *op. cit.*, p. 147.

[343] *Ibid.*, p. 191 (nous soulignons). « Man nennt das *durch Ideen belebende Prinzip* des Gemüts Geist », *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *op. cit.*, p. 176.

[344] Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant déclare : « En effet, toutes les facultés ou tous les pouvoirs de l'âme peuvent se ramener à ces trois, qu'on ne peut plus déduire d'un principe commun : *la faculté de connaître, le sentiment de plaisir et de peine, et la faculté de désirer* », trad. A. Philolenko, Vrin, Paris, 1974, p. 26. « Denn alle Sellenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt wereden, welche sich

vivifiant, la question consiste à savoir en quoi un principe, selon la logique des analyses inhérentes à l'anthropologie kantienne, est vivifiant. Autrement dit, comment et de quel droit l'ordre du formel peut-il se trouver au cœur d'une dynamique vivifiante ? répondre à cette question, il est utile d'insister sur le fait que, dans la description du statut du *Gemüt* réalisée dans l'*Anthropologie*, c'est à travers les Idées que se déploie l'acte même de vivifier. « Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist » : c'est donc « durch Ideen », à travers les Idées, que se manifeste l'activité vivifiante de l'esprit. Pourtant, si l'on admet que l'Idée est véritablement l'élément vivifiant, il reste encore à comprendre selon quelle modalité une Idée déploie sa fonction vivifiante. La clé que propose Foucault pour résoudre ce problème consiste en un déplacement de l'analyse de la définition du *Geist* donnée dans l'*Anthropologie* vers une discussion d'un paragraphe central de la *Critique de la raison pure* intitulé « Du but final de la dialectique naturelle de la raison humaine » dans lequel est, en effet, décrit le rôle des idées dans la vie de l'esprit. Dans ce passage de la première critique, Kant analyse le statut des idées en tant qu'elles sont libérées des illusions transcendantales tout en les situant dans le domaine de l'expérience où elles anticipent en un schème, donc dans un principe formel, la possibilité même des objets :

> Il y a une grande différence à ce qu'une chose soit donnée à ma raison comme un objet absolument ou seulement à titre d'objet dans l'idée. Dans le premier cas, mes concepts ont pour but de déterminer l'objet ; dans le second, il n'y a réellement qu'un schème, auquel aucun objet n'est donné directement, ni même hypothétiquement, mais qui ne sert qu'à nous représenter d'autres objets dans leur unité systématique, au moyen du rapport à cette idée, par conséquent d'une manière indirecte[345].

En ce sens le schème n'est pas un constituant (car il ne détermine pas les objets absolument), mais une instance qui sert de point d'appui où se produit « l'unité systématique » des représentations des objets. Ainsi comprise, l'idée « n'est proprement qu'un concept heuristique et non un concept ostensif ; elle montre non pas comment est

---

nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde albeiten lassen : das Erkentnissvergmögen das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen », *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Hamburg, 1963, p. 13. Notons que l'analyse de Foucault se concentre exclusivement sur le rapport entre *Geist* et *Gemüt* sans prendre en considération la fonction qu'occupe la *Seele* dans le schéma anthropologique kantien.

[345] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, 1944, p. 467.

constitué un objet, mais comment, sous sa direction, nous devons chercher la nature et l'enchaînement des objets de l'expérience en général »[346]. Dès lors, toute la question consiste à savoir comment se déploie une telle recherche de la nature des objets de l'expérience. Un peu plus loin, Kant dit qu'il nous « faut poursuivre la recherche des conditions de possibilité des phénomènes naturels, aussi bien internes qu'externes, en la considérant comme toujours inachevable, comme si elle était infinie en soi et n'avait pas de terme premier ou suprême […] »[347]. En montrant la manière même dont la nature des objets de l'expérience en général peut être cherchée, l'idée ouvre le travail de l'esprit vers un infini en principe inachevable. L'esprit, sous la direction des idées, est mu par un infatigable travail de la liberté même s'il reçoit de l'expérience empirique le contenu où s'appliquent ses schémas. Telle est la raison pour laquelle l'esprit « ne s'assoupit jamais sur le donné »[348]. C'est qu'en le rapportant sans cesse au domaine de l'infini, l'idée anime l'esprit en le poussant toujours plus loin et en maintenant ainsi ouvert le monde du possible dans lequel l'esprit peut gagner de nouveaux « territoires théoriques ». De ce point de vue, le rôle que joue le *Geist* ne consiste pas dans la fixation du *Gemüt* dans un ordre formel rigide, mais dans l'éveil d'une pensée endormie dans une région purement empirique de l'expérience où l'on risque d'oublier « le mouvement fourmillant des idées – ces structures multiples d'une totalité en devenir, qui se font et se défont comme autant de vies partielles qui vivent et meurent dans l'esprit »[349]. On peut affirmer, dans cette perspective, que la manière dont se produit le basculement d'une *épistémè* vers une autre consiste dans un travail infini de l'esprit qui, à travers les idées, fait avancer sans répit le savoir inhérent aux sciences humaines que Foucault analyse dans *Les mots et les choses*. Dans ce cas, nous serions autorisés à soutenir que c'est précisément ce labeur de la pensée qui est à l'œuvre dans chaque configuration épistémique décrite dans *Les mots et les choses* même s'il n'était pas thématisé par la conscience des sujets qui se trouvent impliqués dans le processus de production du savoir des sciences humaines.

Pourtant Foucault n'avance pas dans cette direction d'analyse. Au lieu de situer l'analyse du *Geist* au centre de sa méthode de travail archéologique, l'intention de Foucault

[346] *Ibid.*, p. 468.
[347] *Ibidem*.
[348] Michel Foucault, *Introduction à l'*Anthropologie, *op. cit*., p. 39.
[349] *Ibidem*.

est plutôt de montrer les contradictions qui le traversent. C'est le repli de la raison sur elle-même, sur l'inertie de son originaire « nature », pourtant animée par le travail de l'esprit et les idées qui lui sont inhérentes, qui est l'indicateur de ces contradictions[350]. L'emploi du terme de « nature » dans la *Méthodologie* et la *Dialectique* de la *Critique de la raison pure* remet en cause le statut du niveau proprement transcendantal de l'expérience. Et Foucault de dire : « Congé serait donné tout d'un coup au transcendantal, et les conditions de l'expérience se rapporteraient finalement à l'inertie première d'une nature »[351]. D'où le vacillement du transcendantal et de l'empirique, d'où une foncière circularité dans laquelle l'*Anthropologie* et les trois critiques semblent être figées. Selon cette perspective, « le *Geist* ce serait ce fait *originaire* qui, dans sa version transcendantale, implique que l'infini n'est jamais là, mais toujours dans un essentiel retrait – et, dans sa version empirique, que l'infini anime pourtant le mouvement vers la vérité et l'inépuisable succession de ses formes »[352]. En insistant sur le statut du *Geist* en tant que fait « originaire », l'analyse foucaldienne de l'anthropologie kantienne annonce, comme en filigrane, les amples descriptions de la profonde confusion entre l'empirique et le transcendantal déployées dans *Les mots et les choses* et qui caractérisent la configuration épistémologique de l'âge moderne[353]. Ainsi, l'anthropologie de Kant se situe moins dans une perspective archéologique, ce à partir de quoi il serait possible d'éclairer le processus où se produit le passage entre deux *épistémès* que, au contraire, l'exemple paradigmatique de l'âge moderne[354].

C'est par une quadruple spécification que, dans *Les mots et les choses*, est thématisée la configuration épistémologique de l'âge moderne. La première spécification a pour objet d'analyse la finitude dont est lesté l'être humain. Si dans l'âge classique le sujet était un lieu épistémique béant où se précipitaient les représentations des choses sans qu'il ait été, pour autant, représenté en tant que tel[355], dans le monde moderne cette place vide

[350] *Ibid*., p. 40.
[351] *Ibidem*.
[352] *Ibidem* (nous soulignons).
[353] Sur ce point, nous lirons notamment Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*, pp. 57-66.
[354] « Car le seuil de notre modernité n'est pas situé au moment où on a voulu appliquer à l'étude de l'homme des méthodes objectives, mais bien le jour où s'est constitué un doublet empirico-transcendantal qu'on a appelé l'*homme* », MC, pp. 329-330.
[355] C'est une thèse que Foucault développe dès le premier chapitre de MC, pp. 19-32.

est remplie par l'homme et il y apparaît comme étant l'objet fini d'un savoir particulier. En se manifestant, à son premier niveau archéologique, sous la forme d'une analytique de la finitude, la « conscience épistémologique »[356] de l'homme compris en tant qu'objet fini de savoir fait valoir la dimension corporelle de toute expérience humaine. Ainsi est née la biologie moderne. Or l'expérience corporelle de l'homme thématisée par la biologie est articulée, dans l'*épistémè* moderne, au désir profondément enraciné dans l'épaisseur irréductible du corps. C'est en rapport avec l'émergence du désir en tant qu'objet nouveau de savoir qu'est née l'économie moderne. A l'appétit primordial qu'est le désir et à l'expérience corporelle de l'homme est lié le langage de l'homme. Ainsi est née la philologie. L'homme parlant, l'homme vivant et l'homme travaillant sont une triple spécification à travers laquelle se déploie l'analytique de la finitude humaine[357]. L'écart du désir, l'espace du corps et l'historicité du langage situent l'homme dans une région épistémique où il apparaît comme « un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance »[358].

Un certain usage de la critique est inhérent à toute connaissance structurée sur son niveau empirico-transcendantal. Une caractéristique de ce discours critique est qu'il repose sur une série de partages problématiques. Ainsi faut-il mentionner le partage entre connaissance accomplie et connaissance inaccomplie, entre illusion et vérité ou encore entre idéologie et science. En dernière instance, cependant, c'est le statut de la vérité qui s'avère fondamental. On peut, d'un côté, le situer dans l'ordre des choses elles-mêmes. La vérité est ainsi à chercher dans l'objet en tant que tel, dans une empiricité dont il est possible de décrire la genèse. Mais cette même vérité est, d'un autre côté, à chercher dans un discours préalable que l'on rapporte à l'ordre des choses. Pourtant le problème ne consiste pas tant dans le choix entre une perspective ou l'autre selon laquelle on traite la vérité, mais dans le fait de saisir leur permanente et nécessaire oscillation définissant le statut même du doublet empirico-transcendantal[359].

[356] MC, p. 320.
[357] MC, p. 326.
[358] MC, p. 329.
[359] MC, p. 331.

Puisque l'homme est le lieu du redoublement empirico-transcendantal, un lieu où « les contenus empiriques délivrent, mais à partir de soi, les conditions qui les ont rendus possibles »[360], son statut ne peut plus être thématisé selon la transparence du cogito. Si à l'âge classique il s'agissait de retrouver, au-delà des illusions et des erreurs, la forme générale de la pensée qui, une fois dissipés les périls qui la menacent, peut fonder le discours sur sa propre méthode de travail, à l'âge moderne il s'agit au contraire de maintenir la distance qui tout à la fois sépare et relie la pensée au non-pensé. C'est dire que le cogito de la modernité a pour tâche d'articuler la pensée sur ce que lui est extérieur (non-pensé). De ce point de vue, « le cogito ne sera […] pas la soudaine découverte illuminante que toute pensée est pensée » mais, au contraire, un incessant questionnement ayant pour but de savoir « comment la pensée habite hors d'ici, et pourtant au plus proche d'elle-même », comment elle se déploie « sous les espèces du non-pensant »[361].

Le système épistémique de la modernité, dont le cœur théorique est composé par l'analytique de la finitude, le redoublement empirico-transcendantal et l'articulation entre cogito et impensé, se définit dernièrement par une quatrième caractéristique, à savoir le recul et le retour de l'origine. De ce quatrième point de vue, une nouvelle distinction entre l'âge classique et celui moderne doit être faite. En effet, le statut de l'origine, à l'âge classique, est intimement lié au rapport que les représentations des choses entretiennent entre elles. Par exemple, l'économie était réfléchie à partir du troc car c'est en lui que les représentations que les individus se faisaient de leur propriété et de celle des autres sont égales. L'origine du langage était, elle aussi, réfléchie en tant que rapport intime entre la représentation d'une chose et celle d'un cri ou du son qui l'accompagnait nécessairement. C'est dans la suite pure et lisse des représentations, celles-ci étant ordonnées dans un tableau exhaustif des connaissances, que l'origine a été problématisée dans l'*épistémè* classique[362]. Elle est profondément enracinée dans cet ordre des représentations, elle lui est contemporaine et impensable au-delà de l'espace représentationnel. A l'âge moderne, le statut d'une telle origine s'efface dans la mesure où toutes les catégories qui structurent le

[360] MC, p. 333.
[361] MC, p. 335. Une telle analyse conduit Foucault à affirmer que, d'un point de vue archéologique, l'homme et l'impensé sont contemporains. L'homme ne peut se profiler dans l'*épistémè* moderne sans que la pensée retrouve en même temps, au-dedans de soi-même mais aussi dans une extériorité voisine, une part d'inconscient où elle est toujours déjà engagée (cf. MC, p. 337).
[362] MC, p. 340.

déploiement même de la pensée changent. L'origine n'est plus thématisée en tant qu'elle se situe sur le même plan que celui des représentations, mais comme étant enfouie dans un temps qui échappe à la maîtrise du sujet parlant, vivant et travaillant. Lorsque l'homme se rapporte à lui-même pour se définir comme être vivant, il se découvre, et nécessairement, dans une région de la vie qui, quant à elle, avait commencé bien avant lui. De même, lorsque le sujet se définit en tant qu'être travaillant, il découvre que c'est sur un niveau préalable, composé d'une multiplicité de rapports sociaux, que se profile son identité. Enfin, le sujet parlant se rapporte à lui-même à la lumière d'une langue qui était toujours déjà là, dans une antériorité qui l'enveloppe tout entier. Ainsi l'origine se situe, selon la configuration du savoir propre à l'*épistémè* moderne, dans un préalable que le sujet ne peut découvrir, selon des modalités spécifiques, qu'après coup[363].

En analysant la configuration épistémique de l'âge moderne dans *Les mots et les choses*, Foucault développe une thèse qui avait guidé sa lecture de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*. L'analytique de la finitude, le redoublement empirico-transcendantal, le cogito et l'impensé et enfin le recul et le retour de l'origine sont autant d'éléments théoriques qui trouvent leur premier point de naissance dans le commentaire que Foucault avait fait sur l'anthropologie d'Emmanuel Kant. Selon cette perspective, Kant est l'exemple paradigmatique d'un âge historique qu'il ne dépasse point[364]. Non seulement l'anthropologie kantienne est profondément enracinée dans son sol archéologique mais, de surcroît, elle ne peut pas fournir la méthode nécessaire pour mieux comprendre la manière dont un âge épistémique se transforme tout en prenant une forme autre. Cette observation est importante tant pour mieux comprendre la place qu'occupe l'œuvre de Kant dans les descriptions archéologiques que pour mettre en évidence, de manière plus générale, le rôle assigné, dans *Les mots et les choses*, à un certain mode de réflexion philosophique. En effet, Foucault insiste, dès la préface à *Les mots et les choses*, sur la distance entre le statut du travail archéologique et une certaine forme d'interrogation philosophique se croyant détachée de toute pratique. Pour nous donner l'occasion de saisir

[363] « L'origine, c'est beaucoup plus tôt la manière dont l'homme en général, dont tout homme quel qu'il soit, s'articule sur le déjà commencé du travail, de la vie et du langage » (MC, p. 341).

[364] *Qu'est-ce que l'homme?* se demandait Kant dans sa *Logik*. C'est à cette question que se rapporte l'ensemble de la philosophie kantienne circonscrite par les trois interrogations fondamentales *que puis-je savoir ? que dois-je faire ?* et *que m'est-il permis d'espérer ?* L'importance accordée à la question *qu'est-ce que l'homme ?* n'est pas une caractéristique de la seule philosophie kantienne, elle est le symptôme, selon Foucault, d'une « disposition fondamentale » qui avait guidé toute la philosophie moderne (cf. MC, p. 353).

cette distance, rappelons tout d'abord que ce sont deux régions de la pensée qu'il est possible d'identifier dans le domaine du savoir décrit par l'archéologie : d'un côté, il s'agit de « codes fondamentaux » en tant que modes dont les objets de savoir sont produits. En effet, ces codes fondamentaux sont le point d'identification entre l'objet analysé et le regard du sujet qui l'analyse. De l'autre côté et en rapport avec ces grilles qui structurent notre rapport au monde des objets[365], certaines formes de la pensée philosophique se demandent pourquoi il existe un ordre en général et pourquoi il existe tel ordre plutôt que tel autre. C'est par rapport à cette modalité de questionnement que l'archéologie prend ses distances afin d'interroger non pas l'existence d'un ordre en général mais, premièrement, la spécificité d'un ordre historiquement donné et, deuxièmement, la manière dont on peut le transformer pour qu'une nouvelle configuration épistémique soit possible. Ainsi, le danger que Foucault veut éviter consiste dans une attitude philosophique conservatrice qui accepte le *statu quo* d'une étape de l'histoire tout en insistant sur le fait qu'elle n'est que le résultat d'un travail de pensée. C'est la particularité de ce travail qu'il nous faut encore comprendre. Si l'anthropologie kantienne, comme nous l'avons vu, ne peut pas être notre guide pour éclairer la manière suivant laquelle se déploie ce travail, comment l'archéologie foucaldienne peut-elle nous aider à saisir non seulement la spécificité des âges historiques mais aussi, et surtout, leur incessant devenir-autre ?

3.2 Figures de la littérature dans l'archéologie foucaldienne du savoir

[365] Il nous faut aussitôt préciser que ce sont précisément ces grilles qui produisent les objets dans lesquels elles se réalisent. Autant dire qu'elles sont immanentes aux objets dans lesquels et sur lesquels elles agissent. C'est en ce sens que Pierre Macherey avait décrit le principe d'immanence et de productivité des normes chez Foucault : « Contre l'idée courante d'après laquelle le pouvoir des normes est artificiel et arbitraire, ce principe révèle le caractère nécessaire et naturel de leur force qui se définit et se forme au fil même de son action, qui se produit en produisant ses effets, tendanciellement sans réserve et sans limites, c'est-à-dire sans supposer l'intervention négatrice d'une transcendance ou d'un partage. C'est sans doute ce que Foucault a voulu exprimer en parlant de la positivité de la norme, qui se donne entièrement, se produit en produisant ses effets, à travers son action, c'est-à-dire dans ses phénomènes, et simultanément dans ses énoncés, sans du tout retenir en deçà de ceux-ci, ou les surplombant, un absolu de pouvoir d'où elle tirerait son efficacité, mais dont elle n'épuiserait jamais toutes les ressources (Pierre Macherey, « Pour une histoire naturelle des normes », in *ID.*, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique, Paris, 2009, p. 96). Reste pourtant à voir si le concept de *naturalité* est la seule manière d'interpréter le statut des normes, interprétation que Gilles Deleuze avait déjà faite en analysant *Les mots et les choses* (cf. Gilles Deleuze, *Foucault*, Minuit, Paris, 1986, p. 98).

Afin de répondre à cette question, tournons-nous cette fois vers la littérature et analysons la fonction qu'elle occupe dans les régions épistémiques décrites par l'archéologie. Foucault n'avait-il pas insisté, dans la première phrase qui ouvre *Les mots et les choses*, sur le fait que « ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges » ? Et nous ajouterions aussitôt : c'est donc dans un texte littéraire que toute l'entreprise archéologique a trouvé son lieu de naissance. En même temps, c'est peut-être encore dans le rapport à la littérature que l'archéologie avait trouvé sa profonde raison d'être. Mais comment comprendre cette proximité fondamentale qui lie l'archéologie, et ceci dès son origine, à l'activité littéraire ? En quoi l'analyse de ce lien est-elle éclairante pour la compréhension du passage qui se produit entre les *épistémès* analysées dans *Les mots et les choses* ?

Pour avancer dans notre démarche, observons tout d'abord qu'entre deux âges épistémiques différents, Foucault avait situé certains personnages littéraires. C'est ainsi qu'au seuil qui sépare le deuxième et le troisième chapitre de *Les mots et les choses*, Foucault décrit le statut d'un personnage célèbre créé par Miguel de Cervantès, Don Quichotte. Le fait d'avoir situé Don Quichotte dans l'interstice même qui sépare deux chapitres différents n'est pas un hasard, car il s'agit d'un personnage dont l'action est foncièrement amphibologique. En effet, ce personnage de Miguel de Cervantès est bien plus qu'une créature dont la substance imaginaire serait purement livresque parce qu'il est aussi, et peut-être surtout, le héros qui assure le passage entre deux *épistémès* hétérogènes, celle de la Renaissance et celle du classicisme. D'où l'ambiguïté du statut de son identité profondément enracinée dans *La prose du monde* alors même qu'elle annonce les descriptions archéologiques déployées dans le troisième chapitre de *Les mots et choses* intitulé *Représenter*. Ainsi, Michel Foucault fait un choix stratégique en décidant de placer Don Quichotte à la limite où s'efface l'âge de la Renaissance et se dessinent les contours de l'âge classique. « Avec leurs tours et leurs détours, affirme Foucault, les aventures de Don Quichotte tracent la limite : en elles finissent les jeux anciens de la ressemblance et des signes ; là se nouent déjà de nouveaux rapports »[366]. Tout au long de l'âge de la Renaissance, la ressemblance a joué un rôle bâtisseur dans l'ordre du savoir. Elle relevait d'un régime à la fois apriorique et historique qui mettait les mots et les choses les uns à

[366] MC, p. 60.

côtés des autres selon la logique de la convenance[367], de l'émulation[368], de l'analogie[369] et de la sympathie[370]. L'étoffe dont a été tissée l'individualité de Don Quichotte porte, elle aussi, la marque de la Renaissance car ce « pèlerin méticuleux » est lui-même « *à la ressemblance* des signes ». Il n'est rien d'autre qu'un « long graphisme maigre comme une lettre, il vient d'échapper tout droit du bâillement des livres »[371]. C'est comme si, dans l'acte même de sa naissance sous la plume de Cervantès, l'identité de Don Quichotte était traversée de bout en bout par sa ressemblance avec le langage, c'est comme s'il était fait « de mots entrecroisés […] de l'écriture errant dans le monde parmi la ressemblance des choses »[372]. Pourtant l'action de Don Quichotte est plus qu'un déploiement indéfini régi par la logique jadis invariable de la ressemblance car, bien qu'à la ressemblance des signes, Don Quichotte doit encore prouver que la ressemblance agit selon le pouvoir qui lui est propre, comme si « les signes (lisibles) ne sont plus à la ressemblance des êtres (visibles) »[373]. La tâche consistant à devoir prouver l'existence de la ressemblance entre les mots et les choses prouve que cette ressemblance n'est plus évidente, elle indique la prise d'une distance et l'avoir lieu d'un excès qui déborde l'univers « clos » de la Renaissance. D'où l'émergence d'un « clivage » qui sépare le roman de Cervantès en deux parties différentes et que Foucault prend pour objet d'analyse dans ses descriptions archéologiques. « Dans la seconde partie du roman, Don Quichotte rencontre des personnages qui ont lu la première partie du texte et qui le reconnaissent, lui, homme réel, pour le héros du livre »[374]. Ainsi, le livre de Cervantès se plie sur lui-même et devient l'« objet de son propre récit ». En effet,

> La première partie des aventures joue dans la seconde le rôle qu'assumaient au début les romans de la chevalerie. Don Quichotte doit être fidèle à ce livre qu'il est réellement devenu ; il a à le protéger des erreurs, des contrefaçons, des suites apocryphes […] Mais ce livre, Don Quichotte lui-même ne l'a pas lu, et n'a pas à le lire, puisqu'il l'est en chair et en os. Lui qui, à force de lire des livres, était devenu un signe errant dans un monde qui ne le reconnaissait pas, le voilà devenu, *malgré lui et sans le savoir*, un livre qui détient sa vérité, relève exactement tout ce

[367] MC, p. 33.
[368] MC, p. 34.
[369] MC, pp. 36-37.
[370] MC, p. 38.
[371] MC, p. 60.
[372] *Ibidem*.
[373] *Ibidem*.
[374] MC, p. 62.

> qu'il a fait et dit et vu et pensé, et qui permet enfin qu'on le reconnaisse tant il ressemble à tous ces signes dont il a laissé derrière lui le sillage ineffaçable[375].

La position bancale qui définit au plus juste l'être même de l'identité de Don Quichotte, comme à cheval sur deux *épistémès* différentes, doit attirer toute notre attention parce que c'est à la lumière de cet exemple, et pourtant pas seulement en lui, que l'on peut saisir la spécificité de la manière selon laquelle Foucault décrit le passage entre deux registres aprioriques hétérogènes. Qu'y a-t-il de si important à saisir dans cet exemple ? Tout d'abord le simple fait qu'il s'agit d'un « être hybride » structuré par l'action de deux mondes profondément hétérogènes. Cependant il faut nuancer cette observation. En effet, Don Quichotte *oscille* entre deux univers épistémologiques différents. Une dynamique spécifique caractérise son action, car il flotte en se situant tantôt dans une *épistémè*, tantôt dans une autre. C'est comme si l'on pouvait choisir librement le champ même du déploiement de notre action. Pas tout à fait cependant. « Don Quichotte lit le monde pour démontrer les livres »[376] et, en ceci, il outrepasse les limites mêmes qui définissent l'âge de la Renaissance, car prouver l'existence des ressemblances (entre le monde et les livres) est le signe qu'elle n'est plus évidente aux yeux de celui qui la recherche. Mais afin d'accomplir cette tâche, Don Quichotte « ne se donne d'autres preuves que le miroitement des ressemblances »[377] : en cela sa pensée demeure profondément inscrite dans le monde évanescent de la Renaissance. C'est pourquoi l'on ne peut pas affirmer que Don Quichotte *choisit* librement l'*épistémè* dans laquelle se meut son identité. Au contraire, il flotte entre deux *épistémès*, il erre dans l'interstice ouvert entre deux âges de l'histoire irréductibles l'un à l'autre. « *Don Quichotte* dessine le négatif du monde de la Renaissance ; l'écriture a cessé d'être la prose du monde ; les ressemblances et les signes ont dénoué leur vieille entente ; les similitudes déçoivent, tournent à la vision et au délire […] L'écriture et les choses ne se ressemblent plus. Entre elles, Don Quichotte erre à l'aventure »[378]. En effet, Don Quichotte est « malgré lui et sans le savoir »[379] à cheval sur deux *épistémès* régies par des logiques différentes. S'il « erre à l'aventure », c'est parce qu'il lui reste opaque la connaissance ayant pour objet d'analyse l'opération de pensée à travers laquelle s'est

[375] *Ibidem* (nous soulignons).
[376] MC, p. 61.
[377] *Ibidem*.
[378] MC, pp. 61-62.
[379] MC, p. 62.

produit le saut vers l'*épistémè* classique. Don Quichotte ne sait pas qu'il sait qu'il est ailleurs que là où il est. Cette affirmation doit être lue dans un double sens. Ce personnage de Miguel de Cervantès ne sait pas qu'il sait qu'en étant déterminé par l'âge de la Renaissance, il se situe déjà dans le monde classique et, inversement, il ne sait pas qu'il sait qu'en ouvrant l'horizon de l'âge classique, il est encore situé dans une époque qui s'efface devant lui, la Renaissance. Don Quichotte « erre à l'aventure », il flotte librement entre deux *épistémès*. Le mouvement à peine perceptible où un âge historique s'efface en même temps qu'un autre surgit dans leurs rapports simultanés à la littérature est décrit par Foucault avec des termes tels que « clignotement »[380], « scintillement »[381] ou encore « miroitement »[382]. Dans le sillage des lignes d'erre de Don Quichotte clignotent, l'une à côté de l'autre, l'*épistémè* de la Renaissance et celle du classicisme.

Toutefois Don Quichotte n'est pas le seul à osciller inconsciemment, parce qu'il ne sait pas ce qui pourtant lui arrive au niveau de sa propre action, entre deux *épistémès*. Ce statut d'une foncière ambiguïté définit également la situation des personnages de l'œuvre de Sade[383], mais à l'autre extrémité de l'*épistémè* classique qui, s'enfermant sur elle-même, laissait derrière elle une béance que la modernité viendra aussitôt combler avec le savoir qui lui est propre. « Peut-être *Justine* et *Juliette*, à la naissance de la culture moderne, sont-elles dans la même position que *Don Quichotte* entre la Renaissance et le classicisme »[384]. Dans l'interstice qui creuse l'espace entre deux formes de savoir, cette fois-ci classique et moderne, Foucault situe deux personnages nouveaux, *Justine* et *Juliette*, mais qui oscillent, eux aussi, suivant un mouvement qui nous rappelle de Don Quichotte. Comme nous l'avons vu, ce personnage de Cervantès, « lisant les rapports du monde et du langage comme on le faisait au XVI^e^ siècle, déchiffrant par le seul jeu de la ressemblance des

[380] MC, p. 319. Voir aussi Michel Foucault, « Littérature et langage », in *ID.*, *La grande étrangère*, EHESS, Paris, 2013, p. 84.
[381] MC, pp. 63, 223, 263, 394.
[382] MC, pp. 61, 390. Notons que le statut de chacun de ces trois termes a ceci de spécifique qu'il s'apparente à la logique de la vision du sujet connaissant et à la métaphore de la lumière propre au déploiement de la connaissance. L'idée que la connaissance humaine possède une lumière remonte loin dans l'histoire de la philosophie et de la théologie. Foucault se situe sans doute dans le sillage de cette vaste tradition de pensée même s'il n'a jamais dédié, au niveau de ses descriptions archéologiques, une étude approfondie du rapport qu'entretiennent la théologie et l'archéologie (de ce rapport, en témoignent cependant quelques renvois schématiques que l'on retrouve dans « La pensée du dehors », in Michel Foucault, *Dits et écrits I*, Gallimard, coll. Quarto, 2001, pp. 549-550 [désormais noté DE I]).
[383] « L'œuvre de Sade, il n'y a aucun doute, c'est le seuil historique de la littérature », Michel Foucault, « Littérature et langage », *op. cit.*, p. 86.
[384] MC, pp. 222-223.

châteaux dans les auberges et des dames dans les filles de ferme, s'emprisonnait *sans le savoir* dans le monde de la pure représentation ; mais puisque cette représentation n'avait pour loi que la similitude, elle ne pouvait manquer d'apparaître sous la forme dérisoire du délire »[385]. L'opacité qui caractérisait la manière même dont Don Quichotte se rapportait à son propre geste qui avait produit, inconsciemment, le basculement d'une *épistémè* vers une autre n'est point éclairée dans l'œuvre de Sade si bien qu'il est possible de reconnaître une ressemblance « systémique » entre le roman de Cervantès et la description des héroïnes de Sade. En effet, « *Justine* correspondrait à la seconde partie de *Don Quichotte* ; elle est objet indéfini du désir dont elle est la pure origine, comme Don Quichotte est *malgré lui* l'objet de la représentation qu'il est lui-même en son être profond »[386]. La persistance d'une action inconsciente, comme le retour d'un refoulé, est aussi à saisir dans l'œuvre de Sade. Dans cette perspective, Justine ne peut être objet de désir que pour et du point de vue d'un Autre *alors même* qu'elle ne connaît le désir *que* sous la forme évanescente de la représentation. « Tel est son malheur » et, ajouterions-nous, en ceci consiste la spécificité du statut de son identité profondément fêlée : « son innocence demeure toujours en tiers *entre* le désir et la représentation »[387]. C'est dans l'*entre* deux, tantôt du côté du désir, tantôt du côté de la représentation, que l'action inconsciente de Justine flotte sans qu'un retour réfléchi propre à un certain travail de la pensée puisse l'inscrire dans le mouvement d'une description et, à travers celle-ci, faire voir non pas tant la singularité des *épistémès* que le vide ineffaçable qui les sépare à jamais.

L'ambivalence irréfléchie d'une telle action flottante caractérise également le rôle assumé par Juliette qui, quant à elle, « n'est rien de plus que le sujet de tous les désirs possibles ; mais ces désirs sont repris sans résidu dans la représentation qui les fonde raisonnablement en *discours* et les transforme volontairement en *scènes*. De sorte que le grand récit de la vie de Juliette déploie, tout au long des désirs, des violences, des sauvageries et de la mort, le tableau *scintillant* de la représentation »[388]. Tout comme l'âge de la Renaissance s'effaçait devant Don Quichotte en ouvrant, par là même, un nouvel horizon épistémique propre au classicisme, voici qu'à l'autre extrémité de l'âge classique

[385] *Ibidem* (nous soulignons).
[386] MC, p. 223.
[387] *Ibidem* (nous soulignons).
[388] *Ibidem*.

s'érode la forme-représentation du savoir et, en même temps, surgit l'âge moderne, simultanéité qui produit un effet-lumière, un scintillement qui marque l'apparition-disparition épistémique de certaines formes profondément historiques du savoir. « Sade parvient au bout du discours et de la pensée classiques. Il règne exactement à leur limite. A partir de lui, la violence, la vie et la mort, le désir, la sexualité vont étendre, au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous le pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée »[389].

La position-limite de Sade, mais aussi celle de Cervantès, est importante non pas tant pour faire un choix épistémique en affirmant la légitimité d'une certaine forme de savoir au détriment d'une certaine autre, que pour analyser la limite en tant que telle, en tant qu'elle représente une ouverture vers un dehors qui, pour inatteignable qu'il soit dans sa pureté ineffable, rend possible un infatigable travail de la liberté qui ne peut être enfermé, tout au moins en principe, dans une « région épistémologique »[390] quelconque. Pourtant ni Sade, ni Cervantès, si l'on s'en tient à la lecture foucaldienne de leurs ouvrages, ne thématisent la modalité spécifique suivant laquelle la pensée peut déployer et sans cesse redéployer le processus même de l'émergence de nouvelles formes de savoir. Autrement dit, ils n'assument pas la question concernant la possibilité de la maîtrise, même partielle, des processus épistémiques dont ils sont pourtant les porteurs. Si Don Quichotte, Juliette et Justine sont, à leur insu, les acteurs particuliers des événements historiques universels, selon quelle méthode peut-on produire un éveil de la pensée de façon à la maintenir dans un horizon épistémologique toujours ouvert ? Foucault, et sa méthode de l'histoire, peuvent-ils nous aider à thématiser ce qui demeure opaque aux yeux de Don Quichotte ?

Nous croyons que pour répondre à ces questions, une analyse du statut de ce que Foucault entend par « énoncé » est nécessaire. Pourquoi un tel examen est-il nécessaire ? Il convient d'observer, tout d'abord, qu'en analysant les personnages de Miguel de Cervantès et de Sade, nous pouvons reconnaître la manière dont se produit le passage entre deux *épistémès*. En effet, il se produit de manière *inconsciente*. Ce que Foucault décrit lorsqu'il thématise le basculement des âges historiques, c'est une dimension abyssale qui se dérobe

[389] MC, p. 224.
[390] MC, p. 366.

à notre conscience. Or cette région inconsciente est décrite dans le milieu général du discours. L'inconscient foucaldien est une formation discursive. C'est pourquoi c'est dans la théorie foucaldienne de l'énoncé que nous devons chercher la méthode qui permet d'analyser l'inconscient et de produire une modification dans l'ordre du discours. En effet, le concept d'énoncé, tel qu'il est problématisé dans *L'archéologie du savoir*, représente le niveau explicite de ce qui, dans *Les mots et les choses*, demeurait encore partiellement analysé. *Les mots et les choses* condensent le travail de l'archéologie alors que *L'archéologie du savoir* contient les réflexions sur ce travail.

Mais il est en même temps curieux d'observer que le chapitre où Foucault analyse le concept d'énoncé se trouve au centre de *L'archéologie du savoir*. Dans les deux premiers chapitres, Foucault remonte en amont tout en mettant à l'épreuve les anciennes unités du discours et, ce faisant, propose de nouvelles catégories discursives que la méthode archéologique fait valoir lors de ses enquêtes historiques. Le troisième chapitre, intitulé emblématiquement « L'énoncé et l'archive », constitue le point de tension maximale de *L'archéologie du savoir* car c'est en rapport avec une nouvelle théorie de l'énoncé que Foucault avait forgé le concept d'*a priori* historique et d'archive. Enfin les deux derniers chapitres sont une progression en aval au long de laquelle Foucault décrit les champs d'application des nouvelles catégories traitées dans les chapitres précédents. Ce livre, considéré dans son ensemble, a une structure symétrique. Le premier chapitre s'achève par un dialogue imaginaire dans lequel Foucault se fait à lui-même un reproche : « Vous n'êtes pas sûr de ce que vous dites ? Vous allez de nouveau changer, vous déplacer par rapport aux questions qu'on vous pose, dire que les objections ne pointent pas réellement vers le lieu où vous vous prononcez ? »[391]. Entre le premier et le dernier chapitre sont développés, à la lumière d'une argumentation très serrée, les concepts fondamentaux de l'archéologie. Le dernier chapitre, comme en écho au commencement du livre, reprend le dialogue imaginaire laissé ouvert dans le premier chapitre et se finit par une série de propositions qui constitue l'un des nœuds centraux des analyses archéologiques : « Le discours n'est pas la vie : son temps n'est pas le vôtre ; en lui, vous

[391] AS, p. 28.

ne vous réconcilierez pas avec la mort »[392]. Concentrons-nous sur une analyse des éléments constitutifs de *L'archéologie du savoir* afin d'illustrer l'hypothèse selon laquelle c'est dans la théorie foucaldienne de l'énoncé que se trouve la modalité permettant d'analyser la dimension abyssale de l'histoire qui, comme nous l'avons vu, restait opaque au regard de Don Quichotte et des héroïnes de Sade.

3.3 Voir et dire : analyse de l'« énoncé »

Sans doute est-il vain de chercher, tout du moins dans une perspective archéologique, ce qui dans l'histoire posséderait la force d'une cause unique qui, d'un seul coup, produirait une transformation radicale, comme une découpe définitive, dans l'ordre du savoir. La transformation ou, mieux, les transformations se produisent en de nombreux lieux spécifiques, tantôt par des déplacements lents, tantôt par des bonds inattendus[393]. C'est pourquoi le champ épistémique que l'archéologie prend pour objet d'analyse est structuré par des temporalités foncièrement hétérogènes[394]. Ce qui ne signifie pas, tant s'en faut, que l'archéologie prône une sorte de relativisme ou d'historicisme par rapport auquel le sujet n'aurait aucun point de repère et dans le cadre duquel la transformation serait comprise comme étant une perpétuelle dérive, sans aucune direction assignable. L'important est de pouvoir trouver l'équilibre entre l'unité des séries des savoirs et les lieux de leur possible, et souhaitable, changement. S'interroger sur la manière dont se déploie une transformation épistémique ne veut pas dire non plus qu'il faille nécessairement plaider en faveur de la discontinuité au détriment de la continuité. Le problème ne consiste pas à se décider si on est en faveur de la continuité ou pour de la discontinuité[395] : ces deux positions demeurent dogmatiques si la question est celle d'un

[392] AS, p. 275. Nous comparerons ce passage avec Michel Foucault, *Le beau danger*, EHESS Editions, 2011, pp. 38-41.
[393] Cf. AS, p. 228.
[394] « L'apparition et l'effacement des positivités, le jeu de substitutions auquel ils donnent lieu, ne constituent pas un processus homogène qui se déroulerait partout de la même façon », AS, p. 228.
[395] « La rupture, déclarait Foucault, ce n'est pas du tout pour moi une notion fondamentale, c'est un fait de constatation », DE II, p. 410. Il faut se demander : à partir de l'analyse de quel objet, plus précisément, se fait le constat d'une rupture ? Ce sont les processus de production du savoir qu'il est important de questionner afin d'y répondre. Comme nous le verrons plus loin, ces processus sont hautement complexes et doivent être décrits dans leur irréductible dynamique afin que l'on puisse ensuite comprendre les lieux d'émergence des transformations épistémiques. Quoi qu'il en soit, l'affirmation de Foucault laisse entendre, selon nous, qu'il ne s'agit pas, dans le cadre d'une démarche archéologique, de nécessairement plaidoyer en faveur de la

choix à faire entre deux postures théoriques implicitement admises sous la forme d'une disjonction exclusive.

Afin d'approfondir notre démarche et de questionner le statut de l'inconscient foucaldien, il convient tout d'abord de comprendre les éléments constitutifs qui composent un champ épistémologique. Dans *L'archéologie du savoir*, le livre de méthode dans lequel Foucault analyse les concepts fondamentaux de ses écrits précédents, ces éléments sont systématiquement thématisés après une patiente déconstruction des anciennes unités du discours, tels le livre, l'auteur, la conscience ou encore l'esprit d'une époque[396]. Cette déconstruction n'a pas une valeur de destruction, mais relève plutôt d'une tentative de déplacement du niveau de description historique où les unités préalablement admises du livre ou de l'auteur sont thématisées en tant qu'effet produit par et dans une pratique discursive. C'est pourquoi une conversion[397], voire même une torsion[398] de la manière dont le sujet perçoit un discours-objet s'avère nécessaire afin que l'on puisse faire une description adéquate de ce niveau propre à une pratique discursive. En quoi consiste le statut d'une pratique discursive ? Elle est structurée par quatre règles de formation du discours, chacune de ces règles ayant sa spécificité et dont l'articulation forme un « territoire archéologique »[399]. Foucault les a nommées « règles de formation des objets »[400], « règles de formation des modalités énonciatives »[401], « règles de formation des concepts »[402] et enfin, quatrièmement, « règles de formation des stratégies »[403]. Le niveau propre au statut de chacune de ces règles peut être saisi seulement si on opère une mise entre parenthèses de l'évidence de la naturalité des objets supposés extérieurs au voir du sujet, ainsi que l'évidence de la modalité selon laquelle on emploie les énoncés afin de décrire des objets, des concepts utilisés pour thématiser des objets et, enfin, du lieu à partir duquel se font certains choix théoriques nécessaires à une prise de position en fonction de

---

rupture, mais de saisir ce à partir de quoi elle peut émerger. Autant dire que le problème du primat du discontinu par rapport au continu est un faux problème.

[396] AS, pp. 31-43. Sur ce point, voir aussi DE I, notamment pp. 724-733.

[397] AS, p. 145.

[398] Ce terme a été utilisé par Foucault lors d'un entretien avec Pierre Dumayet datant de 1966. Cf. http://www.ina.fr/video/I05059752 (dernière consultation 26.12.2014). Nous reviendrons encore sur ce point important du travail archéologique.

[399] AS, p. 239.

[400] AS, pp. 55-68.

[401] AS, pp. 68-75.

[402] AS, pp. 75-85.

[403] AS, pp. 85-94.

laquelle le sujet peut énoncer son savoir sur un objet quelconque. Cette « *épochè* » archéologique[404] renvoie notre attention vers une région épistémologique difficilement descriptible parce qu'elle est pré-conceptuelle[405] et pré-subjective[406]. C'est là, en ce lieu qui demeure encore problématique, que se solidifient certains positionnements subjectifs ou la formation de certains concepts. Si on lit de plus près *L'archéologie du savoir*, nous sommes frappés par la perpétuelle mobilité qui rend possible une incessante émergence des concepts et des positionnements subjectifs tout au long de l'histoire. Ainsi, deux registres différents doivent être distingués dans l'architecture immanente à ce livre de la méthode archéologique. Si l'on faisait usage d'une métaphore géologique, on pourrait dire que l'un est stable et solide comme l'écorce de la terre, et que l'autre est foncièrement instable comme le magma souterrain ayant le pouvoir de modifier la stabilité de surface du premier niveau, raison pour laquelle il est si difficile de choisir un vocabulaire adéquat pour le décrire dans son incessante dynamique.

Concentrons-nous sur le premier niveau d'analyse. Les règles qui composent un territoire archéologique sont à la fois distinctes et articulées entre elles. Elles se distinguent par ce qu'elles rendent possible : des objets, des concepts, des modalités d'énonciation, des choix théoriques stratégiques. Foucault les nomme *pratiques* discursives parce que ces règles structurent certaines modalités de production (de concepts, d'énoncés), donc d'action théorique. Selon notre perspective de travail, c'est précisément dans cette pratique théorique, mais non exclusivement en elle, que se déploie la lutte des classes sociales. Nous soutenons donc, en nous situant dans le sillage de l'archéologie foucaldienne, que les coordonnées du champ théorique où se mène la lutte des classes sont les règles de formation du discours. En utilisant une expression très suggestive pour notre propos, Foucault nomme l'ensemble de ces règles de « territoire archéologique ». Osons alors dire que le territoire archéologique est le champ de bataille où une classe se rapporte de manière conflictuelle à une autre classe. Ce qui résulte de cette lutte, mais aussi de la façon dont elle a lieu concrètement, c'est une violence langagière se déployant selon certaines

[404] Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow sont allés jusqu'à dire que l'archéologie est une phénoménologie pour mettre fin à toute phénoménologie. Cf. *ID., Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 71-82.

[405] « Une pareille analyse concerne […] un niveau en quelque sorte *préconceptuel* », AS, p. 81. Sur ce point, voir aussi AS, pp. 82-83.

[406] AS, p. 74. Ce qui ne signifie pas que Foucault renonce au concept de « sujet », mais qu'il le déplace vers une région archéologique où est thématisé son devenir en principe inachevable.

régularités immanentes à une pratique discursive. On comprend, dès lors, qu'il est insuffisant de s'engager du côté d'une classe ou d'une autre car l'essentiel est de pouvoir modifier, selon une modalité qu'il nous reste encore à décrire, les coordonnées mêmes du champ où les classes se rencontrent pour s'affronter. Mais il est tout aussi insuffisant d'admettre comme définitive une vérité dont se réclameraient la conscience et l'action émancipatrice d'une classe spécifique, car cette vérité est soumise aux règles de formations discursives qui se modifient tout au long de l'histoire. C'est dire, en même temps, qu'il ne suffit pas, pour sortir de l'assujettissement idéologique de la conscience individuelle ou collective, de plaidoyer en faveur d'une démarche scientifique en tant que pure théorie où la vérité d'une classe sociale trouverait son vrai fondement car, selon notre perspective, il est essentiel de pouvoir créer les conditions nécessaires où l'on pourrait agir sur et, ce faisant, transformer la pratique théorique qui produit sans cesse des effets de vérité. Ainsi, au lieu de chercher l'ultime fondement d'une vérité scientifique, l'important est d'analyser une pratique discursive et le savoir qui émerge à travers elle dans le cadre du territoire de son déploiement. Une telle analyse exige, comme nous l'avons souligné, une description de quatre éléments fondamentaux : les objets discursifs, les ensembles énonciatifs, les jeux de concepts et les séries de choix théoriques[407]. Selon cette perspective - et nous insistons sur ce point - le savoir qui affleure à la surface d'une pratique discursive n'est pas nécessairement un savoir d'ordre scientifique. En revanche, tout savoir scientifique est sous-tendu par ce que Foucault appelle une pratique discursive[408]. L'idéologie et la science s'enracinent toutes deux dans une pratique discursive[409]. De ce point de vue, « l'idéologie

[407] AS, pp. 237-238.

