

Michel Foucault, philosophe

Rencontre internationale, Paris 9-11 janvier 1988, Paris, Seuil,
Collection Des Travaux, septembre 1989, 406 p.

Pour présenter ce volume qui rassemble les multiples contributions à la Rencontre internationale de Paris, en janvier 1988, G. Canguilhem (p. 11) a ces belles paroles : "Tout s'est passé comme si, sans préméditation, les intervenants s'étaient trouvés d'accord pour reconnaître l'impossibilité de poser des questions à Foucault en ignorant ce qu'il a déclaré lui-même dans l'introduction à *L'Usage des plaisirs*. A savoir que l'objet de ses travaux - les "jeux de vérité", notion aussi étrangère aux philosophies dogmatiques qu'aux critiques - ne pouvait être traité que par "l'essai (...) corps vivant de la philosophie". De sorte qu'en examinant comment cette oeuvre traduit hésitations, réserves, inquiétudes, et doit être abordée comme une pratique du savoir, tous les participants ont senti que, à son image, ils n'étaient pas "de la même planète" que les gens qui prescrivent à la pensée philosophique de "légitimer ce qu'on sait déjà" au lieu d'encourager l'entreprise consistant à chercher à "savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement".

Alors que vient de paraître une biographie consacrée à cet homme hors du commun qu'était *Michel Foucault* (par D. Eribon, Paris, Flammarion, septembre 1989), l'ouvrage dont question ici porte sur *Michel Foucault, philosophe*.

Foucault dans l'histoire de la philosophie, style et discours, pouvoir et gouvernement, éthique et sujet, rationalités et histoires : c'est sous le couvert de ces cinq thèmes constituant les cinq parties de l'ouvrage que vingt-huit intervenants ont mêlé leurs lectures de Foucault. De quoi brouiller les entrées toutes faites et multiplier les accès inédits à un Foucault qui se dérobe au fil des contributions - *nomade qui comme Ulysse ...* écrivait Roger-Pol Droit (*Le Monde*, 13 janvier 1988).

Pas même de réponse, à la question de savoir si Foucault était vraiment un philosophe : pour F. Wahl, l'archéologie foucauldienne dissout le discours de la philosophie ; pour J.A. Miller, Foucault est un philosophe sans philosophie ; pour J. Rajchman, c'est dans ses "essais" pour ouvrir la philosophie hors d'elle que Foucault était philosophe - une sorte de philosophe malgré lui.

Il n'empêche : c'est à la tradition philosophique (partie I), et notamment à ces trois courants qui dominaient, selon Foucault, la philosophie française dans l'après guerre, la phénoménologie, le marxisme et la philosophie des sciences, qu'est tout d'abord rapportée la pensée foucauldienne. A chaque contribution, un nouveau débat s'inaugure : Foucault v. Merleau-Ponty (G. Lebrun), Foucault v. Heidegger (H. Dreyfus), Foucault v. Marx (E. Balibar), Foucault v. Freud et Lacan (J.A. Miller).

Après l'étude de la notion de discours (M. Frank) et plusieurs variations sur le style de Foucault (partie II), son rapport à la littérature et à la fiction (D. Hollier et R. Bellour), c'est dans la partie III la figure du pouvoir qui est interrogée.

G. Deleuze souligne ainsi que Foucault a détourné la philosophie de la question de l'universel pour la réorienter vers la question : comment quelque chose de nouveau peut-il apparaître ? Le nouveau, pour Foucault, c'est l'actuel, c'est-à-dire ce que nous sommes et cessons d'être. Un autre nom pour l'actuel, dont les entretiens de Foucault plus que ses livres d'archéologie, tournés vers les sociétés disciplinaires, faisaient ressortir les lignes ultimes, serait celui de "société de contrôle à l'air libre".

Ces sociétés sont celles où il n'est plus possible d'être un autre, ce sont, comme le note F. Ewald, les sociétés normatives ou de communication, qui n'ont pas véritablement de dehors.

Aux critiques toutes récentes de Foucault, selon lesquelles il n'aurait ni permis de comprendre les sociétés démocratiques modernes par son désintérêt pour la question du droit et, corrélativement, par son évacuation de la problématique de l'universel, ni rendu possible la défense des droits de l'homme par son refus de la catégorie du sujet, B. Barret-Kriegel répond : que l'objet d'étude de Foucault n'était pas l'Etat de droit mais bien l'Etat de police qui enserme le droit, ce qui n'implique nullement la critique du droit en tant que tel ; que la critique de la théorie du sujet n'emporte pas le rejet de la théorie des droits de l'homme.

Les discussions qui entrecourent et suivent ces exposés rebondissent sur cette pierre d'achoppement qu'est le besoin ou non d'universel.

