



Michel Espagne, Julie Gary et Guangyao Jin (dir.)

Conférences chinoises de la rue d'Ulm

Demopolis

10. « La mort de l'homme »

Intention et implications philosophiques de *Les Mots et les Choses*

Mo Weimin

DOI : 10.4000/books.demopolis.2443
Éditeur : Demopolis
Lieu d'édition : Demopolis
Année d'édition : 2017
Date de mise en ligne : 1 octobre 2020
Collection : Quaero
ISBN électronique : 9782354571672



<http://books.openedition.org>

Référence électronique

WEIMIN, Mo. 10. « La mort de l'homme » : *Intention et implications philosophiques de Les Mots et les Choses* In : *Conférences chinoises de la rue d'Ulm* [en ligne]. Paris : Demopolis, 2017 (généré le 04 octobre 2020). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/demopolis/2443>>. ISBN : 9782354571672. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.demopolis.2443>.

« La mort de l'homme »

Intention et implications philosophiques de Les Mots et les Choses

Mo Weimin

En tant qu'historien des idées, Foucault adopte naturellement une division historique du temps (Antiquité, Moyen Âge, Renaissance, période classique, Modernité) pour aborder ses objets de recherche (la folie, la médecine clinique, la connaissance scientifique, la prison, la sexualité) en traitant les problèmes fondamentaux aux niveaux théorique et pratique. Mais Foucault ne fait pas de la « postmodernité » une période de l'histoire des idées occidentales. Nietzsche est le premier à avoir utilisé la philologie pour tirer un trait sur l'anthropologie subjectiviste de Kant. L'*épistémè* qui suit la modernité n'est pas une *épistémè* postmoderne, mais une *épistémè* contemporaine. Nietzsche n'est d'ailleurs pas un philosophe postmoderne, mais contemporain.

Avec le bouleversement de l'agencement fondamental du savoir occidental moderne, « l'homme s'efface, comme à la limite de la mer un visage de sable¹ ». Dans son archéologie des sciences humaines, au terme d'une analyse des grandes transformations des dispositions fondamentales du savoir occidental au cours de la Renaissance, de la période classique et de la période moderne, Foucault annonce, à la fin de *Les Mots et les Choses*, « la mort de l'homme ». *Les Mots et les Choses* est animé par une volonté de critiquer le subjectivisme

1. FOUCAULT Michel 1966, p. 398.

anthropologique de l'histoire du savoir occidental moderne ainsi que la philosophie de la conscience et la métaphysique du sujet, qui dominent la pensée depuis Descartes et plus particulièrement depuis Kant.

Or, une question théorique importante, liée à l'intention et aux implications philosophiques de cet ouvrage, est celle de son rapport avec le structuralisme et le postmodernisme. Si la postmodernité ne désigne pas une période historique mais une posture théorique, la charge de Foucault contre le subjectivisme anthropologique ne relève-t-elle pas alors de la postmodernité? Selon nous, bien que *Les Mots et les Choses* ait été publié dans les années 1960, à une époque où le structuralisme était en vogue, la critique du subjectivisme anthropologique qu'il propose ne relève pas de ce courant de pensée au sens où on l'entend habituellement. Car l'opposition à la philosophie traditionnelle du sujet n'est qu'une des conditions de possibilité du structuralisme. Si l'on examine *Les Mots et les Choses* à l'aune des deux grandes caractéristiques du postmodernisme selon Lyotard, à savoir la critique de l'eschatologie et la fin des métarécits, l'œuvre nous semble relever davantage d'un néonietzschéisme que d'un postmodernisme — même si l'on pourrait sans doute rattacher Foucault au postmodernisme en faisant de Nietzsche un précurseur de la postmodernité.

Les Mots et les Choses recourt à une méthode unique d'analyse du discours basée sur la dimension historique, la caractérisation de la différence et la réalité du discours, pour se livrer, dans une « archéologie des sciences humaines », à une critique de la manière dont les différentes thèses de la philosophie — « le sujet fondateur », « l'opposition », « l'expérience originaire » et « l'universelle médiation » — ont, chacune à leur manière, éliidé « la réalité du discours² ». Dès lors, à travers l'annonce de « la mort de l'homme », il s'agit de dénoncer la « logophobie » qui affecte la philosophie occidentale du sujet. De toute évidence, la critique dans *Les Mots et les Choses* de l'« esprit de l'époque », de la « vision du monde », du « progrès de la raison », des « liens de causalité », de la « téléologie » et autres concepts hégéliens totalisants s'opère dans le sillage de la pensée de

2. FOUCAULT Michel 1971, p. 48.

Nietzsche. Si l'étiquette structuraliste n'est pas adaptée et celle du postmodernisme trop large, il nous semble donc possible de faire une lecture nietzschéenne de *Les Mots et les Choses*, du moins dans sa critique du subjectivisme anthropologique.

Une archéologie des sciences humaines

Foucault n'utilise pas la méthode structurale de Claude Lévi-Strauss, pas plus qu'il n'adopte, comme le fait Lyotard, une analyse du langage empreinte d'un certain refus de l'essentialisme, telle qu'on la trouve dans le dernier Wittgenstein, mais il poursuit, à travers son investigation archéologique, le cheminement intellectuel de Nietzsche. Dans le sous-titre de *Les Mots et les Choses*, « une archéologie des sciences humaines », l'« archéologie » ne désigne pas tant une discipline scientifique, qu'un effort pour mettre au jour les savoirs qui constituent, dans un domaine d'études, la condition de possibilité sous-jacente des connaissances, théories, institutions, pratiques d'une époque ou d'une société donnée. Il montre par exemple comment une certaine approche de l'opposition entre la folie et la normalité, l'ordre et le désordre, a rendu possible le grand enfermement des populations marginales dans l'Europe de la fin du XVII^e siècle. Les savoirs qui imprègnent une société, à distinguer des savoirs théoriques et des croyances religieuses, déterminent non seulement les connaissances, les concepts philosophiques et les opinions publiques, mais aussi les pratiques liées aux institutions, au commerce et à l'ordre public, et les habitudes. La méthode archéologique présente un certain avantage: en s'intéressant à ce qui traverse simultanément les pratiques, les institutions et les théories, en retrouvant comment elles deviennent un savoir commun possible et en observant les strates constitutives et historiques du savoir, cette étude permet à Foucault d'éviter la question épineuse de la primauté de la théorie sur la pratique ou de la pratique sur la théorie.

Foucault ne cherche pas écrire une histoire des sciences humaines ou à en faire la critique. Le sous-titre de *Les Mots et les Choses* précise bien qu'il ne s'agit pas de faire l'archéologie, seule

et unique, mais *une* archéologie des sciences humaines³. Dans cet ouvrage, Foucault se livre dans un premier temps à « l'archéologie de certaines sciences humaines », il cherche à comprendre comment et pourquoi une rupture épistémologique s'est produite au tournant du XIX^e siècle en biologie, en économie et en linguistique. Puis il suppose une autre archéologie répondant à la nécessité d'analyser plus spécifiquement la connaissance historique et la conscience politique à partir du XVI^e siècle, et d'étudier comment et pourquoi les théories historiques et politiques ont produit cette rupture au XIX^e siècle.