[408] « Cet ensemble d'éléments, formés de manière régulière par une pratique discursive et qui sont indispensables à la constitution d'une science, bien qu'ils ne soient pas destinés nécessairement à lui donner lieu, on peut l'appeler savoir » (AS, p. 238). L'ensemble d'éléments auxquels Foucault fait référence est constitué, comme nous l'avons déjà noté, par les objets discursifs, les jeux énonciatifs et de concepts ainsi que les séries de choix théoriques.

[409] « La prise de l'idéologie sur le discours scientifique et le fonctionnement idéologique des sciences ne s'articulent pas au niveau de leur structure idéale (même s'ils peuvent s'y traduire d'une façon plus ou moins visible), ni au niveau de leur utilisation technique dans une société (bien que celle-ci puisse y prendre effet), ni au niveau de la conscience des sujets qui la bâtissent ; ils s'articulent là où la science se découpe sur le savoir. Si la question de l'idéologie peut être posée à la science, c'est dans la mesure où celle-ci, sans s'identifier au savoir, mais sans l'effacer ni l'exclure, se localise en lui, structure certains de ses objets, systématise certaines de ses énonciations, formalise tels de ses concepts et de ses stratégies » (AS, p. 242). Un peu plus loin, Foucault affirmait que « la question de l'idéologie posée à la science, ce n'est pas la question des situations ou des pratiques qu'elle reflète d'une façon plus ou moins consciente ; ce n'est pas la question non plus de son utilisation éventuelle ou de tous les mésusages qu'on peut en faire ; c'est la question de son existence comme pratique discursive et de son fonctionnement parmi d'autres pratiques » (AS, p.

n'est pas exclusive de la scientificité »[410] parce que, nous venons de l'affirmer, aussi bien l'idéologie que la science s'inscrivent dans un territoire archéologique où elles entretiennent des rapports de tension spécifiques[411]. Ainsi, il est illusoire de croire que la science, de par la constitution qui lui est propre, supposerait une progressive correction d'erreurs relevant de la bévue du sujet discourant[412]. La fonction idéologique de la science doit être analysée « au niveau de la positivité et des rapports entre les règles de la formation et les structures de la scientificité »[413]. C'est pourquoi :

> S'attaquer au fonctionnement idéologique d'une science pour le faire apparaître et pour le modifier, ce n'est pas mettre au jour les présupposés philosophiques qui peuvent l'habiter ; ce n'est pas revenir aux fondements qui l'ont rendue possible et qui la légitiment : c'est la remettre en question comme formation discursive ; c'est s'attaquer non aux contradictions formelles de ses propositions, mais au système de formation de ses objets, de ses types d'énonciation, de ses concepts, de ses choix théoriques. C'est la reprendre comme pratique parmi d'autres pratiques[414].

Mais comment se produit, sur ce niveau propre à une pratique discursive, la transformation d'une *épistémè* ? Si l'on regarde uniquement le premier niveau d'analyse, l'écorce stable des pratiques discursives, il est possible d'observer des *déplacements* d'un point du territoire archéologique vers un autre point. Le terme de déplacement est sans doute insuffisant pour comprendre la façon suivant laquelle se produit une transformation épistémique (car il reste encore à voir comment ce déplacement a été simplement possible), mais il convient tout d'abord d'observer que Foucault emploie très souvent ce terme pour décrire une mutation qui se produit dans l'ordre du savoir. Ainsi, il affirme dans le septième chapitre de *Les mots et les choses* que Smith, loin d'avoir inventé le travail en

---

242). Dès lors, toute la question consiste à savoir quelle méthode on peut employer pour décrire une pratique discursive entendue en tant qu'ensemble de règles de formation d'objets, de concepts, d'énonciations et de stratégies. Nous reviendrons sur ce point essentiel de notre analyse.

[410] AS, p. 242.

[411] « Dans toute formation discursive, on trouve un rapport *spécifique* entre science et savoir ; et l'analyse archéologique, au lieu de définir entre eux un rapport d'exclusion ou de soustraction (en cherchant ce qui du savoir se dérobe et résiste encore à la science, ce qui de la science est encore compromis par le voisinage et l'influence du savoir), doit montrer positivement comment une science s'inscrit et fonctionne dans l'élément du savoir » (AS, p. 241 ; nous soulignons). Il est donc illusoire de mettre en rapport l'idéologie et la science comme deux instances exclusives. Ce que Foucault cherche à saisir, c'est la spécificité de leur rapport qui peut être différent selon le contexte épistémique que l'on prend pour objet d'analyse.

[412] AS, p. 243.

[413] *Ibidem*.

[414] *Ibidem*.

tant que concept économique, l'avait toutefois déplacé d'une fonction théorique vers une autre à la lumière d'une nouvelle manière d'analyser les richesses[415].

Sur ce premier niveau de l'existence de l'espace archéologique, une multiplicité de déplacements peut avoir lieu. Dans ce cas, la transformation d'une *épistémè* doit être comprise comme étant de l'ordre des permutations ayant lieu mécaniquement parce qu'elles sont déjà inscrites dans une matrice spatiale. C'est peut-être en s'appuyant sur ce type de descriptions archéologiques que certains commentateurs de l'œuvre foucaldienne ont vu en elle quelque chose comme une succession d'immobilités où tout recours à la *praxis*, donc à l'histoire, est d'emblée exclu. Nous voici devant une impasse. Même si Foucault emploie fréquemment le terme de « pratique discursive » que nous avons essayé d'analyser selon une quadruple spécification, il ne nous offre pas de réponse convaincante quant à la modalité même suivant laquelle se déploie cette pratique. Ce constat avait conduit l'attention des lecteurs de l'œuvre foucaldienne, hier comme aujourd'hui, vers de nombreuses critiques adressées à la méthode de l'archéologie. Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow et Béatrice Han ont tenté de les systématiser dans leurs analyses de l'archéologie foucaldienne. Leur critique est centrée sur un concept central dans l'archéologie, l'*a priori* historique. Foucault, selon Dreyfus et Rabinow, met en rapport les conditions de possibilité du savoir propres aux pratiques discursives des sciences humaines, à savoir l'*a priori* historique, avec les régularités immanentes à ces mêmes pratiques discursives. C'est dire que les règles inhérentes aux pratiques discursives, différentes quant à leur statut et leur fonctionnement, sont articulées par une autre règle de formation du savoir. Ainsi, l'*a priori* historique serait le noyau dur, dont l'essence est purement formelle, des pratiques discursives qui, quant à elles, sont régies par d'autres séries de règles. D'où une difficulté théorique incontournable de la méthode archéologique consistant en une affirmation paradoxale selon laquelle les pratiques discursives s'autorégissent[416]. Compris en tant que règle des règles se situant au cœur des pratiques discursives, l'*a priori* historique relèverait d'une causalité purement formelle qui remet en question la maîtrise qu'exerce le sujet sur

[415] Cf. MC, pp. 234-235. C'est encore à travers une série de déplacements théoriques que se sont produites des modifications épistémiques, se situant entre le classicisme et la modernité, dans la biologie et dans la linguistique. Sur ce point, cf. MC, pp. 238-245 (pour l'analyse de la biologie) et pp. 245-249 (pour une analyse de la linguistique).

[416] Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *op. cit.*, p. 126. Sur ce point, nous lirons aussi Béatrice Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 114.

son propre discours. Il est possible de mettre en évidence deux variantes archéologiques de cette remise en cause de l'autonomie du sujet : soit l'action du sujet est soumise au champ structurel rigide des *épistémès*, et dans ce cas elle est définitivement inscrite à l'intérieur d'un ordre épistémique qui épuise la créativité originaire du sujet ; soit elle est rejetée dans un dehors sans loi, donc dans une région de la contingence absolue[417]. Cette oscillation propre à la méthode forgée par Foucault conduit l'archéologie à un dilemme d'ordre moral :

> Etant donné que [l'archéologue] est inévitablement absorbé par les pratiques quotidiennes de son époque et qu'il se situe à la fois à l'intérieur et à l'extérieur du discours sérieux de son temps, il ne peut pas formuler de théorie de la morale. Il peut bien sûr partager les croyances de son époque – celles qui sont implicites dans les pratiques courantes et celles des scientifiques de son époque – mais en tant qu'archéologue, sa tâche se limite à l'observation détachée de tous les actes de discours sérieux […] En tant qu'elle est l'étude désintéressée des monuments muets, l'archéologie ne peut pas participer aux débats violents qui prennent place autour de ces monuments. En fait, envisagés sous l'angle de l'archéologie, les monuments n'ont jamais cessé d'être muets[418].

L'analyse des actes sérieux, expression utilisée par Dreyfus et Rabinow pour désigner le statut des règles immanentes aux *épistémès* décrites dans *Les mots et les choses*[419], ne permet pas la construction d'une théorie morale et, partant, d'engagement dans des débats ayant une portée morale. Ainsi, l'archéologie serait condamnée à un échec d'ordre méthodologique qui conduit à des conséquences majeures sur le plan de l'action des individus. En voulant seulement décrire des discours déjà énoncés tout en adoptant une position de surplomb hautement problématique d'un point de vue théorique, l'archéologue reste aussi muet que les monuments épistémiques qu'il contemple. Or ce mutisme est

[417] Cf. Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow, *op. cit.*, pp. 127, 131, 135 et 141. En analysant le constat de ce basculement entre l'ordre du nécessaire et l'ordre de la contingence qui creuse de l'intérieur la méthode archéologique, Dreyfus et Rabinow affirmaient que « le maximum qu'on puisse attendre de l'archéologue, qui inaugure une version post-husserlienne du clivage du moi, c'est qu'il accorde un semblant de crédit aux théories relevant de la morale ou des institutions sociales. Il peut être quelqu'un de très engagé dans le privé, mais dans les sphères du discours public il doit porter un masque » (*ibid*., p. 133). L'archéologue porte un masque parce qu'il se soumet, dans la sphère publique, aux règles institutionnelles ; dans le privé, où les règles admises publiquement ne fonctionnement plus, l'archéologue assume la fonction d'un sujet engagé dans son propre discours. La soumission aux règles publiques et la posture du sujet engagé dans la sphère privée sont encore un signe de l'oscillation entre le nécessaire et le contingent dont l'archéologie, selon Dreyfus et Rabinow, ne peut pas sortir.
[418] *Ibid.*, p. 141.
[419] *Ibid*., p. 76.

foncièrement ambigu car en lui se cache le point d'indécision entre l'engagement et le désengagement, entre l'action et la passivité.

Pourtant, Foucault a affirmé, à plusieurs reprises, qu'en décrivant le lieu d'où il parle, il peut en même temps le modifier. L'analyse des pratiques discursives, mais aussi des multiples rapports qu'elles entretiennent avec les pratiques non-discursives[420], relève d'une expérience de la pensée dans laquelle la position du sujet analysant n'est pas celle d'une pure contemplation d'une épistémè-objet supposée extérieure à celui qui la regarde, mais celle d'un véritable engagement ayant la puissance de transformation du contexte épistémique analysé. Quoique l'on puisse dire sur l'atemporalité des « structures »[421] (terme par rapport auquel Foucault a toujours eu soin de prendre ses distances), il faudrait plutôt chercher à activer le potentiel émancipateur de l'archéologie tout en tentant de libérer ce que Foucault nomme « le point d'embrayage événementiel »[422] qui fait bouger les pratiques discursives. Dans son texte « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au cercle d'épistémologie », Foucault esquissait une analyse du lieu d'où il parlait en tant que philosophe à la fois engagé et détaché de son champ d'étude :

> J'analyse l'espace où je parle. Je m'expose à *défaire* et à *recomposer* ce lieu qui m'indique les repères premiers de mon discours ; j'entreprends d'en dissocier les coordonnées visibles et de *secouer* son immobilité de surface ; je risque donc de *susciter* à chaque instant, sous chacun de mes propos, la question de savoir d'où il peut naître : car tout ce que je dis pourrait bien avoir pour effet de *déplacer* le lieu d'où je le dis[423].

Les termes employés par Foucault afin de décrire sa position théorico-pratique donnent à comprendre que la méthode de l'archéologie n'est pas purement descriptive, car elle peut avoir pour effet le déplacement et le secouement du lieu d'où elle déploie son

---

[420] AS, p. 218 ; DE I, p. 735.

[421] Analysant *Les mots et les choses*, Jean-Paul Sartre déclarait que « Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant : à savoir comment […] les hommes passent d'une pensée à une autre. Il faudrait pour cela faire intervenir la *praxis*, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse ». Sans doute Sartre admettait-il que la perspective assumée par Foucault reste historique, mais il ajoutait aussitôt que, sous cette perspective, Foucault remplaçait « le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités », *ID.*, « Jean-Paul Sartre répond », in *Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968*, Presses Universitaires de Caen, 2009, pp. 73-91, p. 76. Nous ne croyons pas qu'il ait fallu attendre les analyses foucaldiennes des années 1970 sur les techniques de pouvoir pour comprendre la manière dont les hommes passent d'une pensée à une autre. Les épistémès décrites dans *Les mots et les choses* s'enracinent dans une pratique discursive et c'est le statut de cette pratique spécifique qu'il est important de comprendre.

[422] AS, p. 218.

[423] DE I, p. 738 (nous soulignons).

analyse. Une certaine pratique est donc inhérente à l'acte même de description archéologique. L'analyse archéologique se caractériserait, ainsi, par une performativité qu'il nous reste à thématiser. Comment comprendre cette simultanéité où la description s'accompagne de la modification du lieu qui détermine la position du sujet énonciateur ? En quoi consiste donc la particularité de ce lieu mobile où décrire sous le mode archéologique implique, de par l'acte même de description, la production d'un effet de déplacement de l'espace décrit ? Il nous faut regarder de plus près cette étrange simultanéité car son analyse pourrait nous fournir la clé de sortie de l'oscillation entre la soumission à une nécessité structurelle et l'abandon à une contingence sans loi, entre l'engagement aveugle (parce que totalement absorbé par une *épistémè* spécifique) et le désengagement total frôlant la déréliction (car se situant dans une pure extériorité où aucune règle épistémique n'a de points d'ancrage). Pour nous, cette clé est importante parce qu'elle pourrait ouvrir un nouvel horizon de compréhension de l'archéologie où il serait possible de voir ce qui, dans la transformation des *épistémès*, demeure non vu par le voir des sujets. C'est seulement à la lumière de cette nouvelle compréhension que nous pourrons poser la question de la maîtrise des processus de transformation du territoire archéologique où se déploie la lutte de classes.

La manière dont Foucault thématise les pratiques discursives renvoie notre attention vers le statut de l'énoncé, le noyau du langage dont l'analyse est nécessaire, selon notre perspective de travail, afin de trouver une réponse à notre problème. Se déployant par « cercles concentriques »[424], les descriptions de *L'archéologie du savoir* commencent par un examen des niveaux les plus extérieurs des pratiques discursives[425] pour se concentrer, progressivement, sur l'énoncé en tant qu'« atome » de la langue. Or le statut de celui-ci s'avère paradoxal dans la mesure où l'énoncé n'est ni totalement caché au regard, ni immédiatement visible[426]. C'est en rapport avec l'analyse de cette tension constitutive que l'originalité de la théorie foucaldienne de l'énoncé peut être saisie.

En effet, l'énoncé n'est pas caché parce que ce sont des énoncés effectivement écrits que l'archéologie prend pour objet d'analyse. Une « lourdeur » matérielle est ainsi

[424] AS, p. 150.
[425] C'est ce niveau que nous avons décrit plus haut en faisant valoir l'expression de « territoire archéologique ».
[426] AS, p. 153.

constitutive du discours tel que l'envisage une démarche archéologique[427]. En suivant cette perspective, ce n'est pas le statut des énoncés en général qu'il est important de comprendre, mais la spécificité du niveau des « choses dites en tant précisément qu'elles ont été dites »[428]. L'expression que Foucault utilise pour nommer ce niveau spécifique est « mode d'existence »[429] et elle se trouve dans un rapport de contraste avec celle de « conditions de possibilité » employée dans *Les mots et les choses* pour décrire la singularité du savoir des sciences humaines. Interroger les énoncés selon la manière dont on interroge la singularité des choses dites suppose donc qu'on place la description archéologique sur le niveau du mode d'existence des énoncés[430]. Pourtant, une telle précision ne signifie pas que la description archéologique soit purement empirique dans le sens où ce sont des énoncés tombant sous l'incidence de notre perception qu'il s'agirait d'examiner. Même si les énoncés ne sont pas cachés, ce n'est pas pour autant qu'ils sont immédiatement visibles. L'accès à cette région invisible des toiles discursives exige une attention particulière, « une conversion du regard et de l'attitude »[431]. C'est dans cette tension qui caractérise le rapport entre l'empiricité non-cachée des énoncés et leur insidieuse invisibilité que se déploient les analyses de l'archéologie. En faisant valoir l'épaisseur irréductible de leur matérialité, l'archéologie doit donc pouvoir dévoiler ce qui, au niveau même des énoncés, se dérobe sans cesse au regard du sujet. Or cette invisibilité n'est situable ni dans l'intention, ni dans la conscience du sujet qui se manifeste à la surface des discours. L'analyse archéologique ne relève pas d'une technique herméneutique consistant en un patient travail d'exégèse au fil duquel le discours est mis en articulation avec ce qu'il n'est pas, la volonté ou la conscience subjective où se trouverait, comme dans un lieu originaire, la source du sens des énoncés effectivement dits. La description archéologique se maintient dans l'immanence du discours pour y découvrir ses règles de formation[432]. Si celles-ci ne sont pas immédiatement visibles, ce n'est donc

[427] AS, p. 133.
[428] AS, p. 143. Cf. aussi Michel Foucault, *Le beau danger*, *op. cit.*, pp. 34-35.
[429] *Ibidem*.
[430] Selon cette perspective, une différence entre le transcendantalisme kantien et l'archéologie foucaldienne est constatable. Si pour le premier ce sont les conditions de possibilité de l'expérience en général qu'il s'agit d'analyser, pour l'archéologie ce sont les conditions d'existence d'un ensemble limité d'énoncés effectivement dits et écrits qu'il s'agit de comprendre. Sur ce point, cf. aussi Gilles Deleuze, *Foucault*, *op. cit.*, pp. 63, 67.
[431] AS, p. 145. Nous reviendrons sur ce point important qui caractérise l'analyse archéologique.
[432] AS, pp. 100-101, 168.

pas parce qu'elles sont situées ailleurs que dans le tissu discursif mais parce qu'elles y figurent sous une modalité particulière qu'il nous faut examiner de plus près.

Les règles d'énonciation se dérobent au regard dans la mesure où elles sont trop visibles. Ainsi, l'invisibilité des régularités discursives ne relève pas d'une absence originaire qu'il faut nécessairement combler par des contenus dont la nature est hétérogène au discours pris en tant que tel, mais d'une présence excessive[433] que l'archéologie cherche à saisir dans l'espace même du discours. C'est parce qu'elles sont excessivement visibles que les lois régissant la manière dont fonctionnent les énoncés ne sont pas immédiatement saisissables. « Le niveau énonciatif, affirme Foucault, s'esquisse dans sa *proximité* même »[434]. En effet, le statut propre à cette proximité consiste en la familiarité avec laquelle nous nous rapportons à nous-mêmes et, par ce biais, au monde des objets qui nous entoure, c'est ce qui va de soi dans la façon dont le regard perçoit le monde[435]. Or l'archéologie se rapporte à cette essentielle proximité non comme à un domaine familier, non comme à ce qu'il y a de plus connu, mais comme à une étrangeté inconnue qu'il s'agit d'analyser en son irréductible singularité historique. Et Foucault ajoute : « saisir cette invisibilité-là, cet *invisible* du *trop visible*, cet *éloignement* de ce qui est *trop voisin*, cette *familiarité inconnue* est pour moi l'opération importante de mon langage et de mon discours »[436]. Faire voir ce qui se soustrait au regard dans l'acte même de regarder est ce par quoi se caractérise le déploiement de la méthode archéologique. C'est pourquoi une conversion d'attitude était nécessaire pour pouvoir thématiser cette invisible proximité du niveau énonciatif[437]. Observons, en même temps, que c'est à travers une opération du langage qu'il est possible de saisir l'inconnu dans ce qui est le plus familier. « Saisir l'éloignement dans ce qui est trop voisin, affirme Foucault, est pour moi l'opération importante de mon langage ». Selon cette perspective, l'énonciation archéologique peut éclairer l'invisibilité du trop visible. Si Foucault croyait pouvoir modifier le lieu où il

[433] Nous croyons que c'est en ce sens que Foucault avait employé le terme d' « inconscient positif » dans la préface à l'édition anglaise de *Les mots et les choses* (cf. DE I, p. 877). Si l'inconscient est dit positif, c'est parce qu'il est problématisé non pas tant comme réservoir invisible des contenus du refoulement, mais comme une instance trop pleine, en tant que présence excessivement présente.
[434] AS, p. 145 (nous soulignons).
[435] Encore convient-il de préciser que l'infime distance à soi dont il s'agit ici se mesure dans l'espace du discours et qu'elle est constitutive du monde des objets. Autant dire que ceux-ci ne sont pas extérieurs et indépendants au niveau énonciatif mais rendus visibles par les règles discursives.
[436] Michel Foucault, *Le beau danger*, *op. cit.*, p. 61 (nous soulignons). Sur ce point, voir aussi DE I, p. 552.
[437] DE I, pp. 551-552.

parle, c'est parce que le langage de l'archéologie touche cette dimension invisible du trop visible. Ainsi, l'intuition qui guide l'analyse archéologique consiste à dire qu'en passant sous silence le non-vu en tant que trop vu, nous courons le risque de le répéter sans cesse et de nous immobiliser dans une certaine structure de pensée. En effet, c'est pour prévenir le danger de la répétition en tant qu'obstacle qui bloque toute modification et toute créativité des nouvelles formes de savoir que la description archéologique est nécessaire. Selon cette perspective de travail, la transformation des coordonnées qui configurent le territoire archéologique est possible seulement si on y décrit ce qui se dérobe au regard dans la manière même de regarder. Nous comprenons pourquoi la description archéologique ne relève pas d'un simple compte-rendu d'un état de fait extérieur à la conscience du sujet : c'est qu'en décrivant l'insu de ce qui est trop su, nous nous donnons l'occasion de sonder l'inconscient de l'histoire et, ce faisant, de le modifier. Ce n'est en effet pas de la même manière qu'on se rapportera à un objet de savoir si on parvient à décrire la façon même de s'y rapporter.

Si dans les romans de Miguel de Cervantès et de Sade, tels que les analyse Foucault dans *Les mots et les choses*, on ne trouve pas de réflexion sur la manière dont se déploie le processus de transformation d'une *épistémè* vers une autre, la méthode de l'archéologie, quant à elle, peut nous aider à mieux voir ce qui se cache dans ce processus, elle peut thématiser ce qui nous détermine au plus profond de nous-mêmes. En éclairant les « ténèbres » de l'inconscient, nous nous mettons à l'abri des éventuelles répétitions de certaines formes de savoir tout en nous engageant dans un infini labeur de la pensée. Une telle méthode archéologique peut être l'un des guides privilégiés des disciplines spécifiques du savoir comme la linguistique, l'économie ou encore la biologie. En effet, l'archéologie peut être l'intensificateur de la création de nouvelles formes de savoir parce qu'elle a la capacité à montrer les blocages qui peuvent empêcher l'avancement de ces démarches spécifiques. Un linguiste, un économiste ou encore un biologiste qui produisent des concepts spécifiques peuvent se rapporter à *Les mots et les choses* comme à une analyse historique de l'inconscient de leurs propres disciplines de recherche et, ce faisant, écarter les obstacles qui fixent leur créativité dans une forme particulière du savoir.

Dans les écrits de Roman Jakobson que nous avons analysés dans le chapitre précédent, la géographie jouait un rôle central. Si Jakobson affirmait que les langues doivent être rapportées à leurs conditions géographiques d'existence, c'est parce, d'un côté, il voulait détacher sa démarche de celle des philologues du XIX^{e} siècle et, de l'autre, construire une nouvelle identité des peuples du monde eurasiatique. Pourtant ce rapport à la géographie pose problème dans la mesure où celle-ci était thématisée en articulation avec l'étude de la « race » des peuples :

> La communauté humaine du monde géographique eurasiatique, se distingue-t-elle, et selon quels aspects, des communautés similaires et premièrement de celles voisines – européenne et asiatique ? La géographie économique en accord avec la géographie physique, constate l'intégrité du monde eurasiatique. Les destins historiques de l'Eurasie confirment son unité indissoluble. L'étude du facteur racial du sang dénote une différence anthropologique importante entre les peuples d'Eurasie des Européens et Asiatiques. Enfin, l'ethnologie, en surmontant sa longue et dangereuse dépendance du tableau généalogique des langues, détermine des signes distinctifs du cercle culturel eurasiatique[438].

Comment peut-on comprendre cette étrange référence au « sang » et à la « race » afin de comprendre l'unité des peuples eurasiatiques ? Les termes employés dans cette citation nous conduisent à penser que le prisme réflexif inhérent au discours de la biologie et sa manière de thématiser l'identité du peuple est en décalage épistémique avec le structuralisme linguistique de Jakobson qui insiste sur le rapport que les fonctions des éléments d'une langue entretiennent entre elles. En changeant la façon dont la langue était problématisée, Jakobson restait encore, de certains points de vue, dans l'âge moderne[439]. C'est pour sortir de ces répétitions qui peuvent ralentir le processus d'émergence des nouveaux savoirs que l'archéologie peut être utile. Ainsi le dialogue que l'archéologie

[438] Roman Jakobson, *K kharakteristike*, *op. cit.*, p. 146 (notre traduction).

[439] Le rapport entre l'objet d'analyse d'une science et sa façon de l'analyser peut être interrogé suivant une autre perspective légèrement différente. Louis Althusser, par exemple, avait thématisé ce rapport en comparant la question que se pose une science à la réponse qu'elle fournit. Si on adopte ce point de vue, il est possible de reconnaître des décalages entre la réponse donnée et la question posée. Ainsi, on peut répondre à une question de telle sorte que les termes de la réponse soient en décalage théorique avec les termes de la question préalablement posée. C'est précisément sur ce rapport ambigu que Louis Althusser avait insisté dans *Lire le capital* lorsqu'il analysait le statut de l'œuvre économique classique en rapport avec celle de Marx (cf. Louis Althusser, « Du 'Capital' à la philosophie de Marx », in Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet *et all.*, *Lire le capital*, pp. 9-22). Notons cependant que la lecture althussérienne de l'œuvre de Marx dans *Lire le capital* était influencée, entre autres, par la manière foucaldienne d'écrire l'histoire dans la *Naissance de la clinique*, ouvrage que Foucault lui-même catalogua comme relevant d'une analyse structurale (AS, p. 27).

pourrait entretenir avec les différentes démarches des sciences humaines aurait pour effet l'enrichissement infini de l'horizon de la créativité humaine.

3.4 Retour à la littérature

Ce que nous a motivé de suivre la méthode archéologique était, au départ, le fait empirique que le savoir sur la langue se trouvait investi dans des manuels de grammaire qui avaient été utilisés par l'Etat moldave dans la construction de l'identité nationale du peuple moldave. Afin de mieux comprendre l'émergence et la consolidation de l'identité nationale du peuple qui s'est longtemps nourrie des manuels de grammaire, nous nous sommes proposé de thématiser la spécificité du statut du savoir sur la langue. Nous croyons que, sur ce point, les descriptions archéologiques déployées dans *Les mots et les choses* sont d'une utilité encore actuelle. Elles permettent de comprendre la modalité suivant laquelle est configuré le territoire archéologique où se situe le savoir sur la langue en rapport auquel se déploie le fonctionnement de l'idéologie nationaliste. C'est précisément de ce point de vue que nous avons décrit la lutte des classes comme se déployant non seulement dans le champ économique ou politique, mais aussi dans le champ théorique. L'idéologie nationaliste peut être transformée sur le terrain archéologique tel que le décrit Foucault. Pour la combattre et sortir de la répétition de l'imaginaire national, une analyse de l'inconscient en tant que présence excessive qui structure le voir même des sujets est nécessaire. Notre conviction est donc que l'archéologie et sa méthode pour écrire l'histoire peuvent nous aider à sortir de la répétition idéologique dont le nationalisme n'est qu'une spécification ayant son importance dans une conjoncture particulière de l'histoire.

Pourtant il y a plus. Si en analysant le non-voir du voir, nous nous sommes donné la possibilité d'éviter les répétitions de l'histoire, nous n'avons pas pour autant questionné, positivement cette fois-ci, l'acte même de création de nouveaux savoirs. Tout se passe comme si la création avait déjà eu lieu. Et c'est comme si ce n'était que dans cet après-coup que nous pouvions employer la méthode de l'archéologie. Reste donc à savoir si c'est à ce niveau que le rôle de l'archéologie s'arrête ou si elle peut aller encore plus loin en

décrivant positivement l'émergence du savoir. Notre thèse à ce propos est que l'archéologie peut aller plus loin.

Pour approfondir notre démarche, Foucault nous donne plusieurs indications sans néanmoins les systématiser dans sa démarche théorique. De quelles indications s'agit-il ? Nous avons déjà eu l'occasion d'affirmer que, pour décrire l'invisibilité du voir, une *conversion* du regard est nécessaire. C'est uniquement un regard éduqué qui peut pénétrer ce niveau difficilement descriptible car il est à la fois présent et absent, il se cache dans ce qu'il y a de plus proche à nous-mêmes, il se retire dans sa propre ouverture. Toutefois les termes de « conversion » et de « changement » d'attitude ne sont pas les seuls utilisés par Foucault pour décrire le rapport au discours dans sa paradoxale dimension, en tant qu'il est à la fois visible et invisible. A cet effet, il emploie aussi les notions de « torsion »[440], de « souffrance »[441] ou encore de « déchirement »[442]. Une certaine expérience douloureuse est ainsi inhérente au rapport que l'on entretient avec l'invisibilité du voir et à son analyse. Elle caractérise le statut d'une « subjectivité rompue »[443] qui cherche à comprendre ce qu'il y a de plus profond en elle-même. En effet, Foucault donne à penser que l'attitude adoptée afin de décrire ce qui ne se voit pas dans l'acte même de voir suppose une sortie de nous-mêmes, un mouvement qui ne va pas sans blessure car, pour avoir accès au dehors qui limite notre subjectivité, il faut s'arracher à soi et le tordre de telle sorte qu'il révèle la vérité qui l'a toujours déjà habité. Ainsi le rapport à la vérité se caractérise, chez Foucault, par une expérience agonistique qu'il faut traverser. Il nous faut encore analyser de plus près cette expérience. Comment décrire, plus précisément, le statut de ce trouble ? Et, ce qui nous intéresse au premier chef, en quoi consiste l'importance d'une telle analyse pour mieux comprendre la transformation des nouvelles formes de savoir que nous avons décrites précédemment ? Telle sont les nouvelles coordonnées du problème auquel nous nous proposons de réfléchir à présent.

Les descriptions archéologiques que l'on trouve dans *Les mots et les choses* nous ont aidé à mieux comprendre les modes d'être du savoir sur la langue. Ce sont les conditions de possibilité du savoir en tant qu'il est tissé par le discours des sciences

[440] http://www.ina.fr/video/I05059752 (dernière consultation 26.12.2014).
[441] DE I, p. 560.
[442] DE I, p. 549.
[443] DE I, p. 550.

humaines que nous avons décrit. Or il est essentiel de faire observer que ce n'est pas uniquement le discours des sciences humaines que Foucault analyse. Il serait trompeur de croire que l'archéologie se concentre exclusivement sur une description de ce qui rend possible les objets de savoir de la biologie, de la linguistique et de l'économie. Il est sans doute vrai qu'en analysant les conditions de possibilité du savoir, c'est le statut des sciences humaines que Foucault avait problématisé tout en se distinguant, à sa manière, d'autres approches transcendantales, comme celle d'un Husserl, par exemple, qui avait examiné les fondements transcendantaux des sciences exactes, telles que la géométrie[444]. Toutefois il convient en même temps de faire remarquer que le savoir des sciences humaines, dans le cadre de l'archéologie foucaldienne, est mis en rapport avec cet autre type de discours qu'est la littérature. Ainsi, il faut préciser que l'archéologie a pour objet d'analyse ce rapport, foncièrement problématique et essentiellement instable, constitutif des pratiques discursives. Dans ce rapport qui se caractérise par une tension langagière se rencontrent et se séparent la pratique d'écriture littéraire et la pratique discursive inhérente aux sciences humaines. Isoler l'une ou l'autre dimension de ce rapport ambivalent est un acte illégitime qui pourrait nous induire en erreur et nous faire croire que l'archéologie thématise uniquement le savoir des sciences humaines ou qu'elle se réduit à une pratique discursive exclusivement littéraire[445]. Mais en quoi consiste la spécificité de ce rapport instable ?

Nous avons déjà eu l'occasion de voir, en examinant la manière dont Foucault décrit les œuvres de Miguel de Cervantès et de Sade, que la littérature occupait une fonction interstitielle dans *Les mots et les choses*. Il nous a semblé, en suivant cette description foucaldienne, que c'est dans la théorie de l'énoncé que se trouve la manière dont l'archéologie thématise le statut de l'inconscient. Ainsi, il était important de préciser que c'est le non-voir du voir que Foucault cherchait à rendre visible. Cette précision doit être approfondie tout en prenant pour point de départ le constat que le discours de la littérature, dans l'horizon des descriptions archéologiques, se situe dans une relation fondamentale avec le discours des sciences humaines. Elle n'est donc pas un discours

[444] Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. Jacques Derrida, PUF, Paris, 2004.
[445] « Mon livre, affirmait Foucault en commentant *Les mots et les choses*, est une pure et simple fiction : c'est un roman » (DE I, p. 619). De telles déclarations, sans doute provocatrices, doivent être analysées avec précaution parce qu'elles peuvent induire en erreur et nous faire croire ce que l'archéologie n'est pas.

parmi d'autres ou à côté d'autres formations discursives comme s'il s'agissait d'un voisinage indifférent, d'une sorte d'extériorité proche où nulle « contagion » ne peut avoir lieu. Au contraire, elle se définit par une forme de présence relationnelle et inquiétante. La littérature ne vient pas, comme d'une hauteur sans horizon assignable, briser l'ordre des sciences humaines. Elle *est déjà* dans un rapport troublé et troublant avec ces domaines « scientifiques ». Nous avons dit que ce rapport est instable et qu'il est, de surcroît, troublé et troublant. En effet, c'est la manière de traiter cette instabilité, ce trouble, qui peut nous aider à comprendre l'émergence des nouveaux savoirs. Deux aspects sont à mettre en évidence dans ce traitement de l'instabilité discursive de la littérature.

Il faut dire, d'un côté, que Foucault attribue à la littérature, et non aux sciences humaines telles que la biologie, l'économie ou la philologie, le pouvoir de faire basculer l'ordre d'une *épistémè* vers une autre. Une performativité originaire caractérise l'acte littéraire d'écrire. Il s'agit d'une puissance telle qu'elle a la force d'éroder les édifices épistémiques passés. Sur ces ruines, de nouveaux fondements du savoir peuvent être bâtis. « La littérature, affirme Foucault, c'est la *contestation* de la philologie (dont elle est pourtant la figure jumelle) : elle ramène le langage de la grammaire au pouvoir dénudé de parler, et là elle rencontre l'*être sauvage* et impérieux des mots »[446]. Les termes utilisés par Foucault dans ce passage sont importants. La littérature, c'est la *contestation* de la philologie. Un profond antagonisme entre la philologie et la littérature moderne est ce par quoi se caractérise leur relation. La littérature est la « révolte » contre tout discours « immobilisé dans sa cérémonie »[447]. Le danger qui guette la philologie consiste en un repli sur sa propre identité, en un enfermement sur son propre discours, en un refus de se rapporter à son dehors. Un dehors tel qu'il a le pouvoir de destituer la fonction qu'occupe la philologie dans l'espace d'une *épistémè*, un dehors qui a la force de déplacer la philologie dans une région où elle perdra son identité actuelle relativement stable, un dehors qui peut ramener la philologie aux sources de sa naissance et à sa mort, à l'« être sauvage et impérieux des mots » - ce dehors, c'est la littérature. Elle se caractérise par une

[446] MC, p. 313 (nous soulignons).
[447] *Ibidem*. Le langage littéraire en tant qu'espace de contestation et de révolte s'opposant à la « terre ferme des choses » est une idée que Foucault avait déjà abordée dans *Raymond Roussel* et qui, comme nous pouvons le constater, s'avère centrale dans les analyses du statut du savoir des sciences humaines déployées dans *Les mots et les* choses (Michel Foucault, *Raymond Roussel*, Gallimard, Paris, 1963, p. 173). Sur ce point, nous lirons Jean-François Favreau, *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature*, ENS Éditions, Paris, 2012, notamment pp. 271-272 et pp. 293-294.

« intransitivité radicale »[448] ; en elle est inscrite une innommable capacité créative, mais aussi une force qui caractérise la radicale contestation dont elle fait preuve.

Pour l'heure, insistons sur l'idée d'après laquelle l'articulation entre la littérature et les sciences humaines n'est pas un simple rapport d'extériorité. Entre les deux pôles de cette relation il existe un perpétuel renvoi. Ce mouvement est une oscillation entre l'ordre dans lequel risquent de se figer les sciences humaines et le désordre du discours littéraire[449]. C'est pourquoi on peut décrire le rapport entre la littérature et les sciences humaines comme un mouvement de contraction dont le résultat est la cristallisation d'une certaine forme de savoir et un mouvement d'expansion animé par la force du langage proprement littéraire. Cette observation nous conduit à une autre remarque importante.

Dans la première partie de notre travail, nous avons fait une analyse du savoir sur la langue en rapport avec le territoire archéologique en tant que champ conflictuel qui divise les classes sociales. Nous pouvons à présent comprendre de quelle arme peuvent se servir les classes et les intellectuels pour mener leur lutte dans la théorie ou, puisque nous parlons du *champ* et du *territoire archéologique*, dans le *théorique*. La littérature est un instrument de guerre dans le théorique, dans un territoire archéologique foncièrement instable car en principe modifiable par la puissance contestatrice de la littérature[450]. Si l'identité d'une nation, selon notre perspective de travail, risque de s'enfermer dans un dedans sans dehors, dans une intériorité construite de toutes pièces par le savoir philologique sur la langue, la littérature, quant à elle, peut contester cette identité idéologique, elle peut produire une brisure dans le tissu imaginaire et théorique du discours national tout en l'ouvrant vers un dehors où de nouvelles subjectivités peuvent prendre leur essor. Les politiques de la langue moldave, les multiples stratégies qu'elles ont utilisées et qu'elles utilisent aujourd'hui encore pour assujettir le peuple à une certaine vérité historique de soi-même et à un intérêt qui caractérise certains partis étatiques, ces politiques de la langue sont contestables par les

[448] MC, p. 313.

[449] « […] l'être de la littérature me paraît fondamentalement dispersé et éclaté », Michel Foucault, « Littérature et langage », *op. cit*., p. 95.

[450] Louis Althusser avait insisté, à sa manière, sur le rôle que l'art peut jouer tout en servant ou, au contraire, en contestant une certaine idéologie située dans une conjoncture spécifique de l'ordre social : « On en conclura que, l'idéologie étant ce qu'elle est, et présentant toujours les choses faussement, l'art, à côté de merveilles de plaisir qu'il procure aux hommes, puisse encourager cette idéologie de la pureté, de la beauté et de l'autonomie absolue qui sert d'alibi aux intellectuels de la classe dominante » (Louis Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, Paris, 2014, pp. 309-310).

pratiques langagières de la littérature, par leurs forces qui renvoient l'identité d'une subjectivité collective aux aurores oubliées de la langue où elle scintille « dans l'éclat de son être »[451].

Mais en quoi consiste cette contestation radicale qui se déploie aux frontières mêmes du discours sur la langue ? Comment analyser le statut de la force sauvage qui l'habite ? Dans *Les mots et les choses*, c'est à la lumière de deux prismes réflexifs qu'est thématisée la force transformatrice d'une *épistémè*.

1. En effet, les termes de « blessure » et de « souffrance » que Foucault emploie afin de décrire le rapport entre l'ordre des sciences humaines et le désordre des discours littéraires renvoient notre attention à la manière dont Georges Canguilhem avait problématisé, dans son ouvrage *Le normal et le pathologique*, le statut de la maladie. En s'opposant aux théories que proposent Claude Bernard et Auguste Comte sur la pathologie, Canguilhem analyse l'état de maladie en tant qu'il est qualitativement différent de l'état de santé. Si pour les deux premiers auteurs la maladie et la santé se situent dans un rapport d'homogénéité dont l'analyse est inféodée soit à une conception mécaniciste de l'action des normes[452], soit à une prescription sociale[453], pour Canguilhem ce rapport est foncièrement hétérogène dans la mesure où la maladie est révélatrice d'une capacité d'instituer de nouvelles normes de vie[454]. Ainsi, l'une des lignes structurantes de la démarche canguilhemienne consiste dans l'analyse de la maladie en tant qu'elle caractérise une certaine plasticité de la vie. C'est cette labilité de la vie qui représente, en dernière instance, la condition de possibilité d'institution de nouvelles normes et, ainsi, des nouvelles allures de vie. Or, si la vie se caractérise par une plasticité ou capacité d'instituer, chaque fois que nous tombons malades, de nouvelles normes, alors il n'y a pas de retour à un état de santé considéré « originaire ». Devenir sain, c'est toujours devenir autre. Telle est la raison pour laquelle il n'y a pas de réversibilité dans le processus de guérison. En ce sens, l'activité de la vie se caractérise par une dimension résolument événementielle. C'est cet élément central que nous retrouvons dans la manière

[451] *Ibidem*. Sur ce point, voir aussi Michel Foucault, « Littérature et langage », *op. cit.*, p. 95.
[452] Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, coll. Quadrige, Paris, 2010, p. 42 (première édition 1966, PUF).
[453] « En affirmant de façon générale que les maladies n'altèrent pas les phénomènes vitaux, Comte se justifie d'affirmer que la thérapeutique des crises politiques consiste à ramener les sociétés à leur structure essentielle et permanente » (*ibid*., p. 31).
[454] *Ibid*., pp. 77-78.

foucaldienne de thématiser les pratiques discursives. Lorsque Foucault fait usage des termes de « blessure » ou de « souffrance » pour décrire l'articulation entre les pratiques discursives des sciences humaines et le discours de la littérature, c'est à la lumière des analyses canguilhemiennes de la maladie qu'il faut les entendre. Ainsi, le « trouble du langage » est révélateur d'une capacité d'institution de nouvelles normes discursives. Selon cette perspective, les *épistémès* que Foucault décrit dans *Les mots et les choses* sont tout autant de manifestations événementielles d'une certaine plasticité inhérente au rapport entre les discours des sciences humaines et de la littérature. Saisies dans leur singularité, les *épistémès* se situent dans un rapport d'hétérogénéité inscrit à son tour dans un processus historique sans origine et sans fin.

Or tout se passe, dans ce processus historique, comme si la capacité inhérente au langage réussissait toujours à instituer de nouvelles normes discursives. La question est ainsi de savoir comment on peut analyser les blocages qui empêchent le déploiement de la production de nouvelles normes. En posant ce problème, nous touchons à un autre point central de la démarche canguilhemienne également présent dans la méthode foucaldienne d'analyse de la production de nouveaux savoirs.

Pour répondre à la question concernant l'échec de l'action des normes, il nous faut revenir à deux notions que Canguilhem introduit afin de décrire tout autant l'état de maladie que son dépassement : il s'agit des expressions « valeur propulsive » et « valeur répulsive ». Qu'est-ce qu'une valeur propulsive ? Selon Canguilhem, si le corps malade réussit à stabiliser un nouveau comportement *sans qu'il fasse obstacle à son nouveau dépassement éventuel*, ce comportement stable est à valeur propulsive[455]. Tant que le vivant se maintient dans un devenir ouvert à l'institution de nouvelles normes de vie, nous pouvons caractériser ce devenir comme étant d'une valeur propulsive. Pourtant il existe des comportements qui se stabilisent et que l'être vivant tend à conserver et à préserver de toute éventuelle modification. Ces comportements stables sont encore normaux, mais à valeur répulsive. Ce type de stabilité du comportement humain exprime la mort de la normativité[456]. En faisant cette précision, il convient de dire que les comportements stables

[455] *Ibid*., p. 143.
[456] *Ibid.*, p. 153.

à valeur répulsive sont sous-tendus par une précarité de la capacité à créer de nouvelles normes de vie.

Les deux types de valeurs que nous venons de décrire sont présents dans la manière dont Foucault décrit la production de nouvelles normes discursives. D'une part, le processus de production des normes est à valeur propulsive dans la mesure où chaque *épistémè* est ouverte à sa propre transformation et, ainsi, à l'institution de nouvelles configurations épistémiques. D'autre part, le processus de production des normes est à valeur répulsive dans la mesure où la stabilisation d'un champ épistémique se renferme sur elle-même et bloque la voie à la création de nouveaux savoirs. Même si le changement des *épistémès* analysées dans *Les mots et les choses* est l'exemple du premier type de valeur, il nous faut en même temps mettre en évidence le fait que Foucault avait insisté sur la possibilité qu'un champ épistémique se replie sur lui tout en barrant l'accès à son propre dehors. C'est dire qu'il peut renforcer le statut épistémologique des sciences humaines même s'il est traversé par des forces antagoniques qui peuvent contester leur place privilégiée :

> En voulant reconstituer l'unité perdue du langage, se demande Foucault, est-ce qu'on va jusqu'au bout d'une pensée qui est celle du XIX^e^ siècle ou est-ce qu'on s'adresse à des formes qui déjà sont incompatibles avec elle ? La dispersion du langage est liée, en effet, sur un mode fondamental à cet événement archéologique qu'on peut désigner par la disparition du Discours. Retrouver en un espace unique le grand jeu du langage, ce pourrait être aussi bien faire un bond décisif vers une forme toute nouvelle de pensée que refermer sur lui-même un mode de savoir constitué au siècle précédent[457].

Cette observation est importante parce qu'elle insiste sur le danger d'un éventuel repli de la pensée sur elle-même tout en barrant l'accès à une zone épistémologique nouvelle. Selon la perspective canguilhemienne d'analyse des normes, c'est en faisant usage de la notion de « valeur répulsive » que l'on peut décrire le phénomène de renfermement sur soi de la pensée. En effet, si c'est le pôle du savoir des sciences humaines qui est dominant dans la relation avec la littérature, nous décrirons ce rapport à la lumière du concept de « valeur répulsive ». C'est que, comme nous l'avons vu, le discours des sciences humaines se caractérise par la tendance à devenir fixe en s'opposant à toute transformation éventuelle. Au contraire, si c'est le pôle du langage littéraire qui est

[457] MC, p. 318.

dominant dans la relation avec les sciences humaines, nous décrirons ce rapport à la lumière du concept de « valeur propulsive ».