J.A. Miller, amorçant le débat sur l'éthique, s'est demandé : "Au nom de quoi Foucault s'est-il engagé dans certaines actions politiques ?". La question est délicate : J.A. Miller s'en est servi pour mettre en évidence l'écart entre une position française, selon laquelle c'est au nom de la vérité de chaque dispositif que s'inaugure chaque

engagement, et la position allemande pour laquelle la réponse passe par la référence à un universel. Le problème d'Habermas, préoccupé qu'il est par la question de l'universel comme limite à l'irrationalisme, c'est, selon J.A. Miller de trouver un universel qui ne soit ni national, ni culturel.

En l'absence regrettée d'Habermas, il revenait à R. Rochlitz, "élève" de ce dernier, de répondre, ce qu'il fait dans la partie IV du volume.

Pour R. Rochlitz, la découverte centrale de Foucault, qui apparaît dans *La volonté de savoir*, c'est le bio-pouvoir - qui constituait par ailleurs le sujet de l'exposé de M. Donnelly. A travers ses derniers ouvrages, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, Foucault serait parti à la recherche d'un critère normatif dans la Grèce ancienne ; il aurait ainsi forgé une "esthétique de l'existence" qui correspond, comme l'ajoute P. Hadot, à sa conception de la philosophie : "... la philosophie, si du moins celle-ci est encore maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une "ascèse", un exercice de soi, dans la pensée" (*L'usage des plaisirs*, Paris, 1984, p. 15). Ce travail de soi sur soi est un exercice dans lequel on devient ce qu'on est en se déprenant de soi, précise J. Rajchman.

Reste, selon R. Rochlitz, qu'un concept est totalement absent de la morale foucauldienne, c'est le concept qui, pour Nietzsche, a son origine dans le ressentiment judéo-chrétien : le concept d'universalité. En même temps, l'approche et l'engagement de Foucault seraient porteurs d'une universalité secrète qu'il ne pourrait expliciter lui-même sous peine de se contredire : et Rochlitz d'y voir le projet d'une morale postconventionnelle. "Pourquoi soupçonner ainsi la présence d'une universalité implicite chez Foucault ?" s'interroge alors J.A. Miller qui taxe cette attitude de très allemande. Et d'ajouter que l'éthique de Foucault est pré-kantienne : c'est une éthique sans universalité et fondée sur le pathologique (au sens de Kant). D'où le rôle, chez Foucault, de la catégorie de "*l'insupportable*" comme ressort de l'engagement. Le danger, c'est précisément de couper l'éthique du pathologique, d'affaiblir le barrage que constitue le pathologique. Très loin d'une éducation à l'impératif catégorique, Foucault aurait promu une éthique sans devoir catégorique au nom duquel exiger le sacrifice.

La défense de Rochlitz consiste à dire que "*l'intolérable*" de Foucault ne s'identifie pas au pathologique de Kant et qu'Habermas lui-même est très éloigné de Kant. Sa contre-attaque se concentre sur l'argument que "*l'esthétique de l'existence*", qui se rapproche en définitive de l'idéal de la sagesse, ne permet pas de répondre à la

question morale, à savoir : comment résoudre les conflits qui surgissent entre les humains ?

Le débat Habermas-Foucault ne s'achève pas sur cet échange d'arguments, puisque D. Janicaud expose, de façon systématique, dans la partie V, la critique de Foucault par Habermas.

Que visent les reproches d'Habermas ? L'"*ambiguïté systématique*" (appelée aussi "liaison paradoxale") d'un Foucault qui conjugue une approche empirique, et même positiviste, avec une prétention critique et transcendantale. Cette ambiguïté, ce double jeu de Foucault qui s'origine dans le double rôle qu'il fait jouer au pouvoir, à la fois structure objective ou objectivable et se structurant elle-même, permet, d'une part, à "*sa pensée idéaliste d'une synthèse transcendantale*" de se dispenser de dévoiler son impensé et de donner ses titres et, d'autre part, à son "ontologie empirique" de masquer ses déficits empiriques. Habermas formule trois critiques contre les "*enquêtes*" de Foucault : l'actualisation induite ou "*présentisme*" qui consiste à projeter rétrospectivement notre vision des choses sur des événements passés, le relativisme au niveau de la question de la vérité qui conduit, tout comme le présentisme, à un renversement de l'objectivisme scientiste de Foucault dans un "*incurable subjectivisme*", enfin le cryptonormativisme qui renvoie à l'argument classique de la nécessité d'un choix de valeurs derrière et malgré tout refoulement de celles-ci.