La place qu'occupe le marxisme dans ces deux archéologies est tout à fait différente. Dans la première archéologie, l'analyse purement économique de Marx se produit encore à partir de l'espace épistémologique mis en place par Ricardo : Marx n'a pas encore révolutionné l'économie politique. Dans la seconde archéologie, Foucault suppose que Marx a produit une rupture totale dans la conscience historique et politique et que sa théorie sociale a créé un espace épistémologique radicalement nouveau. Foucault révèle ici une divergence théorique avec son maître Louis Althusser. La notion d'*épistémè* nous montre comment les différents objets de la pensée marxiste (l'économie politique, la théorie historique et la théorie sociale et politique) ont évolué et occupé différents statuts théoriques au fil de l'histoire des idées. Si l'on adopte une définition très large de la postmodernité, la critique profonde par le système marxiste de la modernité capitaliste ainsi que des idées et des conséquences qu'elle a produites permet sans doute de ranger le marxisme dans le postmodernisme, mais il nous semble difficile dans cette optique de concilier le modernisme et le postmodernisme de Marx, et de différencier la théorie de la modernité de Marx de celles de Nietzsche, Heidegger ou Habermas.

Cette archéologie des sciences humaines se développe dans deux directions en cherchant comment se constitue l'objet du savoir, autrement dit comment un objet devient un objet de savoir, et comment un certain type de discours scientifique est effectif. L'archéologie des sciences humaines ainsi conçue se propose donc

3. Michel Foucault, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », 1976, in FOUCAULT Michel 1994, Tome III (1976-1979), p. 29.

d'analyser pourquoi et comment l'« homme », ce nouvel objet, est apparu dans le discours scientifique au xvii^e siècle et pendant tout le xviii^e siècle; et pourquoi et comment l'archéologie des sciences humaines a pu se constituer dans le sillage de l'apparition de l'homme. Cette démarche a donné naissance à une thèse philosophique expliquant pourquoi et comment l'homme a pu devenir l'objet d'une science (une science de l'homme) et comment cette science, sur la base de cette possibilité, est devenue la source de toute forme de savoir. L'enquête archéologique menée par Foucault met au jour deux grandes discontinuités dans l'*épistémè* de la culture occidentale, l'une au milieu du xvii^e siècle et l'autre au début du xix^e siècle. L'*épistémè* représente l'ensemble des relations qui s'opèrent à une époque donnée entre les différents domaines scientifiques ou entre les discours des différentes sciences, « c'est un champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations⁴ ». L'*épistémè* n'est pas « un stade général de la raison; c'est un rapport complexe de décalages successifs⁵ » qui n'a aucun rapport avec les catégories kantienne⁶. En rassemblant les relations des différentes sciences, l'*épistémè* est le cadre de pensée de la culture occidentale à un moment donné, c'est l'espace du savoir au sein duquel les « mots » et les « choses » s'unissent et qui détermine comment les « mots » existent et pourquoi les « choses » se constituent en choses. Les interstices, les espaces, les oppositions, les différences et les relations entre les discours scientifiques remplacent les thèmes cherchant à totaliser l'histoire comme « le progrès de la raison » ou « l'esprit du siècle ». Foucault ne cherche pas dans les symboles l'esprit d'une époque, une forme générale de la conscience ou une vision du monde, pas plus qu'il n'a pour ambition de capturer l'ombre des structures formelles qui ont pour un temps gouverné toutes les formes d'expression de la pensée.

4. Michel Foucault, « Réponse à une question », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I (1954-1969), p. 676.

5. *Ibid.*, p. 676-677.

6. Michel Foucault, « Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli », 1972, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II (1970-1975), p. 371.

Les Mots et les Choses est une histoire de l'ordre qui raconte « la manière dont une société réfléchit la ressemblance des choses entre elles et la manière dont les différences entre les choses peuvent se maîtriser, s'organiser en réseaux, se dessiner selon des schémas rationnels⁷ ». Ainsi, *Les Mots et les Choses* explore les différents systèmes conceptuels de l'ordre des mots (du langage) et des choses (du réel), analyse la pure expérience de l'ordre et l'expérience du mode d'existence de l'ordre, et écrit l'histoire fondamentalement discontinue traversée par les *épistémès* de différentes époques. La première rupture du processus de développement de la rationalité occidentale s'est produite à la jonction de la Renaissance et de l'époque classique, lorsque l'impératif de similitude qui structurait le savoir s'est trouvé remplacé par les principes d'identité et de différence, l'interprétation par l'analyse ; *Les Mots et les Choses* sont devenus deux entités distinctes, l'écriture a cessé d'être la prose du monde. La seconde rupture s'est produite à la jonction de l'époque classique et de l'époque moderne, lorsque se sont effacés la théorie de la représentation et le langage, et que l'identité et la différence ont été remplacées par l'analyse et la synthèse ; l'homme n'étant plus dès lors qu'un pli dans l'ordre des choses, il est entré pour la première fois dans le champ du savoir occidental. Les sciences humaines ont émergé, ouvrant un espace du savoir à la mesure de l'homme.

Du milieu du xvii^e jusqu'au xviii^e siècle, à l'époque où la grammaire et la richesse économique constituent des objets d'étude, seul le langage, en tant que représentation de l'ordre des choses, est nécessaire. Il n'est pas utile de passer par les sciences humaines et l'homme n'a aucune place dans le savoir classique. Ce n'est qu'au début du xix^e siècle, alors que le langage perd sa fonction d'organisation du savoir et sa puissance de normalisation du monde empirique, que la figure de l'homme apparaît et que naissent les sciences humaines. Cette naissance implique que la coexistence de l'homme et du langage est impossible, que l'ordre des hommes et l'ordre des signes sont incompatibles et que l'homme, en tant qu'être

7. « Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* » (entretien avec R. Bellour), *Les Lettres françaises* n° 1125, mars-avril 1966, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 498.

vivant, travaillant et parlant, ne peut exister que dans un espace où le langage se dissout. Au XIX^e siècle, les sciences humaines prenant comme objet l'homme en ce qu'il a d'empirique (par exemple, la sociologie ou la psychologie) viennent se loger dans le volume défini par les trois dimensions du « trièdre des savoirs » (la première étant les sciences déductives comme les mathématiques ou la physique, la deuxième les sciences empiriques comme la linguistique, la biologie et l'économie et la troisième étant la philosophie). La pensée moderne, lorsqu'elle n'est pas à même d'assigner une place, un rôle et une fonction propre à chacune de ces dimensions, prend le risque de tomber dans le domaine investi par les sciences humaines et met le savoir face au danger de l'« anthropologisme ». La délimitation floue entre ces trois dimensions confère une certaine mutabilité aux domaines et aux objets des sciences humaines qui se voient supplanter par des « contre-sciences » comme la psychanalyse, l'ethnologie et la linguistique. En découvrant que l'inconscient est une structure formelle, la psychanalyse et l'ethnologie montrent que « la chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se constituent les significations d'une culture⁸ » et ne cessent de défaire cet homme qui dans les sciences humaines fait et refait sa positivité. Ces contre-sciences n'étudient pas l'homme lui-même, mais la région qui rend possible en général un savoir sur l'homme. En traversant tout l'espace des sciences humaines, la linguistique déborde ces dernières aussi bien du côté des positivités que de la finitude. La linguistique, comme la psychanalyse et l'ethnologie, ferait apparaître sur un mode discursif les formes limites des sciences humaines et risquerait cela même qui a permis à l'homme d'être connu. Foucault dit de la psychanalyse et de l'ethnologie ce que Lévi-Strauss disait de l'ethnologie : elles dissolvent l'homme. Simultanément, la linguistique, comme la psychanalyse et l'ethnologie, ne parle pas de l'homme lui-même. L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, il va être dispersé quand le langage se rassemble :

De l'intérieur du langage éprouvé et parcouru comme langage, dans le jeu de ses possibilités tendues à leur point extrême, ce qui s'an-

8. FOUCAULT Michel 1966, p. 392.

nonce, c'est que l'homme est « fini », et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au cœur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite : dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule⁹.