2. Pourtant ce vitalisme canguilhemien s'articule, dans l'archéologie foucaldienne du savoir, à une conception spatiale du discours. En refusant le modèle d'une temporalité linéaire d'analyse de l'histoire se déployant vers un *telos* toujours déjà présent dans l'auto-mouvement de l'esprit, Foucault spatialise le discours tout en l'ouvrant vers des dimensions qui lui sont profondément hétérogènes[458]. D'une part, le fait que l'espace définisse le langage veut dire que les pratiques discursives sont circonscrites par un ensemble de règles de fonctionnement. C'est pourquoi on peut décrire les *épistémès* en tant que « champs discursifs » délimitant ce qui est dicible de ce qui ne l'est pas. D'autre part, l'espace est, dans l'archéologie foucaldienne, une métaphore employée pour analyser la fin des âges historiques. A des moments centraux de sa démarche, plusieurs métaphores spatiales reviennent sous la plume de Foucault. Ainsi, au point de changement entre deux *épistémès*, Foucault utilise l'expression « érosion du dehors »[459]. La notion d'érosion nous fait immédiatement penser au contact qui se produit entre deux espaces qui ont leurs volumes propres et qui se transforment à cause de leur friction matérielle. Rappelons-nous, en suivant ce fil explicatif, qu'à la fin de *Les mots et les choses* Foucault affirmait, sur un ton sans doute provocateur et qui avait produit tant de commentaires, que « l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable »[460].

Réfléchie en conjonction avec le vitalisme canguilhemien, la conception spatiale du discours se cristallise dans des images dans lesquelles l'on voit comment se meuvent des forces géographiques, comme par exemple la mer traversée par le flux et le reflux des eaux.

Conclusions

[458] Dans un contexte théorique différent, Althusser avait également mis en évidence l'importance que joue le modèle spatial dans la tentative marxiste de penser le fonctionnement de l'Etat. Ainsi, l'Etat est réfléchi comme un bâtiment ayant un fondement et des étages construits sur cette base. Tout comme dans le cas de l'archéologie foucaldienne du savoir, le modèle topique d'analyse de l'Etat s'oppose à la manière dialectique de décrire l'émergence des institutions dans le registre plus large de l'histoire. Cf. Louis Althusser, « Contradiction et surdétermination (*Notes pour une recherche*) », in *ID., Pour Marx, op. cit.*, p. 111.
[459] MC, p. 64.
[460] MC, p. 398.

Ce sont quatre étapes importantes que nous avons parcourues tout en questionnant les conditions sous lesquelles le basculement d'une *épistémè* vers une autre peut avoir lieu. Notre interprétation a ceci de particulier que nous avons thématisé le savoir sur la langue en tant qu'il est nécessairement articulé au territoire archéologique où se mène la lutte des classes sociales. De ce point de vue, il est insuffisant de décrire les lignes de partage de ce territoire car il faut aller plus avant et poser la question de leurs transformations. En problématisant l'affrontement social dans le *théorique* et sa transformation, nous avons analysé, premièrement, la répétition de l'âge moderne à partir de la figure paradigmatique de l'anthropologie kantienne et, deuxièmement, son dépassement à la lumière d'un questionnement de la fonction troublante que joue la littérature dans *Les mots et les choses*. Ainsi, nous avons mis en évidence la nécessité d'une description du non-voir du voir même des *épistémès* tout en montrant la manière dont la littérature se situe dans un rapport agonistique avec le discours des sciences humaines.

En suivant cette perspective, l'émancipation apparaît comme un acte de sortie d'une certaine configuration épistémique vers un dehors où de nouvelles formes de savoir sur la langue peuvent être bâties. Autrement dit, l'émancipation est un mouvement de déterritorialisation des anciennes structures de pensée et, en même temps, un effort de reterritorialisation du savoir où de nouvelles subjectivités peuvent affirmer leurs identités. Autant dire que le territoire archéologique est instable, qu'il n'est rigide qu'à sa surface et que, dans ses profondeurs, des déplacements multiples peuvent avoir lieu.

Nous sommes partis du savoir que l'on trouve dans les grammaires de la langue moldave des années 1920 et 1930. Cette conjoncture sociale et politique était importante à décrire parce que c'est aux alentours de la révolution bolchevique que la question nationale s'est posée avec beaucoup d'insistance en URSS. En effet, les grammaires de la langue moldave étaient des manuels dont le contenu était appris par les jeunes élèves moldaves. A l'école, on apprend à lire et à écrire. Mais l'école était aussi le milieu où l'idéologie nationale, sous la forme des manuels de grammaire ou d'histoire, était transmise et fixée dans l'esprit des élèves. Ainsi les pédagogues jouaient également un rôle fondamental dans la consolidation de l'identité nationale du peuple.

Si dans la première partie de notre travail nous avons questionné des conditions de possibilité du savoir sur la langue produit par les linguistes et les philologues, il nous faut,

à présent, interroger les conditions matérielles d'existence du savoir sur la langue. Ce n'est que dans ces conditions matérielles d'existence que l'idéologie nationale pouvait être transmise et assumée en tant qu'identité profonde du peuple. La matérialité de l'idéologie est une dimension essentielle de son fonctionnement que nous avons uniquement mentionnée sans l'avoir approfondie dans un examen plus précis. C'est l'idéologie en tant qu'elle structure la pratique théorique de la production du savoir sur la langue que nous avons analysée dans la première partie de notre thèse. Ainsi, le processus d'émancipation était réfléchi dans ce cadre limité où il était important de spécifier le champ théorique où se mène la lutte des classes. Mais comment peut-on penser l'émancipation au niveau des conditions réelles du savoir sur la langue ? Sous quelles conditions pratiques l'émancipation peut-elle, plus précisément, devenir une action effective ?

Sans une analyse des conditions pratiques du processus d'émancipation, nous risquons de reproduire les structures existantes de l'action des individus et, ainsi, de compromettre ce que nous avons gagné au niveau archéologique de notre démarche. Sur le plan archéologique de notre démarche, la description du non-voir du voir articulée avec l'analyse du rapport instable que la littérature entretient avec les sciences humaines étaient les éléments essentiels de nos conclusions provisoires. Selon cette perspective archéologique, le risque auquel nous expose la pratique idéologique est l'enfermement dans une certaine configuration épistémique. Or ce risque n'est pas repérable uniquement sur le plan théorique du travail de la pensée, mais aussi au niveau de l'action des individus. Passer sous silence la réflexion sur le statut des conditions pratiques où se déploie l'action des individus peut nous conduire à répéter les conditions existantes de l'action collective et à isoler, dans le ciel des idées, les thèses que nous avons discutées dans le cadre des analyses archéologiques.

Partie II.
Généalogie et émancipation

Chapitre 1. Le devenir généalogique de la raison gouvernementale

Introduction

Dans la première partie de cette thèse, nous avons analysé la critique du fonctionnement de l'Etat national qui, par le biais de l'idéologie, produit des représentations universalistes servant à consolider notre rapport à nous-mêmes et à nos semblables en tant qu'appartenance à une seule communauté-nation. Comme l'avait fait remarquer Ernest Gellner ainsi que les auteurs qui se présentent comme ses disiciples, le travail d'homogénéisation des langues d'un pays constitue une étape nécessaire à la fabrication de l'identité d'une nation. La scolarisation représente ainsi, comme le souligne Étienne Balibar, l'une des conditions matérielles nécessaires afin de garantir le succès de la production de l'identité nationale. Il est sans doute important d'observer que la langue homogénéisée et cristallisée dans les manuels scolaires est l'une des déterminations essentielles de la fabrication de l'identité nationale du peuple. Mais, si l'on se penche plus attentivement sur ce sujet, force est de constater que les manuels de grammaire contiennent, outre les règles de grammaire d'une langue donnée, un savoir spécifique qui leur sert de justification scientifique. Toute la difficulté est ainsi de comprendre en quoi consiste la spécificité de ce savoir scientifique sur lequel s'appuie la fabrication des grammaires contenant les règles du fonctionnement d'une langue. Nous avons ainsi posé la question à un niveau épistémologique : quelles sont les modalités d'accès au savoir sur la langue qui, à un moment donné dans l'histoire d'une société particulière, sert de point d'appui à une idéologie d'Etat ? Cette question est assez importante, selon nous, afin d'approfondir l'analyse du discours sur la résistance au pouvoir politique et, ainsi, de rendre possible l'émergence de nouvelles formes d'émancipation collective. Mais ce n'est pas tout. En procédant à un examen critique des modes hétérogènes du fonctionnement du savoir sur la langue, notre analyse s'en est tenue à un niveau purement discursif. C'est l'une des particularités centrales de la démarche archéologique que de situer ses descriptions dans le champ du discours, même si elle interroge le processus d'institution des règles qui régissent le déploiement des pratiques discursives. Or l'analyse de l'émergence de l'identité nationale du peuple ne peut se réduire à ce niveau où ce sont uniquement les « archives » qui constituent l'objet central d'étude. C'est pourquoi il faut

articuler le niveau proprement discursif de l'analyse de l'identité nationale avec la dimension non-discursive des pratiques qui définissent le cadre de déploiement de l'action sur la formation d'une communauté-nation. Ainsi, une double question s'impose. La première est de savoir comment analyser les pratiques non-discursives. La deuxième consiste à interroger la « nature » du lien que l'on peut établir entre le registre strictement discursif et les pratiques non-discursives. Pour répondre à ces questions, nous nous rapporterons à la généalogie foucaldienne des pratiques gouvernementales et plus particulièrement au cours *Sécurité, territoire, population* dispensé au Collège de France. S'il faut considérer précisément ce cours, c'est parce que Foucault y analyse pour la première fois la forme-Etat en tant que pratique gouvernementale globale. L'Etat, comme nous l'avons souligné, joue un rôle central dans le processus de fabrication de l'identité nationale du peuple. Mais si c'est l'Etat qui institue l'ethnicité fictive d'une communauté humaines, comment s'institue l'Etat en tant que forme générale de gouvernement ? *Sécurité, territoire, population* est une analyse de la naissance de l'Etat en tant que pratique gouvernementale spécifique et c'est précisément par ce biais que nous nous proposons d'élargir l'archéologie de la nation. Pourtant *Sécurité, territoire, population* ne représente pas un simple déplacement du seuil des descriptions archéologiques. Il ne s'agit pas seulement de procéder à une analyse des pratiques non-discursives en tant qu'elles sont le pur dehors des pratiques discursives. En effet, les pratiques gouvernementales décrites dans *Sécurité, territoire, population* entretiennent des relations spécifiques avec les pratiques discursives décrites dans *Les mots et les choses*. Cette observation doit retenir toute notre attention. Dans la leçon du 28 janvier de *Sécurité, territoire, population*, Foucault déclarait que « l'homme, ce n'est, après tout, rien d'autre, tel qu'il a été défini à partir des sciences dites humaines du XIX^{e} siècle […], cet homme n'est rien d'autre […] qu'une figure de la population »[461]. En faisant cette affirmation, Foucault ne voulait pas dire que les analyses archéologiques se résorbent dans le champ analytique de la généalogie car, insistons sur ce point central, entre les deux niveaux il y a un rapport d'hétérogénéité[462]. Mais c'est précisément là que réside tout le problème : comment comprendre la *nature* du lien entre ces deux niveaux résolument hétérogènes ? *Sécurité,*

[461] STP, p. 81.
[462] DE II, p. 299.

territoire, population nous offre la moitié de la réponse à cette question. En analysant les pratiques gouvernementales dans leur déploiement historique, nous reviendrons plus longuement sur ce point, force est de reconnaître un rapport de « symétrie » entre la façon dont est structuré le savoir des sciences humaines (*Les mots et les choses*) et celle dont est structuré le champ d'action des individus (*Sécurité, territoire, population*). Foucault n'a pas employé le terme de « symétrie » pour thématiser la « nature » de ce lien entre les pratiques gouvernementales et les pratiques discursives. Mais, si l'on compare *Les mots et les choses* avec *Sécurité, territoire, population*, il est frappant de constater qu'il existe deux lignes hétérogènes d'analyse situées symétriquement l'une en face de l'autre. Nous constatons cette symétrie dans les travaux foucaldiens sur la naissance des sciences humaines et l'émergence des pratiques gouvernementales modernes. Nous allons aussi la dévoiler dans nos analyses sur l'émergence de la forme-Etat en tant que pratique de gouvernement. Pourtant Foucault n'a pas thématisé cette étrange analogie qui est, selon nous, l'un des présupposés fondamentaux de son œuvre. Elle n'est d'ailleurs pas analysée dans les commentaires de l'œuvre foucaldienne. Notre hypothèse fondamentale est que Foucault a fait sien, à son insu, l'un des principes centraux des travaux des linguistes du cercle de Prague et dont Jakobson avait discuté en faisant usage de l'expression « proximité structurale ». Selon ce principe il existe des rapports de symétrie entre la langue et ses conditions géographiques d'existence. En d'autres termes, la proximité structurale relève d'un rapport d'analogie entre un régime discursif (la langue) et une dimension non-discursive (les conditions géographiques d'existence de la langue). Dans les travaux de Foucault, c'est ce rapport de symétrie en le discours et les pratiques non discursives que l'on peut reconnaître même s'il n'est pas analysé en tant que tel.

En nous proposant d'élargir le champ proprement discursif d'émergence de l'identité nationale du peuple, nous allons traiter du rapport qu'entretiennent les pratiques gouvernementales avec le savoir des sciences humaines. Une série de précautions de méthode s'impose à cette fin.

1.1 Éléments de méthode pour analyser la généalogie de la raison gouvernementale

C'est en nous appuyant sur les analyses foucaldiennes développées dans *Sécurité, territoire, population* que nous nous proposons d'avancer dans notre démarche tout en essayant de problématiser non pas tant les conditions épistémologiques du savoir sur la langue mais les multiples rapports qu'elles entretiennent avec la spécificité des modes suivant lesquels sont structurés les champs d'action des individus. Chemin faisant, ce sont de grands dispositifs que nous analyserons tout en mettant en évidence la nature du lien que l'on peut établir entre la logique du dicible et celle de l'action des individus. Plusieurs précautions de méthode s'imposent à cette fin. Les deux premières sont d'ordre général et se rapportent à la manière dont est divisée la deuxième partie de notre travail. Les six dernières définissent le mode de fonctionnement de la méthode généalogique.

1) En prenant pour objet privilégié d'analyse le cours *Sécurité, territoire, population* prononcé au Collège de France, nous avancerons sur un double niveau de description généalogique. Il s'agit d'abord de réaliser un examen critique du niveau *macro* des pratiques de pouvoir où Foucault s'est proposé d'aborder le problème de l'Etat et, pourrions-nous ajouter immédiatement, le problème de la naissance des institutions étatiques en tant que pratiques gouvernementales réfléchies. En posant le problème de la naissance de l'Etat comme pratique gouvernementale réfléchie, Foucault réalise une analyse de la contingence de l'Etat car, selon lui, cette institution particulière n'a pas été, depuis toujours, l'unique façon de gouvernement des hommes[463]. Cela ne signifie pas pour autant que les institutions d'Etat aient été inventées de toutes pièces à un certain moment de l'histoire. C'est dire qu'elles s'appuient sur une série d'éléments qui leur sont préalables. Or l'important à noter est que c'est l'Etat en tant que pratique réfléchie de gouvernement qui est visé par les analyses foucaldiennes et c'est précisément à ce niveau *macro* que l'on peut suivre le déploiement des pratiques gouvernementales réfléchies tout en décrivant les rapports de symétries qu'elles entretiennent avec les *épistémès* surdéterminant la production du savoir des sciences humaines.

2) Dans le sillage de cette généalogie foucaldienne de la naissance de l'Etat, nous analyserons, sur un niveau *micro*, la pratique pédagogique en tant qu'art de gouverner les enfants. L'intérêt central d'un tel investissement conceptuel de la pédagogie est qu'il

[463] « L'Etat, ce n'est qu'une péripétie du gouvernement et ce n'est pas le gouvernement qui est un instrument de l'Etat », STP, p. 253. Sur ce point, voir aussi STP, pp. 282-283.

permet d'enrichir la démarche selon laquelle l'école est un appareil d'Etat nécessaire à la production de l'identité nationale du peuple. Il s'agit, plus précisément, de mettre à l'épreuve l'hypothèse d'après laquelle la pédagogie relève d'un art de gouvernement dans le champ des pratiques d'émancipation collective. Si Althusser et, plus proche de nous, Balibar, ont insisté sur le rôle qu'avait joué l'école dans la fabrication de l'ethnicité fictive du peuple, nous proposons quant à nous d'analyser la pédagogie en tant que pratique gouvernementale réfléchie afin de mieux comprendre le potentiel d'émancipation ou d'assujettissement qu'elle renferme.

Dans la conjoncture historique des années 1920 et 1930 de l'Union soviétique, la pédagogie de Lev Vygotski et celle de Léon Tolstoï ont été deux repères majeurs dans les pratiques d'éducation des enfants. C'est encore aux théories de ces deux auteurs que nous nous référons aujourd'hui comme à un ensemble de principes importants dans les pratiques d'éducation. C'est pourquoi nous allons analyser travaux de Vygotski et Tolstoï afin de mieux comprendre le rôle que peut jouer la pédagogie dans les processus d'émancipation individuelle et collective.

Sans doute, les deux niveaux de cette analyse généalogique ont-ils des points communs et des points de distinction spécifiques. Nous analyserons ces deux dimensions à la lumière du concept de « gouvernement ». Par le terme « gouverner » nous entenderons, avec Foucault, l'action de quelques-uns sur l'action de tous les autres[464]. Ainsi, l'intérêt de notre démarche consiste à montrer comment, dans le mouvement même de la réflexion inscrite dans la pratique historique de l'action sur l'action des autres, l'Etat moderne est né, tout en restant attentifs à la fois au rapport que ce niveau *macro* entretient avec les pratiques discursives décrites dans *Les mots et les choses* ainsi qu'au lieu qu'y occupe la pédagogie en tant que pratique gouvernementale locale. Insistons sur le statut des éléments qui caractérisent la méthode d'analyse des pratiques gouvernementales.

3) Il est important de remarquer, de prime abord, que lorsqu'il fait la généalogie des pratiques gouvernementales, il ne s'agit pas, pour Foucault, de proposer une « théorie générale de ce qu'est le pouvoir ». En effet, il est question de procéder à l'analyse d'un

[464] DE II, pp. 1054-1055.

ensemble de *techniques* ou de *mécanismes* de pouvoir et c'est précisément à partir de ce point de vue que le problème du statut de la théorie pourra être posé[465].

4) Il est important de comprendre, ensuite, que l'ensemble des procédures qui ont pour rôle d'établir les relations de pouvoir « ne sont pas fondées sur elles-mêmes ». Le pouvoir, comme l'affirme Foucault, ne fonctionne pas à partir de son fondement. Il importe d'observer que les mécanismes de pouvoir qu'analyse Foucault sont circulairement la cause et l'effet de relations diverses (que l'on peut décrire par exemple entre les enfants et les parents, entre le peuple et ses dirigeants ou encore entre les patients et les médecins)[466].

5) La troisième caractéristique de la méthode développée par Foucault consiste en une analyse du rapport entre la vérité et les mécanismes de pouvoir sans fondement dans l'être[467]. Ces rapports que la vérité entretient avec le pouvoir se situent à des niveaux hétérogènes. Dans le cours qui nous intéresse ici, nous allons thématiser plus précisément

---

[465] « C'est un ensemble de procédures, et c'est comme cela et comme cela seulement qu'on pourrait entendre que l'analyse des mécanismes de pouvoir amorce quelque chose comme une théorie du pouvoir », STP, p. 4.

[466] « Les mécanismes de pouvoir font partie intrinsèque de toutes ces relations, ils en sont circulairement l'effet et la cause, même si, bien sûr, entre les différents mécanismes de pouvoir que l'on peut trouver dans les relations de production, relations familiales, relations sexuelles, il est possible de trouver des coordinations latérales, des subordinations hiérarchiques, des isomorphismes… », STP, p. 4. C'est précisément cette caractéristique des mécanismes de pouvoir que Giorgio Agamben avait questionnée tout en forgeant une nouvelle conception d'un tel dispositif. Selon Agamben, l'une des idées centrales pour pouvoir saisir la spécificité du statut de ce dispositif réside dans la distinction fondamentale entre « être » et « action », entre un niveau ontologique et un autre pratique. Le terme « dispositif » désigne les actions des individus qui ne se fondent pas dans l'être. C'est la raison pour laquelle le dispositif doit produire le sujet dont il a besoin pour pouvoir fonctionner : « le terme dispositif nomme ce en quoi et ce par quoi se réalise une pure activité de gouvernement sans le moindre fonctionnement dans l'être. C'est pourquoi les dispositifs doivent toujours impliquer un processus de subjectivation. Ils doivent produire leur sujet » (Giorgio Agamben, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Payot & Rivages, Paris, 2006, pp. 26-27). Il convient de mettre en évidence, à la lumière de cette brève description du dispositif, une distinction entre deux types d'actions qui se déploient, paradoxalement, de manière circulaire (tout comme dans le cas des mécanismes de pouvoir qu'analyse Foucault). Tout d'abord, il faut saisir l'action pour ainsi dire « primaire » du dispositif, à savoir l'acte de production du sujet (c'est ce qu'Agamben qualifie de « subjectivation »). Un dispositif ne fonctionne qu'en tant qu'il produit son propre sujet. Cet acte de productivité doit être distingué de l'action du sujet qui résulte quant à elle du mode de fonctionnement propre au dispositif. Ainsi, on peut affirmer que le sujet n'agit qu'en tant qu'il est déjà agi par la productivité du dispositif. La circularité de ces deux types d'actions induit donc une forme de codépendance : autrement dit, le premier acte (de production) n'est possible que parce qu'il est soutenu par le deuxième acte (de l'action du sujet). Inversement, le deuxième acte ne peut se déployer que par l'entremise du mode de production d'un dispositif. L'on pourrait affirmer, à la suite de ces observations, que l'objet propre aux analyses déployées dans *Sécurité, territoire, population* est précisément un dispositif « global », car l'un des intérêts majeurs de Foucault est de réaliser une généalogie des institutions étatiques centrales.

[467] STP, p. 5.

le statut de la vérité située, d'une part, à un niveau global, relevant du rapport entre l'Etat et ses sujets, et, d'autre part, à un niveau local, relevant de la pratique pédagogique.

6) L'un des enjeux majeurs d'une analyse des relations de pouvoir est d'y repérer des foyers de résistance ainsi que des potentialités de l'action humaine afin de les libérer et pour qu'elles puissent inscrire leur différence dans un nouvel agencement des relations collectives[468]. Comme le disait Foucault, « il n'y a pas de pouvoir s'il n'y a pas de résistance ». C'est ainsi que se pose le problèmede créer les conditions de possibilités de la visibilisation des foyers de résistance et, ce faisant, la création des dispositifs d'émergence de nouvelles subjectivités.

7) La septième précaution méthodologique concerne une éthique de l'engagement de l'intellectuel dans le champ des rapports sociaux que celui-ci prend pour objet d'étude. Refusant la persistance indéfinie dans une démarche présupposant la toute-puissance des idées, Foucault pose comme nécessaire l'engagement des intellectuels dans des luttes sociales spécifiques[469]. On peut mentionner, en ce sens, non seulement le travail que Foucault avait réalisé au sein du Groupe d'Information sur les Prisons (GIP), mais aussi les protestations contre les régimes étatiques répressifs de par le monde[470].

8) Il est utile de formuler une dernière remarque centrale. La manière dont Foucault analyse historiquement le déploiement des technologies de gouvernement ne se limite pas à une description de leurs successions linéaires. En effet, les pratiques gouvernementales doivent être comprises dans une co-détermination et c'est le devenir de ce complexe que Foucault se propose d'analyser généalogiquement. Ainsi, les modes de gouvernement pastoral, disciplinaire ou encore du pouvoir de la souveraineté ne sont pas situés indépendamment les uns par rapport aux autres mais apparaissent à l'intérieur des rapports dans lesquels l'une des modalités de gouverner structure l'action des autres[471]. Essayons

---

[468] *Ibidem*.

[469] STP, p. 6. Pour mémoire, rappelons que cette éthique de l'engagement fait écho à la critique de la surpuissance des idées que Marx avait forgée dans plusieurs de ses écrits contre les jeunes hégéliens, comme Feuerbach ou Stirner, qui croyaient pouvoir lutter contre l'aliénation de l'homme par une prise de conscience de sa nature illusoire. Sur ce point, nous lirons Karl Marx, *L'idéologie allemande*, Gallimard, *Œuvres III*, coll. *La Pléiade*, 1982, p. 1052 *sq* mais aussi la célèbre onzième thèse sur Feuerbach dans laquelle Marx affirmait que « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer* », Gallimard, *Œuvres III*, coll. *La Pléiade*, 1982, p. 1033.

[470] Michel Foucault, « Inutile de se soulever ? », in DE II, p. 794.

[471] Sur ce point, Foucault se rapproche sans doute de Louis Althusser qui, dans son texte sur la surdétermination, se proposait de réaliser une analyse des formations sociales hétérogènes dans un complexe

d'analyser la genèse historique des formes de gouvernement que Foucault retrace dans son cours intitulé *Sécurité, territoire, population* afin de l'enrichir avec une analyse de la pédagogie en tant qu'action des adultes sur l'action des enfants. Nous allons commencer notre analyse par une description du pouvoir pastoral pour arriver, au final, au pouvoir de la société de sécurité tout en essayant de saisir la spécificité de la structure gouvernementale caractérisant l'Etat national moderne, afin de pouvoir y repérer les lieux d'émergence des nouvelles subjectivités[472].

1.2 Ratio pastoralis et *ratio gubernatoria*

Depuis une perspective généalogique, trois caractéristiques centrales définissent la manière dont le roi, en rapport avec Dieu, gouverne le monde suivant le mode pastoral. Du point de vue du prisme réflexif du mode gouvernemental pastoral, le fait que Dieu agisse sur l'action des autres suppose que le monde soit structuré par une économie du salut dans laquelle l'action des hommes est orientée vers une cause finale. « Le monde gouverné pastoralement selon l'économie du salut, affirme Foucault, était un monde de causes finales qui culminaient vers un homme qui lui-même devait y faire son salut »[473]. En effet, les causes finales et l'anthropocentrisme sont les deux premiers éléments centraux qui caractérisent la modalité proprement pastorale selon laquelle Dieu dirige la conduite des hommes afin de bien gouverner son monde. Deuxièmement, le monde gouverné pastoralement signifie qu'il est régi par une logique de l'obéissance. C'est pourquoi la manière dont Dieu intervient dans le monde pour le gouverner suppose, selon la *ratio pastoralis,* que les êtres humains soient contraints de manifester la volonté de Dieu et cela à travers une série de signes ou de prodiges[474]. Enfin et troisièmement, le monde gouverné

à dominante non structurable par une seule contradiction d'ordre social (voir *ID.,* « Contradiction et surdétermination », in *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 2005, pp. 85-117).

[472] Thomas Lemke avait également insisté sur le fait que la théorie foucaldienne du pouvoir ne se résume pas à une analyse de ce qu'on nomme habituellement le « micro-pouvoir » et qu'elle doit également être comprise au niveau d'une généalogie des institutions centrales de l'Etat (voir *ID., Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität,* Argument Verlag, Hamburg, 1997). Nous nous distinguons de cette démarche en ceci qu'en faisant une description des technologies gouvernementales c'est en même temps le rapport qu'elles entretiennent avec les conditions d'émergence du savoir qui nous intéresse.

[473] STP, p. 241.

[474] *Ibidem*.

pastoralement a pour caractéristique centrale une manière spécifique d'enseigner la vérité. En effet, pour que les hommes puissent agir tout en manifestant la volonté divine inscrite dans une chaîne de prodiges, il leur faut suivre une méthode spécifique de lecture des signes déposés dans le monde. Or, selon la perspective des pratiques gouvernementales pastorales, le monde est perçu comme un livre ouvert dans lequel les vérités « s'enseignent elles-mêmes […] sous la forme du renvoi réciproque de l'une à l'autre, c'est-à-dire de la ressemblance et de l'analogie »[475]. Dans le champ d'action régi par la logique des pratiques pastorales, l'accès à la vérité du monde se fait à la lumière de l'analogie et de la ressemblance, deux éléments constitutifs du rapport que les connaissances entretiennent entre elles.

Force est de reconnaître, en suivant la description de ces trois caractéristiques centrales, que le monde gouverné pastoralement est « un monde entièrement finaliste, un monde anthropocentré, un monde de prodiges, de merveilles et de signes, un monde enfin d'analogies et de chiffres »[476]. L'analyse des éléments structurants des pratiques gouvernementales propres au pastorat s'avère importante non seulement pour comprendre la manière dont Dieu gouverne le monde mais aussi la façon selon laquelle le roi agit sur l'action du peuple. Autrement dit, c'est la fonction *politique* du pastorat qu'il est important de saisir. Cette précision est indispensable pour deux raisons. D'un côté, l'un des objectifs essentiels de *Sécurité, territoire, population* est de montrer comment des pratiques gouvernementales locales, comme celle du pastorat, adviennent, dans des conjonctures historiques spécifiques, globales. L'historien généalogiste se concentre sur la description des contextes dans lesquels certains modes d'agir mineurs deviennent dominants tout en imposant leur logique à d'autres modes d'agir régis par des logiques hétérogènes. Toutefois il convient d'observer, d'un autre côté, que l'articulation entre des modalités d'action hétérogènes se fait de façon différente. C'est pourquoi Foucault emploie le terme « spécifique » afin de nommer non seulement ce qui caractérise une pratique gouvernementale particulière mais, en même temps, le point de contact entre les différentes manières dont certains sujets agissent sur l'action de tous les autres. Si l'on s'en tient à la description des pratiques gouvernementales pastorales dans leur rapport avec la façon dont

[475] *Ibidem*.
[476] *Ibidem*.

le roi gouverne le peuple, il est de première importance d'observer que celui-ci est gouverné par analogie avec la manière dont Dieu gouverne le monde. En effet, Foucault met en rapport les analyses développées par saint Thomas dans le *De regno* afin de pouvoir décrire le rôle que devait assumer le souverain dans un monde gouverné pastoralement. Le gouvernement que doit assurer le souverain est abordé par Saint Thomas à la lumière de ce que Foucault appelle les « analogies du gouvernement » qui sont au nombre de trois.

La pratique gouvernementale propre à l'exercice du pouvoir souverain reproduit le modèle du gouvernement de Dieu sur la terre. C'est pourquoi Saint Thomas argumente que l'excellence d'un art de gouverner consiste dans le fait qu'il imite la nature qui est régie par Dieu. « L'art du roi sera excellent dans la mesure où il fera comme Dieu », affirme saint Thomas. Il poursuit le développement de cette idée en précisant que « tout comme Dieu a créé la nature, le roi sera celui qui fondera l'Etat ou la cité, et puis tout comme Dieu gouverne la nature, le roi gouvernera son Etat, sa cité, sa province ». C'est dans le reflet de la *ratio pastoralis* dans la *ratio gubernatoria* que consiste la première analogie entre le gouvernement du roi et le gouvernement du Dieu[477]. La deuxième analogie reprise par Foucault du texte de Saint Thomas se réfère au terme même de nature qui suppose une certaine force vitale en mesure de tenir ensemble les différentes parties d'un organisme.

> Il n'y a rien dans le monde ou en tout cas aucun animal vivant, dit saint Thomas, dont le corps ne serait aussitôt exposé à la perte, à la dissociation, à la décomposition, s'il n'y avait en lui une certaine force directrice, une certaine force vitale qui fait tenir ensemble ces différents éléments dont sont composés les corps vivants et qui les ordonne tous au bien commun[478].

De manière analogue, il existe dans le royaume une force, incarnée dans la figure du roi, qui a pour fonction le maintien de la cohérence des différentes régions du royaume. Le roi règne de sorte à faire perdurer l'ordre de son royaume tout comme une certaine force vitale maintient ensemble les différentes parties d'un corps vivant.

La troisième analogie du gouvernement se réfère au rôle que doit jouer le pasteur dans un monde gouverné selon le mode pastoral. Puisque la finalité de l'action humaine n'est pas, comme l'affirme saint Thomas, d'être riche ou heureux sur Terre, ce vers quoi

[477] STP, p. 238.
[478] STP, p. 239.

tendrait l'homme serait la « félicité éternelle » et « la jouissance de Dieu ». C'est ainsi que la fonction que doit assumer le roi est de « procurer le bien commun de la multitude suivant une méthode qui soit capable de lui faire obtenir la béatitude céleste. Et dans cette mesure-là, on voit que fondamentalement, substantiellement, la fonction du roi n'est pas différente de celle du pasteur à l'égard de ses ouailles […] »[479]. Si le rôle que doit assumer le souverain n'est pas différent de celui du pasteur, c'est parce que le roi, tout comme le pasteur, non seulement de ne pas compromettre le salut éternel de l'individu, mais il doit également de faire en sorte qu'il soit possible[480].

L'analyse des trois analogies que l'on peut établir entre *ratio pastoralis* et *ratio gubernatoria* permet d'observer qu'il existe un « continuum théologico-cosmologique » qui rend légitime l'acte du gouvernement du souverain. En effet, si le souverain peut gouverner dans un monde mu par l'économie de la *ratio pastoralis*, c'est dans la mesure où il y a une continuité sans fracture entre l'ordre du divin et l'ordre du mondain. Mais il y a plus. A regarder de plus près la manière suivant laquelle est structuré le champ où se déploie l'action sur l'action des autres dans le contexte de la *ratio pastoralis*, force est de reconnaître une symétrie avec la structure du champ épistémique caractérisant le savoir sur la langue, sur la vie et sur le travail à l'âge de la Renaissance. Le point central de cette observation n'est pas tant le fait que le savoir et le pouvoir se rapportent l'un à l'autre pour se renforcer mais, plus radicalement, l'idée que les conditions d'existence de l'action sur l'action des autres se rapportent de manière symétrique aux conditions d'existence épistémique du savoir. C'est la possibilité même du déploiement de l'action qui entretient un rapport de symétrie avec la possibilité d'émergence du savoir. Dans l'*épistémè* de la Renaissance, on l'a vu, l'analogie jouait un rôle central dans la production du savoir, elle était l'élément structurant au-delà duquel aucun concept ne pouvait être conçu. Ainsi, à l'analogie en tant que repère fondamental dans l'ordre gouvernemental de la *ratio pastoralis* répond, comme dans un miroir mais à un niveau qui lui est profondément hétérogène, l'analogie en tant que condition épistémologique du savoir à l'âge de la Renaissance. La nervure épistémique qui parcourt l'ordre du savoir est similaire à l'ordre qui configure, de sont côté, le lieu d'action des individus. Cette coïncidence forme un

[479] *Ibidem*.
[480] *Ibidem*.

« dispositif ». En utilisant ce terme que Foucault avait forgé pour caractériser le rapport entre deux niveaux hétérogènes, un terme qui, selon notre hypothèse, s'enracine aussi dans le structuralisme soviétique des années 1920 et 1930, il y a lieu d'insister sur le fait que c'est précisément le fonctionnement des *dispositifs* que l'archéo-généalogie nous fait voir dans leur fragile singularité historique. La spécificité de tels dispositifs doit nécessairement être décrite à un double niveau, discursif et non-discursif, archéologique et généalogique, tout en mettant en relief la **proximité structurale** entre les conditions épistémiques du savoir et les conditions généalogiques d'existence de l'action sur l'action des autres.

Dans cette tentative d'avancer dans la direction qu'ouvre cette perspective de travail, il convient de remarquer que, dans le dispositif propre à la Renaissance, le rapport à soi des sujets en tant que nation n'est pas possible. De fait, ni les conditions épistémiques du savoir, ni les conditions généalogiques d'existence de l'action des individus, ne rendent possible un tel rapport. En effet, c'est uniquement sous certaines conditions d'existence épistémique du savoir et de déploiement de l'action gouvernementale qu'est possible la saisie de soi-même en tant qu'appartenant à une nation. C'est la raison pour laquelle les analyses de l'archéologie et de la généalogie nous semblent si importantes. Elles font voir « le non-voir du voir » et ses péripéties historiques en les situant sur un double niveau. Elles rendent ainsi possible un certain travail sur nous-mêmes nous permettant d'inventer de nouvelles manières d'agir et de savoir. De plus, elles gardent ce travail dans un incessant mouvement où la pensée peut cheminer sans s'enfermer dans un cadre historique rigide.

Afin d'avancer dans notre démarche, il est important d'insister sur le fait que c'est précisément la continuité théologico-cosmologique qui caractérise le statut de la *ratio pastoralis* qui sera brisée au milieu du XVI^{e} siècle au profit de l'institution d'un nouvel art de gouverner les hommes. Plusieurs phénomènes historiques doivent être invoqués afin de comprendre ce changement historique radical dans l'ordre des pratiques gouvernementales. Ils sont situés à deux niveaux : l'un est caractéristique de l'action des individus, l'autre est propre au savoir scientifique du XVI^{e} siècle. Sur le plan de l'action se distingue une pluralité de phénomènes hétérogènes qui ont bouleversé les régimes de gouvernement du XVI^{e} siècle. Il convient ainsi de noter qu'à l'intérieur de l'institution ecclésiastique se produisirent d'importantes insurrections comme par exemple la Réforme de Martin Luther

qui réclame une restructuration fondamentale du rôle de l'Eglise en tant qu'autorité de gouvernement des individus[481]. On peut également observer à l'extérieur de l'autorité ecclésiastique une prolifération des interrogations sur l'art de gouverner les individus. La question « comment se conduire ? » commence ainsi à déborder le domaine des autorités ecclésiastiques tout en conquérant de nouveaux espaces, tels que la philosophie, le nom de René Descartes avec ses *Regulae ad directionem ingenii* étant en ce sens un exemple éloquent[482].

Sur le plan du savoir scientifique, il faut mentionner les grands bouleversements produits par l'astronomie de Copernic et Kepler ainsi que par la physique de Galileo Galilée. Comme le note Foucault, l'un des effets majeurs de ces savoirs scientifiques a été de montrer que Dieu ne gouvernait le monde que par des lois universelles auxquelles on pouvait accéder par une analyse d'ordre mathématique. Or, si l'on accepte que Dieu gouverne le monde au moyen de lois universelles mathématiquement mesurables, on affirme en même temps que Dieu ne gouverne pas ces lois ou, plus précisément, qu'il ne les gouverne pas sous le mode pastoral[483]. C'est ainsi qu'avec l'institution de l'*épistémè* classique le mode de gouvernement pastoral va céder la place à une autre manière de gouverner les hommes. Reprenons un long passage de *Sécurité, territoire, population* pour y identifier et analyser une série de concepts centraux propres aux analyses foucaldiennes des transformations subies par les régimes de gouvernement à cette époque.

> Or à la même époque, exactement, 1550-1660, va se développer un tout autre thème qui est celui-ci : ce qui fait le propre du souverain, dans l'exercice de sa souveraineté, par rapport à ses sujets, ce n'est pas qu'il a seulement à prolonger sur terre une souveraineté divine qui se répercuterait en quelque sorte dans le continuum de la nature. Il a une tâche spécifique et que personne d'autre n'a [à remplir]. Ni Dieu par rapport à la nature, ni l'âme par rapport au corps, ni le pasteur ou le père de famille par rapport à ses ouailles ou à ses enfants. Quelque chose d'absolument spécifique : cette action, c'est celle qui consiste à gouverner et pour laquelle il n'a pas à trouver de modèle, ni du côté de Dieu ni du côté de la nature. Cette

[481] STP, pp. 233-235.
[482] STP, pp. 235-236.
[483] STP, p. 240. En commentant ce fragment de STP, Jean Terrel analyse la façon dont Foucault décrit l'émergence du savoir scientifique et de la nouvelle action gouvernementale comme deux événements concomitants tout en déplaçant la façon dont est problématisée leur articulation dans le cadre de la théorie politique de Hobbes. Sur ce point, nous consulterons tout particulièrement Jean Terrel, « Souveraineté et gouvernement chez Hobbes », in *ID.*, *Politiques de Foucault*, PUF, Paris, 2010, pp. 72-84.

> émergence de la spécificité du niveau et de la forme du gouvernement, c'est cela qui se traduit par la problématisation nouvelle, à la fin du XVI[e], de ce qu'on appelait la *res publica*, la chose publique. Disons, là encore d'un mot, que vous avez un phénomène, tout un processus de la gouvernementalisation de la *res publica*. On demande au souverain de faire plus qu'exercer la souveraineté, de faire autre chose que Dieu par rapport à la nature, que le pasteur par rapport à ses ouailles, que le père de famille par rapport à ses enfants ou le berger par rapport à son troupeau. En somme, on lui demande un supplément par rapport à la souveraineté et on lui demande une différence, une altérité par rapport au pastorat. Et le gouvernement, c'est ça. C'est plus que la souveraineté, c'est un supplément par rapport à la souveraineté, c'est autre chose que le pastorat, et ce quelque chose qui n'a pas de modèle, qui doit se chercher son modèle, c'est l'art de gouverner. Quand on aura trouvé l'art de gouverner, on saura selon quel type de rationalité on pourra faire cette opération qui n'est ni la souveraineté ni le pastorat. D'où l'enjeu, d'où la question fondamentale de cette fin du XVI[e] siècle : qu'est-ce que c'est que l'art de gouverner ?[484]

Ce passage est important dans la mesure où il contient non seulement un ensemble de termes foucaldiens fondamentaux mais aussi parce qu'il est possible d'y reconnaître le mode de déploiement du travail généalogique. **Premièrement**, que ce qui attire l'attention de Foucault est l'action *spécifique* consistant à gouverner une multiplicité d'individus. Comme nous l'avons noté plus haut, l'intérêt d'une analyse généalogique n'est pas de construire une théorie générale ni une science universelle du gouvernement dans laquelle se fonderait toute action des individus, mais de pouvoir saisir la singularité historique des techniques réfléchies permettant de gouverner la conduite des autres. Une telle singularité réside, tout d'abord, dans la particularité du champ où se déploie l'action sur l'action des autres. Cela signifie que la manière dont l'on conduit la conduite des autres dans le champ de la *ratio pastoralis* diffère de celle dont elle est conduite dans le champ du pouvoir disciplinaire, par exemple. Ces deux champs qui configurent la modalité même suivant laquelle deux actions peuvent entrer en contact ont des structures différentes et sont, en conséquence, spécifiques. Mais la singularité du statut d'une technique gouvernementale consiste, **deuxièmement**, dans le rapport qu'entretiennent deux ou plusieurs champs d'action. De ce deuxième point de vue, c'est l'agencement entre les techniques gouvernementales hétérogènes qui s'avère singulier. Dans certaines conditions sociales, c'est une technique gouvernementale qui est dominante plutôt qu'une autre, et l'analyse

[484] STP, p. 242.

généalogique s'intéresse précisément à faire l'histoire des transformations des rapports que les champs gouvernementaux entretiennent entre eux. Il s'ensuit que ces rapports n'ont aucun fondement ontologique et que, partant, ils peuvent entrer en de multiples crises qui bloquent le déploiement de l'action sur l'action des autres, crises auxquelles il faudra répondre tout en inventant des techniques gouvernementales autres que les dominantes. Ces crises gouvernementales se manifestent sur deux niveaux certes différents, mais intimement liés : il s'agit, tout d'abord, du niveau d'émergence des nouvelles questions ou, dit plus exactement, des différents modes théoriques permettant à de nouvelles questions de se poser. Ce premier niveau est strictement théorique, il relève de la création conceptuelle. Mais il se rapporte nécessairement à un deuxième niveau, celui-ci proprement pratique, où l'action de certains individus agit sur l'action de tous les autres. Dans le passage que nous avons tiré de *Sécurité, territoire, population*, la nouvelle question qui informe l'action sur l'action des autres est : « qu'est-ce que c'est que l'art de gouverner ? ». Une telle action n'agit pas de manière sauvage, elle est toujours déjà informée par un concept au sens où on informe une matière pour lui donner une forme spécifique. Si une action se déploie dans un lieu singulier en étant toujours déjà informée par un concept spécifique, nous comprenons qu'une crise de gouvernement implique l'émergence de nouvelles questions qui supposent la création de nouveaux concepts, lesquels détermineront à leur tour de nouveaux types d'actions. Dès lors, une crise dans l'ordre du gouvernement ne révèle pas d'un *manque* qu'il faut aussitôt combler avec des contenus théoriques particuliers. Au contraire, elle est le symptôme d'un *excès* qui dérange, du dehors, l'ordre d'un rapport relativement stable définissant la position de plusieurs champs d'action et dont la mise en question rend possible la création de nouveaux concepts. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le rapport entre théorie et pratique chez Foucault. La pratique de gouverner n'est pas analysée, selon une perspective généalogique, en tant qu'application de principes théoriques généraux et, inversement, la théorie ne désigne pas la totalisation des faits pratiques. Foucault se propose plutôt d'avancer dans une étude des modes de rationalisation de l'expérience collective gouvernementale « *dans* l'exercice de la souveraineté politique »[485]. Il comprend la théorie en tant qu'effectuation de la pratique même de gouverner.