En ramenant le projet foucauldien à celui de Nietzsche, interprété comme volonté de montrer, derrière les prétentions de validité apparemment universelles, des jugements de valeur, Habermas range l'un et l'autre dans le camp des irrationalistes ; selon D. Janicaud, on ne trouve, chez Foucault en tout cas pas d'irrationalisme, mais le refus d'un concept de la raison en soi.

Cela transparaît dans l'interprétation par Foucault du texte de Kant : "Qu'est-ce que *Les Lumières* ?". Foucault ne voit pas dans ce texte, à ses yeux, inaugural - comme il le soulignait dans son entretien avec A. Berten, en 1981 à Louvain-la-Neuve - un hymne à la raison dans l'histoire mais plutôt une insistance sur l'historicité de l'universel et de la raison.

Alors que l'attitude d'Habermas est celle d'un parti pris inconditionnel en faveur de la raison, Foucault refuse toute partialité métaphysique pour la raison ; à ses yeux, la raison, si elle est autonomie souveraine - c'est le côté de la transparence de la communication -, apparaît aussi (à travers son historicité) comme partage et ce partage recèle sa part d'ombre. Si l'on annule, conclut

D. Janicaud, l'exigence généalogique qui scrute cette part d'ombre, "on a une rationalité trop pure ou exclusivement argumentative, rejetant la puissance dans les *ténèbres extérieures* et devenue incapable d'expliquer comment nous sommes devenus *prisonniers de notre propre histoire*" (selon l'expression de Foucault). A l'inverse, annule-t-on l'exigence purement rationnelle soulignée par Habermas, on se voit exposé à l'historicisme et au relativisme.

C'est dans les interstices du débat franco-allemand que les Américains font entendre leur voix. Ainsi, R. Rorty, qui, quoique d'accord avec Habermas, fait néanmoins remarquer que Foucault n'avait pas à répondre aux accusations de relativisme. En effet, si on est prêt, comme Foucault, à abandonner tout espoir d'universalisme, alors on peut aussi bien laisser de côté toute crainte du relativisme. Ce relativisme des valeurs, ajoute A. Glücksmann dans son intervention à propos du nihilisme, peut même plus positivement être regardé comme une condition de la perception des valeurs.

R. Rorty, qui estime tout à fait anachronique le pathos du nihilisme foucauldien, présente Foucault comme un intellectuel romantique pour qui le rapport aux autres hommes et la sphère publique sont moins importants que le rapport à soi et la recherche privée d'autonomie. Ce qui ne veut pas dire que Foucault s'est coupé de toute action politique. Foucault n'avait souvent pas d'autre politique que de chercher, conformément à une attitude libérale classique, à alléger la souffrance inutile. Néanmoins, ce chantre de l'autonomie, à l'image de Nietzsche, cherchait, en d'autres occasions, à faire de sa propre quête d'autonomie un modèle public pour d'autres hommes, ce qui dénote, selon R. Rorty, une position antilibérale en même temps qu'une incapacité à penser le social.

L'objection à l'argument de R. Rorty, basé sur la distinction privé/public, que F. Ewald, notamment, ne manque pas de soulever, consistait précisément à souligner que la coupure privé/public, individu/société est produite au XIXe siècle et se doit elle-même d'être interrogée.

Paul Veyne fait encore remarquer que le point de vue de Foucault, c'était celui de l'opposant et non pas celui du conseiller du Prince : qu'il revenait, par conséquent, à quelqu'un d'autre que Foucault, à R. Aron par exemple, de faire éventuellement, l'éloge de l'Etat libéral et de ses institutions. Une telle entreprise ne pouvait simplement pas avoir place dans le projet de Foucault.

Ce qui, à l'instar de l'exposé de B. Barret-Kriegel, laissait sous-entendre que la position tout à fait inédite de Foucault, celle que

certaines se sont empressés de qualifier d'anarchiste, mais qu'on pourrait simplement taxer de critique, l'inscrivait hors d'un certain "jeu de langage" relatif à l'institution, sans que cela n'interdise un instant le maintien et la poursuite d'un autre regard sur l'institution. Comme s'il fallait se satisfaire de cette irréductibilité, qui n'empêche par ailleurs pas certaines circulations cachées entre les discours, ni des interpellations réciproques, même s'ils n'ont pas de prise directe l'un sur l'autre.

Cette irréductibilité de point de vue, J. Rajchman l'a, lui aussi, en quelque sorte évoquée dans la discussion sur l'éthique : ceux dont l'éthos est une déprise de soi habitent, disait Foucault lui-même, "une autre planète" que ceux qui cherchent un point fixe de certitude ou une voie authentique.

Et si Foucault apparaîût entre les lignes de cet ouvrage, c'est précisément sous la forme d'une exigence, celle de penser l'autre, plus encore de "penser autrement".

Alain STROWEL,
Assistant aux Facultés universitaires Saint-Louis.