Le retour de l'homme à l'inexistence, le remplacement des sciences humaines par les contre-sciences et l'abandon du subjectivisme anthropologique sont autant de conséquences du déplacement des éléments fondamentaux de l'*épistémè* occidentale.

Pour circonscrire avec précision les connaissances scientifiques qui ont l'homme pour objet, Foucault détermine sur plusieurs niveaux les modes d'existence des discours scientifiques (leurs règles de formation, leurs conditions, leurs dépendances et leurs transformations) à partir du XVII^e siècle et plus particulièrement au XIX^e siècle. L'archéologie des sciences humaines s'efforce de délimiter le vaste espace de l'histoire traditionnelle des idées puis de libérer le champ discursif de l'a priori historique dans lequel il a été enfermé par la philosophie à partir du XIX^e siècle. Foucault définit et met en place des opérations à partir des différents rôles des sujets discourants, il remet ainsi non seulement en question le thème du sujet souverain qui déposerait dans le discours la trace ineffaçable de sa liberté, mais aussi le thème d'une subjectivité qui constituerait les significations puis les transcrirait dans le discours. Chez Foucault, le champ discursif est un ensemble de pratiques réglées qui ne consistent pas simplement à donner un corps visible et extérieur à l'intériorité agile de la pensée, ni à offrir à la solidité des choses la surface d'apparition qui va les redoubler. Avec son archéologie des sciences humaines, Foucault jette un pavé dans la mare des philosophes de la conscience. Il sait

ce qu'il peut y avoir d'un peu grinçant à traiter les discours non pas à partir de la douce, muette et intime conscience qui s'y exprime, mais d'un obscur ensemble de règles anonymes ; ce qu'il y a de déplaisant à faire apparaître les limites et les nécessités d'une pratique, là où on avait l'habitude de voir se déployer, dans une pure transparence, les jeux du génie et de la liberté ; ce qu'il y a de provocant à traiter comme un faisceau de transformations cette histoire des discours qui

9. FOUCAULT Michel, 1966, p. 394-395.

était animée jusqu'ici par les métamorphoses rassurantes de la vie ou la continuité intentionnelle du vécu; ce qu'il y a d'insupportable à découper, à analyser, à combiner, à recomposer tous ces textes maintenant revenus au silence, sans que jamais s'y dessine le visage transfiguré de l'auteur¹⁰.

Par une simple question: « Qu'importe qui parle? », Foucault congédie le sujet tout-puissant de la philosophie traditionnelle.

La mort de l'homme

L'archéologie des sciences humaines menée par Foucault aboutit à deux conclusions: l'homme n'est pas le plus vieux problème (il est apparu il y a un siècle et demi) et il n'est pas éternel (puisqu'il approche de sa disparition). Foucault ne cesse d'évoquer le thème de « la mort de l'homme » pour expliquer selon quels modes et suivant quelles règles la notion d'homme se forme, opère, se suspend, voire disparaît à partir de la fin du XIX^e siècle. C'est la finitude de l'homme qui le voue à la mort. Les sciences humaines modernes (biologie, économie politique et linguistique) qui avaient mis au jour la finitude de l'homme (en tant qu'être vivant, travaillant et parlant) ont été remplacées par les contre-sciences (psychanalyse, ethnologie et linguistique contemporaine) qui explorent l'inconscient. Le sujet tout-puissant de l'histoire occidentale des idées a vécu. Les trois critiques et les quatre questions de la philosophie kantienne ont rendu la pensée occidentale aveugle à sa propre modernité, laissant à une extrémité Hölderlin et Heidegger élucider notre rapport à l'être avec la philosophie grecque et, à l'autre extrémité, Marx et Lévi-Strauss utiliser la philosophie critique de Kant pour remettre en question les formes et les limites de notre savoir. La philosophie moderne, qui commence avec la pensée « monstrueuse » de Nietzsche, est tiraillée entre ces deux extrémités¹¹. La théorie de l'historicité de Foucault s'efforce de sortir de cette impasse théorique en explorant « la vérité

10. Michel Foucault, « Réponse à une question », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 694.

11. Michel Foucault, « Une histoire restée muette », 1966, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 546-547.

du sujet » basée sur l'unité de la pensée et du discours. « La mort de l'homme » est le manifeste de Foucault contre le subjectivisme des sciences humaines.

Nietzsche et Sade sont réputés avoir dit « du mal de l'homme », et Foucault, qui se situe dans cette lignée, appelle à travers son investigation archéologique des sciences de l'homme et de leur rapport au monde à abandonner ce lourd héritage du XIX^e siècle qu'est l'humanisme. Foucault fustige cet « humanisme mou » de Sartre et Camus qui a servi à justifier en 1948 le stalinisme et l'hégémonie de la démocratie chrétienne. Il considère comme une provocation de vouloir ériger en exemple de vertu cet humanisme qui d'une certaine manière a constitué « la petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique¹² ». Selon Foucault, les sciences humaines ne conduisent pas du tout à la découverte de l'humain, sa vérité, sa nature, sa naissance, son destin ; elles s'occupent de quelque chose de bien différent de l'homme, à savoir des systèmes, des structures, des combinaisons, des formes, etc. Ainsi, s'occuper sérieusement des sciences humaines requiert avant tout de se débarrasser de ces chimères obnubilantes que constitue l'idée selon laquelle il faut chercher l'homme. *Les Mots et les Choses* se conclut sur un constat : l'homme est une figure récente, mise au jour par les sciences humaines il a deux siècles à peine. Lesquelles sciences sont nées au XIX^e siècle d'une volonté de faire de l'homme un objet du savoir pour le libérer de son aliénation et des déterminations dont il n'était pas maître, et lui permettre de devenir le sujet de sa propre liberté et de sa propre existence. Foucault voit dans cette pensée le grand mythe eschatologique du XIX^e siècle.