[485] Michel Foucault, *Naissance de la biologique*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 4 (nous soulignons). Sur ce

Toutefois il nous faut encore insister sur l'idée que le travail généalogique réside dans l'effort de rendre visible la nouveauté des problématisations du mode de déploiement de l'action sur l'action des individus. En effet, si l'ordre d'un champ gouvernemental n'est pas fondé dans l'être et s'il peut être fracturé par de multiples crises historiques, il faut en même temps admettre qu'une analyse d'ordre généalogique n'est pas une description de champs d'action clos. Le dehors qui trouble la stabilité d'un champ d'action est le point d'une ouverture historique qui met en mouvement les transformations des pratiques gouvernementales et qui ne peut être enfermée dans un dedans sans extériorité assignable que d'une manière imaginaire. Telle est la singularité du seuil entre l'intériorité de l'ordre d'un champ d'action inscrit dans une conjoncture historique donnée et son dehors que Foucault analyse afin de pouvoir décrire les limites mêmes de notre temps présent. Loin de s'en tenir à une analyse d'un passé révolu, il s'agit pour Foucault de rendre visible l'originalité des problèmes que pose le présent et, à travers cette intervention intellectuelle, de créer les conditions d'émergence de nouvelles subjectivités. Cette observation n'est pas anodine : s'il est important de faire observer qu'une description archéo-généalogique n'est pas une démarche théorique se proposant d'analyser la normativité qui fonderait le fonctionnement des pratiques discursives ou la meilleure manière de gouverner les individus, il convient en même temps d'insister sur le fait que le but de cette description est de rendre visible la nouveauté qui caractérise les formes de gouverner propres au présent. N'étant que relativement stables, ces formes sont transformables à la lumière d'une « critique ontologique de nous-mêmes ». Dans cette perspective, la méthode de la généalogie fonctionne comme un « accélérateur » du travail de création de nouvelles manières de gouverner les hommes. Le passage que nous venons de citer exemplifie ce travail de mise en lumière. Le problème singulier que Foucault se donne la tâche de mettre en évidence est le suivant : dans la mesure où la nouvelle raison gouvernementale ne répète ni le régime du pouvoir de la souveraineté ni celui de la raison pastorale, un effort de production de nouveaux concepts et de nouvelles pratiques doit lui est inhérent. Dans son texte *Qu'est-ce que la critique ?*, Michel Foucault s'était référé à ce

point, nous lirons aussi le dialogue avec Gilles Deleuze « Les intellectuels et le pouvoir », in DE I, notamment p. 1176.

travail de créativité en utilisant l'expression « épreuve d'événementialité »[486]. Les deux termes de cette expression, « épreuve » et « événement », s'avèrent capitaux en ceci qu'ils résument la spécificité des analyses foucaldiennes qui ont pour finalité, comme nous l'avons déjà affirmé, de créer un dispositif à l'intérieur duquel il est possible de saisir la singularité d'un travail original se donnant pour tâche l'invention de nouveaux concepts permettant de mettre en œuvre de nouvelles façons de gouverner les hommes.

1.3 Gouverner sous le prisme réflexif de la « raison d'Etat »

Les nouveaux concepts qui répondent à la question « qu'est-ce que l'art de gouverner ? » sont ceux de « raison d'état » et « principes de nature », *ratio status* et *principiae naturae*. Le problème que pose Foucault en mettant en évidence le caractère événementiel de ces concepts consiste dans la façon d'appréhender le statut de leurs multiples origines ou dans la causalité spécifique, d'ordre socio-historique, qui les a rendus en même temps possibles. Cet aspect des analyses foucaldiennes est central. Comme nous l'avons vu plus haut, la généalogie récuse l'idée d'une histoire se développant comme un enchaînement successif de phénomènes sociaux tout en insistant sur l'analyse d'un « complexe à dominant » composé par des régimes disparates de pouvoir. C'est pourquoi le travail généalogique se caractérise par un effort de description d'une pluralité de processus historiques qui produisent, par leur agrégation, des effets globaux (comme la *ratio status* et les *principae naturae*), raison pour laquelle Foucault critique tout à la fois la thèse d'une source unique dans laquelle s'inscriraient le fondement de la productivité historique des concepts et le présupposé d'une surpuissance des idées qui, détachées de leur conjoncture historique, influeraient sur le cours de l'action des individus. A ces caractéristique de la méthode généalogique mise en œuvre dans *Sécurité, territoire, population* s'ajoute l'originalité de son objectif spécifique qui consiste à montrer l'enchevêtrement des processus ayant mené à la naissance de la forme-Etat en tant qu'elle n'est qu'une pratique gouvernementale éphémère de la population, un nouveau référentiel des techniques de pouvoir visant à conduire la conduite des autres. On

[486] Michel Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », in Bulletin de la Société française de Philosophie, Armand Collin, Paris, 1990, p. 48.

l'a dit, l'émergence des concepts *ratio status* et *principae naturae* - ces deux termes étant les premières manifestations du type classique de fonctionnement de l'Etat occidental - est analysée en rapport avec une série de phénomènes historiques hétérogènes, comme par exemple la résistance issue de la Réforme à l'égard de l'autorité de l'Eglise ou la révolution scientifique des savoirs propre à l'astronomie et à la physique. La manière dont Foucault thématise la conjonction entre les concepts de « raison » et d'« Etat », en prenant principalement pour point de référence les textes de Palazzo, notamment le *Discours du gouvernement et de la vraie raison d'Etat*, et de Chemnitz, plus précisément les *Intérêts des Princes d'Allemagne*, a ceci de particulier qu'elle s'articule avec la manière dont est structuré le savoir de l'*épistémè* classique. Un parallélisme peut alors être établi entre l'ordre du discours et l'ordre des actions des individus, donc entre deux régimes hétérogènes traversés par des pratiques à la fois particulières et constitutives des modes de subjectivation dont il nous faudra encore analyser les blocages et le possible dépassement.

Le champ du dicible et le champ de l'agir se rapportent l'un à l'autre de façon symétrique tout en formant le « corps » fragile d'un dispositif théorico-pratique[487]. Analysons ceci de plus près. En effet, Palazzo problématise le concept de « raison » selon deux perspectives, l'une objective et l'autre subjective. D'un point de vue objectif, la raison se définit en tant qu'essence d'une chose, elle est ce qui rend possible l'union de ses différentes parties[488]. D'un point de vue subjectif, la raison se définit comme une « puissance de l'âme » en tant que cette puissance permet l'accès à la connaissance de la « vérité des choses » ou, autrement dit, du lien qui unit les différentes parties constitutives de l'essence de la chose. C'est ainsi qu'il faut entendre le fait que la raison est à la

[487] Le corps d'un dispositif entretient des rapports spécifiques avec les corps humains. Dans *Surveiller et punir*, Foucault avait fait l'analyse du « corps politique » considéré comme un ensemble d'éléments matériels qui servaient d'armes et de points d'appui aux relations de pouvoir qui investissaient les corps humains tout en les transformant en de multiples objets de savoir (cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 360 [désormais noté SP]). C'est au niveau des institutions considérées comme marginales, telle la prison, qu'une analyse de ce genre avait été élaborée dans *Surveiller et punir* ainsi que dans les cours au Collège de France de la première moitié des années 1970. Dans *Sécurité, territoire, population*, c'est le statut du « corps de l'histoire » en tant qu'ensemble de techniques matérielles qui servaient au gouvernement d'une multiplicité d'individus que Foucault avait problématisé. Dans ce cas, ce n'est plus la prison ou l'asile qui font l'objet d'une analyse privilégiée, mais l'Etat en tant qu'institution centrale ayant pour référentiel majeur ce que Foucault appelle « la population ».
[488] STP, p. 261.

fois l'instrument d'un savoir et l'instance qui « permet à la volonté de se régler sur ce qu'elle connaît, c'est-à-dire de se régler sur l'essence même des choses »[489].

Si l'on tourne notre attention vers le concept d'« Etat », il convient de préciser qu'il doit être entendu, selon Foucault lecteur de Palazzo, dans quatre sens. Tout d'abord, un Etat doit être compris comme un domaine ou un territoire. Deuxièmement, l'Etat est une juridiction ou un ensemble de lois. Troisièmement, l'état est « une condition de vie », « un statut individuel », « une profession » : « l'état de magistrat ou l'état de célibat ou l'état religieux ». Enfin et quatrièmement, un « état » est une instance qui « fait qu'une chose reste ce qu'elle est »[490]. Nous pouvons maintenant décrire la conjonction de ces deux éléments, la « raison » et l'« état », selon que l'on met l'accent sur l'un ou sur l'autre élément. D'un point de vue objectif, la raison d'Etat est ce qui est « nécessaire et suffisant pour que la république, aux quatre sens du mot 'état', conserve exactement son intégrité »[491]. Du point de vue subjectif, la raison d'Etat est « une règle ou un art […] qui nous fait connaître les moyens pour obtenir l'intégrité, la tranquillité ou la paix de la république »[492].

Cette double observation est centrale. Ce sont quatre caractéristiques fondamentales qu'il faut mettre en relief dans cette analyse de la raison d'Etat. Ainsi, il est important d'observer que, premièrement, cette description de la raison d'Etat se réfère à l'Etat lui-même et à lui seul: aucune référence n'est faite, donc, à un ordre naturel ou bien à un ordre divin[493]. L'Etat se replie sur lui-même en fermant l'accès à une extériorité divine. Si dans le régime d'action du gouvernement pastoral la référence à une dimension transcendante divine était nécessaire, une fois passé sous le prisme réflexif de la raison d'Etat cette référence s'efface. Deuxièmement, il convient de noter que la raison d'Etat est « l'essence même de l'Etat » ainsi que la connaissance qui rend possible son observation et, ce faisant, de lui obéir. Un régime de transparence caractérise le rapport de l'Etat à lui-même tout comme, dans l'*épistémè* classique, le langage représentait de manière limpide les idées auxquelles il se référait. Troisièmement, la raison d'Etat est fondamentalement

[489] STP, p. 262.
[490] *Ibidem*.
[491] *Ibidem*.
[492] STP, p. 263.
[493] Sur ce point, cf. Michel Foucault, *« Il faut défendre la société »*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997, pp. 112-115 (désormais noté IDS).

conservatoire dans la mesure où elle cherche à préserver son intégrité et, partant, à écarter tout élément susceptible de la déstabiliser. Enfin, il faut encore souligner que la raison d'Etat ne se réfère à aucune finalité extérieure à l'Etat lui-même. Foucault note, ainsi, que « la fin de la raison d'Etat, c'est l'Etat lui-même, et (que) s'il y a quelque chose comme une perfection, comme un bonheur, comme une félicité, ce ne sera jamais que [celui] ou celles de l'Etat lui-même »[494]. Or dans la paix perpétuelle qui caractérise l'Etat lui-même ce n'est pas uniquement la référence à Dieu qui est exclue, c'est, de surcroît, toute référence au peuple qui est effacée :

> L'Etat ne s'ordonne qu'à lui-même. Il n'y a aucune loi possible […] ni même aucune loi morale, ni même aucune loi naturelle […] qui puisse s'imposer de l'extérieur à l'Etat. L'Etat ne s'ordonne qu'à lui-même, il cherche son propre bien et n'a aucune finalité extérieure, c'est-à-dire qu'il ne doit déboucher sur rien d'autre que lui-même. Ni le salut du souverain, bien entendu, ni le salut éternel des hommes, ni aucune forme d'accomplissement ou d'eschatologie vers laquelle il devrait tendre. On est […] avec la raison d'Etat dans un monde dans lequel il y aura nécessairement, fatalement et pour toujours une pluralité d'Etats qui n'auront leur loi et leur fin qu'en eux-mêmes[495].

Ce n'est pas le salut ou le bien-être du souverain, ni même celui du peuple, que la raison d'Etat cherche à accomplir selon les méthodes qui lui sont propres. Si dans le cadre de la pastorale chrétienne l'anthropocentrisme était un élément théorico-pratique structurant, sous le prisme réflexif de la raison d'Etat l'homme est absent. En s'opposant au mode de gouvernement pastoral, la nouvelle raison d'Etat est un concept dont le statut nous rappelle l'ordre du savoir à l'âge du classicisme. Dans l'*épistémè* classique, on l'a vu, ce n'était pas dans la référence à l'homme parlant, travaillant et vivant que le savoir se fondait, mais dans la référence au champ des représentations en tant que telles. A la fin du premier chapitre de *Les mots les choses*, Foucault écrivait qu'à l'âge classique « le sujet même […] a été élidé »[496]. Dans cette béance épistémique, la représentation pouvait « se donner comme pure représentation »[497]. C'est de manière symétrique qu'est structuré le champ d'action des individus à la lumière de la raison d'Etat où toute référence à une

[494] STP, p. 264.
[495] STP, p. 298.
[496] MC, p. 31.
[497] *Ibidem*.

supposée nature humaine est mise en suspens. Ainsi, à l'âge classique, l'Etat est une instance dont les limites ne renvoient ni à une région transcendante où la volonté divine occuperait une fonction centrale, ni à un champ d'action où ce sont les facultés humaines qui seraient structurantes.

Pour mieux comprendre les nouveaux principes théoriques qui singularisent le statut de la raison d'Etat, il convient de garder à l'esprit la nouvelle réalité historique à laquelle ils répondent. Ainsi, il nous faut tout particulièrement mentionner la scission du fonctionnement institutionnel de l'Eglise due à la Réforme et, par conséquent, le fait que les Etats ne devaient plus être organisés en fonction de leur appartenance strictement religieuse[498]. Puisque cette forme proprement religieuse d'universalité gouvernementale a perdu sa vocation, c'est une pluralité d'Etats fermés sur eux-mêmes et cherchant à augmenter leurs propres forces qui commencèrent à prendre son essor. Les Etats sont à ce moment historique des « unités absolues » qui cherchent à s'affirmer dans un espace qui est celui de la concurrence commerciale, de la circulation monétaire, de la conquête coloniale et du contrôle des mers[499].

Sans doute, la concurrence n'est-elle pas un phénomène nouveau dans l'histoire, mais l'important est, d'un point de vue foucaldien, de réaliser une analyse du devenir historique des formes gouvernementales réfléchies. En effet, la question n'est pas de savoir si ces phénomènes de la concurrence existaient réellement ou non dans l'histoire. Il s'agit, dans les analyses généalogiques, de saisir le moment à partir duquel les rapports entre les Etats ont commencé à être réfléchis dans des termes tels que la concurrence et la rivalité. Autrement dit, l'intérêt n'est pas de savoir si les Etats étaient réellement dans un rapport de rivalité mais d'analyser les façons de problématiser le rapport entre les Etats et de faire voir le moment où ce rapport a été interrogé à la lumière des concepts de concurrence et de rivalité[500]. C'est précisément dans ce sens qu'il faut entendre l'idée selon laquelle le concept de « force » est devenu un nouvel élément qui singularise le mode d'appréhension de la raison politique.

Il nous faut insister sur la même idée lorsque nous affirmons que l'homme est absent du champ d'action qui caractérise le fonctionnement de la raison d'Etat, car ce n'est

[498] STP, p. 299.
[499] *Ibidem*.
[500] STP, pp. 301 et 302-303.

pas à l'homme réel que nous nous référons, mais au concept d'homme en tant qu'il peut faire partie d'une pratique gouvernementale *réfléchie*. C'est en ce sens qu'il convient d'observer que dans le champ d'action gouvernementale se déployant sur le mode de la raison d'Etat, la représentation du rapport à soi des sujets en tant qu'ils forment une nation n'est pas possible. Cette observation retient notre attention sur le fait qu'une transformation des technologies gouvernementales réfléchies est nécessaire pour qu'en même temps, soit possible l'émergence de l'idée d'unité nationale du peuple. C'est à partir d'une analyse de la transformation des techniques gouvernementales que l'on peut comprendre, sur le plan de la création des concepts, l'émergence du nationalisme.

Autant dire que les descriptions foucaldiennes sont matérialistes, raison pour laquelle la généalogie de l'Etat moderne ne cherche pas à comprendre sa légitimité dans le fondement apriorique d'une théorie sans faille. Toutefois, cette remarque ne doit pas nous conduire à penser que la genèse des théories se situe sur le plan des choses empiriques qui, face au sujet qui les analyse, produisent des représentations qui leur sont adéquates. D'un côté, ce sont des technologies gouvernementales réfléchies que Foucault décrit. L'action sur l'action des autres est toujours déjà informée par un ensemble de concepts qui revêtent une importance stratégique dans un contexte socio-historique donné. C'est pourquoi l'affrontement avec les blocages qu'une action rencontre lorsqu'elle agit sur l'action des autres entraîne la création de nouveaux concepts qui ont le pouvoir de dépasser les obstacles d'une situation spécifique. Toutefois, il convient d'ajouter que, d'un autre côté, le matérialisme sur lequel s'appuient les descriptions foucaldiennes de la naissance de l'Etat moderne se caractérise par une conception selon laquelle les pratiques gouvernementales étant foncièrement hétérogènes, elles ne peuvent pas être subsumées par et dans une logique commune où elles perdraient leur irréductible spécificité.

Ainsi, ce sont les transformations des technologiques gouvernementales réfléchies et profondément hétérogènes qui engendrent l'émergence de nouvelles théories, telles que le nationalisme dont la compréhension est centrale pour notre démarche dans le cadre de laquelle il s'agit de penser de nouvelles formes d'émancipation collective selon la perspective foucaldienne de faire l'histoire. Qu'en est-il donc du nationalisme analysé sous le prisme réflexif de la généalogie foucaldienne ? Nous l'avons vu : l'un des traits fondamentaux du nationalisme consiste en ceci que le peuple se rapporte à sa propre

identité comme à une donnée naturelle. La naturalité d'une essence du peuple qui l'individualise et le met dans un rapport avec d'autres peuples voisins est une caractéristique essentielle de l'efficacité du nationalisme en tant que discours d'Etat. Cette naturalité, dont il nous faut encore décrire la particularité, n'est pas reconnaissable dans le champ d'action de la pastorale chrétienne ou dans le cadre de ce que Foucault appelle la « raison d'Etat ».

D'un côté, le statut de l'homme dans la pastorale chrétienne est problématisé dans le cadre d'un rapport établi entre le pasteur et le troupeau qu'il dirige vers son propre salut. Ce n'est pas l'homme dans son « épaisseur naturelle » qui est thématisé à la lumière de la *ratio pastoralis*, car l'homme, dans ce cas de figure, se rapporte à une dimension divine qui le transcende nécessairement. Sans doute, le rapport entre l'action du pasteur et l'action de son troupeau peut être « naturalisé » en ce sens que l'on peut croire qu'il existe comme une donnée naturelle, qu'il possède une substance ontologique immuable. Toutefois, il nous faut aussitôt préciser que ce niveau d'analyse est différent des analyses foucaldiennes des rapports de pouvoir. En effet, la « naturalisation » d'une pratique gouvernementale relève de notre croyance en la consistance ontologique d'une relation de pouvoir essentiellement mobile. Dans ce cas, l'élément central est *le rapport à notre croyance* dans un rapport de pouvoir. Louis Althusser aurait nommé cet élément central « idéologie » dans la mesure où celle-ci se définit comme un rapport imaginaire aux conditions réelles d'existence des individus. Or, pour Foucault, ce sont les transformations de ces conditions réelles d'existence qu'il est important de saisir et non pas tant, non pas uniquement l'illusion imaginaire que nous pouvons y investir. Lorsque nous insistons sur l'idée que l'homme, dans son épaisseur naturelle, n'est pas reconnaissable dans le champ d'action de la pastorale chrétienne, c'est plus précisément à la *spécificité* des conditions réelles d'existence réfléchies prises dans leur incessant devenir historique que nous pensons. C'est dans le même sens qu'il nous faut remarquer que la saisie de soi en tant qu'appartenant à une communauté nationale n'est pas possible dans le champ gouvernemental de la « raison d'Etat ». C'est que, dans ce deuxième cas, la figure de l'homme s'efface au profit d'une réflexion du rapport que l'Etat entretient avec lui-même pour accroître ses propres forces et pour gagner une position stratégiquement importante au sein d'un réseau d'actions dans lequel il s'insère à côté d'autres Etats.

Mais si l'on veut procéder à une analyse proprement généalogique de la naturalité de l'homme en tant qu'il fait partie d'une communauté nationale, qu'observons-nous au juste ? Afin de répondre à cette question, prenons quelques précautions de lecture en nous penchant sur les cours que Foucault avait donnés au Collège de France. Tout d'abord force est de reconnaître que le concept de nation n'est pas utilisé dans *Sécurité, territoire, population,* même si ce sont les pratiques gouvernementales qui lui correspondent que Foucault analyse à cette occasion. Plus précisément, c'est à partir d'une analyse du mode de gouvernement des physiocrates que l'on peut observer le fait que c'est en tant qu'elle relève d'une certaine naturalité que l'action collective de la population est thématisée. Le terme central est ici celui de « population » dont l'émergence avait déjà été située dans la dernière leçon du cours au Collège de France intitulé *« Il faut défendre la société »*. En effet, c'est dans ce dernier cours que Foucault emploie explicitement le concept de « nation » tout en traçant les limites des pratiques de pouvoir dont l'affrontement avait rendu possible la création. C'est pourquoi nous ferons une analyse des lignes structurantes des pratiques de pouvoir qui sillonnent les descriptions faites dans *« Il faut défendre la société »* et, chemin faisant, nous montrerons l'articulation entre le concept de nation et le concept de « population » tel qu'il est problématisé dans *Sécurité, territoire, population*.

1.4 « Il faut défendre la nation »

« Il faut défendre la société » est un cours charnière dans l'ensemble du parcours foucaldien au Collège de France. Il assure la transition entre deux façons différentes d'analyse du pouvoir. Si entre les années 1970 et 1975, Foucault met à l'épreuve une conception du pouvoir en tant que rapport conflictuel de forces, à partir de 1976, année durant laquelle est prononcé le cours *« Il faut défendre la société »* et publié le premier volume de *L'histoire de la sexualité*, ce sont les origines mêmes d'une telle conception qui sont analysées. Ainsi, le cours de 1976 pris ensemble avec le premier volume de *L'histoire de la sexualité* représentent une prise de « conscience généalogique » d'un travail fait auparavant et qui avait été couronné par la publication de *Surveiller et punir* en 1975. Rappelons-nous les dernières phrases de *Surveiller et punir* :

> Dans cette humanité centrale et centralisée, effet et instrument de pouvoir complexes, corps et forces assujettis par des dispositifs d'« incarcération » multiples, objets pour des discours qui sont eux-mêmes des éléments de cette stratégie, il faut entendre le grondement de la bataille[501].

Ce sont précisément la bataille et la guerre, en tant que modèles d'analyse des rapports de pouvoir, qui sont questionnés dans *« Il faut défendre la société »*. « Le rapport de pouvoir est-il en son fond un rapport d'affrontement, de lutte à mort, de guerre ? »[502], se demande Foucault tout en déplaçant l'horizon de ses analyses d'ordre généalogique. Autrement dit, c'est l'hypothèse d'un pouvoir que l'on croit répressif qu'il s'agit de mettre en cause afin de faire valoir un autre modèle d'analyse du pouvoir, cette fois-ci en tant que gouvernementalité[503]. Cette remise en question de l'hypothèse répressive n'est sans doute pas uniquement une prise de distance que Foucault opère dans sa propre démarche mais, en même temps, une discussion polémique avec son ancien maître de pensée et ami, Louis Althusser. En effet, c'est Althusser qui avait pour la première fois introduit, dans le débat théorique de la conjoncture des années 1970, la distinction entre les Appareils idéologiques d'Etat et les Appareils *répressifs* d'Etat[504]. Or, dans son fameux article portant sur les appareils d'Etat, Althusser affirme que ce sont les appareils qui fonctionnent notamment à l'idéologie qui sont prédominants dans notre société. Face à ce positionnement théorique, Foucault avait insisté, pendant toute la période comprise entre les années 1970 et 1975, sur l'idée d'après laquelle ce sont, au contraire, les appareils répressifs qui sont prédominants. Il en va ainsi, pour ne prendre qu'un exemple devenu fameux, de la prison qui est l'incarnation d'une matrice panoptique d'assujettissement entretenant des rapports complexes avec d'autres institutions sociales. C'est pourquoi nous lisons tout au long des cours donnés durant cette période que la généalogie du pouvoir *n'est pas* une analyse du

[501] SP, p. 360.
[502] Michel Foucault, IDS, p. 40.
[503] Bruno Karsenti est allé jusqu'à dire que dans la seconde moitié des années 1970, « Foucault ne nous parle plus du pouvoir » (*ID.*, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, p. 141). C'est que, comme l'argumente Karsenti, l'analyse des micro-pouvoirs est remplacée, chez le Foucault de la fin des années 1970, par une description des modes proprement gouvernementaux de penser l'action collective. En faisant cette remarque, Karsenti s'intéresse à la spécificité de la manière dont Foucault opère le passage entre l'analyse de la société et ses institutions locales et l'analyse de l'Etat en tant qu'institution centrale tout en montrant comment on peut faire une « critique ontologique » de notre propre présent à la lumière d'un autre usage des subjectivités à la fois virtuelles et invisibles qui surdéterminent notre rapport à nous-mêmes.
[504] Cf. Etienne Balibar, « L'anti-Marx de Michel Foucault », communication présentée au colloque *Marx et Foucault*, Paris, 20 février 2014.

fonctionnement des idéologies[505]. Or voici qu'en 1976 Foucault change sa position théorique tout en modifiant, par là même, le cadre conceptuel de son débat avec Althusser. Le cours *« Il faut défendre la société »* est le lieu où se produit cette modification et il est jalonné par quelques lignes structurantes divergentes. C'est que, de prime abord, Foucault y introduit un concept qui n'avait jamais été employé dans ses cours précédents, celui de population. Or, en même temps, c'est encore à partir d'une analyse du pouvoir en tant qu'affrontement que ce concept de population est examiné. C'est précisément dans ce cadre conceptuel en perpétuel mouvement que Foucault introduit le terme de nation. La leçon datant du onze février est révélatrice à ce propos. Foucault y analyse le rapport conflictuel entre le pouvoir monarchique et le pouvoir nobiliaire. En effet, la souveraineté a fonctionne essentiellement sur le mode du pouvoir juridique, de sorte qu'elle concevait la domination qu'elle exerçait sur ses sujets et ses domaines à la lumière d'un cadre légal. Ainsi, le roi a eu nécessairement besoin d'un certain type de savoir pour accroître et renforcer sa domination. Ce savoir a lui été livré par le procureur, par le jurisconsulte ou encore par le greffier[506]. Loin d'être extérieur aux besoins du roi, ce savoir a été créé pour les entretenir de telle sorte que l'on pouvait observer une circularité entre le pouvoir royal et le savoir qui lui servait de point d'appui. C'est en utilisant ce savoir isomorphe au pouvoir que la monarchie a pu déposséder la noblesse de ses droits[507]. Pour mieux asseoir son hégémonie, la monarchie s'est dotée, parallèlement à un savoir proprement juridique, d'un savoir économique qui pouvait comptabiliser les impôts et les taxes applicables par le roi. Ce deuxième type de savoir, tout comme le premier, était isomorphe au pouvoir royal, il lui servait de point d'appui nécessaire[508]. Afin de briser la domination du pouvoir monarchique, la noblesse a du créer un nouveau type de savoir hétérogène au cadre juridico-économique institué et renforcé par le roi. Au lieu de mettre en récit les droits du roi, ce nouveau savoir a du raconter les violences et les usurpations commises par le

[505] Mais il nous faut aussitôt préciser que ce débat que Foucault mène avec Althusser n'est pas dépourvu d'ambiguïté. Si nous examinons de plus près le texte d'Althusser, nous nous rendons vite compte que ce que Foucault entend par idéologie lorsqu'il veut préciser en quoi consiste la singularité de sa démarche généalogique, ne se retrouve pas dans l'article « Idéologie et Appareil idéologiques d'Etat ». C'est pourquoi nous avons constamment l'impression que Foucault avait plutôt besoin de créer un concept d'idéologie afin de mieux mettre en relief ses propres analyses généalogiques.
[506] IDS, p. 114.
[507] *Ibidem*.
[508] IDS, p. 115.

monarque contre la noblesse. C'est à la lumière de ce savoir faisant voir les guerres oubliées que la noblesse a pu affirmer son identité contre le roi. Le savoir sur la loi a été remplacé par un savoir sur le passé. En d'autres termes, c'était une nouvelle histoire, non pas du droit, mais de la guerre, que la noblesse a eu besoin de construire. Or dans cette nouvelle histoire, c'est un nouveau sujet qui est l'énonciateur de son propre savoir. Il ne s'est plus du procureur du roi, ni de son greffier, mais de la nation :

> Ce nouveau sujet de l'histoire, qui est à la fois celui qui parle dans le récit historique et ce dont parle ce récit historique, ce nouveau sujet qui apparaît quand on écarte le discours administratif ou juridique de l'Etat sur l'Etat, […] qu'est-ce que c'est ? C'est ce qu'un historien de cette époque-là appelle une « société » : une société, mais entendue comme association, groupe, ensemble d'individus réunis par un statut ; une société, composée d'un certain nombre d'individus, qui a ses mœurs, ses usages et même sa loi particulière. Ce quelque chose qui parle désormais dans l'histoire, qui prend la parole dans l'histoire, et dont on va parler dans l'histoire, c'est ce que le vocabulaire de l'époque désigne par le mot « nation »[509].

Cette méthode généalogique permettant d'écrire l'histoire de la naissance des nations est remarquable à plusieurs égards. Observons tout d'abord, en nous situant dans le strict fil des études portant sur l'œuvre de Foucault, que le droit est ici analysé en tant que relation de pouvoir parmi d'autres relations de pouvoir. On a souvent affirmé que l'analyse du pouvoir chez Foucault ne peut pas être faite à la lumière d'une analyse de la loi. La loi est en effet une instance extérieure aux actes des sujets qu'elle doit protéger ou punir. De ce point de vue, il faut nécessairement présupposer une dimension préalable à l'ordre formel de la loi et à laquelle cette dernière s'applique sans prendre en compte la richesse du donné empirique. Or, chez Foucault, le pouvoir crée le domaine sur lequel il s'applique ainsi que les sujets sur lesquels il agit selon la puissance qui lui est propre. De ce point de vue, les sujets n'agissent que parce qu'ils sont déjà agis par et dans le pouvoir.

L'analyse foucaldienne de la naissance du concept de nation nous montre que, lorsqu'il s'agit d'analyser les pratiques du pouvoir, le refus du modèle juridique ne signifie nullement son abandon total. Cette observation ne signifie pas que le pouvoir serait aussi une loi qui s'applique, de l'extérieur, aux actions des sujets. Elle attire plutôt notre attention sur l'idée que l'ordre juridique est l'un des modes structurants des relations de

[509] IDS, p. 117.

pouvoir : la monarchie est l'exemple que nous avons examiné précédemment. C'est pourquoi il est essentiel de penser les rapports entre les relations de pouvoir autrement qu'en partant de l'opposition que l'on peut établir entre le statut de la loi formelle et l'action d'un pouvoir immanent à ce qu'il produit positivement. Dans l'exemple que nous avons pris, ce rapport procède d'un conflit qui s'était instauré entre la monarchie et la noblesse. Mais, la généalogie foucaldienne de la naissance des nations est également remarquable d'un autre point de vue. On l'a remarqué dans le premier chapitre : Ernest Gellner avait donné une définition de la nation selon laquelle il ne pouvait pas y avoir de nations sans Etat. L'institution étatique est nécessaire, suivant une certaine manière d'écrire l'histoire, afin de comprendre l'émergence même de l'identité nationale. Foucault nous surprend lorsqu'il écrit, dans le même passage que celui dont est extrait la citation mentionnée plus haut, que « la nation est sans frontières, est sans système de pouvoir défini, est sans Etat. La nation circule derrière les frontières et les institutions »[510]. Selon la démarche foucaldienne, il s'avère impossible de situer les origines des nations dans le champ des institutions étatiques, elles sont à chercher au niveau des multiples conflits définissant les rapports de pouvoir qui se situent en dehors des institutions d'Etat. Il nous faut encore insister sur ce point central pour notre analyse. Il est remarquable que c'est précisément dans ces rapports conflictuels que la généalogie situe, comme dans un espace matriciel, l'émergence d'une série de concepts hétérogènes et même antagoniques, tels les concepts de nation, de classe et de race[511]. Dans le mouvement d'une analyse qui se développe de façon vertigineuse, Foucault affirme que « c'est de cette notion, de ce concept de nation que va sortir le fameux problème révolutionnaire de la nation ; c'est de là que vont sortir, bien sûr, les concepts fondamentaux du nationalisme du XIX^{e} siècle ; c'est de là aussi que va sortir la notion de race ; c'est de là enfin que va sortir la notion de classe »[512]. Cette façon de problématiser l'émergence des concepts nous rappelle un ancien problème que nous avons déjà rencontré dans le champ d'analyses strictement archéologiques. Dans *Les mots et les choses*, c'est très précisément le problème de la co-existence, dans un même espace apriorique, de concepts fondamentalement hétérogènes que Foucault avait essayé de poser et de traiter selon une méthode spécifique. Voici que la

[510] *Ibidem*.
[511] Cf. *ibidem*.
[512] *Ibidem*.

perspective généalogique reprend ce type de questionnement tout en le déplaçant sur le terrain des pratiques de pouvoir.

Si nous avons fait le détour à travers un examen du passage où Foucault traite de la naissance de la nation, c'est parce qu'il est important, pour notre démarche, de comprendre la manière dont l'analyse de ce concept avait été reportée au prochain cours donné au Collège de France, *Sécurité, territoire, population*. Dans *« Il faut défendre la société »*, le concept de nation était intimement lié au discours de la noblesse qui devait inventer un nouveau savoir de l'histoire et une nouvelle manière d'analyser les richesses qui échappaient au régime juridique dans lequel était enraciné le pouvoir royal. D'un côté, le savoir sur l'histoire avait pour rôle de divulguer les usurpations commises par le roi. D'un autre côté, le nouveau savoir économique devait être fondé sur une nouvelle manière d'analyser les richesses. La production de ce nouveau savoir économique a atteint son intensité maximale à l'époque des physiocrates[513]. En effet, les physiocrates sont les contemporains d'une nouvelle manière de percevoir le statut de la population qui se cristallisera dans une nouvelle pratique gouvernementale. Lorsque Foucault reprend l'analyse du savoir économique produit par les physiocrates dans *Sécurité, territoire, population*, nous y observons l'une des caractéristiques fondamentales du statut de l'identité nationale du peuple, à savoir sa naturalité. Ainsi, la généalogie de la nation dont les lignes structurantes sont pour la première fois analysées dans *« Il faut défendre la société »* s'articule avec la généalogie de la biopolitique dont les pratiques de pouvoir sont conceptuellement réinvesties dans *Sécurité, territoire, population*. Du point de vue d'une problématisation de l'émergence de l'identité nationale du peuple, le point commun entre les deux cours donnés au Collège de France est l'analyse du rapport d'opposition entre, d'un côté, la noblesse et le nouveau savoir des physiocrates et, de l'autre côté, le pouvoir de la souveraineté. Dans les deux cas, c'est plus précisément la résistance au repli de l'Etat sur lui-même qui parait décisive. C'est dans cette opposition non-dialectique aux pratiques de la raison d'Etat qu'a émergé la population en tant que déterminée par une certaine « épaisseur naturelle ».

En suivant les lignes structurantes de la démarche foucaldienne, nous ne cherchons pas à construire une autre histoire de l'émergence du nationalisme, mais à faire valoir un

[513] IDS, p. 116.

ensemble de concepts qui définissent une autre manière de construire l'histoire. De ce point de vue, l'important ne réside pas dans le fait que la nation existait depuis toujours et qu'à un moment donné dans l'histoire, elle aurait eu besoin d'une institution étatique afin d'affirmer son identité. Par contre, la généalogie ne dit pas l'inverse non plus, car elle ne procède pas à l'analyse des institutions sociales ou étatiques qui, pour leur part, produiraient dans une conjoncture spécifique et selon des méthodes qui leur seraient appropriées, l'ethnicité fictive du peuple. D'une manière qui échappe à cette double approche, la généalogie se place en dehors des institutions afin d'analyser les relations de pouvoir qui circonscrivent l'existence des individus. Une relation de pouvoir en tant qu'action de quelques-uns sur l'action de tous les autres peut être stabilisée par une institution particulière, telle que l'Eglise à l'époque où dominait la pastorale chrétienne, toutefois elle ne s'épuise pas dans les limites d'une institution pas plus qu'elle n'est totalement déterminable par les illusions qu'induit le fonctionnement de l'idéologie, car elle se définit par une foncière « plasticité »[514]. C'est à la lumière d'une telle démarche qu'il convient de poursuivre l'analyse de l'émergence de l'identité des nations en tant qu'elle se caractérise par une « naturalité toujours contestable » d'un point de vue généalogique.

1.5 La pratique gouvernementale moderne

Que faut-il entendre par cette « naturalité » de la population ? Elle a affleuré notamment à travers trois modes de trois modes de pratiques gouvernementales visant à mesurer les activités de la population. Le premier élément qui caractérise la naturalité de la population consiste en des phénomènes qui sont apparemment éloignés des activités de la population mais qui, néanmoins, s'avèrent efficaces pour son développement : tels, par exemple, le phénomène du flux de la monnaie dans un pays dont le statut était analysé de manière à ne pas laisser de régions inertes en termes d'activités de la population ; ou encore les phénomènes d'importation et d'exportation des marchandises. Ce type de réflexion sur le rapport entre l'activité de la population et les phénomènes sociales qui s'y

[514] Étienne Balibar, « Foucault et Marx – l'enjeu du nominalisme », in *ID.*, *La crainte des masses, op. cit.*, p. 299.

rapportent plus ou moins immédiatement montre que la population n'est plus perçue comme une masse de sujets de droit que l'on peut plier à la simple volonté du souverain et que, par conséquent, elle doit être réfléchie de manière à être saisie dans sa naturalité.

Selon la lecture foucaldienne des théoriciens du statut de la population au XVIII[e] siècle, un deuxième élément intervient, qui est considéré comme le moteur de l'action, le désir. C'est en ce sens que quelqu'un comme Quesney croyait que « le désir, c'est la recherche de l'intérêt pour l'individu »[515]. L'individu, commente Foucault, peut évidemment se tromper dans la recherche de son désir personnel, mais une chose ne peut pas tromper : c'est le jeu spontané du désir qui peut permettre l'émergence d'un intérêt propre à la population elle-même. « [C]'est là, affirme Foucault, ce qui marque la naturalité de la population que l'on se donne pour la gérer »[516].

Troisièmement, la population apparaît sous la forme de régularités et de constantes mesurables, telles que la natalité et la mortalité. En faisant cette affirmation, c'est à John Graunt que Foucault fait référence, un maître drapier de profession qui avait établi des tableaux du taux de mortalité en fonction de plusieurs facteurs tels que l'année, la ville, l'âge.

Mais l'enjeu de ces éléments pour notre démarche est de mettre en évidence le rapport entre la description des technologies modernes de gouvernement et le savoir des sciences humaines. Nous avons pu observer, à travers notre cheminement, quelles étaient les conditions historiques du développement des pratiques gouvernementales réfléchies et propres à la spécificité des âges classique et moderne. Or ce à quoi il faut porter attention c'est aussi la production, de même que l'invention de nouvelles techniques gouvernementales que nous venons d'énumérer plus haut, d'une nouvelle série de savoirs propres aux sciences humaines que Michel Foucault a surtout analysée dans *Les mots et les choses* : la philologie, l'économie politique et la biologie. Comme le souligne Foucault à la fin de la leçon du 25 janvier de son cours *Sécurité, territoire, population*, la population n'est pas uniquement l'objet des pratiques gouvernementales mais, en même temps, le référentiel du savoir des sciences humaines[517]. Ainsi, il faut qu'un passage s'effectue du discours propre à l'analyse des richesses vers l'économie politique,

[515] STP, p. 75.
[516] *Ibidem*.
[517] STP, p. 78.

discipline qui a pour objet central d'analyser la population. De même, un autre passage s'effectue dans le discours de la philologie en tant que science car la population en tant qu'objet de savoir est traitée à un niveau épistémologique qui se démarque de l'ancien discours propre aux analyses de la grammaire générale. Enfin, un troisième passage se joue dans le discours de la biologie au début du XIX^{e} siècle dans la mesure où cette science produit une rupture par rapport aux analyses de l'histoire naturelle du XVII^{e} siècle en traitant un nouvel objet. Le nouveau personnage qui fait son entrée dans l'histoire est ainsi la population comprise dans son épaisseur propre et c'est sous trois formes que s'opère cette émergence : sous la forme de « l'homme qui parle » (objet d'étude de la philologie), de « l'homme qui travaille » (objet d'étude de l'économie politique) et de « l'homme qui vit » (objet d'étude de la biologie moderne). Il s'agit là d'une triple manifestation apparaissant à côté d'une triple objectivation des pratiques gouvernementales. C'est précisément cette simultanéité symétrique ou, pour reprendre les termes de Jakobson, cette *proximité structurale*, qui doit attirer toute notre attention. Si nous lisons attentivement les analyses généalogiques qui figurent dans *Sécurité, territoire, population*, nous constatons que l'institution de nouvelles formes du savoir des sciences humaines correspond, de manière simultanée, à l'institutionnalisation de nouvelles pratiques gouvernementales : le savoir scientifique ayant pour objet d'étude le statut de l'homme travaillant, de l'homme vivant et de l'homme parlant s'articule avec la prise en charge de la population par les technologies gouvernementales correspondantes. Le savoir et ses conditions épistémologiques d'existence se rapportent symétriquement aux pratiques de pouvoir et à ses lieux de déploiement. Ce sont les transformations des grands dispositifs où le *logos* et le *topos* se nouent et se dénouent selon les péripéties de l'histoire que *Sécurité, territoire, population*, considéré ensemble avec *Les mots et les choses*, font voir.

1.6 Analyse de quelques éléments centraux du dispositif soviétique

Comme nous l'avons vu, les éléments constituants de la matrice théorique de cette méthode d'analyse du rapport entre les conditions d'existence épistémologique du savoir et les conditions pratiques de l'exercice du pouvoir sont inscrits dans la conjoncture

historique de l'Union Soviétique et, plus précisément, dans les écrits des années 1930 de Roman Jakobson et des linguistes du cercle de Prague. C'est plus particulièrement le statut de la langue en rapport avec ses multiples lieux d'existence matérielle que nous avons analysé dans les travaux de Jakobson. Loin d'isoler l'étude de la langue tout en la posant en tant qu'objet d'analyse purement théorique, Jakobson a décrit les déterminations internes à la langue dans un ensemble complexe de relations foncièrement hétérogènes, comme la géographie, l'agriculture, l'économie. Or si l'on porte attention à la manière dont est réfléchi, à la même époque, le mode de fonctionnement du pouvoir, force est de reconnaître une parenté structurale avec la manière dont est pensé le mode d'être de la langue. Les travaux de Lénine sur la conjoncture sociale et historique où était inscrit le parti communiste attestent cette analogie structurale. Lorsqu'il a forgé le concept de « surdétermination » en s'appuyant sur les écrits de Marx et Lénine, Louis Althusser a fortement insisté sur l'hétérogénéité des contradictions qui, dans leurs articulations complexes, formaient le corps d'une conjoncture historique. Ainsi, les « circonstances » où se meut l'action des individus ne sont pas le pur phénomène d'une contradiction simple car elles sont *constitutives* du mode d'être des contradictions. Ce n'est pas dans l'unité essentielle d'une contradiction fondamentale que se fondent les différences entre les instances qui composent une conjoncture historique[518]. Selon Althusser, lecteur de Lénine, les contradictions sont inséparables de la conjoncture sociale où elles sont nécessairement inscrites[519]. Or, avant Althusser, mais au niveau du discours de la linguistique et de l'analyse de la géographie, Jakobson avait déjà insisté sur l'hétérogénéité des niveaux où sont situées des tendances opposées, voire contradictoires, caractérisant la « vie » de la langue, le fonctionnement de la société, la manière dont est structuré le milieu géographique, mais aussi les coutumes agricoles d'un pays donné. Un rapport de symétrie peut ainsi être reconnu entre la manière dont Jakobson problématise le statut de la langue et la façon dont Lénine analyse l'unité de l'ensemble des instances qui composent une conjoncture sociale. Inscrit dans l'histoire que Foucault nous propose dans *Sécurité, territoire, population*, le doublet Jakobson-Lénine forme dès lors un quatrième dispositif que nous pourrions appeler « soviétique » et où l'on peut reconnaître une proximité entre

[518] Louis Althusser, « Contradiction et surdétermination » (*Notes pour une recherche*), *op. cit.*, p. 99.
[519] « [L]a 'contradiction' est inséparable de la structure du corps social tout entier », *ibidem.*

deux manières d'appréhender le fonctionnement du savoir sur la langue et l'efficacité du pouvoir.

Cependant, il nous faut nuancer cette observation. Selon notre perspective, nous l'avons déjà affirmé, les conditions d'existence épistémique du savoir sur la langue inhérent aux écrits de Jakobson se rapportent de manière symétrique à la façon dont Lénine problématise le fonctionnement du pouvoir. Pourtant, il serait inadéquat d'affirmer que les travaux de Lénine et de Jakobson se trouveraient dans une rupture radicale avec les théories et pratiques qui les précèdent, comme si une coupure épistémologique nette les séparait définitivement les uns des autres. Tout comme on a pu repérer, dans les travaux de Jakobson, des notions provenant d'une *épistémè* étrangère, on peut aussi saisir, dans les analyses de Lénine, des tendances qui débordent et même qui sont en contradiction avec la révolution prolétarienne[520]. Ainsi, il conviendrait d'utiliser plutôt l'expression althussérienne de « coupure continuée »[521] afin de décrire le rapport entre l'événement qu'instituent Lénine et Jakobson dans leurs domaines respectifs et les « idéologies » du passé. C'est en suivant cette précision que nous pouvons mieux comprendre les écrits de Lénine portant sur la conjoncture sociale dans laquelle il a guidé le parti communiste. En effet, dans *La maladie infantile du communisme*, Lénine commence ses examens critiques en précisant que si le parti prolétarien avait réussi à vaincre la classe bourgeoise, c'est parce qu'il avait été guidé non pas par un dogme aveugle et abstrait, mais par une « théorie révolutionnaire juste » dans la mesure où celle-ci n'est pas détachée du domaine empirique auquel elle se réfère et ne se forme définitivement « qu'en liaison étroite » avec « la pratique d'un mouvement réellement massif et réellement révolutionnaire »[522]. Le mouvement de la pratique révolutionnaire est réfléchi par Lénine dans une étroite relation avec la théorie qui le guide. Encore faut-il préciser que cette articulation n'est pas un rapport d'extériorité dans lequel une théorie supposée universelle concentrerait, comme dans un espace matriciel, la pratique qui lui sert de point d'application. Selon Lénine, la pratique et la théorie sont toujours déjà

[520] Sur ce point, cf. Louis Althusser, « Contradiction et surdétermination », *op. cit.*, p. 98.
[521] Louis Althusser, « Lénine et la philosophie », in *ID.*, *Solitude de Machiavel*, *op. cit.*, p. 116. Commentant Althusser, Étienne Balibar avait également noté que la coupure épistémique, bien qu'irréversible, n'est pas un résultat définitivement achevé dans l'instant. Cf. *Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991, pp. 32-33.
[522] V.I. Lénine, *La maladie infantile du communisme*, Editions Sociales, Paris, 1962, p. 16 et « Les syndicats, la situation actuelle », in *ID.*, *Textes sur les syndicats*, Editions du Progrès, Moscou, 1970, p. 363.

articulées dans des contextes sociaux particuliers. C'est la richesse d'une expérience traversée par des mouvements hétérogènes qui a guidé le parti bolchevique dans ses tentatives de centraliser le pouvoir entre les années 1903 et l'année révolutionnaire 1917 :

> Aucun autre pays, insiste Lénine, n'a connu dans un intervalle de temps aussi court une aussi riche concentration de formes, de nuances, de méthodes, dans la lutte de toutes les classes de la société contemporaine, lutte qui, conséquence du retard du pays et du joug tsariste écrasant, mûrissait particulièrement vite et s'assimilait avec avidité et utilement le « dernier mot » de l'expérience politique de l'Amérique et de l'Europe[523].

La richesse de cette expérience traversée par le parti prolétarien se caractérise par un ensemble de forces antagoniques, par des luttes parlementaires et non-parlementaires, par des formes légales et illégales de la lutte pour la prise du pouvoir, par la distance énorme qui séparait les intellectuels et les masses analphabètes, mais aussi par la spécificité des liaisons inédites qu'avaient établies ces mouvements divergents[524]. Deux éléments attirent notre attention dans l'analyse que propose Lénine du parti communiste. D'un côté, il s'agit de l'ensemble des forces antagoniques qui, dans leur enchevêtrement, forment la conjoncture sociale dans laquelle a activé le parti communiste soviétique. C'est en prêtant attention à l'analyse de ce complexe d'un tout social que nous avons noté une proximité structurale entre les écrits de Lénine et ceux de Jakobson. Mais il faut observer, de l'autre côté, qu'une rupture sépare la « théorie juste » du parti prolétarien et le « dogme aveugle » qui « guide » le parti bourgeois. Pourtant, pour Lénine, cette rupture n'est pas définitivement instituée, il s'agit, pour reprendre l'expression employée par Althusser, d'une coupure continuée. C'est ainsi que Lénine soutient l'idée selon laquelle le parti communiste devait s'allier avec les syndicats et éduquer les masses même s'il est conscient du fait que les syndicats sont un héritage du capitalisme[525]. Sans doute, les syndicats ne furent-ils pas les seuls alliés de la lutte qu'a menée le parti communiste contre le régime de gouvernement capitaliste[526]. Notre intérêt est, en faisant cette analyse, de montrer à la fois

[523] V.I. Lénine, *La maladie infantile du communisme*, *op. cit.*, pp. 17-18.
[524] *Ibid*., pp. 20-21.
[525]« Nous pouvons (et devons) commencer à construire le socialisme, non pas avec du matériel humain imaginaire ou que nous aurions spécialement formé ou que nous aurions spécialement formé à cet effet, mais avec ce que nous a légué le capitalisme. Cela est très 'difficile' certes, mais toute autre façon d'aborder le problème est si peu sérieuse qu'elle ne vaut même pas qu'on en parle », *ibid*., p. 63.
[526] *Ibid.*, p. 61.

les points de rupture entre la théorie de Lénine et le passé dont il veut se détacher et les points d'articulation relative entre le mouvement communiste et certains éléments du mode de production capitaliste. Essayons de résumer l'analyse des traits centraux de cette démarche.

La manière réfléchie d'agir sur l'action des masses consiste, chez Lénine, dans une attention portée sur les contradictions spécifiques de la conjoncture sociale et historique où elles entrent en contact avec d'autres contradictions. C'est dans un contexte constitué par un ensemble de contradictions hétérogènes que le parti communiste se doit de pouvoir naviguer afin de lutter efficacement contre les idéologies bourgeoises tout en transformant le mode de production capitaliste. L'important consiste, selon notre perspective, à souligner que ce régime gouvernemental où se déploie l'action de certains sur l'action des autres est symétrique au régime épistémologique où est produit le savoir des sciences humaines datant des années 1920-1930 que nous avons décrit en prenant pour point de référence majeur les travaux sur l'union des langues eurasiennes de Roman Jakobson.

Conclusion

C'est sur un double niveau, chacun se définissant par un ensemble d'éléments spécifiques, que nous avons analysé la naissance de l'identité nationale du peuple. D'un côté, ce sont les modes de connaissance de la langue qu'il est important de mettre en évidence dans leur développement historique. Ce premier niveau est archéologique et se caractérise par la nature proprement discursive du savoir. En suivant cette perspective de travail, nous avons mis en relief quatre régimes d'interrogations correspondant à quatre *épistémès* du savoir : le premier est enraciné dans l'âge de la Renaissance, le deuxième se situe dans le classicisme, le troisième est constitutif de l'âge moderne et le quatrième correspond à l'époque soviétique.

D'un autre côté, ce sont les modes réfléchis de l'action de quelques-uns sur l'action de tous les autres que nous avons décris tout en étant animé par la volonté de mieux comprendre la spécificité du paradigme gouvernemental où a été possible l'émergence de l'identité nationale du peuple. En suivant cette deuxième perspective de travail, nous avons essayé de mettre en relief quatre paradigmes gouvernementaux : le premier est celui de la

ratio pastoralis, le deuxième correspond à ce que Foucault appelle la « raison d'Etat », le troisième est typique de l'époque moderne et, enfin, le quatrième caractérise le régime gouvernemental soviétique. Entre le niveau proprement archéologique et la dimension d'analyse strictement généalogique, un rapport de symétrie a attiré notre attention. En effet, la manière dont est structuré le savoir correspond à la façon dont est configuré le pouvoir. L'important ici n'est pas tant d'affirmer que le pouvoir produit le savoir dont il a besoin pour mieux asseoir son hégémonie ni, inversement, que le processus de production du savoir renvoie nécessairement aux pratiques de pouvoir sur lequel il s'appuie. Il s'agit plutôt de mettre en évidence le fait que ce sont les *conditions* épistémologiques d'existence du savoir d'un côté et les *conditions* de fonctionnement du pouvoir, de l'autre, qui entretiennent une relation de symétrie. C'est en suivant cette perspective que nous avons essayé de faire ressortir le parallélisme existant entre les deux chaînes de matrices hétérogènes que sont le *logos* et le *topos*.

Chapitre 2. Pédagogie et émancipation

Introduction

L'analyse de l'émergence de l'identité nationale du peuple exige que l'on porte son attention vers le niveau *micro* du fonctionnement du pouvoir. Il s'agit, plus précisément, de la spécificité du niveau constituant la pédagogie en tant que pratique gouvernementale locale, laquelle est un élément fondamental dans le processus de production de l'ethnicité fictive du peuple. Si l'on a insisté, à juste titre, sur l'importance du rôle que peut jouer l'école en tant qu'institution d'Etat dans la production de l'identité nationale du peuple, nous nous proposons d'enrichir cette perspective marxiste avec la manière foucaldienne d'analyser le pouvoir. Ainsi, c'est la pratique pédagogique en tant qu'action des pédagogues sur l'action des enfants qu'il est important d'analyser afin de mieux comprendre son importance dans le processus d'émancipation du peuple.

Pour avancer dans cette direction, il est essentiel d'insister sur un point central de notre questionnement qui nous renvoie aux analyses d'ordre archéologique de la première partie de ce travail. Dans le cadre des descriptions archéologiques, l'important n'est pas uniquement de comprendre la spécificité du savoir sur la langue mais aussi, de saisir les transformations des conditions d'existence du savoir. De manière analogue, il est important non seulement de poser la question de la spécificité des « structures » du pouvoir à l'intérieur desquelles le nationalisme a été possible mais aussi de poser le problème de la transformation des relations de pouvoir. Si la démarche généalogique peut nous aider à comprendre la naissance des nations selon une perspective originale et différente de celle du marxisme propre à l'époque où écrivait Foucault, peut-elle nous éclairer sur la manière dont se produisent les métamorphoses des différents régimes de gouvernement ? C'est pour répondre à cette question que nous nous proposons de réaliser une analyse de la pratique pédagogique en tant qu'action des adultes sur l'action des enfants. Comment comprendre le fait que transformation il y a et, plus encore, comment est-il possible d'agir de cette façon sur les processus de métamorphose des pratiques gouvernementales ? En posant la question de la transformation des modes d'action sur l'action des autres, l'écueil à éviter est la croyance en la consistance ontologique d'un champ gouvernemental. Si

l'identité nationale du peuple est inscrite dans un champ gouvernemental ontologiquement évanescent, comment peut-on fixer les transformations subies par la manière dont certains individus conduisent la conduite des autres ?

A regarder de plus près les analyses foucaldiennes des pratiques gouvernementales réfléchies, force est de reconnaître une pluralité de lieux où de multiples transformations peuvent se produire. Dans le cas plus spécifique du nationalisme, comme nous l'avons vu, l'école en tant qu'appareil idéologique d'Etat joue un rôle central dans la solidification de l'identité nationale. Or, selon notre démarche, c'est l'analyse du fonctionnement de l'école à partir des modes de déploiement de la pratique pédagogique en tant qu'art de conduire la conduite des élèves qui doit pouvoir nous guider dans la compréhension de la façon dont se produisent les transformations des champs de l'action gouvernementale. C'est pourquoi nous prêterons attention à un double niveau d'analyse. D'un côté et de manière générale, il s'agira de comprendre la façon dont la généalogie explique les transformations que subissent les pratiques gouvernementales globales et, d'un autre et de manière plus spécifique, l'enjeu sera de mettre à l'épreuve les principes de la méthode généalogique en les appliquant au niveau particulier de la pédagogie en tant qu'art de conduire la conduite des enfants.

Comment peut-on expliquer, selon une perspective généalogique, les transformations qui rythment les âges de l'histoire ? Ce sont plus particulièrement trois principes explicatifs qui retiennent notre attention.

Le premier est celui de la surdétermination en tant que concentration d'un ensemble de contradictions qui, dans leur articulation complexe, peuvent exploser et produire des transformations majeures dans l'histoire. En posant la question de savoir pourquoi la révolution bolchevique a eu lieu en Russie et non ailleurs dans le monde, Althusser répond que ce pays était le maillon le plus faible de la chaîne des Etats impérialistes. La faiblesse de la Russie consistait, plus précisément, dans « *l'accumulation et l'exaspération de toutes les contradictions alors possibles en un seul Etat* »[527]. Lorsque Foucault décrit le passage entre deux façons d'agir sur l'action des autres, il met en évidence un excès de déterminations hétérogènes qui, dans leur enchevêtrement, modifie les coordonnées d'une conjoncture socio-historique spécifique. C'est ainsi que s'est produit le passage de la

[527] Louis Althusser, « Contradiction et surdétermination (*Notes pour une recherche*) », *op. cit.*, p. 94.

pastorale chrétienne à la pratique gouvernementale selon le prisme réflexif de la raison d'Etat. La crise de l'Eglise, les insurrections, le développement urbain, les développements du savoir dans les sciences exactes comme l'algèbre et la physique, bref tout cette « multiplicité de processus extraordinairement divers » a produit un changement majeur dans le champ gouvernemental de la fin du XVI^{e} siècle[528].

Selon le deuxième principe, c'est dans le rapport au réel en tant qu'épreuve de symbolisation que se produit la transformation d'une pratique gouvernementale. A la fin de la leçon datant du 25 janvier 1978 du cours *Sécurité, territoire, population*, Foucault explique que l'émergence de la population en tant que sujet-objet de gouvernement ne doit pas s'expliquer selon l'hypothèse qui affirmerait son existence préalable aux techniques gouvernementales des hommes car elle résulte d'un ensemble de pratiques de pouvoir : « c'est un jeu incessant entre les techniques de pouvoir et leur objet qui a petit à petit découpé dans le réel et comme champ de réalité la population et ses phénomènes spécifiques »[529]. La population est ainsi l'effet d'un travail. Foucault utilise le terme « découper » afin de décrire la spécificité du rapport au réel en tant que domaine auquel on ne pouvait pas réfléchir dans le cadre des techniques gouvernementales existantes. Dans ce cas de figure, le réel n'est pas de l'ordre d'une existence extérieure à la pensée que l'on pourrait décrire selon l'ordre universel des représentations du sujet, mais la condition même de l'émergence des représentations, le point générateur des nouveaux concepts[530].

Le troisième principe d'explication est d'ordre éthique et marque un tournant dans les recherches foucaldiennes sur les pratiques gouvernementales. En effet, au début des années 1980, Foucault redéfinit le concept de gouvernement dans la mesure où il est le point où se produit l'articulation entre la manière dont on agit sur soi-même et la façon dont nous sommes conduits par les autres. « Le point de contact, où [la façon dont] les individus sont dirigés par les autres s'articule sur la façon dont ils se conduisent eux-mêmes, est ce que je peux appeler, je crois, 'gouvernement' »[531]. Le noyau proprement éthique dans l'étude des pratiques gouvernementale réside dans le rapport que le sujet

[528] STP, p. 244.
[529] STP, p. 80.
[530] Sur ce point, cf. Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard/Seuil, Paris, 2003 p. 13-14. Dans ce passage du *Pouvoir psychiatrique*, Foucault se proposait de faire une analyse du pouvoir en tant qu'il peut être *producteur* des représentations. Si le pouvoir produit, c'est que son rôle ne se limite pas seulement à *reproduire* les coordonnées d'un champ d'action des individus.
[531] Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, Paris, 2013, pp. 38-39.

entretient avec lui-même afin d'opérer une série de transformations de soi et, ce faisant, de modifier son rapport aux autres. Les changements que l'on peut situer dans une pratique de gouvernement s'articulent ainsi au travail que le sujet opère sur lui-même.

Parmi ces principes explicatifs, nous nous référerons plus spécialement aux deux derniers afin d'analyser la pratique pédagogique en tant qu'action sur l'action des autres et ses multiples transformations. Le point de départ de notre démarche est la pratique pédagogique réfléchie dans les œuvres de Léon Tolstoï et de Jean-Jacques Rousseau. Nous la confronterons ensuite avec celle de Lev Vygotski en nous montrant attentif au type de problèmes exigeant une transformation du cadre pratique et conceptuel de Tolstoï. L'objectif central de notre analyse est de mettre en évidence le potentiel émancipateur de la pédagogie.

2.1 La « pédagogie négative » chez Rousseau et Tolstoï

Même s'il est connu pour ses grands romans, notamment *Anna Karénine* ou *Guerre et Paix*, Tolstoï fut aussi un pédagogue zélé[532]. Tolstoï a vécu dans l'Empire Tsariste, à une époque où à peu près 50% des paysans étaient les serfs des grands propriétaires terriens. Très sensible aux questions politiques et sociales, il a lutté contre le servage et fondé, à Iasnaïa Poliana, une école où il était enseignant. De fait, dans la Russie de Tolstoï il n'y avait pas beaucoup d'écoles. La plupart d'entre elles étaient des écoles privées et seuls les enfants des nobles avaient accès à l'éducation. Sa vie durant, Tolstoï s'est ainsi engagé dans une lutte contre les grandes inégalités qui séparaient les très riches des très pauvres dans sa société.

A l'époque de Tolstoï, les intellectuels russes portaient un grand respect à la culture française. Dès leur plus jeune âge, les enfants apprenaient la langue française et lisaient les grandes œuvres de la littérature française. Dans ce contexte, ce n'est pas surprenant si Tolstoï est devenu un grand admirateur de l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau. De fait, la pédagogie rousseauiste a fortement influencé la pédagogie tolstoïenne. C'est pourquoi nous procéderons à une analyse de la pédagogie tolstoïenne en rapport avec une

[532] Sur Tolstoï pédagogue, nous lirons aussi les descriptions d'Henri Troyat, « Arbitre de paix et pédagogue », in *ID*., *Tolstoï*, Paris, Arthème Fayard, 1962, pp. 257-285 et Jean-Claude Filloux, *Tolstoï pédagogue*, PUF, Paris, 1996, pp. 7-51.

description des lignes générales de la conception rousseauiste de l'homme que l'on trouve dans *Emile ou de l'éducation.*

Le point d'articulation principal entre la théorie et la pratique pédagogique de Rousseau est le concept de « nature bonne ». L'état de nature est un état inchoatif, il désigne une étape primitive qui n'a pas été pervertie par les coutumes institutionnelles d'une société donnée[533]. En s'inscrivant dans cette perspective, Tolstoï affirmait que l'enfant :

> est très proche des être inanimés, de la plante, de l'animal, de la nature, qui nous représente toujours cette vérité, cette beauté et ce bien que nous cherchons et désirons. Dans tous les siècles et chez tous les peuples, l'enfant est représenté comme l'emblème de l'innocence, de la pureté, du bien, de la vérité et de la beauté[534].

C'est en fonction d'un certain rapport à cette naturalité considérée comme bonne que se déploie la pratique pédagogique telle que la conçoivent Rousseau et Tolstoï. Pour comprendre la spécificité de cette pratique pédagogique, il convient de préciser que la nature n'est pas, chez Rousseau et Tolstoï, de l'ordre d'une substance ou d'une chose dont l'épaisseur définirait l'identité essentielle de chaque sujet et qui se caractériserait, de surcroît, par un régime d'évidence tel qu'il suffirait d'ouvrir les yeux pour le reconnaître dans son immédiateté innocente. En effet, la nature humaine se caractérise par un *pouvoir d'être affectée* de multiples façons par les objets qui nous entourent[535]. Le déploiement de cette capacité s'articule avec la conscience qui dirige la sensibilité tout en distinguant les conditions qui lui sont plaisantes des conditions qui lui sont déplaisantes. C'est la disposition à chercher ces conditions d'accomplissement du pouvoir être affecté qui peut être pervertie par les habitudes humaines dont la rigidité institutionnalisée est due au fait

---

[533] En suivant ce principe fondamental de Rousseau, Tolstoï déclarait que « L'esprit de l'homme ne peut fonctionner que s'il n'est pas poussé par des influences *extérieures* », *Syllabaire*, in *ID*., *Œuvres complètes*, Tome IV, Stock, Paris, 1906, p. 362. Sur ce point, nous lirons également Léon Tolstoï, « L'éducation et la culture », in *ID*., *Œuvres complètes*, Tome XIII, Stock, Paris, 1906, p. 150.

[534] Léon Tolstoï, « Qui doit enseigner l'art littéraire et à qui ? », in *ID*., *Œuvres complète*, Tome XIII, *op. cit.*, p. 307.

[535] Influencé par cette idée de Rousseau, Tolstoï observait que « les enfants se trouvent toujours – et c'est d'autant plus vrai qu'ils sont plus jeunes – dans cet état que les médecins appellent le premier degré d'hypnose. C'est grâce à cet état que les enfants s'instruisent et s'éduquent. (Cette *impressionnabilité* les met entièrement sous le pouvoir des adultes, c'est pourquoi nous ne saurions être trop attentifs à ce que nous leur inculquons et à la manière dont nous le faisons) », *Lettre à P. Biroukov*, mai 1901, cité in Jean-Claude Filloux, *Tolstoï pédagogue*, *op. cit*., p. 74 (nous soulignons).

qu'elles sont nourries par la force des opinions. Selon Rousseau, la nature humaine consiste dans l'état qui précède la perversion de la disposition résultant de la synthèse entre la sensibilité en tant que pouvoir d'être affecté et la conscience de cette sensibilité primitive :

> Nous naissons sensibles, et, dès notre naissance, nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent. Sitôt que nous avons pour ainsi dire la conscience de nos sensations, nous sommes disposés à rechercher ou à fuir les objets qui les produisent, d'abord, selon qu'elles nous sont agréables ou déplaisantes, puis, selon la convenance ou disconvenance que nous trouvons entre nous et ces objets, et enfin, selon les jugements que nous en portons sur l'idée de bonheur ou de perfection que la raison nous donne. Ces dispositions s'étendent et s'affermissent à mesure que nous devenons plus sensibles et plus éclairés ; mais, contraintes par nos habitudes, elles s'altèrent plus ou moins par nos opinions. Avant cette altération, elles sont ce que j'appelle en nous la nature[536].

Le statut de l'identité du sujet rousseauiste ne consiste donc pas dans une substance originaire, mais dans l'équilibre fragile entre la capacité à être affecté et la conscience qui l'accompagne. Ainsi définie, la nature humaine est un rapport relativement stable qui peut être fixé dans un certain milieu institutionnel plus ou moins adéquat à son développement[537]. C'est pourquoi la pédagogie relève d'un rapport au rapport : c'est la manière de se rapporter au développement de l'équilibre naturel de la nature humaine qui définit la bonne ou la mauvaise éducation. C'est-à-dire qu'en même temps la cause qui perturbe l'équilibre du sujet est double, elle est à la fois intérieure et extérieure au sujet. Elle est intérieure car l'équilibre qui définit l'intériorité du sujet peut être déséquilibré par d'autres facultés subjectives. Tel est le cas de l'imagination qui peut faire dévier les dispositions primitives du sujet tout en devançant leur cours naturel[538]. Toutefois, la cause qui perturbe le développement équilibré du sujet peut également être extérieure. C'est

---

[536] Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Livre I, Flammarion, Paris, 2009, p. 48. Dans le deuxième livre, Rousseau insiste également sur l'idée que l'état primitif de l'homme réside dans un équilibre entre le désir et le pouvoir, cf. *ibid.*, Livre II, p. 108. Le bonheur et le malheur peuvent ainsi être mesurés selon le degré de proximité à cet état d'équilibre : plus on est proche du rapport entre le désir et le pouvoir de l'accomplir, plus on est heureux.

[537] C'est ce même principe que nous retrouvons chez Tolstoï qui avait insisté sur l'idée selon laquelle « en élevant, instruisant, développant ou agissant sur l'enfant, comme vous voulez, nous devons n'avoir et nous n'avons inconsciemment qu'un seul but : atteindre la plus grande *harmonie* dans le sens du vrai, du beau et du bien », « Qui doit enseigner l'art littéraire et à qui ? », *op. cit.*, p. 306 (nous soulignons). Un peu plus loin, Tolstoï notait que « quelle que soit l'irrégularité du développement de l'enfant, les traits primitifs de l'*harmonie* restent toujours en lui », *ibid.*, p. 307 (nous soulignons).

[538] Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, *op. cit.*, pp. 108-109.

lorsque les coutumes d'une institution, fondée sur l'opinion, entrent en collision avec l'harmonie primitive de la nature humaine.

Mais en quoi réside, plus précisément, la particularité de la pratique pédagogique en tant qu'elle relève d'un rapport au rapport naturel qui se définit par l'équilibre entre capacité et conscience du sujet ? La règle fondamentale de la pédagogie rousseauiste est qu'il faut agir en adéquation avec le développement des étapes de maturation des facultés de l'homme. Les connaissances reçues ne doivent pas être en décalage avec la nature humaine si bien qu'elles devanceraient la capacité subjective à les assimiler et les systématiser dans un discours cohérent. En effet, le statut de ces connaissances est triple. L'éducation est un processus qui se caractérise, tout d'abord, par le développement naturel interne des facultés humaines. « Le développement interne de nos facultés et de nos organes est l'éducation de la nature »[539] qui ne dépend pas de notre pouvoir de maîtrise. Le terme de développement, tel qu'il est employé par Rousseau, nous permet de parler d'une éducabilité plutôt que d'éducation car c'est en fonction de la plasticité de l'élan propre au processus de développement que la pratique de l'éducation peut atteindre son but. Deuxièmement, les connaissances acquises sont le résultat de l'éducation que l'on reçoit des hommes. C'est l'usage du développement des facultés internes au sujet qui caractérise ce deuxième type d'éducation. Enfin et troisièmement, l'éducation consiste en un processus d'apprentissage se déployant dans le contact entre la sensibilité et les choses environnantes[540]. L'harmonie entre ces trois modes d'acquisition des connaissances définit la meilleure éducation. Autant dire qu'à l'équilibre constitutif de la subjectivité humaine doit correspondre une harmonie des trois pratiques éducatives. Pourtant, Rousseau privilégie le premier mode d'éducation car c'est en lui que doivent se fonder les deux autres[541]. En dernière instance, c'est de l'éducabilité de l'homme que dépendent l'acquisition progressive des connaissances et la perfection humaine. Le caractère central de la nature humaine est donc un certain équilibre entre les facultés internes du sujet où toutes les pratiques éducatives trouvent leur point d'ancrage.

La bonté de la nature humaine, définie en termes d'équilibre entre les facultés humaines, se trouve en recul par rapport aux institutions sociales. C'est pourquoi la

[539] *Ibid.*, p. 47.
[540] *Ibidem*.
[541] *Ibidem*.

pratique de l'éducation se caractérise par une temporalité spécifique. Léon Tolstoï, lecteur de Rousseau, a insisté sur ce point fondamental de sa propre pratique éducative :

> On continue toujours à développer l'enfant et l'on s'éloigne de plus en plus du passé primitif détruit et il devient de plus en plus impossible d'atteindre l'idéal imaginaire de la perfection d'un adulte. *Notre idéal est derrière nous et non devant*. L'éducation gâte l'homme et ne le corrige pas. Plus l'enfant est gâté, moins il faut l'élever, plus il lui faut de liberté[542].

Puisque l'harmonie de la nature humaine est enfouie dans un passé primitif, c'est vers celui-ci que l'attention du pédagogue doit se diriger afin de pouvoir exercer de manière juste son rôle formateur. Ce geste suppose, en même temps, un acte d'autolimitation du pédagogue car il ne doit pas forcer le sujet apprenant à se plier à son idéal. « Il faut considérer l'homme dans l'homme, et l'enfant dans l'enfant »[543], disait Rousseau que Tolstoï suit attentivement dans ses réflexions sur la pédagogie. La dimension temporelle qui caractérise le déploiement du processus d'éducation exige une certaine pratique pédagogique. Le pédagogue, dont l'attention est dirigée vers le passé originaire de la nature humaine, doit agir de manière à ne pas la pervertir dans l'acte même de transmission des connaissances. C'est de manière négative qu'agit le pédagogue. La pédagogie négative dont le principe central est la non-immixtion de l'éduquant dans le processus de développement de la nature humaine est un trait central de la pédagogie rousseauiste et tolstoïenne[544]. Pourtant, elle relève moins d'une passivité totale qui définirait le statut du pédagogue que d'un certain travail sur le langage de l'élève nécessaire au dévoilement de son désir. « Il faut étudier avec soin leur langage [des enfants] et leurs signes, afin que, dans un âge où ils ne savent point dissimuler, on distingue dans leurs désirs ce qui vient immédiatement de la nature et ce qui vient de l'opinion »[545]. Ainsi, les pédagogies négatives de Rousseau et de Tolstoï s'inspirent de la

---

[542] Léon Tolstoï, « Qui doit enseigner l'art littéraire, et à qui ? », in *ID*., *Œuvres complètes*, Tome XIII, *op. cit.*, p. 309.
[543] Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, *op. cit.*, p. 107.
[544] Cf. *ibid*., p. 106 et Léon Tolstoï, « Sur l'instruction publique », in *Œuvres complètes*, Tome XIII, *op. cit*., pp. 89-91.
[545] Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, *op. cit.*, p. 93. Dans le prolongement de cette idée, nous lirons aussi Léon Tolstoï qui affirmait que les pédagogues doivent *enlever* du développement naturel de l'enfant tous les éléments artificiels que leur impose l'école, « Qui doit enseigner l'art littéraire et à qui ? », *op. cit.*, p. 307. Ainsi, c'est de manière négative qu'agit le pédagogue car il doit éviter d'*ajouter* au processus de maturation de l'enfant ses propres opinions.

philosophie grecque en s'appuyant sur la distinction qui est établie entre *phusis* et *nomos*, c'est-à-dire entre l'ordre naturel et l'ordre conventionnel[546].

Mais un tel schéma anthropologique ne pouvait plus fonctionner dans le contexte social russe d'après la révolution prolétarienne. Essayons de décrire les lignes générales de ce contexte pour comprendre pourquoi les conceptions rousseauiste et tolstoïenne de l'homme devaient être renouvelées.

L'un des problèmes centraux qui figurait dans l'agenda des dirigeants politiques russes après la Révolution d'Octobre 1917 était l'éducation du peuple. Il s'agissait d'une tâche extrêmement difficile non seulement parce que trois citoyens russes sur quatre étaient illettrés, mais aussi parce que cette tâche posait immédiatement un autre problème, celui des formateurs qui devaient guider les masses en fonction de l'idéologie dominante à l'époque. Ainsi, l'alphabétisation et l'instruction du peuple étaient deux processus sociopolitiques intimement liés qui prirent leur essor à la fin de la deuxième décennie du vingtième siècle et qui finirent par trouver leur point d'aboutissement en 1970, quand 99,7% des citoyens soviétiques furent capables de lire et d'écrire[547]. Il est certain que la question de l'éducation du peuple avait déjà été posée au milieu du XIX^{e} siècle, notamment par Alexandre Herzen[548] et par Léon Tolstoï, peut-être les écrivains les plus marquants de l'intelligentsia russe d'alors, elle n'a toutefois suscité un très grand intérêt étatique qu'après la Révolution d'Octobre.

Il est possible de distinguer trois phases importantes dans le développement de ce rapport entre le mouvement d'alphabétisation et celui d'éducation. La première peut être située dans les années 1918-1920 lorsque la campagne d'élimination de l'analphabétisme bat son plein. C'est précisément à cette période que le Décret concernant l'instruction du peuple a été émis afin de « donner au peuple tout entier la possibilité de participer consciemment à la vie politique »[549]. Ainsi, tous les habitants illettrés de la République, âgés de 8 à 50 ans, devaient suivre des cours d'apprentissage de l'écriture et de la

[546] Sur ce point, cf. Joseph Moreau, *Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Paris, 1973, p. 15.
[547] Nicolas Werth, « Alphabétisation et idéologie en Russie Soviétique », in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, Nr. 10, avril-juin 1986, p. 19.
[548] Théofil I. Kis, *Les pays de l'Europe de l'Est. Leurs rapports mutuels et le problème de leur intégration dans l'orbite de l'URSS*, Louvain, Editions Nauwelaerts, 1964, pp. 24-25. Pour une analyse de l'œuvre et de la vie d'Alexandre Herzen, nous consulterons notamment Edward Acton, *Alexander Herzen and the role of the intellectual revolutionary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
[549] *Pravda*, 11 janvier 1918, cité in Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 24.

lecture[550]. Cet ordonnancement allait de pair avec l'obligation, pour les recrues, de suivre, sous la tutelle d'un instructeur, des cours d'éducation politique supposant la lecture collective des journaux[551]. Ce sont surtout les journaux ou les brochures de propagande politique qui servaient de point d'appui matériel aux instructeurs soviétiques. L'historien Nicolas Werth rappelle que lorsque Maxim Gorki avait proposé à Lénine de publier, à des fins d'éducation populaire, des ouvrages de fond, comme par exemple une histoire de la littérature russe, Lénine avait objecté : « les gros livres seuls les intellectuels les liront »[552]. Nous devinons aisément que le résultat d'un tel processus d'éducation politique fut une forte idéologisation des citoyens. Citons le contenu d'une déclaration faite par un paysan illettré ayant suivi des cours d'instruction politique : « Ce que j'ai compris au service : c'est Lénine qui a libéré tous les pauvres et les humbles. Pour moi personnellement, il m'a ôté mon bandeau d'ignorance de mes yeux et m'a rendu ainsi, en m'apprenant à lire, heureux pour toute la vie »[553]. A l'époque stalinienne de l'Union Soviétique, c'est la logique de l'obéissance envers les membres du Politburo qui était structurante dans les écoles[554]. Ainsi, l'action des individus était soumise à l'image de la grande figure inspirant la terreur qu'était Staline. C'est en ce sens, selon nous, que Foucault avait parlé « de la pastoralisation du pouvoir en Union Soviétique »[555]. En faisant cette observation, Foucault voulait dire que le fonctionnement du pouvoir dans l'Union Soviétique reproduisait l'une des caractéristiques centrales du pouvoir pastoral, à savoir « l'obéissance absolue »[556] dont devaient faire preuve les individus face à la figure du pasteur.

La deuxième période du processus d'alphabétisation et d'éducation, comprise entre le début et la fin des années 1920, se caractérise par une désidéologisation progressive du contenu des textes publiés par les soviets. Ainsi, les éditions de l'Etat n'avaient plus le monopole de la publication, le début des années 1920 étant la période durant laquelle le goût littéraire du public joue un rôle important dans les décisions de publication des

[550] *Ibidem*.
[551] *Ibid.*, p. 25.
[552] Maxim Gorki, *V. I. Lenin*, Moscou, 1931, p. 34, cité in Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 25.
[553] *Krasnyi Bibliotekar'*, 2-3, 1923, p. 87, cité in Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 27.
[554] En ce sens, nous lirons les riches analyses d'E. Thomas Ewing, *The teachers of Stalinism. Policy, Practice, and Power in Soviet Schools of the 1930*, Peter Lang, New York/Bern/Brussels, 2002.
[555] STP, p. 204.
[556] STP, pp. 186-187.

ouvrages littéraires[557]. C'est aussi la période pendant laquelle un effort considérable fut accompli pour construire un large réseau de bibliothèques rurales. Pourtant, la censure de l'Etat fut à nouveau fortement présente au début des années 1930. Au cours de cette troisième période, la publication des brochures de propagande politique a repris son essor, ce processus ayant été accompagné par l'organisation de cercles de lecture dans les *kolkhozes*. De même qu'à la fin de la première décade du vingtième siècle, au début des années 1930, le processus d'alphabétisation fut étroitement lié à l'endoctrinement idéologique.

Nous pouvons aisément comprendre que dans ce mouvement d'éducation populaire, décliné sur les versants des trois périodes historiques différentes mentionnées précédemment, le rôle du savoir transmis par les instructeurs dans l'acte même d'alphabétisation était d'une importance centrale. Le citoyen illettré acquérait non seulement un pouvoir-faire, en l'occurrence la capacité à lire et à écrire, il recevait aussi en même temps une vérité d'ordre socio-politique vers laquelle l'éducateur le guidait dans l'acte d'apprentissage.

Dans le cadre de notre démarche, nous allons nous concentrer plus spécifiquement sur le cas des enfants analphabètes. La situation des enfants en âge scolaire était particulièrement inquiétante dans les premières décennies de la constitution de l'Union Soviétique. En 1926, alors que 55% de la population rurale était encore analphabète, 40% des enfants n'étaient pas scolarisés[558]. Cette condition de fragilité sociale était d'autant plus alarmante si l'on tient compte du fait que la paupérisation de la population urbaine avait conduit les adolescents sans tutelle à la petite criminalité[559]. Dans une nouvelle d'Isaac Babel, l'un des écrivains russes les plus éminents de la première moitié du vingtième siècle, un court dialogue offre un témoignage important sur la situation des enfants après la révolution bolchevique :

- Youpin, me dit l'homme de barre, que vont devenir les enfants ?
- Quels enfants ?

[557] Nicolas Werth, *op. cit.*, p. 28.
[558] *Ibid.*, p. 29.
[559] Alexandre Sumpf, « L'Etat entre les parents et leurs enfants », in *ID.*, *De Lénine à Gagarine*, Gallimard, Paris, 2013, pp. 183 et 206-207.

- Les enfants n'étudient pas, dit l'homme de barre, en tournant sa roue, ils deviendront des voleurs[560].

Ainsi, les dirigeants politiques des soviets devaient assumer une double tâche : alphabétiser les enfants, mais aussi les prendre en charge dans un processus d'éducation nationale. Dans ce nouveau contexte, les schémas anthropologiques rousseauistes et tolstoïens ne pouvaient plus fonctionner. Afin de comprendre le développement de la pensée des enfants qui avaient commis des crimes dans des conditions sociales fortement déséquilibrées, le concept rousseauiste de « nature bonne » était inutilisable. Laissés à leur sort, délié du lien social le plus intime qu'est la famille, les enfants avaient été poussé à commettre des crimes et des méfaits. Ainsi, un nouveau problème devait être résolu par les pédagogues et les psychologues russes : comment éduquer les enfants sans tutelle dont la nature, si nature il y a, ne pouvait plus être considérée comme bonne ? Sous quel prisme réflexif penser l'acte consistant à diriger la conduite des enfants ? Quels concepts devaient créer les psychologues et les pédagogues afin de répondre au problème social que nous avons soulevé plus haut ?

Ce n'est pas la réalité sociale que nous venons de décrire qui constitue notre objet d'étude, mais plus spécifiquement la réflexion sur cette réalité. Sur ce point, les travaux de Lev Vygotski sont d'une importance cruciale encore aujourd'hui. Plus précisément, le sixième chapitre de *Pensée et langage* apporte un matériel précieux afin de répondre à nos questions. On y découvre une réflexion originale déployée sous la forme de concepts tels que « capacité à apprendre » ou « zone prochaine de développement » qui ne constituent pas uniquement le contenu théorique d'un savoir objectif - comme nous avons l'impression que les interprètes de l'œuvre vygotskienne le suggèrent - mais plus encore la réponse au problème de l'art de gouverner la conduite des individus à son époque. Ainsi, selon notre interprétation du sixième chapitre de *Pensée et langage*, le concept vygotskien de « zone prochaine de développement » est bien plus le symptôme d'un problème inhérent à l'art de gouverner l'action des individus qu'une représentation scientifique plus ou moins adéquate d'une réalité objective distincte et préalable à la pensée du sujet connaissant.

2.2 Développement psychique et pratique pédagogique chez Vygotski

[560] Isaac Babel, *Une soirée chez l'impératrice*, trad. Adèle Bloch, Gallimard, Paris, 2013, p. 60.

Afin d'argumenter notre interprétation, nous allons parcourir deux étapes : 1) nous allons tout d'abord examiner les moments essentiels des cinq premiers chapitres de *Pensée et langage* tout en prêtant attention aux interprétations actuelles de cet ouvrage de Lev Vygotski ; 2) nous procéderons ensuite à une lecture des passages centraux du sixième chapitre de *Pensée et langage* afin de pouvoir approcher le problème de l'apprentissage scolaire et, ce faisant, de nous intéresser au statut du concept de « zone prochaine de développement ». La première partie de notre analyse nous donnera l'occasion d'actualiser les commentaires des travaux vygotskiens et d'insister sur les points que nous considérons problématiques. La seconde nous permettra d'avancer dans la compréhension de la démarche pédagogique développée par Lev Vygotski. C'est à la lumière de cette interprétation que le rapport entre le sujet apprenant (l'enfant en âge scolaire) et le sujet éduquant (le pédagogue ou le maître) sera thématisé.

2.3 La genèse du rapport entre la pensée et le langage

L'élément unificateur des études expérimentales que Lev Vygotski a déployées dans son travail intitulé *Pensée et langage*[561] est son idée de développement du rapport qu'entretiennent les fonctions psychiques et le mot. L'analyse de la manière dont langage et pensée s'articulent est donc faite dans le cadre de leur développement depuis la petite enfance jusqu'à l'âge scolaire. Ce cadre développementaliste signifie, en effet, que le lien du langage avec la pensée n'est pas thématisé de manière synchronique comme un ensemble de signes logiquement interconnectés, mais l'est plutôt de manière diachronique en fonction des conditions d'émergence des significations des mots.

En mettant en évidence l'importance qu'il y a à choisir pour objet d'étude la genèse de l'unité du rapport entre langage et pensée, Lev Vygotski reprend à son compte l'une des idées centrales de la linguistique selon laquelle l'essence du langage réside dans

[561] Lev Vygotski, *Pensée et langage*, trad. Françoise Sève, La Dispute, 4-ème Edition, Paris, 1997 (désormais noté PL).

l'association d'éléments hétérogènes, tels le sens et son support matériel, l'image acoustique[562].

Si dans les études ayant précédé celles développées dans *Pensée et langage*, comme par exemple en phonétique et en sémiotique, le langage et la pensée étaient analysés séparément, Lev Vygotski se propose de les traiter dans leur indissoluble unité. De même que la propriété de l'eau d'éteindre le feu, comme le souligne notre auteur, ne peut être comprise par le recours aux qualités de ses éléments pris séparément, en l'occurrence l'oxygène et l'hydrogène, la spécificité d'un « tout psychique » ne peut être saisie si on le sépare en parties isolées. C'est pourquoi Vygotski affirme la nécessité de poser comme point de départ de son analyse les « unités de base » en tant que produits d'analyse qui possèdent les caractéristiques fondamentales d'un tout psychique :

> Par unités de base nous entendons des produits de l'analyse tels qu'à la différence des éléments ils possèdent toutes les propriétés fondamentales du tout et sont des parties vivantes de cette unité qui ne sont plus décomposables. La clef de l'explication des propriétés singulières de l'eau est non pas sa formule chimique mais l'étude des molécules et du mouvement moléculaire. De même la véritable unité de base de l'analyse biologique est la cellule vivante, qui conserve toutes les propriétés fondamentales de la vie inhérentes à l'organisme vivant[563].

L'« unité de base », concept clé pour l'analyse génétique du rapport entre langage et pensée, désigne la signification du mot en tant qu'elle représente la conjonction entre la dimension interne (le sens) et la sphère externe du mot (son aspect sonore). Une émission phonique sans sens serait vide de signification ; inversement, le sens ne peut se manifester que dans la mesure où il a un support acoustique. Ce qui intéresse au plus haut point Lev Vygotski lorsqu'il décrit le statut de la signification, c'est d'y reconnaître le déploiement

[562] Ferdinand de Saussure, dans ses *Écrits de linguistique générale*, avait déjà insisté sur le fait que la langue est le siège d'une dualité irréductible, à savoir son aspect interne, le sens, et son aspect extérieur immédiatement saisissable. C'est précisément cette idée que l'on retrouve dans la critique amorcée par Lev Vygotski des écrits psychologiques qui précèdent sa propre démarche. Pourtant il faut noter que Vygotski se situe dans la tradition marxiste de la philosophie du langage dont Valentin Vološinov a été un des fondateurs. Pour mémoire, notons que l'ouvrage majeur de Vološinov *Marxisme et philosophie du langage* avait paru en 1929. Un commentaire de ce livre situé dans son contexte historique a été fait notamment par Patrick Sériot, « Vološinov, la philosophie de l'enthymème et la double nature du signe », in Valentine Vološinov, *Marxisme et philosophie du langage*, Lambert-Lucas, Limoges, 2010, pp. 13-93.

[563] PL, p. 64 ; Lev Vygotski, *Мышление и речь*, Государственное социально-экономическое издательство, Москва, 1934, p. 9 (désormais noté MP).

d'un acte de pensée articulé à son épaisseur langagière[564]. Toutefois, nous devons nuancer cette remarque en soulignant que c'est le mouvement de pensée langagière en tant que *généralisation* qu'il s'agit de décrire. Ce niveau de la pensée, que nous pourrions décrire en termes de « mouvement de généralisation » inscrite dans l'unité de base d'un tout psychique, est le point de départ de son développement et toute la difficulté consiste à pouvoir expliquer génétiquement comment l'enfant parvient à conceptualiser sa propre expérience de pensée. Mais il y a plus.

L'unité de base, du fait qu'il s'agit d'une généralisation, ne doit pas être située au seul niveau subjectif du développement du langage car celui-ci est en même temps un moyen de communication. Il a donc une fonction sociale. La dichotomie entre dimension interne et dimension externe du mot requiert un autre niveau d'analyse, car elle est située sur le plan de la division entre la sphère subjective et la sphère sociale du langage. Nous pouvons ainsi mieux comprendre la tâche que se donne Lev Vygotski lorsqu'il entreprend une analyse génétique du langage et de la pensée. En effet, le développement de l'unité de base doit être situé dans la dynamique du contact entre le niveau social et le niveau individuel du langage, entre l'extériorité sociale du discours et son envers psychique. Sous quelle forme spécifique se déploie cette dynamique et quel est le rôle précis que jouent, aux différents niveaux que traversent la petite enfance et l'apprentissage scolaire, les techniques du maniement du langage et leur appui psychique ? Cette question traverse tout le parcours de *Pensée et langage*. Son point de développement culminant est le sixième chapitre dans lequel Lev Vygotski forge le concept de « zone prochaine de développement ».

[564] Notons que Lev Vygotski avait déjà étudié le développement de cette articulation dans les *Leçons de psychologie* qu'il donna en 1932 à l'Institut Herzen de Leningrad. Plus systématiquement que dans *Pensée et langage*, dans les *Leçons de psychologie* Vygotski analyse le développement du rapport entre les fonctions psychiques et le langage tout en montrant la manière dont le mot participe à la structuration des transformations de la vie psychique enfantine. Reprenons brièvement le cas du développement de la mémoire chez l'enfant en âge préscolaire pour exemplifier notre affirmation générale : si à l'âge préscolaire c'est par le souvenir que l'enfant pense, Vygotski observe qu'à l'âge scolaire l'émergence des concepts par la médiation du mot transforme la mémoire tout en l'intellectualisant, ce qui fait que l'enfant se souvient parce qu'il pense tout en construisant des connexions d'ordre logique qu'il ne pourra maîtriser avant l'âge de l'adolescence. Il convient donc d'analyser les processus consistant à se souvenir et à penser ainsi que le rôle que joue le mot dans le *rapport* entre ces deux facultés psychiques (voir Lev Vygotski, *Leçons de psychologie,* La Dispute, Paris, 2011, pp. 86-88 ; Лев Выготский, *Лекции по психологии*, in *ID.*, *Психология развития человека*, Изд-во Смысл, Эксмо, 2005, pp. 593-594).

Afin de mieux comprendre la spécificité de la dynamique du développement inhérent au rapport entre la dimension interne du langage et sa fonction externe ou sociale, nous devrons recourir à la version originale de *Pensée et langage*. Lorsque Vygotski affirme que la fonction du langage est sociale et que l'unité de base n'est pas uniquement le fond d'un tout psychique individuel mais aussi de l'échange social[565], il utilise le terme *obsheniya* (communication)[566]. Tout comme en français, ce terme condense deux mots, « commun » et une forme d'« action ». *Obsheniya* est une interaction ayant lieu sur une base commune liant les sujets qui interagissent. Or le concept de « généralisation » qui caractérise le développement de l'unité de base correspond, dans le texte original de *Pensée et langage*, au terme *ob-obsheniya*. La capacité de généralisation (*ob-obsheniya*) est donc intimement liée à la communication (*obsheniya*), au contact entre les sujets.

Nous comprenons ainsi que l'activité sociale n'est pas située en dehors du développement de la pensée : si celle-ci s'élève progressivement à des niveaux de généralisation supérieure, ce n'est pas tant à travers un acte téléologique d'auto-positionnement de soi extérieur au contact avec l'autre que soi, mais surtout parce qu'elle traverse une expérience de contact qui l'altère tout en la renvoyant au plus près de soi[567]. En ce sens, Lev Vygotski notait que « ce n'est que lorsque nous apprenons à voir l'unité de la communication et de la généralisation que nous commençons à comprendre le lien réel existant entre le développement social de l'enfant et le développement de sa pensée »[568].