Mais un mythe n'est pas une réalité. S'il semble que l'homme soit né au XIX^e siècle, Foucault montre qu'à mesure que l'on déployait des investigations sur cet objet possible du savoir, on n'a jamais pu découvrir ce fameux homme, cette nature humaine, cette essence humaine ou ce propre de l'homme. Lorsqu'on a analysé par exemple les phénomènes de la folie ou de la névrose, on a découvert un inconscient traversé de pulsions, d'instincts, un inconscient qui fonctionnait selon

12. Michel Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », 1967, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 616.

des mécanismes et selon un espace topologique qui n'avaient rigoureusement rien à voir avec ce que l'on pouvait attendre de l'essence humaine, de la liberté ou de l'existence humaine, un inconscient qui fonctionnait enfin comme un langage. Et, par conséquent, l'homme se volatilisait à mesure même qu'on le traquait dans ses profondeurs. Plus on allait loin, moins on le trouvait. De la même façon pour le langage, depuis le début du XIX^e siècle, on avait interrogé les langues humaines pour essayer de retrouver quelques-unes des grandes constantes de l'esprit humain. On espérait que, en étudiant la vie des mots, l'évolution des grammaires, en comparant les langues les unes avec les autres, c'est en quelque sorte l'homme lui-même qui se révélerait, soit dans l'unité de son visage, soit dans ses profils différents. Or, à force de creuser le langage, qu'a-t-on trouvé ? On a trouvé des structures. On a trouvé des corrélations, on a trouvé le système qui est en quelque sorte quasi logique, et l'homme, dans sa liberté, dans son existence, là encore a disparu. Cette disparition de l'homme au moment même où on le cherchait à sa racine ne signifie pas que les sciences humaines vont disparaître, mais que les sciences humaines vont se déployer dorénavant dans un horizon qui n'est plus fermé ou défini par cet humanisme. L'homme disparaît en philosophie, non pas comme objet de savoir, mais comme sujet de liberté et d'existence. Or l'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélatrice de Dieu, une sorte de théologisation de l'homme, une redescende de Dieu sur la terre, qui a fait que l'homme du XIX^e siècle s'est en quelque sorte lui-même théologisé¹³. L'idée d'homme opère au XIX^e siècle de la même manière que celle de Dieu quelques siècles auparavant, elle n'est qu'un autre moyen de faire perdurer le mythe, tout comme on utilisait l'idée de Dieu pour éviter nos peurs. Ainsi, Foucault appelle les philosophes à assumer une nouvelle tâche, même s'ils doivent pour cela dire « du mal de l'homme », celle de construire un monde démythifié.

Pour Foucault, les événements survenus sur cinq décennies, à partir des années 1920, ont montré que l'humanisme non seulement ne produisait aucun résultat, mais à quel point, en rendant

13. Michel Foucault, « Foucault répond à Sartre », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 663-665.

possibles diverses manipulations politiques dangereuses, il était nuisible et toxique. La politique, telle qu'elle est pratiquée, soulève des questions qui relèvent en fait de la société industrielle, mais on n'y rencontre jamais l'« homme »¹⁴.

En proclamant « la mort de l'homme », Foucault apporte sa contribution à une série de décentrages, après Copernic qui a refusé de placer la Terre au centre de l'univers, Darwin qui a refusé de mettre l'homme au-dessus des autres espèces animales, Nietzsche qui a proclamé la mort de Dieu et Freud qui a récuse la place centrale de la conscience. En critiquant le subjectivisme des sciences humaines, Foucault s'inscrit dans la même démarche. À l'époque où il écrit *Les Mots et les Choses*, les sciences humaines sont très importantes aussi bien sur le plan théorique que pratique, mais elles n'ont jamais réussi à dire ce qu'est au fond l'homme lui-même. Quand on analyse le langage de l'homme, on ne découvre pas la nature, l'essence ou la liberté de l'homme. On découvre à leur place des structures inconscientes qui gouvernent sans que nous le remarquions ou le voulions, sans qu'il soit jamais question de notre liberté ou de notre conscience ; des structures qui décident des contours depuis l'intérieur desquels nous parlons. Quand un psychanalyste analyse le comportement ou la conscience chez un individu, ce n'est pas l'homme qu'il rencontre, mais quelque chose comme une pulsion, un instinct, une impulsion. C'est le mécanisme, la sémantique ou la syntaxe de ces impulsions qui sont dévoilés. Foucault a voulu montrer un phénomène récurrent : l'histoire du savoir humain n'est pas restée entre les mains de l'homme. Ce n'est pas l'homme lui-même qui a consciemment créé l'histoire de son savoir, mais l'histoire du savoir et de la science humaine qui obéissent à des conditions déterminantes qui nous échappent. En ce sens, l'homme ne détient plus rien, ni son langage, ni sa conscience, ni même son savoir. Et c'est ce dépouillement qui est au fond l'un des thèmes les plus significatifs de la recherche contemporaine¹⁵.

14. Michel Foucault, « Foucault répond à Sartre », 1968, in FOUCAULT Michel, 1994, Tome I, p. 663-665.

15. Michel Foucault, « Interview avec Michel Foucault », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 659.

Les Mots et les Choses annonce une rupture philosophique entre la génération de Foucault et la génération de Sartre. Dès les années 1950, des penseurs comme Lévi-Strauss, Lacan, Dumézil et Foucault ne s'intéressent plus, comme Sartre et Merleau-Ponty, aux notions traditionnelles d'homme, de forme et de politique, mais manifestent une passion pour le concept et le « système », un « système » présent à toutes les époques et dans toutes les sociétés et qui accompagne leur évolution. Le système est un ensemble de relations qui se maintiennent et se transforment indépendamment des choses qu'elles relient. Le système précède l'homme et l'ensemble de ses activités. Dans ce contexte, la première personne, les fonctions fondamentales et constitutives du « je » explosent, remplacées par un « il y a », par un système anonyme et désincarné. Il faut maintenant s'attacher à « une pensée anonyme, du savoir sans sujet, du théorique sans identité¹⁶ ». À partir de Descartes jusqu'au xix^e siècle, la philosophie occidentale a cherché à tout connaître, à se rendre maître de l'univers et à parvenir à un savoir absolu; *Les Mots et les Choses* proclame la disparition de cette volonté de totalisation et, dans l'espace laissé libre par la mort de l'homme, l'apparition d'une volonté de tout dire, de tout noter: l'inconscient de l'homme, sa sexualité, sa vie quotidienne, ses rêves, ses souhaits et ses pulsions, mais aussi les comportements, les phénomènes sociaux, les opinions des gens et leurs dispositions, leurs actes et leurs attitudes politiques, tout doit être dit et noté, tout devient l'objet d'un discours :

C'est ce passage à une notation universelle, cette transcription en un langage de tous les problèmes du monde, qui caractérisent la culture contemporaine¹⁷.

Si Foucault critique la philosophie du sujet, c'est parce qu'il estime que l'analyse historique du discours scientifique doit ressortir à une théorie des pratiques discursives plutôt qu'à une théorie du sujet de la connaissance¹⁸. Cette conviction a déterminé sa position

16. Michel Foucault, « Entretien avec Madeleine Chapsal », 1966, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 513-515.