C'est pourquoi il s'avère si important de comprendre en quoi consiste, plus précisément, la singularité de cette expérience qu'est la communication (*obsheniya*) selon l'âge de l'enfant ainsi que selon le statut du partenaire qui l'accompagne dans le processus de développement de sa pensée[569]. Trois périodes distinctes structurent l'axe temporel du

---

[565] PL, p. 68 ; MP, p. 11. Nous ajouterons les termes clés en russe entre parenthèses.
[566] MP, p. 12.
[567] Jean Piaget croyait que pour Lev Vygotski le mouvement de généralisation inhérent au fonctionnement des activités psychiques supérieures était un processus linéaire (Jean Piaget, « Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski concernant *Le langage et la pensée chez l'enfant* et *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*, in PL, p. 525 [désormais noté « Commentaire »]). Nous verrons que cette lecture exige un examen critique si on lit de plus près la lettre du texte vygotskien dans laquelle il est possible de voir non seulement une asymétrie entre le développement des fonctions psychiques et les contenus culturels à apprendre mais, de surcroît, un rapport inégal entre le sujet apprenant et l'éducateur. Nous reviendrons plus loin sur ce point central de la théorie vygotskienne du développement des fonctions psychiques supérieures.
[568] PL, p. 68 ; MP, p. 12.
[569] Sur ce point, nous consulterons aussi Michel Brossard, « Apprentissage et développement : tensions dans la zone proximale », in Yves Clot (dir.), *Avec Vygotski*, La Dispute, Paris, 2002. L'apport principal de

développement de la pensée infantile : celle de la toute petite enfance, celle préscolaire et celle scolaire. Les éclaircissements conceptuels que nous venons de faire nous permettront de mieux comprendre en quoi consistent les différences théoriques entre les conceptions piagétiennes et vygotskiennes sur le développement du rapport entre langage et pensée infantile. Ces différences doivent être situées sur deux niveaux d'analyse, l'un où Vygotski discute de l'apport de la théorie proposée par Jean Piaget dans le domaine de la psychologie de l'enfant, l'autre qui renvoie à une démarche critique à l'égard des points problématiques de la théorie piagétienne.

L'un des mérites incontestables de la théorie fondée par Jean Piaget est d'avoir posé le problème du développement de l'intelligence infantile dans des termes positifs et non pas simplement en réduisant celle-ci à un stade encore inachevé de la pensée adulte, de sorte que tout ce que l'on peut affirmer sur l'enfant est qu'il n'est pas encore un adulte. Quelques concepts centraux s'imposent dans cette optique. Tout d'abord, Jean Piaget distingue deux types de pensées, l'une qualifiée de « dirigée » ou « intelligente », l'autre d'« autistique ». La différence entre ces deux formes de fonctionnement de la pensée réside dans le fait que la première poursuit toujours des buts présents à la conscience, alors que la seconde se crée elle-même une réalité imaginaire tout en poursuivant des problèmes qui ne sont pas présents à la conscience[570]. Entre ces deux formes extrêmes de pensée il existe un élément de transition que Jean Piaget appelle « la pensée égocentrique ». Cette forme de pensée demeure encore autistique dans sa structure, toutefois les intérêts qu'elle poursuit visent déjà l'adaptation intellectuelle, une adaptation similaire à de qui se passe et s'accomplit dans la pensée adulte[571].

Nous pouvons ainsi observer que lorsque Lev Vygotski lit l'œuvre de Jean Piaget, son attention se dirige vers les séquences dans lesquelles c'est surtout l'idée de développement qui est discutée. Mais comment faut-il décrire l'acte même de

---

l'article de M. Brossard est d'insister sur la dimension interne de la zone prochaine de développement, ce qui permet de distinguer plusieurs niveaux dans le rapport qu'entretiennent les intérêts personnels de l'enfant et les pratiques culturelles de l'apprentissage. Une systématisation rigoureuse des concepts se rapportant à ces stades de développement de la pensée enfantine a été faite dans le très remarquable article de Boris G. Meshcheryakov, « Terminology in L. S. Vygotsky's Writings », in Harry Daniels, Michael Cole et James V. Wertsch (eds), *Cambridge Companion to Vygotsky*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 155-178.

[570] PL, p. 73 ; MP, p. 17.

[571] PL, p. 74 ; MP, p. 17.

développement, comment se produit-il selon la théorie de Piaget ? Pour comprendre ce mouvement, il faut partir de la polarité entre, d'un côté, la pensée autistique en tant que forme primaire de pensée et, de l'autre, la pensée réaliste en tant que produit tardif d'une contrainte systématique exercée par le champ social qui entoure la pensée autistique[572]. C'est parce qu'il y a action d'un milieu social extérieur à la vie psychique de l'individu sur la forme primaire de sa pensée que le passage d'une étape d'adaptation de la pensée infantile à l'autre a lieu. Cette appréhension du développement de la sphère psychique de l'enfant nous permet de mieux saisir la manière dont Jean Piaget entend analyser le rapport entre la pensée et le langage. Deux thèses nous semble surtout à retenir en ce sens. Poser comme principe explicatif du développement de la pensée l'extériorité coercitive du champ social face à la sphère psychique interne de l'enfant fait que Jean Piaget distingue entre langage égocentrique et langage socialisé. C'est pourquoi il est possible d'affirmer que le langage égocentrique ne possède aucune fonction sociale ou objectivement utile. Si le langage est qualifié d'égocentrique, c'est qu'il s'agit d'un langage inintelligible pour l'entourage social et qui obéit à une logique de la rêverie[573]. Ainsi, nous comprenons pourquoi Jean Piaget utilise le terme « socialisé » afin de décrire le développement du langage égocentrique : c'est que celui-ci s'adapte à des fins sociales qui lui étaient auparavant étrangères[574]. Les deux thèses centrales qui attirent notre attention suite à cette lecture vygotskienne des travaux piagétiens sont donc 1) la bipolarité du langage d'un côté égocentrique et de l'autre social et 2) la progressive adaptation du premier pôle dans le cadre des contraintes du second pôle.

Le retour critique sur ces deux thèses avancées dans la théorie de Jean Piaget est effectué par le biais d'une étude expérimentale que Lev Vygotski a menée avec ses collaborateurs. Celle-ci consiste à complexifier une activité pratique de l'enfant, telle que l'activité de dessiner, pour conclure, ensuite, que la rencontre de cette difficulté s'accompagne immédiatement d'une augmentation du coefficient du langage[575]. La

[572] PL, p. 76 ; MP, p. 18.
[573] PL, p. 94 ; MP, p. 34.
[574] *Ibidem*.
[575] En voici un exemple : lorsque les enfants devaient dessiner librement, la tâche était rendue plus complexe : au moment voulu, l'enfant ne trouvait plus à portée de main le crayon ou le papier dont il avait besoin. Ainsi, Vygotski observe qu'au moment où l'enfant rencontre cette difficulté il essaie de la saisir par le langage : « Où est mon crayon ? J'ai besoin maintenant d'un crayon bleu… » (PL, p. 106 ; MP, p. 38). La conclusion tirée de ces études expérimentales est que le développement du langage s'enracine dans l'activité

recherche montre ainsi que le langage infantile est dès le départ d'une utilité pratique et qu'en conséquence, la thèse affirmant la transformation du langage égocentrique en langage socialisé est injustifiée.

> La fonction initiale du langage est la fonction de communication, de liaison sociale, d'action sur l'entourage, aussi bien chez les adultes que chez l'enfant. Ainsi le langage initial de l'enfant est purement social ; il serait incorrect de l'appeler langage socialisé, puisqu'à ce mot est liée l'idée de quelque chose de non social au départ, qui ne le devient qu'en se modifiant et en se développant[576].

Comme les recherches menées par Lev Vygotski exigent une autre manière d'expliquer les métamorphoses du langage, les questions de passage seront réexaminées à chaque fois que l'enfant réussit à effectuer une nouvelle étape du développement de sa pensée. Il s'agit enfin d'un véritable renversement de la position théorique adoptée par Piaget. Mais il nous faut aussi saisir la portée philosophique de ce renversement opéré par Vygotski en s'appuyant sur une série d'études expérimentales.

Si c'est dans l'unité de base qu'est contenu le rapport qu'entretiennent pensée et action sociale, comme nous l'avons vu plus haut, nous ne pouvons plus affirmer désormais que la première s'extériorise dans le champ de la deuxième ou que, inversement, l'agir collectif est intériorisé dans la sphère des activités psychiques. L'idée d'unité exige que l'on pense ensemble les deux termes, à savoir la pensée et le champ social, que l'on thématise d'habitude comme se situant en extériorité l'un par rapport à l'autre. Lucien Sève a précisément observé que chez Lev Vygotski, le rapport entre pensée et action sociale est dialectique, au sens hégélien de ce terme, et que, partant, il implique l'unité des contraires et non pas simplement l'opposition conflictuelle de ces deux éléments comme extérieurs l'un à l'autre[577]. C'est pourquoi le renversement qu'opère Vygotski lorsqu'il s'interroge sur la nature de l'articulation entre activité psychique et action sociale ne peut être pensé dans le cadre de la théorie piagétienne où ces deux termes sont posés dans un rapport d'extériorité. Certes, Lev Vygotski n'affirme pas que le développement du langage

---

pratique de l'enfant et que, partant, l'idée piagétienne de la genèse du rapport entre pensée et mot doit être réélaborée.

[576] PL, p. 115 ; MP, p. 45.

[577] Lucien Sève, « Quelles contradictions ? A propos de Piaget, Vygotski et Marx », in Yves Clot (dir.), *Avec Vygotski*, *op. cit.*, pp. 245-264.

est influencé par le fonctionnement contraignant d'une structure sociale, fait qui nous autoriserait à soutenir que sa position est contraire à celle de Piaget. De manière plus radicale, dans *Pensée et langage*, c'est précisément l'unité indissoluble des deux contraires qui est placée au fondement du développement génétique de la pensée et du langage. Ainsi, au lieu de parler d'une « extériorisation » dans le sens d'un devenir social ou, au contraire, d'une « intériorisation » du langage dans la pensée, il est plus adéquat de dire qu'il s'agit d'une « élévation » de l'unité de base vers des niveaux de généralisation tendanciellement plus abstraits.

Une lecture attentive du texte original russe nous permet de nommer les différents bonds dialectiques du développement de ce rapport. Dans le premier chapitre de *Pensée et langage*, Lev Vygotski considère qu'il est « fondé à supposer que ce qui distingue qualitativement l'unité de base [de la sensation immédiate] est au fond et essentiellement le *reflet généralisé* qu'elle donne *de la réalité* »[578]. Il convient ici d'observer que le terme français de « réalité » est une traduction du vocable russe *deistvitelnost'*[579], mot que nous pouvons traduire de façon plus adéquate par le mot allemand *Wirklichkeit* ou par le terme français *effectivité*. La racine du terme *deistvitelnost'* est *deistvié,* qui signifie très précisément « action ». Cette remarque s'avère cruciale en ceci qu'elle rend compréhensible l'idée que l'unité de base n'est pas une entité statique, telle le reflet généralisé d'une réalité extérieure à la conscience, mais la représentation d'une progressive institution de l'action immanente au rapport entre pensée et langage qui se développe au fur et à mesure que le sujet découvre la spécificité de son expérience vécue. Dès lors, tout le problème consistera à savoir, comme nous le verrons plus loin, comment agir sur cette action immanente au rapport entre pensée et mot afin de contribuer au développement de l'apprentissage et de la pensée infantile.

Pour cerner la spécificité des moments génétiques (*deistvitelnost'*) du rapport entre pensée et langage, une analyse de « l'utilisation fonctionnelle du mot et de son développement » s'avère utile[580]. Durant la période de la petite enfance, cette fonction du langage consiste en une action sur l'entourage de l'enfant déployée à partir d'un intérêt individuel : le mot est un instrument dont l'utilité est valorisée au moment où l'enfant

[578] PL, p. 65 ; MP, p. 10.
[579] MP, p. 10.
[580] PL, p. 199 ; MP, p. 103.

rencontre des difficultés dans le cadre de son action, comme nous l'avons vu plus haut à l'occasion d'une reprise de l'étude expérimentale proposée par Vygotski pour mesurer le coefficient de l'emploi du langage dans l'activité pratique de l'enfant[581]. Ainsi, force est de constater qu'à ce niveau de son utilisation, le mot n'est pas tant le signe d'une représentation mentale maîtrisée par la conscience que l'« incarnation » d'un moyen d'action sur le champ d'activité de l'enfant. L'élévation de l'unité de base à la généralité d'un véritable concept traverse une étape transitoire de la pensée infantile qui correspond à l'âge préscolaire. La théorie vygotskienne propose une nouvelle série de concepts afin de mettre en lumière cette nouvelle étape du développement de la pensée - tels ceux de « complexe », de « pseudo-concept » et de « concept potentiel ». Ce réinvestissement conceptuel du problème concernant le développement du rapport que le langage entretient avec la pensée de l'enfant en âge préscolaire nous permet de saisir les différences qui caractérisent le passage entre les différents actes de pensée par complexes jusqu'au moment de l'émergence de la pensée véritablement conceptuelle. Vygotski distingue cinq étapes dans ce processus de développement de la pensée infantile.

1. La première étape se caractérise par l'emploi de notions vagues qui représentent des liaisons subjectives et ambiguës entre les objets perçus. A ce premier niveau de développement de son intelligence, l'enfant par des images syncrétiques qui remplacent les concepts. Ainsi, à ce stade, la signification du mot consiste en un enchaînement syncrétique flou d'objets hétéroclites[582].

2. Alors qu'au premier niveau du développement des concepts, ce sont les liaisons subjectives (représentées par les « images syncrétiques ») qui unissent les objets perçus, au deuxième niveau de la pensée infantile, ces images sont organisées par groupes selon les liaisons objectives que l'enfant découvre dans les choses[583]. C'est la « pensée par complexes » qui caractérise cette nouvelle étape du développement des fonctions psychiques de l'enfant. Ce mode de pensée se

[581] Sur ce point, Vera P. John-Steiner a corroboré les analyses vygotskiennes avec les études expérimentales réalisées par des chercheurs psychologues américains contemporains visant à comprendre la manière dont varie le coefficient du langage lorsque l'enfant affronte des difficultés dans le domaine de son action pratique, voir *ID.*, « Vygotsky on Thinking and Speaking », in Harry Daniels, Michael Cole et James V. Wertsch (eds), *Cambridge Companion to Vygotsky*, *op. cit.*, pp. 136-155.
[582] PL, pp. 221-223 ; MP, p. 116.
[583] PL, p. 225 ; MP, pp. 121-122.

distingue de la pensée conceptuelle en ceci que l'organisation des objets, à ce deuxième niveau, s'opère par le biais de liaisons de faits ou « liaisons empiriques » (et donc infiniment variables), alors que, dans le concept, les liaisons se font selon un ordre logique constant[584].

3. La troisième étape du développement des concepts est qualifiée de « complexe en chaîne » et, comme le note Lev Vygotski, elle se déploie « selon le principe de la *réunion dynamique et temporaire de maillons isolés en une chaîne unique et du transfert de signification d'un maillon de la chaîne à un autre* »[585]. Si lors de cette troisième étape on peut reconnaître un fil temporel qui traverse l'association des objets, ce constat n'est pourtant pas suffisant pour affirmer qu'une règle constante structure l'organisation des objets perçus.

4. Le quatrième type de complexe se caractérise par l'existence d'un trait distinctif qui organise les objets de manière associative, mais qui semble encore être imprécis et diffus, raison pour laquelle l'enfant crée, à ce niveau, des complexes d'objets à l'aide de liaisons diffuses et indéterminées. « Par exemple, note Vygotski, l'enfant assortit à un modèle donné – un triangle jaune – non seulement des triangles mais aussi des trapèzes parce qu'ils lui rappellent des triangles amputés de leur sommet »[586].

5. La cinquième et dernière étape du développement de la pensée par complexes est le stade du « pseudo-concept » (*psevdoponiatie*). Vygotski l'appelle ainsi parce que ce type de complexe rappelle le mode de fonctionnement du concept dans l'activité intellectuelle des adultes, avec cependant cette différence que sa « nature psychique » diverge du concept proprement dit[587].

---

[584] « *Toute* liaison peut conduire à l'insertion d'un élément donné dans le complexe pourvu qu'elle ait une existence de fait, telle est la particularité la plus caractéristique de la construction du complexe. Alors que le concept a pour base des liaisons de type unique, logiquement identiques entre elles, le complexe repose sur des liaisons empiriques des plus variées, qui souvent n'ont entre elles rien de commun » (PL, p. 227 ; MP, p. 123).

[585] PL, p. 231 ; MP, p. 126.

[586] PL, p. 234 ; MP, p. 128.

[587] PL, p. 235 ; MP, p. 129. « [P]ar son apparence extérieure, observe Lev Vygotski, par l'ensemble de ses particularités externes, [le pseudo-concept] coïncide parfaitement avec le concept mais […] par sa nature génétique, par les conditions de son apparition et de son développement, par les liaisons causales-

La description de l'évolution de ces cinq modes de pensée par complexes conduit l'analyse de Lev Vygotski à une idée centrale dans ses recherches. Nous avons noté qu'au dernier stade du développement des complexes, l'enfant commence à utiliser des concepts sans pour autant les former, au niveau de l'activité psychologique correspondante, de la manière dont les adultes les créent. « Ce qui constitue l'originalité de cette situation, affirme Vygotski, c'est que l'enfant commence en fait à utiliser et à manier les concepts avant d'en prendre conscience »[588]. C'est donc la prise de conscience qui constitue le seuil psychologique à partir duquel on peut légitimement affirmer que l'usage des concepts se démarque de l'usage des complexes ou des pseudo-concepts. Cette observation entraîne une autre distinction structurante des analyses déployées dans *Pensée et langage* : la prise de conscience est l'acte qui institue la différence entre l'usage des concepts spontanés et non spontanés ainsi que le seuil entre l'âge préscolaire et l'âge scolaire. Les concepts non spontanés se caractérisent par la capacité de l'enfant à les maîtriser consciemment, alors que les concepts spontanés sont utilisés inconsciemment par la pensée infantile. Nous comprenons pourquoi la pensée de l'enfant parvenu à l'âge scolaire se heurte à la difficulté de définir des concepts qu'elle utilise correctement (mais spontanément) au niveau de la vie quotidienne : c'est que la base psychique commune aux multiples maniements des concepts, à savoir la prise de conscience, n'est pas encore parvenue à une étape de maturation suffisamment élevée. Cette situation inédite dans le développement de la pensée infantile pose au moins deux problèmes majeurs aux analyses psychologiques vygotskiennes :

1) Comment se développent les concepts non spontanés et en quoi consiste leur rapport spécifique avec les concepts spontanés ? Nous avons présenté uniquement la genèse de la pensée par complexes, mais il nous faut encore éclairer le processus de formation des concepts non spontanés dans leur rapport avec l'état précédent des concepts, à savoir les concepts spontanés.

2) Cette première difficulté repose sur un problème plus important. Dans ses analyses, Lev Vygotski trace une frontière entre les concepts quotidiens et les concepts

---

dynamiques qui en sont la base, [il] n'est nullement un concept. Extérieurement c'est un concept, intérieurement c'est un complexe. C'est pourquoi nous l'appelons pseudo-concept » (PL, p. 235 ; MP, p. 129).

[588] PL, p. 232 ; MP, p. 127. Dans le même sens, Vygotski ajoute plus loin que « *la présence d'un concept et la conscience de ce concept ne coïncident pas ni dans le moment de leur apparition ni dans leur fonctionnement* » (PL, p. 271 ; MP, p. 155).

> scientifiques : il s'agit, plus précisément, du seuil psychique représenté par la prise de conscience. Or c'est l'acte même de poser une telle frontière qui doit être analysé à un niveau génétique. En effet, que signifie « prendre conscience » et sous quelles conditions spécifiques peut-on comprendre l'émergence de cette prise de conscience ?

Ce sont ces deux difficultés qu'il nous faut affronter dans les analyses qui suivent. Leur compréhension adéquate nous permettra non seulement d'accéder à une intelligence plus fine des recherches vygotskiennes sur le rapport entre pensée et langage, mais en même temps d'en arriver à notre propre interprétation de l'œuvre de Lev Vygotski.

2.4 Apprentissage scolaire et zone prochaine de développement

Le processus de développement des concepts scientifiques est d'une importance pratique majeure dans la sphère de l'enseignement scolaire. C'est la raison pour laquelle ce processus est l'objet d'une activité théorique centrale pour les recherches en psychologie de l'enfant. Sur ce point, Lev Vygotski a montré, à travers ses recherches expérimentales, que le « développement des concepts scientifiques devance celui des concepts spontanés »[589]. L'un des objectifs centraux du sixième chapitre de *Pensée et langage* consiste à démontrer qu'une délimitation entre ces deux formes de concepts est justifiée tant au niveau empirique qu'au niveau théorique et qu'elle a des conséquences heuristiques fécondes[590].

Si le développement des concepts scientifiques devance celui des concepts quotidiens c'est parce que l'émergence des premiers est due à l'apprentissage scolaire et, plus précisément, parce qu'elle a lieu dans une structure de collaboration asymétrique entre le pédagogue et l'enfant[591]. La question centrale que Vygotski se propose de traiter lorsqu'il étudie le développement des concepts scientifiques est donc celle qui vise la spécificité de leur rapport avec les techniques d'apprentissage scolaire[592]. Cependant, il nous faut nuancer la particularité de cette entreprise théorico-pratique tout en la rapportant aux études qui la précèdent ou qui lui sont contemporaines. Les idées préconçues et

[589] PL, p. 283; MP, p. 164.
[590] PL, p. 291; MP, p. 169.
[591] PL, p. 284; MP, pp. 164-165.
[592] PL, p. 285; MP, p. 165.

scientifiquement injustifiées que Vygotski tente de combattre sont, premièrement, que les concepts scientifiques préexistent au processus du développement psychique de l'enfant et qu'ils sont simplement assimilés à partir du monde des adultes et que, deuxièmement, et de manière opposée, ils ne se différencient en rien des autres types de concepts. A la première idée préconçue, Vygotski objecte que le développement des concepts requiert la maturation de tout un complexe de fonctions psychiques (la mémoire, l'attention, l'intelligence, etc.) qui ne peuvent être simplement reçues de l'extérieur[593]. La maturation du développement de la mémoire abstraite n'est pas un processus que l'on peut assimiler mécaniquement grâce à l'action d'un adulte ou d'un pédagogue. C'est pourquoi l'affirmation selon laquelle le concept est un contenu culturel reçu de l'extérieur d'un discours savant est dénuée de sens. Une telle théorie mécaniciste rate l'analyse de l'idée de développement.

> Le plus important résultat de toutes les recherches menées dans ce domaine est d'avoir solidement établi que les concepts, qui se présentent psychologiquement comme des significations des mots, se développent. L'essence de leur développement est avant tout le passage d'une structure de généralisation à une autre. Toute signification de mot est une généralisation quel que soit l'âge. Mais elle se développe[594].

Dans l'espace culturel russe, Léon Tolstoï est le premier à avoir critiqué la pratique pédagogique en tant que pure transmission mécanique des concepts[595]. Cependant, Vygotski observe que l'erreur fondamentale de Tolstoï a été d'avoir cru au spontanéisme du processus de développement des concepts et, par conséquent, d'exclure le rôle de l'intervention pédagogique dans ce processus[596].

> [L]'enseignement délibéré à un élève de nouveaux concepts et formes de mots non seulement est possible mais peut être le point de départ d'un développement supérieur des concepts propres, déjà formés, de l'enfant et qu'un travail direct sur le concept est réalisable dans le processus de l'apprentissage scolaire. Mais ce travail, comme le montre l'étude, constitue non pas la fin mais le début du développement du concept scientifique et, loin d'exclure les processus propres de développement, il leur imprime des directions nouvelles et établit entre ceux-ci et les processus de

[593] PL, pp. 286-287; MP, pp. 166-167.
[594] PL, p. 286 ; MP, pp. 165-166.
[595] PL, pp. 287-288 ; MP, pp. 166-167.
[596] PL, pp. 288-289 ; MP, pp. 167-168.

> l'apprentissage scolaire des rapports nouveaux et au plus haut point favorables aux buts ultimes de l'école[597].

Que les concepts scientifiques puissent être travaillés et non reçus mécaniquement d'un discours savant ni entièrement réduits à un processus psychique spontané, c'est là une thèse fondamentale qui figure au centre du sixième chapitre de *Pensée et langage*, toute la difficulté consiste désormais à l'argumenter. Nous pouvons formuler autrement cette difficulté tout en insistant sur le statut de la « nouveauté » dans l'acte de l'apprentissage. En effet, l'une des deux démarches extrêmes que Lev Vygotski essaye d'éviter ignore la nouveauté qu'apportent les éléments culturels propres à la pratique de l'apprentissage scolaire (car, dans ce cas, tout concept acquis se réduirait à la genèse naturelle des fonctions psychiques), alors que l'autre affirme cette nouveauté, mais néglige l'importance des étapes de maturation psychique nécessaires à l'apprentissage des concepts scientifiques. L'une des tâches difficiles relevant du sixième chapitre de l'ouvrage que nous analysons ici consiste dans le fait qu'il avance comme thèse de recherche la nécessité d'une maturation suffisante du processus psychique de l'enfant pour comprendre la possibilité de l'émergence des concepts scientifiques tout en montrant, en même temps, les effets de leur action en retour sur les structures psychiques précédant ces concepts. Autrement dit, ce n'est pas uniquement la maturation de l'ordre des fonctions psychiques qui surdétermine la production des concepts, c'est aussi l'action des concepts qui surdétermine à son tour les métamorphoses des activités psychiques. Comment une telle position dialectique peut-elle être fondée théoriquement ? Afin de répondre à cette question, l'explication de la genèse de la conscience s'avère nécessaire.

De prime abord, il est important de rappeler l'observation que Vygotski reprend de Piaget et selon laquelle, à l'âge scolaire, la pensée de l'enfant se caractérise par l'incapacité à prendre conscience des relations qu'il est capable d'utiliser spontanément[598]. Si à l'âge d'environ sept ans l'enfant est capable d'utiliser spontanément des connecteurs logiques de type « parce que » ou « ainsi », il ne parvient pas à les employer lorsqu'on exige de lui une exécution volontaire et intentionnelle[599]. La question est de savoir comment se produit la

[597] PL, p. 290 ; MP, p. 168.
[598] PL, p. 310 ; MP, p. 182.
[599] Par exemple, note Vygotski, si on demande aux enfants de compléter une phrase qui commence de la manière suivante : « Le monsieur est tombé de sa bicyclette parce que… », ils n'y arrivent pas encore à l'âge

prise de conscience des concepts spontanés et, par là-même, l'émergence des concepts scientifiques. C'est en posant cette question que nous parviendrons à rencontrer la deuxième difficulté formulée plus haut, à savoir, après avoir compris le rapport entre les concepts quotidiens et scientifiques, élucider l'émergence de la conscience dans le processus de développement du rapport entre pensée et langage. Afin de pouvoir traiter ce problème, il faut tenir compte de la quatrième loi fondamentale du développement de la pensée forumée dans *Pensée et langage* :

> La loi générale de développement est que la prise de conscience et la maîtrise ne sont propres qu'au stade supérieur de développement d'une fonction. Elles apparaissent tard. Elles doivent être nécessairement précédées d'un stade où le fonctionnement d'une forme donnée d'activité de la conscience est non conscient et volontaire. Pour prendre conscience, il faut posséder ce dont on doit prendre conscience. Pour maîtriser, il faut disposer de ce qui doit être soumis à notre volonté[600].

L'objet de la conscience doit être déjà formé pour que nous puissions comprendre les actes de prise de conscience : en l'occurrence, ce sont les concepts spontanés qui doivent être déjà formés pour que la conscience puisse ensuite les thématiser. Pourtant, cette loi nécessaire à une analyse génétique du fonctionnement de la conscience s'avère insuffisante pour résoudre notre problème, car elle ne nous explique pas comment se produit la prise de conscience. Ce n'est pas parce que la pensée dispose des objets de la conscience, en l'occurrence les concepts spontanés, que celle-ci commence pour autant à les thématiser. La raison en est simple : la thématisation suppose un niveau de relation plus étroit entre pensée et langage. Suivons les éclaircissements de Vygotski. Ce qu'éclaire la quatrième loi générale de développement de la pensée, c'est plus spécifiquement le rapport temporel qui s'établit entre deux niveaux différents de développement : Vygotski affirme que ce sont tout d'abord les concepts spontanés qui doivent se former dans la pensée infantile pour qu'ils puissent être ensuite thématisés par les actes de la conscience. La difficulté consiste à savoir comment émerge la conscience elle-même dans le processus de

---

scolaire. Ils complètent la phrase ainsi « Le monsieur est tombé parce qu'il est tombé » ou bien « parce qu'il s'est cassé un bras » (PL, p. 311 ; MP, p. 183). C'est donc l'incapacité à thématiser des rapports (en l'occurrence, il s'agit du rapport entre cause et effet) utilisés spontanément ou quotidiennement qui caractérise la pensée infantile au commencement de l'âge scolaire.

[600] PL, p. 323 ; MP, p. 191.

développement psychique. Afin de comprendre la naissance de la conscience dans l'histoire génétique de la pensée infantile, Lev Vygotski rappelle un principe central de sa démarche qu'il nous faut maintenant reprendre pour évaluer son utilité. Comme nous l'avons remarqué au début de notre analyse, Vygotski pose pour principe de départ de sa méthode l'unité de base en tant que noyau indivisible dans lequel se reflète le tout psychique et qui se retrouve, en même temps, au cœur du processus de communication ou, autrement dit, au centre de l'échange social médiatisé par le langage. Nous comprenons mieux cette double dimension de l'unité de base si nous nous rappelons que c'est la *généralisation* (*ob-obsheniya*) qui la caractérise le plus adéquatement. Ainsi, le processus de généralisation est à la fois un acte de pensée socialement surdéterminé et un élément constitutif du langage en tant que tel. C'est en mettant la généralisation en tant que inter-action au centre du développement du rapport entre pensée et langage que Vygotski explique l'émergence de la conscience. Dans le sixième chapitre de *Pensée et langage*, nous lisons que « *la prise de conscience repose sur une généralisation (ob-obsheniya) des processus psychiques* »[601]. Cette affirmation doit être lue nécessairement de deux façons. D'une part, la prise de conscience repose sur la pratique sociale de communication (*obsheniya*). D'autre part, l'émergence de la conscience s'appuie sur une nouvelle *fonction* du langage en tant que tel.

Ainsi, il est important d'observer que le statut fonctionnel du langage change durant la période de l'apprentissage scolaire. Il s'agit de l'acquisition du langage écrit qui présente deux nouvelles difficultés dans le cours du développement de la pensée infantile. La première difficulté réside dans la nouveauté du contact avec la matérialité de l'écriture, un « langage sans intonation, sans l'expression, d'une manière générale sans tout son aspect sonore »[602]. L'effacement partiel de l'aspect verbal du langage et l'émergence de cette nouvelle épaisseur matérielle exigent une conversion vers l'intérieur du regard de l'enfant, car l'écriture est « un langage dans la pensée, dans la représentation »[603]. Etant donné que le langage écrit est privé de la caractéristique la plus essentielle du langage oral, à savoir le

[601] PL, p. 327 ; MP, p. 193.
[602] PL, p. 348 ; MP, p. 208.
[603] *Ibidem*. L'enfant en âge scolaire, poursuit Vygotski, « se trouve maintenant devant un problème nouveau : il doit faire abstraction de l'aspect sensible du langage lui-même, il doit passer au langage abstrait, au langage qui utilise non les mots mais les représentations des mots. Sous ce rapport le langage écrit se distingue du langage oral tout comme la pensée abstraite se distingue de la pensée concrète » (*ibidem*).

son matériel, l'apprentissage de l'écriture par les enfants en âge scolaire s'accompagne d'un effort d'abstraction plus exigeant que celui fourni durant la période de l'âge préscolaire au cours de laquelle l'usage du langage verbal prédominait. Ainsi, l'émergence de la prise de conscience s'explique chez Vygotski par le contact avec l'incontournable matérialité de l'écriture que l'enfant doit affronter dans le processus de l'apprentissage scolaire. Le langage écrit présente aussi une seconde difficulté dans la mesure où, dans l'acte d'écriture, l'enfant doit soit faire abstraction de son interlocuteur soit l'imaginer[604]. C'est pourquoi Lev Vygotski affirme qu'un double effort de réflexion est inhérent à cette nouvelle fonction du langage écrit auquel l'enfant en âge scolaire doit s'accoutumer[605].

L'acquisition de ce nouveau pouvoir-faire, l'écriture et la lecture, a donc des effets majeurs sur le développement des fonctions psychiques supérieures : non seulement il rend possible l'émergence de la prise de conscience des concepts spontanés mais, de surcroît, il réorganise par là même « le système psychique antérieur du langage oral »[606]. Pourtant le contact de la pensée avec cette nouvelle fonction du langage écrit n'est pas la seule source de développement des capacités psychiques de l'enfant. Comme nous l'avons constaté au commencement de notre analyse, l'unité de base n'est pas uniquement le centre de la pensée langagière mais représente aussi, en même temps, le noyau de la fonction sociale du langage, de la communication (*obsheniya*). Sur ce point, il est important d'observer qu'à l'âge scolaire le nouveau partenaire de la discussion avec les enfants est le pédagogue ou l'adulte qui joue un rôle central dans le développement des capacités d'apprentissage des préadolescents. Le problème crucial est ici de comprendre de manière adéquate en quoi consiste la spécificité de l'intervention de l'adulte dans le processus de développement des fonctions psychiques sans nous contenter de répéter l'idée selon laquelle l'enfant résout des problèmes plus difficiles lorsqu'il travaille en collaboration que lorsqu'il agit tout seul[607]. Sous quelle forme est thématisée, chez Vygotski, la direction de la pensée de l'enfant dans l'acte de l'apprentissage scolaire[608] ?

---

[604] PL, p. 349 ; MP, p. 208.
[605] *Ibidem*.
[606] *Ibidem*.
[607] PL, p. 362 ; MP, p. 218.
[608] Notons que, dans sa réception, la problématisation vygotskienne de l'apprentissage scolaire et de l'intervention du pédagogue dans la pratique de l'éducation des enfants a connu un important déplacement de terrain en étant traitée dans le cadre des milieux de travail en France. En ce sens, nous lirons notamment Yves Clot, *Le travail sans l'homme ? Pour une psychologie des milieux de travail*, La Découverte, Paris,

Afin de répondre à cette question, il est utile de rappeler que « l'apprentissage est possible là où il y a possibilité d'imitation »[609]. Si dans l'ancienne psychologie de la conscience on considérait que l'imitation ne donne aucun renseignement sur le développement de la pensée, chez Vygotski elle est l'indicateur d'un pouvoir qui détermine les limites du niveau de développement de l'enfant[610]. Pour imiter, affirme Vygotski, il faut que je sois capable de passer de ce que je sais faire à ce que je ne sais pas faire[611]. Il est ainsi important d'observer que Lev Vygotski traite du problème de l'imitation tout en renvoyant notre attention à une analyse des capacités intérieures de l'enfant, à un certain potentiel de basculement d'un niveau inférieur (ce que je sais faire) à un niveau supérieur (ce que je ne sais pas encore faire). C'est pourquoi l'intervention du pédagogue dans l'acte de l'apprentissage scolaire ne doit pas être comprise comme la transmission d'un contenu culturel ni le rôle du comme la réception de ce contenu.

Si Jean Piaget était en désaccord avec Lev Vygotski, c'est aussi parce qu'il croyait que dans la théorie pédagogique de ce dernier, « l'*acquisition* des concepts nouveaux, résulte toujours de l'intervention didactique de l'adulte »[612]. Certes, Piaget fait une distinction dans le texte de Vygotski entre deux niveaux dans le processus d'apprentissage : la capacité subjective d'apprentissage de l'enfant et le savoir reçu au sein de l'école. Mais force est de constater que le rapport entre ces deux niveaux de la capacité subjective de l'enfant est discuté principalement en des termes tels qu'« acquisition » ou « transmission éducative »[613]. Suivant cette perspective d'analyse, le pédagogue ne peut transmettre son savoir qu'en se montrant attentif au seuil de développement des capacités subjectives de l'enfant. Pourtant, les concepts mobilisés par Lev Vygotski permettent de thématiser le rapport entre le pédagogue et le sujet apprenant dans une perspective radicalement différente. De fait, le terme d'« imitation » que nous avons évoqué précédemment met en lumière le fait que le statut de l'autre qu'on imite est le miroir de mes propres capacités à agir. Le rapport au pédagogue est donc un rapport spéculaire : c'est pourquoi, et nous insistons sur ce point, l'adulte qui se situe dans un rapport de

---

1995 ainsi que Malika Litim, « Les méthodes indirectes à l'épreuve de la pratique : questions d'intervention », in Yves Clot (dir.), *Vygotski maintenant*, La Dispute, Paris, 2012, pp. 155-175.

[609] PL, p. 365 ; MP, p. 220.

[610] PL, p. 362 ; MP, p. 218.

[611] PL, p. 363 ; MP, p. 218.

[612] « Commentaire », p. 523 (nous soulignons).

[613] *Ibidem*.

direction de la pensée infantile n'est pas simplement le détenteur d'un savoir à assimiler, mais le point de réflexion renvoyant à la genèse des capacités internes de l'enfant. Nous croyons que c'est dans ce rapport spéculaire que réside le sens profond du moment génétique du développement de la pensée infantile dans le cadre de l'apprentissage scolaire. Selon Vygotski :

> [L]'élément central pour toute la psychologie de l'apprentissage est la possibilité de s'élever dans la collaboration avec quelqu'un à un niveau intellectuel supérieur, la possibilité de passer, *à l'aide de l'imitation*, de ce que l'enfant sait faire à ce que qu'il ne sait pas faire. C'est là ce qui fait toute l'importance de l'apprentissage pour le développement et c'est là aussi précisément le contenu du concept de zone prochaine de développement (*zona blijaishevo razvitiya*)[614].

Comprise à la lumière du concept d'imitation, la *zone prochaine de développement* n'est pas simplement ce que l'enfant peut faire en collaboration avec un adulte, car il faut encore comprendre, de manière plus précise, que la capacité à atteindre un nouveau seuil de développement est conditionnée par le contact spéculaire entre le sujet éduquant et le sujet apprenant. Dans l'acte d'imitation de l'autre qui guide l'action de l'enfant, ce ne sont plus strictement les compétences actuelles de l'élève qui sont sollicitées, car l'enjeu central est de s'élever à un niveau supérieur à celui du pouvoir-faire actuel du développement. Ce qui est crucial à comprendre ici, ce n'est donc aucunement la spécificité du contenu d'un savoir transmis mais, plus radicalement, la capacité de basculement de l'attention de l'enfant de ce qu'il peut faire à un moment donné vers une puissance intérieure qui lui permet de s'élever à un niveau supérieur de développement de sa pensée[615]. Ainsi, la possibilité d'élévation de la pensée dans le processus de l'apprentissage ne peut être comprise si l'on s'en tient à envisager l'adéquation entre le savoir à apprendre et le pouvoir d'apprendre et de recevoir ce savoir. En effet, c'est dans l'intervalle entre le pouvoir-faire

[614] PL, p. 365 (nous soulignons) ; MP, p. 220. Le concept de « zone prochaine de développement » est la traduction du russe « zona blijaishevo razvitiya ». Cette expression signifie littéralement « la zone *la plus proche* (blijaishevo) de développement (razvitiya) ». En russe, « blijaishevo » (le plus proche) est le superlatif de l'adjectif « blizko » (proche). C'est pourquoi l'expression « zona blijaishevo razvitiya » peut encore être traduite par « zone *proximale* de développement ». Pourtant il faut observer que, dans l'univers conceptuel vygotskien, le processus de développement suit un temps *linéaire*. Ce constat nous autorise à choisir l'expression française « zone *prochaine* de développement » car elle contient à la fois l'idée de *proximité* et d'étape *suivante, prochaine*.

[615] Certes, insiste Vygotski, dans un cadre de collaboration, l'enfant avance infiniment plus que lorsqu'il travaille tout seul, mais uniquement si des limites strictes sont posées (PL, p. 363 ; MP, p. 218).

actuel et le pouvoir-faire futur que réside toute la possibilité d'apprentissage[616]. C'est dans ce sens précis que Lev Vygotski affirme que « l'apprentissage n'est valable que s'il devance le développement. Il *suscite* alors, *fait naître* (*brobujdaet k jizni*) toute une série de fonctions qui se trouvent au stade de la maturation et qui sont dans la zone prochaine de développement (*zone blijaishevo razvitia*) »[617]. L'intervention du pédagogue qui guide la conduite des enfants est dès lors à comprendre au niveau de la création des conditions à l'intérieur desquelles le déclenchement des capacités d'apprentissage nouvelles peut avoir lieu.

Nous comprenons maintenant en quoi une telle conception de l'apprentissage s'avère novatrice et hétérogène par rapport à l'idéologie du contexte soviétique dans lequel elle est née. Si pour les dirigeants politiques de l'époque soviétique l'une des tâches urgentes consistait à fixer l'identité des individus dans le lieu d'une vérité extérieure à soi que l'on peut thématiser sous la forme d'une autorité politique ou sous celle d'une brochure de propagande idéologique, la théorie pédagogique de Lev Vygotski conduit à une inscription de la vérité de soi dans un processus génétique inhérent à la capacité intérieure du sujet apprenant tout en situant l'autorité de l'idéologie dans une transcendance évanescente, sans consistance ontologique. En se plaçant en dehors des exigences de l'idéologie étatique, la démarche de notre auteur consiste à se montrer attentive à une réalité sociale non pour la codifier dans un discours clos, mais au contraire pour la réfléchir dans une théorie de la capacitation des nouvelles formes de l'action collective des individus.

Au cours de notre cheminement, nous avons essayé de reprendre les moments essentiels du dernier ouvrage de Lev Vygotski, *Pensée et langage*. Cette analyse nous a permis de réaliser non seulement un examen critique des thèses défendues par Vygotski, mais aussi de montrer l'originalité de sa théorie de l'apprentissage dans le contexte politique qui la surdétermine. Ainsi, après avoir insisté sur une analyse des différentes fonctions du langage selon l'âge de l'enfant, notre interprétation du concept de « zone prochaine de développement » a montré que l'acte de l'apprentissage scolaire ne doit pas

[616] PL, p. 366-367 ; MP, pp. 220-221.
[617] PL, p. 368 (nous soulignons) ; MP, p. 222.

être thématisé sous la forme générale d'une collaboration entre l'enfant et le pédagogue mais, de manière plus précise, sous celle d'un rapport spéculaire d'imitation dans lequel l'enjeu central est celui de la création des conditions dans lesquelles le déclenchement d'une puissance d'élévation à un niveau supérieur d'apprentissage devient possible. L'hypothèse directrice de cette analyse vygotskienne du concept de « zone prochaine de développement » est double.

1) Elle consiste, premièrement, dans l'affirmation selon laquelle le rapport entre le psychisme individuel et le milieu social se développe dialectiquement. Ainsi, le développement de la pensée et du langage n'est pas le résultat de la coercition qu'exerce l'extériorité de l'environnement social sur l'intériorité du sujet, car la genèse des fonctions psychiques est mue par une tension constitutive de l'*unité* qui s'établit entre deux contraires, à savoir « la substance » intérieure de l'individu et son dehors.

De ce point de vue, le psychisme de l'individu n'est pas essentiellement autre chose que les rapports sociaux dans la mesure où ces deux instances forment une seule totalité se déployant selon ses propres lois. L'illusion qu'il faut éviter est donc la croyance que l'essence humaine est détachée et isolée de son environnement social. En s'adossant à la critique marxienne du « matérialisme contemplatif », Vygotski met en évidence la nature non chosiste du psychisme tout en affirmant l'importance que jouent les rapports sociaux dans le constitution de l'identité du sujet. Rappelons-nous de la sixième thèse sur Feuerbach de Marx selon laquelle « l'essence humaine n'est point *chose abstraite*, inhérente à l'individu isolé. Elle est, dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales »[618]. Vygotski fait sienne cette vision marxienne de l'essence humaine. Il soutient que « dans le processus de son développement, l'enfant se met à s'appliquer à lui-même les formes de comportement qu'employaient les autres à son égard. Il assimile les formes *sociales* de comportement et les transfère en lui-même »[619].

Analysé dans le cadre de la logique s'enracinant dans les systèmes philosophiques de Hegel et de Marx, le concept de zone prochaine de développement forgé par Vygotski relève d'une tentative d'inscrire le psychisme individuel dans le devenir dialectique de

[618] Karl Marx, « Thèses sur Feuerbach », in *ID.*, *Œuvres III*, *op. cit.*, p. 1032 (nous soulignons).
[619] Lev Vygotski, *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, trad. Françoise Sève, La Dispute, Paris, p. 280 (nous soulignons) ; Лев Выготский, *История развития высших психических функций*, in *ID.*, *Психология развития человека*, Изд-во Смысл, Эксмо, 2005, p. 350.

l'essence humaine située dans l'ensemble foncièrement historique des rapports sociaux. D'un côté, la zone prochaine de développement est un *processus* dont la loi fondamentale est la négativité définissant l'unité des contraires qui s'établit entre l'intériorité du sujet et son dehors. De l'autre côté, ce concept vygotskien nous retient l'attention sur le fait que le développement de la pensée infantile relève d'une *expérience sociale*. Le développement de notre identité est inscrit non seulement dans le rapport à l'autrui mais, à travers ce rapport, dans le monde social. Autant dire que l'actualisation des capacités subjectives est *médiatisée* doublement par le rapport à l'autrui et par le champ social qui le surdétermine.

2) Mais il faut mettre en évidence la deuxième facette de l'hypothèse qui structure les analyses vygotskiennes du concept de zone prochaine de développement. Il s'agit, plus précisément, de la dimension proprement scientifique des travaux vygotskiens sur le rapport que la pensée entretient avec le langage. Lorsque Vygotski crée le concept de zone prochaine de développement, il précise aussitôt qu'il s'agit d'une loi scientifique que l'on peut tester dans un champ expérimental. Ainsi, la dialectique à laquelle s'adossent les analyses vygotskiennes sur le développement du psychisme humain est doublée d'un discours scientifique. Pour mieux comprendre cette dimension proprement scientifique surdéterminant les considérations de Vygotski sur la pensée infantile, il convient de rappeler l'influence qu'a eu le succès des travaux d'Ivan Pavlov sur la pensée des intellectuels russes[620]. Pavlov a reçu le prix Nobel en 1904 pour ses découvertes en physiologie. Il soutenait l'hypothèse que la « vie psychique » des individus est déterminée par des stimuli extérieurs. Or, pour les intellectuels marxistes, cette découverte scientifique fut une preuve matérialiste irréfutable contre les spéculations idéalistes selon lesquelles le psychisme de l'individu aurait un statut indépendant de l'ensemble de ses conditionnements extérieurs.

L'aspiration au statut de science de la pédagogie vygotskienne doit être analysée en rapport avec ce contexte intellectuel russe dans lequel le prestige des découvertes de Pavlov jouait un rôle central. Ainsi, non seulement le concept de zone prochaine de développement est-il enraciné dans la logique de la dialectique matérialiste mais, de surcroît, il est, aux yeux de Vygotski, scientifiquement fondé.

[620] Cf. René van der Veer, « Vygotsky in Context : 1900-1935 », in Harry Daniels, Michael Cole et James V. Wertsch (eds), *The Cambridge Companion to Vygotsky*, *op. cit.*, pp. 26-28.

2.5 Le développement du sujet apprenant, de Tolstoï à Vygotski

Poursuivons notre démarche en essayant de faire une analyse comparative entre les thèses centrales des pédagogies tolstoïenne et vygotskienne. Si l'on confronte l'analyse généalogique de ces deux pédagogies, un rapport d'opposition décliné sur quatre versants théoriques doit être mis en évidence.

1) Chez Tolstoï et Rousseau, le statut du sujet apprenant est réfléchi à la lumière d'une analyse du rapport *naturel* qu'entretiennent les facultés internes du sujet. C'est précisément ce rapport naturel qui peut être perverti dans le contact avec l'extériorité des institutions sociales. Chez Vygotski, au contraire, l'intériorité des facultés du sujet est toujours déjà sociale. Mais Vygotski réalise bien plus qu'un simple renversement du schéma pédagogique inhérent aux travaux de Tolstoï. De fait, c'est la manière même de penser le rapport entre intérieur et extérieur qui s'inverse chez Vygotski. Ce rapport entre les fonctions psychiques subjectives et l'action sociale est pensé de manière *dialectique* par Lev Vygotski. Le terme « dialectique » est à entendre au sens hégélien. C'est dire qu'il consiste à poser l'unité des contraires que sont le dedans du sujet et le dehors social au lieu d'en rester à une simple opposition conflictuelle entre ces deux éléments posés comme extérieurs l'un à l'autre.
2) Puisque Vygotski analyse le processus de développement de la pensée de l'enfant de manière dialectique, il ne peut plus accepter comme pertinent le concept rousseauiste et tolstoïen de « nature bonne » en tant qu'harmonie structurant les différentes facultés du sujet. Selon le prisme réflexif vygotskien, c'est le conflit dialectique entre l'intériorité et l'extériorité qui se trouve au centre de l'identité du sujet :

> C'est seulement comme un vivant processus de développement, de formation et de lutte que peut être compris le développement culturel de l'enfant, et c'est seulement sous cet angle de vue qu'il peut être l'objet d'une étude réellement scientifique. En même temps est introduit dans l'histoire du développement de

> l'enfant le concept de conflit, c'est-à-dire de contradiction […] entre le naturel et l'historique, le primitif et le culturel, l'organique et le social[621].

3) Chez Tolstoï et Rousseau, la pratique pédagogique doit nécessairement prendre appui sur le développement naturel des facultés subjectives de l'enfant. C'est pourquoi Tolstoï et Rousseau affirment que l'attention du pédagogue doit être orientée vers cette nature en tant que passé primordial ou origine du développement de l'enfant. Cette pratique pédagogique, observons-le, s'inscrit dans le cadre du champ gouvernemental de la modernité qui se rapporte à son tour à l'*épistémè* moderne. Ainsi, il faut noter que la mise en action de l'*épistémè* moderne est assurée par la pratique pédagogique rousseauiste sans nécessairement s'y réduire.

   Chez Vygotski, nous l'avons vu, la pratique pédagogique n'est pas orientée vers le passé, mais vers le futur. C'est dans ce sens que Lev Vygotski affirme que « l'apprentissage n'est valable que s'il devance le développement. Il suscite alors, fait naître toute une série de fonctions qui se trouvent au stade de la maturation et qui sont dans la zone *prochaine* de développement »[622]. Le concept de zone prochaine de développement fait partie d'une autre pratique pédagogique que celle tolstoïenne et son mode de déploiement se rapporte à l'*épistémè* soviétique. Si la linguistique de Jakobson croit dans son effet social, c'est parce qu'elle a pour référentiel une nouvelle pédagogie dont la structure ne reproduit pas le schéma anthropologique tolstoïen.

4) Dans le cadre du schéma anthropologique de Rousseau et de Tolstoï, le processus d'apprentissage est déterminé par le développement de la nature qui ne doit pas être perturbé par l'immixtion des institutions sociales ni modifié par d'autres facultés subjectives, telle que l'imagination ou la raison. Une éducation bonne est celle qui s'appuie sur le développement naturel des facultés humaines. Chez Vygotski, au contraire, l'éducation est une pratique culturelle qui transforme en profondeur la manière même suivant laquelle se déploie le développement naturel des facultés humaines :

---

[621] Lev Vygotski, *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, *op. cit.*, p. 490 ; Лев Выготский, *История развития высших психических функций*, *op. cit.*, p. 508.
[622] PL., p. 368 (nous soulignons) ; MP, p. 222.

> Auparavant, les psychologues étudiaient de façon unilatérale les processus du développement culturel et de l'éducation de l'enfant. Ainsi se demandaient-ils quelles données naturelles conditionnent sa possibilité de développement, sur quelles fonctions naturelles doit prendre appui le pédagogue pour l'insérer dans telle ou telle sphère de la culture. Ils étudiaient par exemple comment le développement de son langage ou son apprentissage de l'arithmétique dépendent de ses fonctions naturelles, comment ils se préparent dans sa croissance naturelle, mais ils n'étudiaient pas l'inverse : comment l'assimilation du langage ou de l'arithmétique transforme les fonctions naturelles de l'enfant, comment elle réorganise en profondeur tout le cours de la pensée naturelle, comment elle interrompt et supplante les anciennes lignes et tendances du développement. Aujourd'hui l'éducateur commence à comprendre que lors de son insertion dans la culture l'enfant non seulement lui prend quelque chose, en assimile quelque chose, implante en soi quelque chose qui provient de l'extérieur, mais que la culture elle-même remanie en profondeur la complexion naturelle de son comportement et redessine entièrement à neuf le cours de son développement[623].

Un des éléments centraux des pédagogies de Rousseau et Tolstoï consistait en ceci que les techniques d'apprentissage ne doivent pas devancer les étapes de maturation que la nature impose aux être humains. Chez Vygotski, si les techniques d'apprentissages ont une utilité, c'est dans la mesure où elles devancent le processus de développement des fonctions psychiques tout en modifiant la manière suivant laquelle se développe la pensée de l'enfant.

Conclusion

En procédant à une analyse généalogique de la pratique pédagogique, notre enjeu central était de penser sur de nouvelles bases théoriques le processus de l'émancipation collective. Dans le cadre du paradigme de la pédagogie tolstoïenne, l'émancipation est pensable en tant que retour à l'état de nature de l'homme qui peut être perverti par l'immixtion des institutions sociales. Selon la perspective vygotskienne, l'émancipation est au contraire pensable dans une relation sociale au sein de laquelle le pédagogue joue le rôle d'éveil des capacités d'apprentissage de l'élève. Si pour Rousseau et Tolstoï, l'émancipation intellectuelle de l'enfant est un processus dans lequel le pédagogue ne doit pas intervenir pour ne pas lui infliger une direction de développement informée de

[623] Lev Vygotski, *Histoire du développement*, *op. cit.*, pp. 492-493 ; Лев Выготский, *История развития высших психических функций*, *op. cit.*, p. 510. Sur le conflit entre le « tissu culturel » et le développement naturel de la pensée de l'enfant, cf. MP, p. 175.

l'extérieur par la société, pour Vygotski, le pédagogue doit intervenir dans le processus d'apprentissage afin d'y déclencher des capacités subjectives « en sommeil ». Ce faisant, il modifie la façon dont se développent les facultés intérieures de l'enfant.

Cette analyse généalogique nous aide à avancer dans notre démarche dans la mesure où elle met l'accent non seulement sur la description de la spécificité des modes d'action de uns agissent sur tous les autres mais, plus radicalement encore, sur les transformations des champs gouvernementaux où une certaine forme d'action collective est possible. Le danger à éviter est ainsi la fixation de l'action des individus dans un cadre gouvernemental donné où seul un certain type d'émancipation serait pensable. De plus, critiquer et éviter l'illusion de la consistance ontologique des pratiques de pouvoir permet de maintenir ouvertes les transformations des champs gouvernementaux en y inscrivant le rapport à soi des sujets. Dans le cadre de cette analyse, plusieurs points d'ouverture ont joué un rôle décisif.

L'ouverture à la transformation d'une pratique gouvernementale réfléchie dépend du rapport que celle-ci entretient avec le réel qui la trouble. Nous avons thématisé le statut de ce réel en prenant pour cas spécifique la délinquance des enfants, problème auquel se sont heurtés les pédagogues et psychologues russes après la révolution prolétarienne de 1917. Le rapport au réel peut être structuré de deux manières différentes. **Premièrement**, le réel peut être perçu comme un manque qui creuse de l'intérieur l'ordre d'une pratique gouvernementale donnée. Dans ce cas de figure, le manque qui déstabilise le fonctionnement d'une pratique gouvernementale doit être comblé avec des contenus théoriques et pratiques spécifiques. C'est pourquoi ce premier type de rapport au réel entraîne la *répétition* et le renforcement d'un champ gouvernemental dominant. Selon notre perspective, l'accès au réel, dans la conjoncture de l'Union Soviétique des années 1920-1930, a été monopolisé par la pratique dictatoriale stalinienne qui n'a fait que répéter, sans s'y réduire, la structure du *pouvoir pastoral*[624]. Ainsi, il n'est pas étonnant que les travaux de Lev Vygotski aient été bannis dans l'Union Soviétique[625].

[624] STP, p. 204.
[625] Cf. Harry Daniels, « Pedagogy », in Harry Daniels, Michael Cole et James V. Wertsch (eds), *The Cambridge Companion to Vygotsky*, *op. cit*., p. 30 ; sur ce point, voir aussi Lucien Sève, « Présentation », in PL, pp. 28-29.

Or notre interprétation de l'œuvre vygotskienne consiste dans une tentative d'ouvrir une brèche dans ce monopole du pouvoir de telle sorte que l'accès au réel soit et reste ouvert à la possibilité du travail que d'autres pratiques et théories que celles dominantes peuvent y investir. La pédagogie vygotskienne est l'exemple d'un ensemble théorico-pratique se rapportant au réel que nous avons mis en lumière sans que celui-ci s'épuise dans le champ limité de la pédagogie. C'est ainsi qu'il convient d'insister sur l'idée que le rapport au réel peut être, **deuxièmement**, le point générateur de nouveaux concepts qui ont la force de modifier l'ordre d'une pratique gouvernementale donnée. La création du concept vygotskien de « zone prochaine de développement » est l'exemple précis de ce deuxième type de rapport au réel. En forgeant ce concept, Vygotski a changé le déploiement même de la pratique pédagogique passée que nous avons thématisée à travers l'analyse du schéma anthropologique tolstoïen.

Or l'important à saisir n'est pas tant la nouveauté des concepts vygotskiens que, et nous insistons sur cette idée centrale, le rapport au réel en tant que point d'ouverture et d'émergence de nouvelles théories. C'est l'*accès* à ce réel *situé dans une conjoncture sociale spécifique* qu'il faut garder ouvert contre toute tentative de domination et d'hégémonie que peuvent instaurer certaines pratiques de pouvoir. En détachant le concept de son champ social d'émergence, le risque est d'attribuer à la théorie une puissance qu'elle ne possède pas tout en oubliant qu'elle fait partie d'un mouvement historique dans lequel l'action des individus est articulée avec les concepts qu'ils créent afin de répondre aux problèmes qu'ils rencontrent.

Le troisième chapitre de cette deuxième partie de notre thèse consiste dans un approfondissement de l'analyse de l'œuvre vygotskienne. Son enjeu central est de radicaliser le discours sur la résistance au pouvoir déjà présent dans l'œuvre vygotskienne. Insistons sur ce point. Selon notre interprétation, *la pédagogie vygotskienne est un point d'ouverture qui donne accès au réel monopolisé par la pratique dictatoriale stalinienne*. *Or ce point d'ouverture n'est pas simple*. De fait, la pédagogie vygotskienne est composée par des concepts foncièrement hétérogènes provenant des diverses pratiques discursives. On l'a vu, le concept de zone prochaine de développement se situe à la fois dans le cadre théorique de la dialectique matérialiste et dans l'univers du discours scientifique.

L'approfondissement de l'analyse de la pédagogie vygotskienne en tant que pratique de résistance au pouvoir consiste dans la problématisation du statut du lien que l'on peut établir entre l'hétérogénéité des théories qui la composent. Ainsi, il nous reste encore à déterminer selon quelle méthode il est possible d'analyser le rapport entre les cadres théoriques qui, dans leur mise en articulation dans les travaux vygotskiens sur le développement de la pensée, se rapportent au réel que nous avons thématisé en invoquant la situation des enfants illettrés dans la conjoncture de l'Union Soviétique des années 1920-1930.

C'est pour répondre à ce problème qu'une analyse de *L'herméneutique du sujet* nous semble maintenant importante. Afin d'approfondir notre interprétation de la pédagogie vygotskienne en faisant usage des thèses centrales de *L'herméneutique du sujet*, il convient d'insister sur l'idée que la transformation d'une pratique gouvernementale dépend aussi du rapport que le sujet entretient avec lui-même. Dans ce cas de figure, le point d'ouverture qui met en mouvement une pratique gouvernementale donnée réside plus spécifiquement dans la manière dont le sujet entre en contact avec lui-même. En faisant valoir les outils théoriques forgés par Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, nous nous proposons, dans le troisième chapitre, de radicaliser notre analyse de la pédagogie vygotskienne tout en thématisant le statut du lien entre l'hétérogénéité des concepts qui la structurent dans son rapport au réel.

Chapitre 3. Le discours sur l'émancipation selon l'herméneutique du sujet

Introduction

Lorsque nous avons traité du rapport entre la pratique pédagogique de Tolstoï et celle de Vygotski, nous avons vu que, selon ce dernier, l'éducation en tant que pratique culturelle remanie en profondeur la manière même dont se développent les fonctions psychiques supérieures du sujet apprenant. C'est seulement en ayant traversé cette transformation profonde que l'accès à la zone prochaine de développement devient possible, une région où le sujet apprenant peut maîtriser des concepts qui demeuraient inaccessibles pour lui auparavant. En liant l'action pédagogique à l'accès à cette zone, nous pensons que Vygotski anticipe ce qui caractérise la pratique spirituelle. Si Vygotski n'a pas posé le problème de la maîtrise des concepts non spontanés en termes de spiritualité, c'est parce que, selon notre hypothèse qui s'inspire de la démarche foucaldienne d'analyser l'histoire, le souci qui domine l'ordre des analyses vygotskiennes consiste à établir, dans un discours scientifique, la façon dont se succèdent les étapes de maturation de la pensée de l'enfant.

Ainsi, les pratiques de soi qui se trouvent au cœur de la transformation de l'être du sujet sont rendues *invisibles* par un certain discours scientifique qui postule un rapport d'immédiateté entre la vérité et la connaissance de soi[626]. Pourtant, c'est ce rapport problématique entre, d'un côté, les pratiques de soi en tant qu'elles transforment l'être du sujet capable de vérité et, d'un autre côté, la connaissance scientifique qui est l'une des caractéristiques centrales des travaux de Vygotski. C'est la raison pour laquelle la prise en compte de la spiritualité en tant qu'elle structure la façon dont se déploie le rapport à soi et aux autres dans la pratique pédagogique est décisive pour approfondir la démarche vygotskienne sur le développement de la pensée et du langage. Comment peut-on thématiser le statut du lien qui s'établit entre les pratiques de soi et la connaissance scientifique ? Nous avons vu que, chez Vygotski, les éléments de ce rapport sont

[626] Cf. *ibidem*.

hétérogènes. Ce qui fait défaut, c'est le manque d'analyse de la nature même de ce rapport. Pour répondre à ce problème, essayons d'analyser de plus près le statut du concept de spiritualité chez Foucault.

La problématisation foucaldienne du rapport qu'entretiennent les pratiques de soi et la connaissance scientifique consiste en ceci qu'elle met en évidence la *domination* que l'une des parties du rapport exerce sur l'autre. L'analyse de ce rapport d'hégémonie n'est pas définitoire uniquement de la démarche déployée dans *L'herméneutique du sujet* mais, de manière plus générale, de l'œuvre foucaldienne dans sa totalité. Selon cette perspective foucaldienne, il faut insister sur l'idée selon laquelle le discours scientifique est une pratique théorique dominante dans l'ensemble de l'œuvre vygotskienne. Cette observation permet d'effectuer un déplacement majeur dans notre démarche. Si nous avons interprété la pédagogie vygostkienne en tant que point d'ouverture dans la pratique du pouvoir totalitaire définissant la conjoncture historique de l'Union Soviétique des années 1930, il nous faut à présent nuancer cette observation en affirmant que ce point est lui-même hétérogène. De fait, la pédagogie vygotskienne est composée par une multiplicité de théories qui, selon notre hypothèse, entretiennent un rapport d'hégémonie. C'est *aussi* à ce niveau qu'il faut saisir les brèches qui creusent les pratiques totalisantes de pouvoir. Ainsi, il faut distinguer un double niveau d'ouverture qui caractérise les analyses de Vygotski sur le développement de la pensée. D'un côté, il s'agit de l'ouverture que la pédagogie vygotskienne rend possible dans son rapport polémique avec le pouvoir dominant à l'époque de l'Union Soviétique des années 1930. De l'autre côté, il faut mettre en évidence l'ouverture qui se situe au niveau du rapport que la pédagogie entretient avec elle-même. Selon notre interprétation, la spiritualité est l'exemple de ce deuxième type d'ouverture. C'est en suivant cette ligne d'interprétation que nous nous proposons d'approfondir l'analyse de la pédagogie vygotskienne.

Notons que le terme de « spiritualité » ne doit pas nous induire en erreur parce que ce n'est pas sur le terrain des « idéalités » que se situent nos analyses des pratiques de soi dans le champ de la pédagogie. Sur ce point, notre approche demeure matérialiste car notre attention se concentre sur le concept de *pratique* spirituelle en tant qu'elle définit, comme chez Foucault, des processus hétérogènes de devenir sujet non totalisables par un développement dialectique de l'esprit et qui ne peuvent pas être définitivement stabilisés

par le fonctionnement des institutions[627]. Il ne s'agit donc pas uniquement, comme dans la tradition des éthiques anciennes, de réfléchir les pratiques de soi en référence à elles-mêmes, mais de les incorporer dans des processus sociaux plus larges mettant en jeu l'émancipation de la spiritualité à l'égard de sa domination politique, pédagogique ou scientifique. Nous ne voulons pas dire pour autant que les pratiques de soi dans l'hellénisme n'entretenaient aucun rapport avec la politique ou la pédagogie. Mais c'est ici de l'incorporation dans des discours dominants dont il s'agit à travers des processus de conduite de l'action des autres. L'enjeu pour une interprétation de Vygotski est de comprendre la manière réfléchie dont se déploient les pratiques de soi sans qu'elles soient préalablement placées dans le cadre de la pédagogie et du discours scientifique de la psychologie, comme cela semble se passer à première lecture, en fonction du rôle attribué à la vérité scientifique. En d'autres mots, l'important est de saisir les points d'ouverture en tant que possibilités virtuelles qui déstabilisent les pratiques dominantes du pouvoir. Ainsi, il faut parvenir à saisir en creux du discours imposé comment et à quel titre la transformation de la pratique pédagogique en tant qu'action sur l'action des autres a pour point d'appui les pratiques réfléchies de soi.

Pour clarifier ce point, nous allons d'abord nous appuyer sur une analyse de ce rapport entre la pratique pédagogique et la pratique de soi chez Foucault. Cette clarification nous permettra ensuite de mieux saisir cet enjeu chez Vygotski.

3.1 Pratiques d'émancipation et pratiques de soi

En prenant pour objet d'analyse *L'herméneutique du sujet*, il ne faut pas oublier que ce cours prononcé par Foucault au Collège de France est la longue histoire d'un grand oubli surdéterminé par une pluralité de phénomènes spécifiques. Il s'agit de l'oubli de soi et, plus précisément, d'une certaine manière de se soucier de soi-même. Encore faut-il insister sur l'idée que cet oubli est socialement, politiquement et scientifiquement chargé.

[627] Le rôle que peut jouer l'institution ou, plus généralement, une formation sociale en rapport avec les pratiques spirituelles n'est pas analysé dans *L'herméneutique du sujet* même si Foucault insiste sur l'idée que ce point est central dans sa démarche (Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, 2001, p. 31 ; désormais noté HS). C'est sans doute dans le cadre des cours au Collège de France des années 1970 que l'analyse du rapport entre les pratiques mobiles de pouvoir et leur institutionnalisation occupait une place centrale.

De fait, la mémoire n'est pas une pure faculté subjective ; elle peut être dominée tout en étant informée par l'intérêt stratégique des groupes sociaux particuliers. L'enjeu de notre lecture de *L'herméneutique du sujet* est de comprendre comment Foucault thématise, dans ce cours, l'émancipation de notre mémoire collective afin d'approfondir les analyses vygotskiennes sur la pratique pédagogique.

L'un des points centraux de *L'herméneutique du sujet* consiste dans l'analyse du rapport que nous entretenons non pas tant avec nous-mêmes que, plus spécifiquement, avec le processus de devenir sujet. Ainsi, la question fondamentale de ce cours au Collège de France n'est pas « que sommes-nous ? » mais « que voulons-nous devenir ? ». La critique ontologique de nous-mêmes a pour objet privilégié l'analyse du processus de devenir sujet. Il est sans doute préférable d'employer le pluriel car l'important est de pouvoir saisir les multiples manières suivant lesquelles se déploie le travail de soi sur soi-même ainsi que le *rapport* d'hégémonie qui les caractérise. Si le cours *Sécurité, territoire, population* est une généalogie des modes hétérogènes de conduire la conduite des autres, *L'herméneutique du sujet* est une analyse des façons hétérogènes de se rapporter à soi-même. L'hétérogénéité des pratiques gouvernementales s'ouvre ainsi sur l'hétérogénéité des rapports de soi à soi. Ce sont ces rapports que le sujet entretient avec lui-même qui sont frappés par un oubli politiquement ou scientifiquement orienté. C'est encore dans ces rapports changeants que se trouve le point d'ouverture et la source d'énergie nécessaire à la transformation des modes de déploiement de l'action sur l'action des autres. Ce n'est pas un hasard si dans la leçon du 17 février 1982 de *L'herméneutique du sujet*, nous lisons que le point de la « résistance au pouvoir politique » se situe « dans le rapport de soi à soi »[628]. C'est pourquoi Foucault prend le soin de circonscrire la spécificité des pratiques de soi en les distinguant de leur usage strictement politique et de leur domination par le discours scientifique. Il convient ainsi de rappeler que l'histoire foucaldienne du concept de souci de soi (*epimeleia heutou*), dans son rapport problématique avec l'impératif « connais-toi toi-même » (*gnothi seauton*), commence par l'analyse du dialogue platonicien *Alcibiade*. L'élément central qui intéresse Foucault dans ce dialogue est la spécificité du concept de « souci de soi ». Comme le montre Foucault, dans le dialogue *Alcibiade*, la pratique du souci de soi est orientée vers une finalité politique. Elle n'est donc pas problématisée en

[628] HS, p. 241.

tant que telle. Si le souci de soi fait problème d'une manière très particulière dans ce dialogue platonicien, c'est parce qu'il n'y s'agit pas tant de comprendre ce que veut dire se soucier de soi-même mais, plus spécifiquement, de saisir ce que signifie ce soi-même pour qu'Alcibiade puisse pratiquer *le gouvernement des autres* :

> On ne peut pas gouverner les autres, on ne peut pas bien gouverner les autres, on ne peut pas transformer ses privilèges [sociaux] en action politique sur les autres, en action rationnelle, si on ne s'est pas soucié de soi-même. Souci de soi : entre privilège [social] et action politique, voilà donc le point d'émergence de la notion[629].

Or *L'herméneutique du sujet* consiste en un effort pour mettre en lumière la pratique du souci de soi libérée de sa nécessaire politisation. Ainsi, il n'est pas anodin de préciser que, dans la leçon du 10 février, Foucault emploie le terme de « désenclavement » pour décrire le statut des pratiques de soi dans l'hellénisme. Ce faisant, Foucault insiste sur l'idée selon laquelle le souci de soi se détache de son cadre politique pour s'autonomiser et devenir un problème faisant référence à soi-même[630]. Dans l'hellénisme, le souci de soi était une pratique pour laquelle c'était simplement le souci de soi qui était la finalité à atteindre, la référence au politique s'effaçant ainsi du rapport que le sujet entretient avec lui-même. Mais il faut toutefois préciser que dans la leçon du 10 février, c'est un double désenclavement que Foucault envisage. L'un consiste dans le détachement des pratiques de soi de leur finalité politique, tandis que l'autre réside dans le détachement des rapports de soi à soi par rapport à la de la pratique pédagogique. De fait, dans le dialogue *Alcibiade,* les pratiques de soi jouaient le double rôle de « pièce indispensable à la pédagogie »[631] et de point de passage vers le gouvernement de la cité. *L'herméneutique du sujet*, en tant qu'histoire de l'oubli des rapports de soi à soi, cherche dans l'hellénisme les pratiques de la spiritualité qui n'ont pas nécessairement une finalité politique ou pédagogique. Une telle précision s'avère fondamentale pour notre démarche. Nous avons vu que, chez Vygotski, le rôle que pouvait jouer le pédagogue dans la pratique de l'apprentissage était politiquement émancipateur. L'action du pédagogue, selon une perspective vygotskienne, peut être thématisée en tant qu'elle éveille des capacités ensommeillées dans la subjectivité

[629] HS, pp. 37-38.
[630] HS, p. 198.
[631] HS, p. 197.

de l'apprenant et potentiellement dominées par le fonctionnement de l'idéologie. Notre hypothèse est que *L'herméneutique du sujet* permet d'approfondir cette conception de l'émancipation dans la mesure où, suivant ce cours, ce sont les pratiques de soi qui sont thématisées en tant que telles. Cette observation ne doit pas nous conduire toutefois à penser que les pratiques de soi soient dépourvues de tout lien avec la politique mais simplement que ce n'est pas en fonction d'une finalité politique préalablement choisie qu'elles peuvent être adéquatement thématisées.

La démarche foucaldienne est cependant plus radicale encore car le statut des processus de devenir sujet dont il est question n'est pas appréhendé uniquement en tant que point d'extériorité à la politique, mais aussi à la pratique pédagogique. Réfléchie à la lumière de *L'herméneutique du sujet*, la pratique pédagogique s'ouvre à une dimension qui lui est hétérogène et qui est constituée par l'ensemble des pratiques de soi. Une déstabilisation du champ de déploiement de la pédagogie se produit alors tout en secouant les évidences qui l'avaient auparavant guidée. Ce n'est pas la pédagogie dès lors qui est émancipatrice car il faut, plus radicalement encore, libérer ce qu'elle domine à son insu, à savoir les pratiques réfléchies où c'est le sujet qui entre en rapport avec lui-même. C'est à ce niveau qu'il faut analyser l'émancipation en tant qu'ouverture qui déstabilise le rapport d'hégémonie caractérisant les pratiques de soi présentes dans la pédagogie vygotskienne.

Pour ce faire, insistons sur l'idée suivant laquelle la manière dont Foucault thématise l'émancipation dans son cours *L'herméneutique du sujet* révèle d'un changement du rapport aux processus de devenir sujet. D'un côté, l'émancipation s'appuie sur le changement de la croyance selon laquelle il n'y aurait qu'une seule manière de devenir sujet. D'un autre côté, l'émancipation est une action de sortie du rapport de domination que certains modes de devenir sujet exercent sur d'autres façons de devenir sujet. La sortie de l'illusion d'une subjectivité idéale va de pair avec l'engagement dans l'action de sortie d'un rapport de domination. Ainsi, s'émanciper par rapport à la politique ou à la pédagogie ne veut pas dire gagner une région pure de l'identité du sujet non encore pervertie par une finalité qui lui serait imposée de l'extérieur. L'essentiel dans l'émancipation, c'est de faire valoir le fonctionnement des modes d'identification et des processus hétérogènes de devenir sujet. Toute action émancipatrice se déploie dans le rapport foncièrement instable à

ces hétérogénéités qui forment, dans leurs articulations, des « singularités pures »[632]. Pourtant il y a plus.

Lorsqu'il se propose d'avancer dans l'analyse des modes de fonctionnement des pratiques de soi, Foucault insiste sur le rapport d'opacité qui caractérise d'une part la manière dont le sujet entre en contact avec lui-même pour se transformer et, d'autre part, la vérité à laquelle il peut ensuite avoir accès[633]. Ce n'est pas un rapport d'immédiateté qui caractérise le travail de soi sur soi et la vérité qui s'y joue car l'accès à cette vérité exige une *transformation de l'être même du sujet*[634]. Cette pratique de transformation est définitoire de ce que Foucault appelle la spiritualité et elle est présente dans la pédagogie vygotskienne. Comme nous l'avons vu, la pratique culturelle, selon Vygotski, remanie en profondeur le développement des fonctions psychiques supérieures. En formulant cette thèse, Vygotski décrivait l'une des caractéristiques centrales de la spiritualité sans nécessairement employer les termes qui lui sont propres. Notre hypothèse est que cette présence de la spiritualité dans la pédagogie vygotskienne est rendue invisible et dominée par le discours scientifique hégémonique à l'époque de Vygotski. Pour approfondir cette lecture, nous analyserons une série de pratiques de soi thématisées par Foucault dans *L'herméneutique du sujet*.

Deux séries de pratiques de soi peuvent produire une telle transformation de l'être du sujet dans le champ de la pédagogie. D'un côté, ce sont les techniques spirituelles consistant à travailler le flux des représentations qu'il s'agira d'analyser dans leur rapport problématique avec la pédagogie vygotskienne. D'un autre côté, c'est le régime de dire-vrai (*parrêsia*) que nous analyserons afin de montrer, ensuite, la manière dont il est possible d'approfondir les travaux vygotskiens concernant la pédagogie.

3.2 Le travail sur le flux des représentations et son rapport avec la pédagogie vygotskienne

[632] Michel Foucault, *Qu'est-ce que la critique ?*, *op. cit.*, p. 50.
[633] HS, p. 17.
[634] Selon Foucault, « on pourrait appeler 'spiritualité' la recherche, la pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité », HS, p. 16.

Si les techniques spirituelles de la maîtrise des concepts sont occultées chez Vygotski, la cause en est la domination de la mémoire collective par le discours de la science. Rappelons-nous que chez Vygotski, la zone prochaine de développement désigne une étape supérieure dans l'histoire génétique des fonctions psychiques de l'enfant. Même si le concept de zone prochaine de développement attire notre attention sur le fait que la capacité d'apprentissage a une nature foncièrement temporelle, Vygotski croit que le passage d'un niveau à l'autre de la pensée se fait selon une nécessité déterminable scientifiquement.

En lisant Vygotski, nous avons la constante impression que le temps du développement consiste dans le passage du moins complexe au plus complexe. Avec Foucault, il nous faut admettre que le temps des pratiques subjectives caractérise plutôt un ensemble de registres hétérogènes où des processus de devenir sujet se déploient selon des vitesses différentes. C'est en suivant cette idée qu'il faut souligner que les méditations eidétiques et onomastiques, et nous reviendrons plus loin sur ce point, définissent l'un des registres où le sujet entre en contact avec lui-même pour se transformer sans que ce travail de transformation soit nécessairement ordonné dans le registre d'un développement linéaire du temps. Selon notre hypothèse, l'incorporation des méditations eidétiques et onomastique dans la pédagogie vygotskienne introduit une brèche dans le discours scientifique dominant qui structurent les analyses de Vygotski sur le développement de la pensée infantile.

Les exercices spirituels nous permettent de comprendre en quoi consiste la spécificité du travail que le sujet doit faire sur lui-même afin d'atteindre, non pas tant, non pas uniquement, un niveau prochain de son développement[635], mais pour accomplir un objectif qu'il s'était lui-même fixé. La synthèse entre la méditation eidétique et la méditation onomastique produit un effet de temporalisation des représentations des objets, résultat qui rend possible un autre rapport entre le sujet et les représentations analysées. La spécificité de ce nouveau rapport consiste dans un pouvoir d'articuler autrement qu'elles ne le sont actuellement les représentations d'un objet et, ce faisant, à passer à un niveau différent d'analyse du rapport entre l'objet et ses représentations. Le temps, dans ce cas de

[635] Dans ce cas nous resterons dans un cadre strictement pédagogique défini par la théorie vygotskienne sur le développement de la pensée et du langage.

figure, n'est pas nécessairement un temps progressif qui définirait le passage des représentations d'un ordre inférieur à un ordre supérieur. Il s'agit plutôt d'un temps qui caractérise le travail que le sujet investit dans son propre tissu représentationnel afin de le configurer autrement qu'il ne l'est actuellement. En suivant cette perspective foucaldienne, nous approfondissons les analyses de Vygotski tout en changeant le terrain théorique où elles sont situées. Avançons dans cette direction d'analyse.

En faisant usage d'exercices spirituels telle que la description et la définition, nous nous donnons l'opportunité de faire l'expérience d'un rapport à soi relativement maîtrisable. C'est à la lumière d'une triple spécification que cet usage est problématisé par Foucault. Tout d'abord, l'acte de définir et celui de décrire peuvent être spécifiés en tant que méditation eidétique et méditation onomastique. La méditation eidétique relève d'un travail sur le regard, elle se décline sur trois gestes distincts.

1) Le premier consiste dans l'acte de saisir la représentation d'un objet en tant que telle, sans qu'elle soit masquée par d'autres éléments voisins. Le deuxième geste est un effort de regarder la représentation en son entier. Enfin et troisièmement, la méditation eidétique désigne un mouvement à travers lequel on distingue tous les éléments constituants d'une représentation. Capter l'essence d'un objet représenté, c'est bien « bien regarder, bien contempler, fixer ses yeux sur, faire en sorte que rien ne lui échappe ni de l'objet dans sa singularité, dégagé de tout son entour, l'état nu, [ni] dans sa totalité et dans ses éléments particuliers »[636].

2) Spécifié en trois techniques distinctes, le mode dont se déploie le travail sur le regard s'articule sur un régime d'énonciation que Foucault qualifie de « méditation onomastique ». La contemplation de l'objet représenté s'accompagne de l'acte de dire en soi-même et pour soi-même les noms qui désignent l'objet. Si la méditation eidétique est un travail sur le regard, la méditation onomastique est un travail de mémorisation. Voir et nommer, c'est donc savoir comment contempler et bien mémoriser.

3) L'articulation de ces deux exercices rend possible une troisième opération spirituelle consistant à pouvoir reconnaître non seulement de quoi est actuellement composé un objet mais, de surcroît, quel sera son avenir[637]. Saisir l'objet en son entier,

[636] HS, p. 282.
[637] HS, p. 283.

dans ses parties et articuler en langage ses éléments constituants nous conduit à percevoir la transformation de l'objet selon une dimension temporelle. L'analyse de la temporalisation de l'objet produit par la conjonction entre la méditation eidétique et la méditation onomastique est un point d'ouverture dans le cadre de la pratique pédagogique vygotskienne dans la mesure où elle échappe à son régime scientifique. Si pour Vygotski la dimension temporelle se définit par une succession linéaire des concepts, selon le prisme réflexif de la spiritualité, la temporalité relève d'une pratique subjective hétérogène au discours objectivant de la science. Ainsi, en incorporant la réflexion sur les pratiques spirituelles dans la pédagogie vygotskienne, nous y ouvrons une dimension à laquelle elle se réfère sans la thématiser explicitement. C'est en suivant cette perspective foucaldienne que nous approfondissons l'analyse du discours sur l'émancipation inhérent à la pédagogie vygotskienne.

Pour affiner cette analyse, notons que dans les textes grecs de la période helléniste, Foucault cherche non pas des règles formelles extérieures à l'action du sujet énoncées dans un discours vrai et par rapport auxquelles toute conduite doit se conformer comme à une loi qui lui prescrit les coordonnées du champ pratique où elle se déploie. En effet, ce sont les réflexions où vérité et règle d'action sont intimement liées que Foucault décrit dans leur spécificité historique afin de mieux comprendre le mode de subjectivation inhérent à cette action réglée ou, inversement, règle agie. C'est pourquoi, lorsqu'il analyse le terme grec de *parastêmata*, Foucault insiste sur l'idée qu'en lui se condensent à la fois « l'énoncé d'une vérité fondamentale » et une « règle de conduite »[638]. Ce n'est donc pas un hasard si la *parastêmata* est analysée en tant qu'exercice spirituel se déployant selon une modalité spécifique. Précisons tout d'abord que la substance subjective sur laquelle la *parastêmata* doit agir est le flux des représentations des objets qui se profilent sur l'écran de l'esprit. Ainsi défini, le préalable subjectif à transformer est toute représentation, sans distinction, qui se présente à l'esprit. Ce sont là deux types de travail sur les représentations qui doivent être mentionnés. Ils se divisent à leur tour en plusieurs sous-catégories d'exercices spirituels.

Le premier type de travail consiste dans l'acte de définir et de nommer les représentations des objets. La définition des représentations des objets se déploie dans un

[638] HS, p. 279.

double sens : a) en tant qu'acte technique consistant à définir, de manière adéquate, le statut d'une représentation dans son rapport avec d'autres représentations et b) en tant que fixation de la valeur de l'objet par rapport auquel on a défini la représentation. Délimiter les frontières d'une représentation en rapport avec le jugement de la valeur de l'objet représenté est ce en quoi est spécifique l'exercice de définition. Il se déploie conjointement à l'exercice consistant à nommer l'objet et la représentation définie. En effet, l'acte de nommer se caractérise par la description des représentations qui se présentent à l'esprit. Si la définition consiste dans une délimitation des frontières d'une représentation et de la valeur de l'objet auquel elle se rapporte, la description est un parcours intuitif de l'ensemble des représentations qui se projettent sur l'écran de l'esprit. Saisir la singularité d'une représentation et parcourir l'ensemble du réseau représentationnel où elle s'intègre sont deux exercices spirituels qui peuvent transformer, dans son être même, le sujet.

Cette action sur soi ayant pour résultat la métamorphose de l'identité même du sujet est implicitement présente dans la pratique pédagogique vygotskienne. Pourtant il importe de la thématiser en tant que telle afin de pouvoir penser ensuite son éventuel usage dans un domaine particulier. Ainsi, on peut observer que les exercices spirituels que nous venons de décrire peuvent être d'une importance majeure dans le passage entre ce que Vygotski avait appelé les concepts spontanés et les concepts non spontanés. Les concepts spontanés sont utilisés par les enfants sans qu'ils soient capables de les définir de manière réfléchie. Selon Vygotski, le langage écrit est un point de passage central vers les concepts non spontanés. Or les techniques spirituelles comme la définition et l'acte de nommer les représentations peuvent accélérer ce passage dans la mesure où elles rendent explicite la manière dont l'attention doit se diriger dans son effort de description du flux des représentations des objets.

En thématisant les pratiques spirituelles dans leur rapport avec la pédagogie, nous ouvrons une brèche dans le cadre conceptuel vygotskien structuré par le discours de la science. L'enjeu central d'une telle analyse est de faire valoir les pratiques de soi qui surdéterminent la pédagogie sans qu'elle les fasse siennes de manière réfléchie. Or l'important n'est pas tant de combler cette brèche avec des contenus spécifiques que, de manière plus radicale, de la maintenir ouverte contre toute tentative de totalisation par

certaines pratiques de pouvoir. C'est en ce sens qu'il faut poursuivre l'analyse du rapport entre la spiritualité et la pédagogie vygotskienne.

3.3 Le statut axiologique des objets dans la pédagogique vygotskienne

En analysant la façon dont la méditation eidétique s'articule avec la méditation onomastique, nous avons thématisé l'objet selon sa constitution réelle et temporelle. Selon Foucault, cette analyse peut être enrichie notamment d'une description axiologique de l'objet. En effet, la valeur de l'objet peut être saisie si on définit la place qu'il occupe dans le cadre du monde auquel il appartient. C'est donc le rapport d'adéquation ou d'inadéquation entre la fonction de l'objet et son univers d'appartenance qui définit sa valeur. Quelle est l'utilité d'un tel objet pour le sujet dans la mesure où il est citoyen du monde, gouverneur de telle cité ou père de famille ? La réponse à cette question détermine la valeur de l'objet. Ce sont ces façons de poser la question qui débordent la pratique pédagogique même s'ils peuvent aussi y figurer. Ainsi, nous pourrions nous demander : quelle est l'importance d'un objet spécifique pour le sujet en tant qu'il est pédagogue ou élève ? Pour Vygotski, cette question est d'une importance majeure même s'il ne la pose pas en termes de spiritualité. Dans le cadre du rapport entre le sujet apprenant et l'école, ce sont les objets qui aident au développement de la pensée des enfants qui sont valorisés. Examinons une citation assez longue d'un ouvrage de Vygotski pour discuter ce point de notre analyse. Elle est divisée en trois parties. Dans la première partie, nous lisons les règles d'un jeu conçu pour les enfants :

> On joue avec l'enfant au jeu des « questions et réponses » sur le type du jeu de gages avec interdits : « ne pas dire oui ni non ; ne pas nommer le blanc ni le noir ». On pose à l'enfant des questions auxquelles il doit répondre par le nom d'une couleur. Par exemple : « Tu vas à l'école ? De quelle couleur est le pupitre ? Tu aimes jouer ? Es-tu allé à la campagne ? De quelle couleur est l'herbe ? As-tu été à l'hôpital ? As-tu vu un docteur ? De quelle couleur est sa blouse ? », etc. L'enfant doit répondre le plus vite possible aux questions en respectant les instructions : ne pas nommer les deux couleurs interdites, par exemple le noir et le blanc, ou le rouge et le bleu, ne pas nommer deux fois la même couleur. L'expérience est construite de telle sorte qu'il est parfaitement possible de satisfaire à ces exigences,

> mais cela requiert de l'enfant une tension constante de son attention. S'il transgresse la règle, nomme une couleur deux fois, il paie un gage ou perd le jeu[639].

Dans la deuxième partie de la citation, Vygotski décrit les difficultés que l'enfant rencontre dans ce jeu et introduit quelques concepts centraux de son travail :

> Ainsi organisé, l'expérience a montré que la tâche est des plus difficiles pour l'enfant d'âge préscolaire et assez difficile même pour un enfant de 8-9 ans, qui ne peut la résoudre sans erreurs. La situation exige en effet de l'enfant qu'il concentre son attention sur le processus interne. Elle exige de lui qu'il maîtrise son attention interne, ce qui est au-dessus de ses forces. Le cours de l'expérience change du tout au tout lorsque, pour aider l'enfant, on lui donne des cartes de couleur : noire, blanche, lilas, rouge, verte, bleue, jaune, marron, grise. D'un coup l'enfant dispose de moyens auxiliaires externes pour résoudre la tâche interne – concentrer et tendre son attention – et passe d'une attention immédiate à une attention médiatisée. Il a à maîtriser son attention interne, comme on l'a dit, en opérant avec des stimuli externes. L'opération interne est ainsi portée au-dehors ou en tout cas elle est liée à l'opération externe, ce qui nous donne la possibilité de l'étudier objectivement. Devant nous se déroule une expérience organisée selon la méthode de la double stimulation[640].

Enfin dans la troisième partie de la citation, Vygotski résume les deux premiers passages que nous avons cités tout en présentant les conclusions de son travail :

> L'enfant se trouve devant deux séries de stimuli. La première est la question de l'examinateur, la seconde, les cartes de couleur. La seconde série de stimuli est le moyen à l'aide duquel l'opération psychique est dirigée vers les stimuli de l'autre série ; ils aident à fixer l'attention sur la réponse correcte. L'effet produit par l'introduction d'une série auxiliaire de stimuli se fait d'ordinaire très vite sentir, et le nombre de réponses incorrectes chute rapidement, ce qui témoigne d'une stabilité accrue de l'attention, de la maîtrise qu'a l'enfant de ces processus grâce aux stimuli auxiliaires[641].

Observons tout d'abord que la fonction qu'occupent les « moyens auxiliaires » dans le dispositif éducationnel où le pédagogue agit sur l'action des élèves consiste à aider les enfants à résoudre des problèmes spécifiques. C'est par rapport à une finalité réfléchie dans la pratique pédagogique que les objets auxiliaires sont utiles. En suivant Foucault, force est de reconnaître que ces objets auxiliaires sont axiologiquement importants dans la pratique pédagogique. Sans doute Vygotski utilise-t-il le terme de « stimuli » afin de

---

[639] Lev Vygotski, *Histoire du développement*, *op. cit.*, p. 372 ; Лев Выготский, *История развития высших психических функций*, *op. cit*, p. 420.
[640] *Ibid.*, p. 373 ; Лев Выготский, *История развития высших психических функций*, *op. cit*, p. 420.
[641] *Ibidem* ; Лев Выготский, *История развития высших психических функций*, *op. cit*., p. 421.

définir le statut des « moyens auxiliaires », fait qui attire notre attention sur l'influence qu'a eu la science, pavlovienne notamment, sur les analyses vygotskiennes du développement de la pensée et, plus généralement, sur la pensée des intellectuels russes de l'Union Soviétique dans la conjoncture des années 1920-1930. Il insiste ainsi sur l'idée selon laquelle les moyens auxiliaires aident à analyser *objectivement* les opérations internes qui définissent la manière suivant laquelle se déploie l'attention de l'enfant. S'il est important de faire usage des concepts foucaldiens pour analyser les travaux de Vygotski, c'est parce qu'ils permettent de découvrir ce qui se cache derrière le discours scientifique qui domine l'ensemble des recherches vygotskiennes sur la genèse du rapport entre pensée et langage, à savoir les manières hétérogènes dont le sujet entre en contact avec lui-même afin d'y opérer une transformation voulue et orientée vers une finalité choisie préalablement qui déborde le cadre strict de la pédagogie.

Selon cette perspective, ce n'est pas une analyse scientifiquement objective de l'attention en tant que faculté intérieure de l'enfant qu'il s'agit de faire mais, à un niveau différent, c'est l'objectivation des manières de diriger l'attention qu'il est important de décrire. La différence entre ces deux niveaux d'analyse consiste essentiellement dans l'accent que Foucault met sur le concept d'*hétérogénéité* des pratiques qui structurent le rapport que le sujet entretient avec lui-même. C'est en faisant cette observation que nous nous proposons d'examiner un autre mode de subjectivation dans son rapport avec la pratique pédagogique vygotskienne. Il s'agit plus précisément de la pratique de dire-vrai que les grecs nommaient *parrêsia*.