17. Michel Foucault, « Interview avec Michel Foucault », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 662.

18. Michel Foucault, « Préface à l'édition anglaise », 1970, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II, p. 13.

philosophique développée dans *Les Mots et les Choses* à travers son « archéologie du savoir » pour s'opposer au subjectivisme anthropologique. Il souhaite se poser en historien des discours et non en historien de la conscience ou de l'esprit. Ainsi, son archéologie n'a pas pour objet d'investigation la conscience des sujets discourants, pas plus qu'elle ne s'intéresse à la vérité des discours ou aux intentions de leurs auteurs ; elle ne cherche ni à formaliser, ni à expliquer, mais à analyser et décrire l'archive. Par « archive », il ne faut pas entendre un ensemble de textes portant sur une époque donnée et qu'il s'agirait de réunir, mais un ensemble de règles portant sur une époque et une société données. Quel type de relation unit le discours et le sujet ? Le discours n'est pas inerte et le sujet n'est pas tout-puissant, il ne peut manipuler, bouleverser et renouveler le discours à l'envi. Le discours ne se réfère pas à une pensée, un esprit ou un sujet qui ont pu lui donner naissance, mais au champ pratique dans lequel il se déploie. Les sujets discourants évoqués par Foucault font partie intégrante du champ discursif, ils y ont leur place (et leurs possibilités de déplacements), leur fonction (et leurs possibilités de mutation fonctionnelle). « Le discours n'est pas le lieu d'irruption de la subjectivité pure ; c'est un espace de positions et de fonctionnements différenciés pour les sujets¹⁹. » En résumé, Foucault se livre à une analyse des discours dans la dimension de leur extériorité et ne cherche pas à écrire une histoire de l'esprit selon la succession de ses formes ou selon l'épaisseur de ses significations sédimentées. Foucault analyse les transformations historiques du discours sans se référer aux pensées, aux modes de perception, aux habitudes ou aux influences des individus.

Foucault a dans un premier temps concentré ses critiques sur le rationalisme de Descartes en tant que fondement d'une philosophie moderne du sujet. L'époque classique a fait du rationalisme cartésien le représentant de la culture occidentale et utilisé le monologue de la raison pour réduire la folie au silence. En tant que connaisseur et défenseur des couches sociales défavorisées, Foucault s'est toujours intéressé à la manière dont la folie a été

19. Michel Foucault, « Réponse à une question », 1968, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 680.

canalisée, disqualifiée, confinée, méprisée et diabolisée. Il s'est livré à une critique de la raison occidentale pour redonner une voix à la folie réduite au silence par le monologue de la raison, pour rétablir le droit de l'irrationnel et pour restaurer le dialogue entre la raison et la déraison. Cela ne revient pas à nier la fonction de la rationalité, mais à faire ressentir le lien entre la rationalisation et les atrocités humaines.

Si concernant l'époque classique, la critique de Foucault se concentre sur une philosophie du sujet axée sur le rationalisme cartésien, sa critique de l'époque moderne, qui commence à la fin du XVIII^e siècle, porte sur l'humanisme. En confondant l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence avec l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience finie de l'homme, la philosophie moderne a sombré dans « un sommeil anthropologique ». Pour sortir de cette torpeur, il faut retrouver une pensée radicale de l'être, mettre hors circuit le psychologisme et l'historicisme, et renouer avec une critique philologique. Kant a certes su produire une révolution copernicienne, mais sa philosophie critique est devenue une anthropologie en décrétant l'impossibilité de parvenir à une connaissance des « choses en soi ». Par anthropologie, Foucault n'entend pas cette science particulière qui étudie les cultures extérieures, mais cette structure philosophique qui circonscrit les problèmes de la philosophie à l'intérieur de ce domaine que l'on peut appeler celui de la finitude humaine. L'erreur typique de l'anthropologie est en ce sens d'avoir lié la possibilité de la connaissance à la limite de la raison et à la finitude de l'homme, autrement dit, depuis Kant, on ne peut plus poser le problème de l'homme à partir de l'infini ou de la vérité.

Si l'on ne peut plus philosopher que sur l'homme en tant qu'il est un *homo natura*, ou encore en tant qu'il est un être fini, dans cette mesure, est-ce que toute philosophie ne sera pas, au fond, une anthropologie ? À ce moment-là, la philosophie devient la forme culturelle à l'intérieur de laquelle toutes les sciences de l'homme en général sont possibles²⁰.

20. Michel Foucault, « Philosophie et psychologie », 1965, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 439.

Avec Kant, la philosophie, en s'appuyant sur l'a priori d'un monde fini, s'interdit d'atteindre une pensée de l'infini.

L'anthropologisme traverse l'intégralité de la philosophie occidentale moderne de la conscience et il est particulièrement ancré dans l'existentialisme et la phénoménologie. En prétendant que le fini précédait l'infini ou en essayant d'atteindre l'infini en partant du fini, Husserl et Sartre, comme Kant avant eux, sont condamnés à penser dans un cadre anthropologique. C'est parce qu'elle crée une philosophie du sujet a priori que la phénoménologie de Husserl est problématique pour Foucault. Qu'on la comprenne comme une théorie de l'intentionnalité, de la signification ou un retour à l'a priori, la phénoménologie accorde à tort « la priorité absolue » à un sujet intentionnel fini, elle confère aux actes intentionnels finis la capacité de tout structurer pour sombrer enfin dans une conscience a priori. Foucault s'oppose également à l'existentialisme. Bien entendu, Sartre s'est opposé au moi a priori de Husserl, mais son « existence pour soi » est dotée des mêmes significations que l'« existence en soi », et elle fait reposer la signification de toute chose sur l'homme, la conscience et le cogito pré-réflexif. Ainsi, chez Sartre, l'homme (ou la conscience) est à la fois interprète, manipulateur et acteur de la signification. De Kant jusqu'à la phénoménologie et l'existentialisme, l'anthropologie ou la philosophie de la conscience ont entretenu l'illusion selon laquelle on pouvait créer de l'infini à partir du fini, que le fini pouvait saisir l'infini ou qu'il était possible de s'élever du fini vers l'infini.

Nietzsche est le penseur qui marque le crépuscule de la philosophie traditionnelle du sujet en remettant « en question le primat ou [...] le privilège du sujet, au sens où l'entendent Descartes et Kant, du sujet comme conscience²¹ ». Foucault admire chez Nietzsche qu'il ne fasse pas de la connaissance du sujet un préalable de la pensée, mais utilise des catégories discursives pour effectuer une analyse historique de la formation du sujet; il admire qu'il récuse le maintien de la connaissance et de l'objet de la connaissance dans une unité harmonieuse par une entité divine; il admire la manière dont,

21. Michel Foucault, « Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli », 1972, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II, p. 372.

en contemplant la rupture entre la connaissance et les instincts, la relation entre l'asservissement et la puissance, Nietzsche en est venu à nier l'existence de Dieu et d'un sujet unifié et suprême ; Foucault admire enfin chez Nietzsche la manière dont il a rapproché la connaissance et le pouvoir. *Les Mots et les Choses* voit en Nietzsche le premier penseur à avoir tenté de réveiller la philosophie occidentale de son sommeil anthropologique, à avoir ouvert un nouveau chemin pour la philosophie, à lui avoir assigné une nouvelle mission et à avoir posé les fondements permettant à la philosophie contemporaine de continuer de penser. Dans la lutte pour la vie ou la mort de l'homme, deux groupes philosophiques se font face : Descartes, Kant, Hegel, Husserl et Sartre, d'un côté, Nietzsche, Freud, Marx, Lévi-Strauss et Foucault, de l'autre.

Implications philosophiques

L'effacement de l'homme, sa fin, voire sa mort ou sa disparition théorisés dans *Les Mots et les Choses* ont des implications au niveau du sujet, mais aussi au niveau historique, méthodologique et philosophique. En nous intéressant à ces quatre domaines, nous entendons clarifier, voire dissiper la grande confusion conceptuelle qui a fait du livre de Foucault une œuvre structuraliste et redonner à sa pensée son véritable caractère.