3.4 La pratique de dire-vrai entre la politique et la pédagogie

En reprenant de Foucault l'ensemble de ces analyses sur la manière dont le sujet entre en rapport avec lui-même, insistons sur ce point, nous approfondissons l'analyse des réflexions vygotskiennes sur la pratique pédagogique. On l'a vu : lorsque Vygotski décrivait la méthode de la double stimulation ou lorsqu'il traitait du concept de zone prochaine de développement, c'est d'un point de vue scientifique qu'était problématisée la pratique pédagogique. Selon notre hypothèse, ce n'est pas sur le discours de la science que s'appuie la pratique d'émancipation du peuple, mais sur les pratiques de la spiritualité. Afin d'illustrer notre hypothèse de travail, rappelons que lorsqu'il analyse la méthode de la

double stimulation, c'est du point de vue du fonctionnement objectif des moyens auxiliaires que Vygotski thématise l'attention de l'enfant. En d'autres termes, c'est en objectivant l'attention interne dans le fonctionnement des moyens auxiliaires que l'analyse vygotskienne de la double stimulation a été réalisée. Or, du point de vue d'une analyse des pratiques spirituelles en tant que point de résistance à la politique, ce n'est pas l'objectivation de l'intériorité du sujet dans un discours scientifiquement vrai qu'il importe de faire valoir mais, inversement, c'est la subjectivation d'un discours vrai qu'il est important de mettre en œuvre. C'est à la lumière de cette deuxième ligne de problématisation du statut de la subjectivité que nous suivons l'analyse foucaldienne de la pratique de dire-vrai. Foucault analyse le concept de dire-vrai en le situant dans un rapport d'opposition avec d'autres pratiques d'énonciation.

D'un côté, la *parrêsia* s'oppose à la flatterie. La flatterie est une pratique rusée qui, en renforçant les traits de supériorité d'un sujet considéré supérieur, finit par rendre impuissant celui à qui on s'adresse. C'est parce qu'il transmet une image de soi déformée que le flatteur réussit à mettre le sujet flatté dans une situation de précarité éthique[642]. Or la *parrêsia*, « c'est exactement l'anti-flatterie »[643]. En effet, la pratique de dire-vrai, contrairement à la flatterie, constitue le sujet auquel on s'adresse en un individu autonome. Dans la mesure où le discours du parrésiaste est vrai, il transforme le sujet auditeur en un sujet qui n'a plus besoin d'un autre pour se guider lui-même : « La vérité, qui passe de l'un à l'autre dans la *parrêsia*, scelle, assure, garantit l'autonomie de l'autre, de celui qui a reçu la parole par rapport à celui qui l'a prononcée »[644].

Mais il faut dire, d'autre part, que la *parrêsia* s'oppose à la rhétorique. La rhétorique se caractérise par trois éléments centraux. Premièrement, la rhétorique se définit en tant qu'art de persuader les sujets, et cela indépendamment du fait qu'elle se fonde sur une vérité ou bien sur une non-vérité. Le rhéteur ne tient pas compte de la vérité de ce qu'il est pourtant en train de dire. Etant indifférente à la vérité, la rhétorique tient compte du sujet traité. En effet, le discours de la rhétorique se transforme en fonction de la cause qu'il s'agit de défendre, de l'assemblée qu'il s'agit de convaincre ou encore d'une éventuelle

[642] HS, p. 359-360.
[643] HS, p. 362.
[644] HS, p. 363.

accusation qu'il s'agit d'écarter[645]. Enfin et troisièmement, la rhétorique fonctionne de sorte qu'elle soit pour le plus grand profit de celui qui parle et non pour celui qui écoute.

La *parrêsia* se définit en opposition avec la rhétorique. Tout d'abord, la *parrêsia* est le « véhicule de la vérité même »[646], raison pour laquelle on ne peut pas parler de *parrêsia* en absence de la catégorie de vérité. Deuxièmement, la *parrêsia* se définit par un ensemble de règles qu'il faut suivre pour dire la vérité « à tel moment, sous telle forme, […] à tel individu dans la mesure où il est capable de la recevoir. C'est en fonction précisément de celui à qui on s'adresse et du moment où on s'adresse à lui, que la *parrêsia* doit infléchir non pas le contenu du discours vrai, mais la forme dans laquelle ce discours est tenu »[647]. Enfin et troisièmement, la *parrêsia* fonctionne non pas pour le grand profit de celui qui parle, mais pour celui qui écoute. En effet, c'est la constitution de l'auditeur en sujet autonome et vertueux que la *parrêsia* vise[648]. C'est pourquoi elle est essentiellement déterminée par la générosité de celui qui parle.

C'est en s'opposant à la rhétorique et à la flatterie que la pratique de dire-vrai est, selon notre hypothèse, un point de résistance par rapport à la politique. Si les instructeurs du peuple, comme le rappelait Nicolas Werth en analysant la conjoncture de la société russe des années 1920, jouaient le rôle d'alphabétiseurs des masses tout en les inscrivant dans un rapport d'obéissance où le culte de la personnalité des dirigeants politiques était structurant, les pédagogues, en tant que parrésiastes, ont pour tâche de rendre autonomes les individus à la lumière d'un processus de subjectivation d'un discours vrai. La vérité, dans ce cas de figure, n'est un lieu extérieur que les sujets doivent atteindre sous l'injonction des instructeurs mais *l'effet* d'une pratique de subjectivation dans laquelle la présence de l'autre, en l'occurrence du parrésiaste, participe à l'autonomisation des individus.

Selon cette perspective foucaldienne de problématisation de la résistance, ce ne sont pas tant les sujets opprimés qu'il faut pouvoir libérer que les processus de subjectivation inscrits dans un ensemble de pratiques sociales foncièrement hétérogènes.

[645] HS, pp. 365-367.
[646] HS, p. 365.
[647] HS, p. 367.
[648] HS, pp. 368-369.

C’est en redécouvrant la multiplicité des processus de subjectivation que la transformation des pratiques gouvernementales en tant qu’action sur l’action des autres peut avoir lieu.

Conclusion

C’est dans l’objectif d’approfondir l’analyse de la manière suivant laquelle se produit la transformation d’une pratique gouvernementale en tant qu’action sur l’action des autres que le recours à *L’herméneutique du sujet* nous semble utile. En procédant à un examen critique de la pédagogie rousseauiste et tolstoïenne en tant que pratique gouvernementale dans son rapport avec les réflexions vygotskiennes sur l’éducation, nous avons mis en évidence l’idée que chacune de ces pratiques pédagogiques représente un paradigme où certains modes d’émancipation sont possibles. Or, pour radicaliser cette démarche, c’est le problème de la transformation du cadre même où l’émancipation est pensable qui doit être posé. Pour répondre à ce problème, nous avons analysé *L’herméneutique du sujet,* un cours au Collège de France dans lequel Foucault faisait valoir les pratiques de soi en tant qu’elles se trouvent dans un rapport de désenclavement par rapport à la politique et, plus radicalement encore, par rapport à la pratique pédagogique. En effet, Foucault analyse dans ce cours un ensemble de pratiques hétérogènes de devenir sujet qui ne sont pas nécessairement réfléchies en fonction d’une finalité scientifique, politique ou pédagogique. En nous situant dans le sillage de cette analyse foucaldienne, nous avons décrit une série de pratiques de soi afin de montrer à la fois leur éventuelle utilité pour la pratique pédagogique et leur importance pour penser la résistance à la politique. L’expérience de ces modes de subjectivation a, selon notre hypothèse, le potentiel de transformation des pratiques gouvernementales existantes. Le statut des subjectivités dont traite *L’herméneutique du sujet* sont potentiellement révolutionnaires dans la mesure où elles relèvent d’une pratique d’engagement dans des processus de subjectivation qui excèdent les formes mêmes de déploiement de l’action de quelques uns sur l’action de tous les autres.

Il nous faut insister sur le rapport qu’entretiennent ces analyses des pratiques spirituelles et la démarche déployée dans la première partie de cette thèse. Partons de l’analyse de l’articulation que l’on peut établir entre les modes de connaître la langue et les pratiques gouvernementales globales. Rapportée aux champs épistémiques situés sur le

niveau de l'archéologie, nous l'avons vu, l'action gouvernementale entretient un rapport de symétrie avec le savoir sur la langue. La manière dont est constitué le savoir sur la langue se rapporte, comme en miroir mais sur un niveau radicalement différent, à la façon dont est structurée l'action dont quelques uns agissent sur l'action de tous les autres. Or ces deux lignes hétérogènes qu'on a nommées *épistémès* et *action gouvernementale* se caractérisent chacune par une double ouverture.

D'une part, il faut mettre en évidence le rapport de décalage archéologique qui sépare les *épistémès*. Ainsi, entre les champs épistémiques se creuse une béance, un vide. En d'autres termes, les *épistémès* sont incommensurables si bien qu'il ne faut pas confondre les concepts dont elles sont tissées. Mais chacune des *épistémès* que nous avons décrites se caractérise, **d'autre part**, par un rapport à soi qui, lui aussi, est un rapport déséquilibré. Nous avons thématisé ce deuxième type de décalage à la lumière d'une analyse de la fonction qu'occupe la littérature dans l'archéologie foucaldienne du savoir. L'important à saisir, dans les deux cas, est la création des nouveaux savoirs. C'est ainsi que le vide qui sépare les *épistémès* ne doit pas être perçu comme un manque mais, au contraire, comme un point générateur de nouveaux concepts. De ce point de vue, le concept jakobsonien de « proximité structurale » n'est pas une réponse à une question qui définit l'*épistémè* moderne mais le symptôme de l'émergence d'une *épistémè* nouvelle.

Tout comme les *épistémès*, l'action gouvernementale se définit aussi par une double ouverture. **D'un côté**, les champs gouvernementaux se situent dans un rapport d'hétérogénéité non totalisable, en principe, par une pratique spécifique de pouvoir. Nous avons thématisé ce rapport d'hétérogénéité à la fois sur un niveau global et sur un niveau sectoriel et nous avons nommé « réel » le point d'impossibilité qui sépare les champs gouvernementaux. Le réel, dans ce cas de figure, n'est pas le manque qui creuse l'ordre d'une pratique gouvernementale mais, au contraire, le point d'émergence de nouveaux concepts. C'est ainsi que nous avons analysé le concept de « zone prochaine de développement ». Celui-ci n'est pas la réponse à un problème irrésolu qui définit la pédagogie tolstoïenne mais l'indicateur de l'émergence d'une pratique pédagogique nouvelle. Or chacune des pratiques gouvernementales se définit, **d'autre côté**, par un rapport à soi qui, lui aussi, est un rapport d'hétérogénéité. C'est sur ce plan qu'intervient

notre analyse des pratiques spirituelles ayant pour objectif principal l'approfondissement de la pédagogie vygotskienne en tant que pratique d'émancipation.

Si l'on considère l'ensemble de ce parcours archéo-généalogique, il faut dire que notre tentative consiste à faire voir, sur des niveaux hétérogènes, une multiplicité de points d'ouverture rendant possible l'émergence des nouveaux processus de subjectivation. Le discours sur l'émancipation est l'acte de monstration de ces lieux d'émergence inhérent à une conjoncture sociale spécifique.

Conclusion

En analysant les conditions de possibilité archéologique du savoir sur la langue dans leur rapport, historiquement variable, avec le fonctionnement de l'idéologie, ce sont les manières dont se déploient les pratiques de l'émancipation que nous avons voulues thématiser. L'émancipation, selon cette perspective, ne se définit pas comme une pure négation de l'idéologie en général, mais, comme le refus d'une certaine manière par laquelle les modes de connaissance de la langue s'articulent avec l'idéologie. C'est pourquoi nous avons mis en relief, dans le sillage de l'archéologie foucaldienne du savoir inhérent au discours des sciences humaines, la spécificité de plusieurs régimes d'interrogation s'enracinant dans quatre champs épistémiques hétérogènes. Pensée à ce niveau où ce sont les conditions de possibilité de l'émergence du savoir sur la langue qu'il faut interroger, la pratique de l'émancipation, individuelle ou collective, encourt le risque de répéter la structure que lui impose un certain champ épistémique. C'est le cas de la fixation de la conscience de classe dans l'ordre symbolique de l'*épistémè* moderne dans la conjoncture soviétique d'après-révolution, en 1917.

Or, si la lutte des classes n'est pas un rapport conflictuel inscrit uniquement dans le champ du politique se rapportant aux modes de production économiques, mais aussi dans la théorie, la méthode foucaldienne d'écrire l'histoire nous aide à analyser les modes de production du savoir théorique et, ce faisant, d'expliciter les coordonnées du terrain archéologique où une classe sociale se positionne contre une autre. La spécification des coordonnées qui configurent le terrain archéologique est ainsi un travail nécessaire pour mieux comprendre à la fois, l'action stratégique des classes sociales et, la transformation du champ épistémique où elle s'inscrit sans pourtant s'y épuiser.

Pour sortir de la répétition des conditions épistémiques du savoir que les individus peuvent renforcer dans leur pratique, le discours sur l'émancipation se doit de pouvoir nouer autrement l'ordre symbolique avec l'ordre imaginaire. Dans le strict domaine de l'archéologie, c'est à la pratique littéraire que revient ce rôle d'émancipation. Ainsi, la littérature se situe dans une région où la possibilité de lier autrement la chaîne symbolique avec l'ordre imaginaire demeure possible. Faisant preuve d'une performativité originaire, le discours de la littérature est un lieu ouvert où l'institution des limites mêmes du rapport à soi ne peut être clôturée ni dans un champ symbolique spécifique ni dans une région

imaginaire. À approfondir cette démarche de l'archéologie foucaldienne, la question se pose de savoir si seule la littérature peut avoir une fonction émancipatrice. Il faut ainsi interroger le rôle que peut jouer le discours de la philosophie dans les pratiques d'émancipation individuelle ou collective. Si, dans le passage d'une *épistémè* à l'autre, Foucault avait situé certains personnages littéraires, comme Don Quichotte ou Justine et Juliette, n'est-il pas également important de discuter les formes de discontinuité épistémique qu'avaient rendues possible ou auxquelles avaient participé, selon des modalités particulières, les multiples discours de la philosophie ? Deux de ces discours philosophiques nous intéressent au premier chef. L'un occupe une place structurante dans l'espace de la culture occidentale, l'autre est central dans le contexte historique de l'Union Soviétique des années 1920 et 1930.

Il est curieux d'observer, d'un côté, que Foucault, dans *Les mots et les choses*, n'analyse pas la place qu'occupe l'œuvre d'un Fichte ou Schelling dans l'*épistémè* moderne alors même que ces deux auteurs représentatifs de l'idéalisme allemand ont révolutionné le transcendantalisme kantien, tout en le poussant à ses limites et au-delà. En se situant dans le sillage de la philosophie de Kant, les premiers travaux de Fichte et Schelling interrogent non pas tant les conditions de possibilité de toute connaissance, mais ce qui légitime la nécessité et l'universalité de ces conditions. Il s'agit, plus précisément, du concept de *Moi* et de l'activité qui le caractérise[649]. Si Kant avait analysé la connaissance transcendantale en tant qu'elle est nécessaire et universelle, Fichte et Schelling remontent jusqu'au fondement de ce niveau transcendantal en thématisant « *les conditions de possibilité d'une connaissance nécessaire* »[650]. Cette observation nous invite à revenir sur l'analyse du rôle qu'occupe le discours philosophique dans la configuration d'un certain âge historique que l'archéologie thématise en prenant pour objet d'étude le savoir des sciences humaines en rapport avec le discours littéraire.

Mais il est important de rappeler, d'un autre côté, l'impact qu'a eu la philosophie marxiste du langage de Valentin Vološinov sur la linguistique russe notamment, ainsi que sur d'autres domaines qui lui sont hétérogènes, comme la psychologie, la sociologie ou

[649] Cf. J.G. Fichte, *Assise fondamentale de toute la doctrine de la science (1794-1795)*, trad. A. Philolenko, dans *Œuvres choisies de philosophe première*, Vrin, Paris 1999 et F.W.J. Schelling, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Christian Dubois, Peeters, Louvain, 1978.
[650] Alexander Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Jérôme Millon, Grenoble, 2009, p. 23.

encore la pédagogie. Dans son ouvrage principal *Marxisme et philosophie du langage*[651], Vološinov pose la langue comme objet d'analyse en la rapportant non pas au peuple qui la parle tout en y manifestant son désir, mais à la lutte des classes et, plus largement, au champ social où celle-ci se déploie. C'est ainsi que le signe linguistique constitue un des noyaux du fonctionnement de l'idéologie inscrite dans l'ensemble des instances qui composent une totalité sociale et dont les rapports sont déterminés, en dernière instance, par l'économie[652]. Un tel positionnement théorique a des conséquences majeures sur la sociologie et la psychologie dans la mesure où il récuse toute référence à l'« âme » d'une collectivité humaine en tant que foyer originaire de la pensée et de l'action[653].

L'exemple de l'œuvre de Fichte et Schelling ainsi que celle de Vološinov sont tout autant de points de références renvoyant notre attention à des discours philosophiques hétérogènes qui, à la lumière d'un ensemble de concepts spécifiques, ont opéré des déplacements majeurs dans les espaces culturels où ils sont nés. Dès lors, quel rapport peut-on établir entre la littérature en tant que lieu d'émergence des nouvelles subjectivités et la philosophie en tant qu'elle relève d'un travail de créativité conceptuelle débordant les limites que pourrait lui imposer un champ épistémique quelconque ? Selon quelle modalité théorique peut-on analyser l'articulation entre ces deux démarches afin de mieux comprendre le rôle qu'elles peuvent jouer dans le processus de transformation des normes qui régissent la production du savoir des sciences humaines ? Ces questions demeurent ouvertes et exigent un réinvestissement conceptuel de la méthode archéologique d'analyse de l'histoire.

Pourtant, il convient de préciser que nous avons discuté le statut épistémique du savoir sur la langue en rapport avec les modes de déploiement de l'action sur l'action des autres. Ainsi, pour critiquer le concept d'idéologie, il ne suffit pas d'analyser le contenu sémantique qu'elle implique nécessairement ou ses formes de liaison avec l'ordre symbolique, il faut aussi prendre en compte sa dimension pratique en tant que celle-ci se définit par un mode d'action s'appuyant sur la croyance dans la vérité d'un ordre idéal qui instruit le sujet. C'est sur le plan pragmatique qu'il faut affronter le fonctionnement de

[651] Valentin N. Vološinov, *Marxisme et philosophie du langage*, *op. cit*.
[652] *Ibid*., p. 149 *sq*.
[653] « La psychologie sociale n'existe pas quelque par à l'intérieur (dans les « âmes » des individus qui sont en relations), elle est entièrement *à l'extérieur* : dans le mot, dans le geste, dans l'action », *ibid*., pp. 151-153.

l'idéologie. En s'inscrivant dans cette perspective pragmatique, Foucault analyse les modes de déploiement de l'action sur l'action des autres non seulement à la lumière d'un examen critique de la croyance dans les effets attendus d'un ordre axiologique qui guide les sujets, mais aussi, et surtout, à partir d'une description de la réflexion inhérente à la manière dont certains sujets conduisent la conduite des autres. C'est la création des concepts nécessaires à conduire la conduite des autres que Foucault analyse dans leur devenir historique. Ce faisant, Foucault a tenté de distinguer sa démarche du mode dont le pouvoir est analysé à la lumière d'une critique du fonctionnement de l'idéologie. L'idéologie relève d'une croyance dans un lieu imaginaire de vérité en fonction duquel le sujet construit son identité tout en effaçant les contradictions sociales qui brisent la représentation d'un espace homogène de l'action collective. Il est important de préciser que l'extériorité de ce lieu de vérité est imaginairement instituée. Pour accéder à la connaissance des contradictions sociales, une critique de l'idéologie en tant qu'elle institue, imaginairement, un espace homogène d'action, est nécessaire. Cependant, l'institution d'un lieu de vérité extérieur par rapport auquel le sujet trouve son identité ne se fait pas uniquement par le biais de l'imagination, mais aussi à travers la réflexion en tant qu'activité de création des concepts. C'est en déplaçant la scène d'analyse de l'ordre imaginaire vers un niveau d'analyse de la création des concepts que Foucault analyse le pouvoir.

Si l'idéologie est un foyer imaginaire qui sert à combler les brèches en tant que manquements d'une théorie particulière, l'examen du déploiement de la réflexion inhérente à l'action sur l'action des autres ne doit pas être perçu, en contrepoint, comme désignant le vrai fondement des absences théoriques comblées par l'idéologie. Foucault ne cherche pas une science enfin détachée de ses errances idéologiques passées. La réflexion s'inscrivant dans l'action sur l'action des autres est relativement stable. En effet, elle se trouve être continuellement renouvelée en fonction des urgences qui la déstabilisent.

Ces urgences ne sont pas tant des manques internes à une théorie que l'idéologie peut éventuellement cacher, mais des excès qui brisent, du dehors, l'ordre institué par un certain mode réflexif qui instruit l'action sur l'action des autres. Le dehors est ce qui dérange l'ordre caractérisant un certain mode réfléchi relativement stable, d'action sur l'action des autres ; il est une instance qui échappe à toute catégorisation et aux régimes d'action en cours de déploiement. Foucault thématise ce dehors en tant qu'il représente le

point générateur des nouveaux concepts et qui a une force d'action sollicitant l'engagement des intellectuels afin de l'inscrire dans un nouvel ordre social. Pourtant cette démarche foucaldienne doit être menée plus loin.

En analysant les modes suivant lesquels l'action de quelques-uns agit sur l'action de tous les autres, nous avons mis en évidence deux plans distincts, l'un général, l'autre sectoriel. Tant sur le premier niveau que sur le second, la transformation s'opère dans le rapport au dehors en tant qu'il échappe à tout principe d'action à valeur universelle. C'est précisément l'analyse de ce rapport qui nous a permis de rendre visible l'interstice qui se creuse entre les techniques de pouvoir et face auquel une nouvelle forme d'action collective peut surgir. La condition d'émergence des nouvelles subjectivités est l'acte de monstration des brèches qui déstabilisent les rapports de pouvoir. Cet interstice qui rend fragile le fonctionnement des technologies gouvernementales est un lieu vide de pouvoir qui doit attirer toute notre attention afin que nous puissions poser à nouveau, à un niveau plus profond, la question du fonctionnement de l'idéologie étatique, ainsi que celle de la créativité sociale rendant possible l'émergence de nouvelles subjectivités.

Or, le problème consiste en ceci que la manière dont on se rapporte au lieu vide du pouvoir en tant que condition d'émergence des nouvelles subjectivités peut être codifiée par le fonctionnement des appareils étatiques qui, selon des modalités spécifiques, contribuent à la reproduction de l'ordre d'une société donnée. Même si Foucault était conscient de ce problème[654], il n'y a pas apporté de réponse systématique. Comment donc penser des nouvelles formes d'action collective ainsi que leurs conditions d'émergence dans ce rapport problématique avec les institutions d'Etat que Foucault a refusé d'analyser, pour se concentrer exclusivement sur une description des relations de pouvoir décentralisées ? Sur ce point, une analyse du rapport entre les travaux de Nicos Poulantzas et la généalogie foucaldienne nous semble être utile. Lecteur attentif de l'œuvre foucaldienne, Poulantzas a très tôt relevé les problèmes majeurs inhérents aux descriptions que Foucault a effectuées des pratiques de pouvoir. En lui reconnaissant le mérite d'avoir enrichi la philosophie politique marxiste avec sa théorie relationnelle du pouvoir[655], Poulantzas a critiqué notamment le manque d'un examen rigoureux du concept de

[654] Cf. DE II, p. 1394.
[655] Nicos Poulantzas, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, *op. cit.*, pp. 213-214.

« résistance » dans les travaux foucaldiens[656] et, en même temps, fait progresser l'analyse du mode suivant lequel fonctionnent les institutions étatiques, tout en se situant dans un rapport polémique avec les auteurs selon lesquels l'Etat n'est qu'un « monstre froid » dont l'efficacité réside soit en ce qu'il trompe les individus, soit en ce qu'il interdit certaines actions. Or, selon Poulantzas, l'Etat « agit aussi de façon positive, il *crée*, il *transforme*, il *fait du réel* »[657]. La valorisation de la théorie poulantzasienne de l'Etat souligne le problème de l'unité des pratiques hétérogènes de pouvoir que Foucault a laissé ouvert.

Cependant, l'important n'est pas de faire le choix entre plusieurs théories concurrentes du pouvoir, mais d'analyser les points par lesquels il devient possible de les articuler, tout en les soumettant à l'épreuve de la pratique et en modifiant, en fonction de la conjoncture qu'il s'agit de décrire, le cadre analytique de ses concepts structurants. Cette observation exige un réinvestissement conceptuel de l'ensemble de l'œuvre foucaldienne afin de pouvoir évaluer les limites qui lui sont inhérentes ainsi que les conditions nécessaires d'un dépassement possible.

[656] *Ibid.*, pp. 216-217.
[657] *Ibid*., p. 67.

Bibliographie

I. Archives.

1. Ouvrages sur l'histoire de la Moldavie et de l'URSS.

Борш, Антон et Корлэтяну, Николае, *Курс де лимбэ молдовеняскэ литерарэ контемпоранэ* (fr. *Cours de langue littéraire moldave contemporaine*), Едитура де стат, Кишинэу, 1956.

Берг, Lев, *Бессарабия. Страна-Люди-Хозяйство* (fr. *Bessarabie. Le pays, les gens, l'économie*), Петроградъ, Огни, 1918.

Bojoga, Eugenia, « Ofensiva limbii "moldoveneşti" » (fr. « L'offensive de la langue "moldave" »), in *Contrafort*, Nr. 8, 2007.

Bruchis, Michael, *One Step Back, Two Steps Forward: On The Language Policy of the Communist Party of the Soviet Union in the National Republics (Moldavian: A Look Back, a Survery, and Perspectives, 1924-1980)*, Columbia University Press, New York, 1982.

Buciuşcanu, George, *Gramatica limbii moldoveneşti* (fr. *La grammaire de la langue moldave*), Editura de Stat a Moldovei, Balta, 1925.

Cadiot, Juliette, *Le laboratoire impérial*. *Russie-URSS 1860-1940*, CNRS Editions, Paris, 2007.

Cantemir, Dimitrie, *Descrierea Moldovei* (fr. *La description de la Moldavie*), Hyperion, Chişinău, 1992.

Caşu, Igor, *Politica naţională în Moldova Sovietică* (*Nationalities Policy in Soviet Moldavia*), Thèse, Chişinău, 2000.

Cazacu, Matei et Trifon, Nicolas, *Un Etat en quête de nation. La République de Moldavie*, Paris, Non-Lieu, 2010.

Comrie, Bernard, *The languages of the Soviet Union*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Cioban, Ion, *Gramatica limbii moldoveneşti: Partea întîi (fonetica şi morfologia)*, Tiraspol, Editura de Stat a Moldovei, 1939.

Cuşmăunsă, Ion, *Gramatica limbii moldoveneşti: Partia a doua (sintacsisu)* (fr. *La grammaire de la langue moldave: Deuxième partie (la syntaxe))*, Tiraspol, Editura de Stat a Moldovei, 1939.

Deletant, Dennis, « Language Policy and Linguistic Trends in Soviet Moldavia », in Kirkwood, Michael (ed.), *Language planning in the Soviet Union*, Macmillan, London, 1989, pp. 189-216

D'Hauterive, Le Compte, *Mémoire sur l'état ancien et actuel de la Moldavie en 1787*, Bucarest, Institutul de Arte Grafice « Carol Göbl », 1902.

Dyer, Donald, *Studies in Moldovan. The History, Culture, Language and Contemporary Politic of the People of Moldova*, Columbia University Press, 1996.

Dyer, Donald, « What price languages in contact: is there russian language influence on the syntax of moldovan ? », in *Nationalities Papers*, Vol. 26, Nr. 1, 1998.

de Martonne, Emmanuel, *What I have seen in Bessarabia*, Paris, Imprimerie des Arts et des Sports, 1919.

Ewing, Thomas, *The teachers of Stalinism. Policy, Practice, and Power in Soviet Schools of the 1930*, New York-Bern-Brussels, Peter Lang, 2002.

Garmonov, F. V., « La planification de l'enseignement en URSS », in *Tiers Monde*, 1960, Tome 1, Nr. 1-2, pp. 85-94.

Madan, Leonid, *Граматика лимбий молдовенешть* (fr. *La grammaire de la langue moldave*), ЕГМ, Тирасполя, 1929.

March, Luke, « From Moldovanism to Europeanization? Moldova's Communists and Nation Building », in *Nationality Papers*, Routlege, Vol. 35, No. 4, Septembre 2007, pp. 601-625.

Martin, Terry, *The Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in Soviet Union (1923-1939)*, Cornell University Press, Ithaca and London, 2001.

Seton-Watson, Hugh, *A history of the Romanians : From Roman Times to the Completion of Unity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1934.

Seton-Watson, Hugh, *The Russian Empire. 1801-1917*, Oxford University Press, New York, 1988.

King, Charles, *Post-soviet Moldova*, The Center for Romanian Studies, Iaşi, 1997.

King, Charles, « Ethnicity and institutional reform : The dynamics of "indigenization" in *Nationality Papers*, Vol. 26, No. 1, 1998, pp. 57-72.

King, Charles, *The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture*, Hoover Institution Press, Stanford, 2000.

Kirkwood, Michael (ed.), *Language planning in the Soviet Union*, St. Martin's, New York, 1990.

Корлэтяну, Николае, *Егалэ ынтре егале. Лимба молдовеняскэ литерарэ ын периоада совиетикэ* (fr. *Egale parmi les égales. La langue moldave littéraire dans la période soviétique)*, Секция де редактаре ши едитаре, Кишинэу, 1971.

Kis, Théofil, *Les pays de l'Europe de l'Est. Leurs rapports mutuels et le problème de leur intégration dans l'orbite de l'URSS*, Editions Nauwelaerts, Louvain, 1964.

La constitution de la République Autonome Soviétique Socialiste Moldave, 1938.

La constitution de la République de Moldavie, la loi Nr. 3462, publié le 31 août 1989.

Sergheievskij, Mikhaïl V., *Молдавские этюды* (fr. *Études moldaves*), Академиа Наук СССР, Москва, 1936.

Smith, Michael, *Language and Power in the Creation of the URSS*, New York, 1998.

Stati, Vasile, *Dicţionar Moldovenesc-Românesc*, Tipografia centrală, Chişinău, 2003.

Stepaniuc, Vasile *Statalitatea poporului moldovenesc* (fr. *La souveraineté du peuple moldave*), Tipografia Centrală, Chişinău.

Sumpf, Alexandre, *Bolcheviks en campagne. Paysans et éducation politique dans la Russie des années 1920*, CNRS Editions, Paris, 2010.

Sumpf, Alexanre, *De Lénine à Gagarine*, Paris, Gallimard, 2013.

Suny, Ronald Grigor et Martin Terry (eds), *A State of Nations. Empire and Nation-Making in the Age of Lenin and Stalin*, Oxford University Press, New York, 2001.

van Meurs, Wim, *The Bessarabian Question*, New York, Columbia University Press, 1994.

van Meurs, Wim, « Carving a Moldavian Identity out of History », in National Papers, Vol. 26, No. 1, 1998, pp. 41-56.

Weigand, Gustaw Ludwig, *Vlacho-Meglen : eine ethnographisch-philologische Untersuchung*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1892.

Weigand, Gustaw Ludwig, *Die Dialekte der Bukowina und Bessarabiens : mit einem Titelbilde und Musikbeilagen*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1904.

Werth, Nicolas, « Alphabétisation et idéologie en Russie Soviétique », in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, Nr. 10, avril-juin 1986.
Wilkinson, William, *An account of the Principalities of Wallachia and Moldavia*, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, London, 1820.

2. Ouvrages de Roman Jakobson et de Lev Vygotski.

Jakobson, Roman, *Selected Writings I. Phonological Studies*, Mouton, The Hague-Paris, 1971.
Jakobson, Roman, *Six leçons sur le son et le sens*, Minuit, Paris, 1976.
Выготский, Лев, *Мышление и речь*, Государственное социально-экономическое издательство, Москва, 1934.
Выготский, Лев, *Психология развития человека*, Изд-во Смысл, Эксмо, 2005.
Выготский, Лев, Александр Лурия, *Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок*, М.: Педагогика-Пресс, 1993.
Vygotski, Lev, *Pensée et langage*, trad. Françoise Sève, Paris, La Dispute, 1997.
Vygotski, Lev, *Théorie des émotions*, trad. Nicolas Zavialoff, L'Harmattan, Paris, 1998.
Vygotski, Lev, *Conscience, inconscient, émotions*, trad. Françoise Sève et Gabriel Fernandez, La Dispute, Paris, 2003.
Vygotski, Lev, *Psychologie de l'art,* trad. Françoise Sève, La Dispute, Paris, 2005.
Vygotski, Lev, *Leçons de psychologie*, trad. Olga Anokhina, La Dispute, Paris, 2011.
Vygotski, Lev, *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, trad. Françoise Sève, La Dispute, Paris, 2014.

3. Etudes majeures sur le structuralisme soviétique.

Sériot, Patrick, *Structure et totalité. Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*, Lambert-Lucas, Limoges, 2012.
Sériot, Patrick, Friedrich, Janette (eds), *Langage et pensée : Union Soviétique années 1920-1930, Cahiers de l'ILSL*, Nr. 24, 2008.

Sériot, Patrick (ed.), *Jakobson entre l'Est et l'Ouest: 1915-1939, Cahiers de l'ILSL*, Nr. 9, 1997.
Simonato, Elena, Moret, Sébastien, *La linguistique soviétique à la recherche de nouveau paradigmes*, *Cahiers de l'ILSL*, Nr. 40, 2014.

II. Critique.

1. Ouvrages de Michel Foucault.

Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972 (première édition 1959, Plon).
Foucault, Michel, *Introduction à l'*Anthropologie, in Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction de Michel Foucault, Vrin, Paris, 2009.
Foucault, Michel, *Naissance de la Clinique*, PUF, Paris, 1963.
Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1990 (première édition 1966, Gallimard).
Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976.
Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité II, L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984.
Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité III, Le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.
Foucault, Michel, « Qu'est-ce que la critique ? », in Bulletin de la Société française de Philosophie, Armand Collin, Paris, 1990.
Foucault, Michel, *Dits et écrits I,* Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001.
Foucault, Michel, *Dits et écrits II,* Gallimard, coll. Quarto, Paris, 2001.
Foucault, Michel, *Le corps, les hétérotopies*, Lignes, Paris, 2009.
Foucault, Michel, *Le beau danger*, EHESS Editions, Paris, 2011.
Foucault, Michel, *La grande étrangère*, EHESS Editions, Paris, 2013.
Foucault, Michel, *L'origine de l'herméneutique de soi*, Vrin, Paris, 2013.

Cours de Michel Foucault au Collège de France.

Foucault, Michel, *La volonté de savoir. 1970-1971*, Gallimard/Seuil, Paris, 2011.
Foucault, Michel, *Théories et institutions pénales. 1971-1972*, Gallimard/Seuil, Paris, 2015.
Foucault, Michel, *La société punitive. 1972-1973*, Gallimard-Seuil, Paris, 2013.
Foucault, Michel, *Le pouvoir psychiatrique. 1973-1974*, Gallimard/Seuil, Paris, 2003.
Foucault, Michel, *Les anormaux. 1974-1975*, Gallimard/Seuil, Paris, 1999.
Foucault, Michel, *« Il faut défendre la société ». 1975-1976*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997.
Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population. 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004.
Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique. 1978-1979*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004.
Foucault, Michel, *Du gouvernement des vivants. 1979-1980*, Gallimard/Seuil, Paris, 2012.
Foucault, Michel, *Subjectivité et vérité. 1980-1981*, Gallimard/Seuil, Paris, 2014.
Foucault, Michel, *L'herméneutique du sujet. 1981-1982*, Gallimard/Seuil, Paris, 2001.
Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres. 1982-1983*, Gallimard/Seuil, Paris, 2008.
Foucault, Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. 1983-1984*, Gallimard/Seuil, Paris, 2009.

2. Etudes consacrées à l'œuvre de Michel Foucault.

Artière, Philippe, Bert, Jean-François, Gros, Frédéric et *all*. (eds), *Cahier de l'Herne 95 : Michel Foucault*, Paris, 2011.
Artière, Philippe (dir.), *Michel Foucault. La littérature et les arts*, Kimé, Paris, 2004.
Bert, Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*, La Découverte, coll. « Repères », Paris, 2011.
Bevir, Mark, « A humanist critique of the archaeology of the human sciences », in *History of the human scinces,* Vol. 15, Nr. 1, 2002, pp. 4-28.
Bidet, Jacques, *Foucault avec Marx,* La Fabrique, Paris, 2014.
Blanchot, Maurice, *Michel Foucault tel que je l'imagine,* Paris, Fata Morgana, 1986.
Deleuze, Gilles, *Foucault*, Minuit, Paris, 2004.

Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984.

Droit, Rogert-Paul, *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, Paris, 2004.

Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris, 1989.

Favreau, Jean-François, *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature*, ENS Editions, Paris, 2012.

Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 1996.

Gros, Frédéric et Lévy, Carlos, *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, Paris, 2003.

Gutting, Garry, *Michel Foucault's Archeology of Scientitfique Reason : Science and the History of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Gutting, Garry, *Foucault. A very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Giard, Luce (dir.), *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, Jérôme Million, Grenoble, 2012.

Gutting, Garry (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Han, Béatrice, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, Jérôme Million, Grenoble, 1998.

Shiner, Lary, « Reading Foucault : Anti-Method and the genealogy of Power-Knowledge », in *History and Theory*, Vol. 21, Nr. 3. (Oct., 1982), pp. 382-398.

Terrel, Jean, *Politiques de Foucault*, PUF, Paris, 2010.

Lemke, Thomas, *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Argument Verlag, Hamburg, 1997.

Le Blanc, Guillaume, *La pensée Foucault*, Ellipses, Paris, 2006.

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

Macherey, Pierre, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, La Fabrique, Paris, 2009.

Mahon, Michael, *Foucault's Nietzschean Genealogy,* State University of New York Press, 1992.

Kremer-Marietti Angèle, *Michel Foucault. Archéologie et généalogie*, Le livre de poche, Paris, 1985.

Michel Foucault philosophe : rencontre internationale, Paris, Seuil, 1989.

Paltrinieri, Luca, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2012.
Poster, Mark, « Foucault, the Present and History », in *Cultural Critique*, Nr. 8. (Winter, 1987-1988), pp. 105-121.
Revel, Judith, *Foucault, une pensée du discontinue*, Mille et une nuit, Paris, 2010.
Sabot, Philippe, Lire *Les mots et les choses* de Michel Foucault, Paris, PUF, 2006.
Veyne, Paul, *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.
Veyne, Paul, « Foucault révolutionne l'histoire », in *ID.*, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1971.
Dossier Marx et Foucault, *Actuel Marx*, Nr. 36 (2), 2004.
Lectures de Michel Foucault. Foucault et la philosophie, Vol. 2, Paris, ENS Editions, 2003.
Les mots et les choses de Michel Foucault. Regards critiques 1966-1968, Presses Universitaires de Caen, 2009.
Michel Foucault : du monde entier, *Esprit*, Nr. 471-472, 1986.

3. Autres ouvrages consultés.

Acton, Edward, *Alexander Herzen and the role of the intellectual revolutionary*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Payot & Rivages, Paris, 2006.
Aidman, Eugene et Leontiev, Dmitry, « From being motivated to motivating Onself : a Vygotskian Perspective », in *Studies in Soviet Thought*, 42:137-151, 1991, pp. 137-151.
Althusser, Louis, Balibar, Étienne, Establet, Roger *et all*., *Lire le capital*, PUF, Paris, 1996 (première édition 1965, François Maspero).
Althusser, Louis, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 2005 (première édition 1965, François Maspero).
Althusser, Louis, Sur la *reproduction*, 2011, PUF, Paris.
Althusser, Louis, *Solitude de Machiavel*, PUF, Paris, 1998.
Althusser, Louis, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, PUF, Paris, 2014.
Babel, Isaac, *Une soirée chez l'impératrice*, Gallimard, Paris, 2013.

Balibar, Étienne, *La philosophie de Marx*, La Découverte, coll. Repères, Paris, 1993.
Balibar, Étienne, *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, Paris, 1992.
Balibar, Étienne, *Écrits pour Althusser*, La Découverte, Paris, 1991.
Balibar, Étienne et Wallerstein, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte & Syros, Paris, 1997.
Balibar, Étienne, *La crainte des masses*, Galilée, Paris, 1997.
Balibar, Étienne, « L'impuissance des nations et la question "populiste" », in *Actuel Marx*, Nr. 54, 2013, pp. 13-23.
Balibar, Étienne, « La philosophie et l'actualité : au-delà de l'événement ? », in Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris, 2011, pp. 211-234.
Balibar, Étienne, « L'anti-Marx de Michel Foucault », communication présentée au colloque *Marx et Foucault*, Paris, 20 février 2014.
Berteau, Marie-Cécile, « Pour une notion de forme linguistique comme forme vécue. Une approche avec Jakubinskij, Vološinov et Vygotski », in *Cahiers de l'ILSL*, 2008, Nr. 24, pp. 5-28.
Brossard, Michel, *Vygotski. Lectures et perspectives de recherches en éducation*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004.
Bernié, Jean-Paul et Brossard, Michel (dir.), *Vygotski et l'école*, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2013.
Brossard, Michel et Fijalkow, Jacques, *Apprendre à l'école : perspectives piagetiennes et vygotskiennes*, Presses Universitaires de Bordeaux, Talence, 1998.
Cassirer, Ernst, *La philosophie des formes symboliques. 1 Le langage*, Minuit, Paris, 1972.
Canguilhem, Georges, *Le normal et le pathologique*, PUF, coll. Quadrige, Paris, 2010, (première édition 1966, PUF).
Clot, Yves (dir.), *Avec Vygotski*, La Dispute, Paris, 1999.
Clot, Yves (dir.), *Vygotski maintenant*, La Dispute, Paris, 2012.
Clot, Yves, *Le travail sans l'homme ? Pour une psychologie des milieux de travail*, La découverte, Paris, 1995.
Colliot-Thélène, Catherine, *Max Weber et l'histoire*, PUF, Paris, 1990.

Coşeriu, Eugeniu, « "Limba moldovenească": o fantomă lingvistică » (fr. « "La langue moldave": une fantôme linguistique »), disponible en format électronique sur http://glasul.md/limba-moldoveneasca-o-fantoma-lingvistica-de-eugeniu-coseriu/ (dernière consultation 27.10.2014).

Daniels Harry, Cole, Michael et Wertsch, James V. (eds), *Cambridge Companion to Vygotsky*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Fichte, Johann Gottlieb, *Assise fondamentale de toute la doctrine de la science (1794-1795)*, trad. A. Philolenko, dans *Œuvres choisies de philosophe première*, Vrin, Paris 1999.

Ernica, Mauricio, « Le développement humain chez Vygotski : *Pensée et langage* réexaminé a partir des écrits de 1925 », in *Cahiers de l'ILSL*, Nr. 24, pp. 43-58.

Filloux, Jean-Claude, *Tolstoï pédagogue*, PUF, Paris, 1996.

Gellner, Ernest, *Nations et nationalisme*, Payot, Paris, 1989.

Gellner, Ernest, « The Comming of Nationalism and Its Interpretation : the Myths of Nation and Class », in Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, London-New York, 2012.

Habermas, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, Paris, 1988.

Hobsbawm, Eric, *Nations et nationalisme, depuis 1780*, Gallimard, Paris, 1992.

Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris, 2004.

Landford, Peter E., *Vygotsky's developmental and educational psychology*, Psychology Press, Hove and New York, 2005.

Lima Junior Paulo, Ostermann Fernanda, Rezende Flavia, « Marxism in Vygotskian approaches to cultural studies of science education », in *Cultural Studies of Science Education*, Springer 2013: DOI 10.1007/s11422-013-9485-8.

Lecercle, Jean-Jacques, *Une philosophie marxiste du langage*, PUF, Paris, 2004.

Lénine, *Sur les questions nationales et coloniales*, Édition électronique réalisée par Vincent Gouysse à partir de l'ouvrage publié en 1970 aux éditions en langues étrangères, Pékin, 1970.

Lénine, *Les problèmes présents du pouvoir des Soviets*, Éditions de la Revue « Demain », 1918, Genève.

Lénine, *La maladie infantile du communisme*, Editions Sociales, Paris, 1962.

Lénine, *Textes sur les syndicats*, Moscou, Editions du Progrès, 1970.

Löwith, Karl, *Max Weber et Karl Marx*, Payot&Rivages, Paris, 2009.

Macherey, Pierre, *Le sujet des normes*, Editions Amsterdam, Paris, 2014.

Maesschalck, Marc, *Raison et pouvoir*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992.

Maesschalck, Marc, *Normes et contextes. Les fondements d'une pragmatique contextuelle*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York, 2001.

Maesschalck, Marc, *La cause du sujet*, P.I.E. Peter Lang, coll. « Critique sociale et pensée juridique », Bruxelles/Berlin/New York, 2014.

Marx, Karl, *Le capital*, *Œuvres I, Economie I*, Gallimard, coll. La Pléiade, Paris, 1963.

Marx, Karl, *L'idéologie allemande*, *Œuvres III, Philosophie*, Gallimard, coll. La Pléiade, Paris, 1982.

Kant, Emmanuel *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2009.

Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Felix Meiner, Leipzig, 1912.

Kant, Immanuel, *Critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 1974.

Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner, Hamburg, 1963.

Kant, Immanuel, *Critique de la raison pure*, PUF, Paris, 1944.

Karsenti, Bruno, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Gallimard, Paris, 2013.

Rametta, Gaetano (ed.), *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Georg OLMS Verlag, Hildesheim – Zürich – New York, 2009.

Sartre, Jean-Paul, *Situations philosophiques*, Gallimard, coll. Tel, Paris, 1990.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, trad. Christian Dubois, Peeters, Louvain, 1978.

Schnell, Alexander, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Jérôme Millon, Grenoble, 2009.

Poulantzas, Nicos, *L'Etat, le pouvoir, le socialisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2013.

Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l'éducation*, Flammarion, Paris, 2009.

Savitsky, Pyotr, « Les problèmes de la géographie linguistique du point de vue du géographe », in *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, Nr. 1, 1929.

Schneuwly, Bernard et Bronckart, Jean-Paul (eds), *Vygotski aujourd'hui*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1985.

Spinoza, *Traité politique*, *Œuvres V*, PUF, Paris, 2005.

Sériot, Patrick, « De la géolinguistique à la géopolitique: Jakobson et la langue moldave », in *Probleme de lingvistică generală şi romanica*, vol 1, 2003, Chişinău, pp. 248-261.

Tolstoï, Léon, *Œuvres complètes,* Tome XIII, Stock, Paris, 1906.

Tolstoï, Léon, *Œuvres complètes*, Tome IV, Stock, Paris, 1906.

Troyat, Henry, *Tolstoï*, Paris, Arthème Fayard, 1962.

van der Veer, René et Valsiner, Jaan, *Understanding Vygotski: a quest for syntesis*, Blackwell, Oxford/Cambridge, 1991.

Vološinov, Valentin, *Marxisme et philosophie du langage*, Lambert-Lucas, Limoges, 2010.

Wallerstein, Immanuel, *Le capitaliste historique*, La Découverte, 2011

Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris, 1965.

Weber, Max, *Economie et Société I*, Plon, Paris 1971.

http://www.ina.fr/video/I05059752.