1. « La mort de l'homme » annonce la fin de la philosophie du sujet comme conscience qui va de Descartes à Sartre en passant par Kant et Husserl, mais cela ne signifie pas que Foucault disqualifie toute philosophie du sujet. Le destin de l'homme dans *Les Mots et les Choses* prend place dans le contexte bien particulier de l'histoire occidentale des idées au XIX^e siècle et se rattache principalement aux transformations communes connues par trois sciences de l'homme, à savoir la biologie, la linguistique et l'économie politique. Foucault ne s'émeut pas de la mort de l'homme comme il aurait pu le faire de la mort de Dieu, il observe simplement la disparition du sujet, du Sujet majuscule, et avec lui la fin du sujet-conscience comme origine et fondement de la connaissance, de la liberté, du langage et de l'histoire. Toute pensée et toute vérité ne se réfèrent désormais plus

à la conscience, au Moi, au Sujet et, dans ce grondement qui nous ébranle, Foucault reconnaît la naissance d'un monde où, débarrassées du sujet, les pratiques discursives peuvent explorer le concret, le particulier et le réel. Le nouveau sujet que l'on rencontre dans ce monde, ce sujet discourant n'est pas un, mais scindé, non pas souverain, mais dépendant, non pas origine absolue, mais fonction sans cesse modifiable²²; le sujet n'a plus pour fonction la synthèse de l'expérience, mais il est à la fois le produit et l'un des éléments actifs des pratiques discursives.

De « la mort de l'homme » annoncée par Foucault, on ne peut déduire qu'il propose une pensée philosophique sans sujet. L'auteur de *Les Mots et les Choses* a d'ailleurs passé sa vie à explorer ce thème fondamental à ses yeux et, en dernière instance, on peut dire que Foucault s'intéresse aux modalités du sujet, actives et passives, au sein du dispositif savoir-pouvoir. Foucault rejette un sujet-conscience absolu dont l'existence a été illusoire, mais toute-puissante, pour s'attacher à un sujet réel, spécifique et concret doté d'une dimension historique, pris dans des relations de pouvoir et produit par des discours (le sujet fou, le sujet malade, le sujet illégal, le sujet pervers, le sujet expérimentant, désirant ou parlant, voire le sujet économique). En analysant les relations entre les discours, entre le discours et l'auteur, entre le discours et la culture, entre le discours et les rapports sociaux, Foucault reformule la question du primat du sujet :

Je sais bien qu'en entreprenant l'analyse interne et architectonique d'une œuvre (qu'il s'agisse d'un texte littéraire, d'un système philosophique, ou d'une œuvre scientifique), en mettant entre parenthèses les références biographiques ou psychologiques, on a déjà remis en question le caractère absolu, et le rôle fondateur du sujet²³.

Tout en retournant le problème traditionnel du sujet, Foucault revient sur cette suspension, non pas pour restaurer le thème d'un sujet originaire, mais pour saisir les points d'insertion, les modes de fonctionnement et les dépendances du sujet. Foucault ne se

22. Michel Foucault, « La naissance d'un monde », 1969, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 788-789.

23. Michel Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », 1969, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 810.

demande plus comment la liberté d'un sujet peut s'insérer dans l'épaisseur des choses et lui donner sens, comment elle peut animer, de l'intérieur, les règles d'un langage et faire jour ainsi aux visées qui lui sont propres, mais comment, sous quelles formes et selon quelles conditions quelque chose comme un sujet peut apparaître dans l'ordre des discours²⁴, quelle place il peut occuper dans chaque type de discours, quelles fonctions il peut exercer, et en obéissant à quelles règles. En somme, Foucault veut ôter au sujet (ou à son substitut) son rôle de fondement originaire et l'analyser comme une fonction variable et complexe du discours. Autrement dit, Foucault rejette l'utilisation du sujet-conscience comme fondement ontologique et comme unification de l'expérience pour explorer les fonctions du sujet discourtant.

2. La mort de l'homme sert non seulement à critiquer le rôle du sujet-conscience comme fondement et comme structure, mais aussi à rompre avec la vision historique linéaire de la philosophie traditionnelle. *Les Mots les Choses* est véritablement un ouvrage historique dont la conception généalogique de l'histoire repose naturellement sur une approche discursive du sujet. La conception historiciste de l'histoire comme continuité, comme progrès, voire comme processus d'émancipation suppose l'existence d'un sujet a priori, la continuité ou l'absence de rupture étant garantie par la toute-puissance du sujet-conscience. Comme le suggère *L'Archéologie du savoir*, faire de l'analyse historique le discours du continu, et de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique, sont les deux faces d'un même système de pensée. L'idée-clé de Foucault s'articule autour de plusieurs axes : l'histoire et l'histoire des idées n'obéissent pas au même modèle que la conscience ; le temps de la connaissance ou le temps du discours n'est pas un temps pratique que l'on peut gérer ou organiser, mais il est discontinu et hétérogène ; cette discontinuité se traduit par de brusques décrochages des modes de pensée en fonction des *épistémès* ; l'analyse historique des idées ne passe pas par un sujet ou par un individu faisant office de sujet. Ainsi Foucault critique-t-il « la téléologie de la vérité » et « l'enchaînement rationnel des causes » basés sur le sujet rationnel

24. *Ibid.*, p. 810-811.

occidental ; il remet en question les trois postulats de l'histoire des idées : genèse, continuité et totalisation et affirme que le développement de l'histoire des idées, de la pensée, se réalise sans sujet a priori, il est anonyme et désincarné. L'auteur de *Les Mots et les Choses* cherche à comprendre pourquoi à certaines périodes, dans certaines formes de savoir empiriques comme la biologie, l'économie politique, la psychiatrie, la médecine, etc., le rythme des transformations n'obéit pas aux schémas doux et continuistes du développement qu'on admet d'ordinaire²⁵. Foucault souhaite rétablir le véritable contexte de l'histoire des idées, pleine de ruptures, et analyser les véritables caractéristiques et modes de fonctionnement de l'histoire des discontinuités. « En quelques années parfois une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là, et se met à penser autre chose et autrement²⁶ » : cela explique pourquoi cette culture est parsemée de discontinuités, de ruptures, de limites, de brèches, d'unités, de rapports de force ; cela explique les mystifications faisant de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir et de toute pratique ; cela prouve l'authenticité de la « généalogie » nietzschéenne, car en se basant sur les rapports de force entre le hasard et la différence, Nietzsche a permis de voir la discontinuité dans le sujet, de mettre au jour les limites, les ruptures, les individualisations, les essors et les déclin, les changements, les transformations et les différences, et de dévoiler un espace de diversification sans sujet a priori, un espace dispersé, désordonné, décentralisé et soumis au hasard.

3. Chez Foucault, l'annonce de la mort de l'homme ne se fait pas au moyen d'une analyse structurale, mais par une archéologie des sciences humaines. L'archéologie n'est pas la recherche d'une signification originaire, d'une genèse, ni la mise au jour des secrets profondément enfouis de la conscience humaine, mais l'identification de commencements relatifs (des instaurations ou des transformations) et la définition des relations qui, bien qu'elles aient été ignorées, se trouvent à la surface des discours. Foucault

25. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », 1977, in FOUCAULT Michel 1994, Tome III, p. 143.

26. FOUCAULT Michel 1966, p. 64.

n'analyse ni les systèmes linguistiques ni les règles de formation des structures linguistiques, pas plus qu'il ne s'intéresse à la correction, à l'intelligibilité ou à l'utilité communicationnelle des discours. Il a pour ambition de saisir l'énoncé dans la singularité de son événement: les lois qui régissent son existence, ce qui le rend possible, ses conditions d'apparition, ses corrélations aux autres énoncés et les formes d'énonciation qu'il exclut. L'archéologie décrit et analyse l'ensemble des paroles prononcées, c'est-à-dire les archives. L'archéologie n'est donc pas l'analyse d'une histoire de la pensée qui trouverait son origine dans la notion de sujet-conscience, ni une théorie de la connaissance qui aurait pour objet l'analyse interne de la structure des sciences humaines. S'il est vrai que la méthode de Foucault entend mettre au jour, comme celle de plusieurs de ses contemporains, certains liens logiques universels, il n'a eu de cesse de dénoncer la confusion entre son archéologie et la méthode structuraliste telle qu'on peut la trouver chez Lévi-Strauss, Althusser, Lacan ou Barthes. S'il faut trouver des affinités à la méthode foucauldienne, il est certainement plus pertinent de les chercher du côté de la généalogie nietzschéenne.

Les philosophes traditionnels estiment que l'analyse structurale, par définition discontinue, ne peut expliquer l'émergence du sujet en tant qu'il est issu d'une continuité. Il y a pour eux un sujet absolu de l'histoire qui fait l'histoire et qui en assure la continuité et, dans l'histoire ainsi soumise à la souveraineté de l'homme, l'analyse structurale ne peut occuper qu'une place réduite. S'il est vrai que l'analyse structurale apporte un éclairage particulier sur la question du sujet-conscience et de la relation synchronicité/historicité et structure/histoire, on ne peut pas pour autant en déduire que toute théorie qui s'oppose au primat du sujet et qui insiste sur la discontinuité de l'histoire relève du structuralisme. L'analyse archéologique de Foucault, comme l'analyse structurale de Lévi-Strauss, de Lacan ou d'Althusser, remet en question le sujet humain, la conscience et l'importance accordée à l'homme, mais pour Foucault, ce rejet décrit en négatif une tendance commune des recherches de l'époque. L'analyse structurale utilise une méthode positive pour explorer l'inconscient et mettre au jour les structures inconscientes du langage, de la littérature, des œuvres

et de la connaissance, c'est-à-dire qu'elle étudie les structures et les corrélations logiques omniprésentes. Le structuralisme est le signe d'un bouleversement majeur au sein des sciences humaines et l'apogée de ce bouleversement n'est pas tant le structuralisme que la remise en question du statut des sciences humaines, du sujet et du primat de l'homme. La méthode archéologique de Foucault, comme l'analyse structurale, s'inscrit dans ce bouleversement et elle est à ce titre aux côtés du structuralisme et non au sein de celui-ci. Un certain nombre de penseurs traditionnels ont été effrayés par l'analyse structurale, non pas parce qu'elle analysait des rapports formels entre des éléments indifférents, mais parce que les structuralistes remettaient en question le statut même du sujet. Et Foucault de s'interroger :

S'il est vrai que le langage ou l'inconscient peuvent s'analyser en termes de structure, alors qu'en est-il de ce fameux sujet parlant, de cet homme qui est censé mettre en œuvre le langage, le parler, le transformer, le faire vivre ! Qu'en est-il de cet homme qui est censé avoir un inconscient, pouvoir prendre conscience de cet inconscient, pouvoir le reprendre en charge et faire de son destin une histoire ! Et je crois que la hargne, ou en tout cas la mauvaise grâce que le structuralisme a suscitée chez ces traditionalistes était liée au fait qu'ils sentaient remis en question le statut du sujet²⁷.

4. L'annonce de « la mort de l'homme » n'inscrit donc pas la pensée de Foucault dans une perspective structuraliste, mais dans la continuité de la généalogie nietzschéenne. La vision foucauldienne du sujet et de l'histoire ainsi que sa méthodologie partagent avec la philosophie nietzschéenne une volonté de s'intéresser au présent et d'en faire le diagnostic. Ce travail a pour ambition de dévoiler la pensée et l'atmosphère d'une époque :

Au moins depuis Nietzsche, la philosophie a pour tâche de diagnostiquer et ne cherche plus à dire une vérité qui puisse valoir pour tous et pour tous les temps. Je cherche à diagnostiquer, à réaliser un diagnostic du présent : à dire ce que nous sommes aujourd'hui et ce que signifie, aujourd'hui, dire ce que nous disons. Ce travail d'excavation

27. Michel Foucault, « Michel Foucault explique son dernier livre », 1969, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 773.

sous nos pieds caractérise depuis Nietzsche la pensée contemporaine, et en ce sens je puis me déclarer philosophe²⁸.

Pour Foucault, la philosophie ne parle plus de vérités éternelles, universelles et ultimes, car elle n'est plus la science des sciences, elle n'est plus en mesure de réguler ou d'évaluer la nature, la société ou l'humanité, ni de penser ces notions comme une totalité. Dorénavant, la philosophie parle, analyse et diagnostique tout ce qui concerne le présent, elle se reflète dans diverses activités humaines concrètes; la théorie et l'activité philosophique se dispersent dans divers domaines qui se différencient mutuellement. Une philosophie se réalise dans une diversité de travaux théoriques et aucun philosophe ne peut prétendre être l'inventeur ou le propriétaire de cette philosophie.

La philosophie n'est donc plus une entreprise de totalisation du monde, de la connaissance ou de l'expérience, elle n'a plus besoin de recourir aux mythes pour rechercher une vérité éternelle hors d'atteinte, c'est une activité de diagnostic de ce qui se déploie au présent. Si Foucault signe l'acte de décès de la philosophie toute-puissante, il croit en revanche en l'existence d'une philosophie opératoire. La philosophie est une activité de diagnostic, c'est aussi un mode de pensée, un moyen de penser notre rapport au réel. La vie de la philosophie, à travers cette pensée du rapport entre le sujet et la réalité, est à même d'agir sur les comportements, les modes d'existence et les relations humaines, voire sur les mouvements sociaux.

Les implications philosophiques de « la mort de l'homme » annoncée par Foucault sur les quatre domaines que nous avons évoqués ci-dessus nous amènent à poser une question théorique importante sur le statut de la pensée foucauldienne: *Les Mots et les Choses* est-il une œuvre structuraliste? Foucault est-il un structuraliste?

En réexaminant l'idée husserlienne selon laquelle il existe partout du sens qui est « déjà là » pour analyser les conditions formelles de l'apparition du sens; en refusant la prescription

28. Michel Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », 1967, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 606.

sartrienne qui enjoint à l'homme de déchiffrer et manipuler le sens pour s'intéresser à ce qui relève du système; et en effaçant l'image distordue de l'homme pour s'intéresser à ce qui relève de la relation entre les choses, Foucault reçoit, certes, l'influence de penseurs comme Lévi-Strauss, Lacan ou Dumézil, mais il se différencie cependant en ce qu'il s'intéresse à la manière dont le sens est éclipsé par la constitution de l'objet :

Le structuralisme pose le problème des conditions formelles de l'apparition du sens, en partant surtout de l'exemple privilégié du langage: le langage étant lui-même un objet extraordinairement complexe et riche à analyser. Mais, en même temps, il sert de modèle pour analyser l'apparition d'autres significations qui ne sont pas exactement des significations d'ordre linguistique ou verbal. Or, de ce point de vue, on ne peut pas dire que je fasse du structuralisme, puisqu'au fond je ne me préoccupe ni du sens ni des conditions dans lesquelles apparaît le sens, mais des conditions de modification ou d'interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d'autre²⁹.

Il est manifeste à partir de là qu'il existe une véritable divergence d'intérêt entre l'archéologie du savoir et le structuralisme.

Si le structuralisme s'intéresse à l'émergence du sens dans le langage et aux modes de signification des discours, Foucault s'intéresse quant à lui aux modes opératoires des discours dans un contexte culturel donné. L'auteur de *Les Mots et les Choses* entretient avec le structuralisme un rapport double :

Ce que j'ai essayé de faire, c'est d'introduire des analyses de style structuraliste dans des domaines où elles n'avaient pas pénétré jusqu'à présent, c'est-à-dire dans le domaine de l'histoire des idées, l'histoire des connaissances, l'histoire de la théorie. Dans cette mesure, j'ai été amené à analyser en termes de structure la naissance du structuralisme lui-même. C'est dans cette mesure que j'ai au structuralisme un rapport à la fois de distance et de redoublement. De distance, puisque j'en parle au lieu de le pratiquer directement, et de redoublement, puisque je ne veux pas en parler sans parler son langage³⁰.

29. Michel Foucault, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », 1967, in FOUCAULT Michel, 1994, Tome I, p. 603.

30. Michel Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », 1967, in FOUCAULT Michel 1994, Tome I, p. 583.

L'archéologie de Foucault refuse d'intégrer le structuralisme au domaine historique : elle veut « affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale » mais pas pour « la structuraliser en appliquant au devenir du savoir ou à la genèse des sciences des catégories qui [ont] fait leurs preuves dans le domaine de la langue³¹ ». Foucault n'emploie pas de méthodes ou de concepts caractéristiques de l'analyse structurale, mais il cherche à décrire et analyser les modes opératoires des pratiques discursives et à révéler les modes opératoires des rapports de pouvoir profondément enfouis. Au sein de l'*épistémè* moderne, Foucault place le structuralisme sur un même plan que la phénoménologie et l'aborde comme un objet épistémologique contemporain, mais il en délaisse la méthode au profit de la grammaire générative et transformationnelle de Chomsky. Si Foucault avait l'intention de sous-titrer son livre « une archéologie du structuralisme », il nous semble que c'était justement pour mieux s'en détacher.

Alors que Marx, Nietzsche et Freud ont chacun dans leur domaine — l'économie, la philologie et la psychanalyse — rejeté la conscience a priori et la philosophie du sujet, des écrivains comme Mallarmé et Blanchot ont abandonné l'intériorité de la conscience pour rechercher « la pensée du dehors ». Il ne viendrait pas à l'idée de qualifier Marx, Nietzsche et Freud de structuralistes parce qu'ils se sont opposés à la philosophie cartésienne du sujet. Pas plus que l'on ne pourrait parler d'écrivain structuraliste au sujet de Mallarmé et Blanchot au prétexte qu'ils ont remplacé l'intériorité de l'homme par le langage du dehors. Probablement peu de personnes diraient de Marx et de Mallarmé, deux hommes du XIX^e siècle, qu'ils étaient structuralistes avant l'heure. De même, dans le domaine scientifique, le respect que nous inspirent la rigueur du travail et l'originalité de la pensée de Foucault nous interdit de lui accoler une « étiquette ronflante mais inadéquate³² » et de se montrer aussi « idiot et naïf³³ » que ceux qui ont voulu faire de lui un structuraliste.

31. FOUCAULT Michel 1969, p. 264.

32. Michel Foucault, « Préface à l'édition anglaise », 1970, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II, p. 13.

33. Michel Foucault, « Le grand enfermement », 1972, in FOUCAULT Michel 1994, Tome II, p. 296.

Nietzsche, Marx et Freud — en procédant chacun dans leur domaine et avec leur méthode propre à une remise en cause systématique du rationalisme et de la modernité de Descartes jusqu'à Hegel — ont initié une mutation profonde de la philosophie occidentale. Il peut arriver que, pour faciliter la discussion, on regroupe au sein d'une même école des penseurs qui présentent certaines similitudes ou qui ont simplement vécu à la même époque, mais les termes trop larges ou trop généraux comme « poststructuralisme » ou « postmodernisme » sont simplificateurs et imprécis. Derrida regrettait que « l'opinion publique la moins informée³⁴ » range dans des notions fourre-tout ce qu'elle n'aime pas ou ne comprend pas et qu'elle fasse de son *Spectres de Marx* une œuvre postmoderne. Erreur aggravée par l'amalgame entre postmodernisme, poststructuralisme et critique du métanarratif³⁵. En niant le lien entre déconstructionnisme et fin des métarécits, Derrida refusait de se voir accoler l'étiquette postmoderne ou poststructurale. De même, en affirmant qu'il n'existe pas de lien nécessaire entre son archéologie des sciences humaines et la fin des métarécits, Foucault refusait d'être associé au structuralisme et nous pouvons dire sans crainte de nous tromper qu'il ne se voyait pas non plus comme un postmoderniste. C'est pourquoi nous devons, en tant que scientifique, nous éloigner de ce que Derrida appelait « l'opinion publique la moins informée ». Qu'il s'agisse des écrits de Derrida sur la métaphysique de la présence ou des réflexions de Foucault sur l'humanisme ou l'épistémè, il y a pu avoir à certains moments un flou entre ces travaux et la fin des « grands récits ». Les critiques de Foucault et de Derrida sont sans doute un peu sévères, il n'en faut pas moins préciser que ranger les penseurs dans des doctrines établies ou accoler des étiquettes aux philosophes ne sera jamais aussi important que de clarifier dans quel sens et par quelles méthodes ils s'approchent ou s'éloignent d'une école ou d'un courant de pensée, et d'identifier quelle école ou quel courant de pensée est le plus à même de rendre compte de la spécificité et de la créativité d'un auteur et de le distinguer d'autres penseurs. La manière dont les deux archéologies de

34. DERRIDA Jacques 2002, p. 36.

35. *Ibid.*, p. 57.

Foucault mettent ou non en avant le caractère révolutionnaire de la pensée de Marx illustre parfaitement ce point.

Traduction de Camille Richou

Références des ouvrages cités

DERRIDA Jacques 2002.

DERRIDA Jacques, *Marx & Sons*, Paris, P.U.F Galilée, 2002.

FOUCAULT Michel 1966.

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, éditions Gallimard, 1966.

FOUCAULT Michel 1969.

FOUCAULT Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, éditions Gallimard, 1969.

FOUCAULT Michel 1971.

FOUCAULT Michel, *L'Ordre du discours*, Paris, éditions Gallimard, 1971.

FOUCAULT Michel 1994.

FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Paris, éditions Gallimard, 1994.