

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix - Travail – Patrie

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET ÉDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace - Work – Fatherland

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL FOR SOCIAL
AND EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
HUMAN AND SOCIAL SCIENCES

LA QUESTION DU SUJET ET LES JEUX DE VÉRITÉ CHEZ MICHEL FOUCAULT.

Thèse rédigée en vue de l'obtention du Diplôme de Doctorat Ph.D en Philosophie.

Spécialité : Epistémologie des Sciences Sociales

Par

Christian NDÉMÉ GUIÉDI,

titulaire d'un Master en Philosophie.

Sous la direction de

M. NKOLO FOÉ

Professeur Titulaire des Universités.



Février 2022

SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RÉSUMÉ.....	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	0
PREMIERE PARTIE : DES CONDITIONS HISTORIQUES DE FORMATION DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LA CULTURE GRECQUE TRADITIONNELLE, À LA QUESTION DE LA CONNAISSANCE DU SUJET PAR LUI-MÊME ET L'OBÉISSANCE DU SUJET À LA LOI, DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE.....	44
CHAPITRE I : L'HISTOIRE DES RAPPORTS ENTRE SUJET ET VÉRITÉ DANS LA CULTURE DE L'ANTIQUITÉ GRECQUE HÉLLÉNISTIQUE ET ROMAINE	48
CHAPITRE II : DES PRATIQUES DE LA RELATION ENTRE SUJET ET VÉRITÉ DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE.....	71
CHAPITRE III : LE SAVOIR DE SPIRITUALITÉ ET LA PRATIQUE DE LA VÉRITÉ PAR LE SUJET DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE.....	92
DEUXIEME PARTIE : DE LA REPRÉSENTATION DE LA VÉRITÉ COMME MODE DE REPRÉSENTATION SOCIAL DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE, À L'ARTICULATION DU MODE DE PRODUCTION DES DISCOURS ET DES SAVOIRS SUR LA VÉRITÉ.....	112
CHAPITRE IV : L'ANALYSE DU DISCOURS REPRÉSENTATIF DE LA PÉRIODE CLASSIQUE.....	117
CHAPITRE V : L'ANALYTIQUE DU MODE D'ÊTRE DE L'HOMME.....	137
CHAPITRE VI : RÉPARITION DU LANGAGE DANS L'ENIGME DE SON UNITÉ ET DE SON ÊTRE	167
TROISIÈME PARTIE : DU MODE DE PRODUCTION DES DISCOURS ET DES SAVOIRS SUR LA VÉRITÉ, À L'IDÉE DE MANIPULATION ET DE CONSTRUCTION DISCURSIVE DE LA REALITE POLITIQUE À L'ÈRE POSTVÉRITÉ.....	188
CHAPITRE VII : MODÉLISATION CONTEMPORAINE DES MODES DE PRODUCTION DES DISCOURS DE VÉRITÉ	195
CHAPITRE VIII : LA CONSTRUCTION POSTMODERNE DES INDIVIDUS EN SUJET	216
CHAPITRE IX : DE LA MANIPULATION DES ETATS DE CONSCIENCE À TRAVERS LA CONSTRUCTION DISCURSIVE DE LA RÉALITE POLITIQUE A L'ÈRE POST VÉRITÉ.....	240
CONCLUSION GENERALE	260
BIBLIOGRAPHIE.....	282
INDEX.....	296
TABLE DES MATIÈRES	302

A
Josiane TSAPI KENLAK
et
Divine NDEME.

REMERCIEMENTS

Nous savons gré au Professeur NKOLO FOË, pour avoir inspiré et dirigé cette thèse. Sa rigueur, qui s'est traduite à travers ses remarques, réflexions et corrections, a donné plus d'étoffe à ce travail. Nous devons beaucoup au Corps Enseignants du Département de Philosophie de la Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines de L'Université de Yaoundé I. Nous sommes redevables à nos camarades et amis Georges MANI MANI, Alain TCHAPNDA, Serge NVOUNDI, Dr Serge ONOBIONG, Dr Simon OMBAKANE, Dr Benoit KOFANE BAYIHA, qui ont accepté de lire ce travail, et nous ont suggéré des rectifications substantielles sur le fond, et des corrections importantes et constructives sur la forme. Nous le sommes également à l'endroit de tous ceux qui nous ont apportés quelques contributions, lesquelles ont permis la production matérielle de ce travail notamment, l'impression et la reliure. Reconnaissance infinie à Josiane TSAPI KENLAK, que nous avons dû priver de notre présence attentionnée et affectueuse pendant la rédaction de notre thèse.

A tous nos parents, frères, sœurs, filles, fils et amis, particulièrement ma tante Marie Thérèse NOANDA, Mme Anne Valéry KOSSONI, Gilberte KOSSOU YABE, Jean Luc AMBASSA, Philippe BEYEGUENA, Fabrice MOUDIO, Valdius PAWOUANO, Boris BIDIAS, Hermann Arnold EDU GUIEDI, Jean Théodore MASSEMBELE, Rosalie ADÉDOMBA, Colette ONGUÉDOU, Olivia Prisca KIPO, Régine ISSOMO, Blanche KAMANA, Divine NDEME, Ladouce NANGA, Louis Marie GUIEDI, Jean Pierre MAMBA. Michel KOUFANA, Nadine Fabrice MBAH, Marie Christel NGONO AKAMESSE qui ont contribué fraternellement à la réalisation de ce travail de thèse, qu'ils en soient sincèrement remerciés.

RÉSUMÉ

S'il est vrai que, la condition de la formation du sujet pour l'accès à la vérité, se pensait en termes sociaux et externes d'organisation dans la pensée antique classique, dans les sociétés postmodernes, le contenu de la vérité du sujet politique est occulté par des intérêts sensibles et immédiats: le vécu. Les « mondes vécus » occupent une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu. Ce sont eux qui imposent des nouvelles représentations, et détermine l'indifférence de la distinction entre mensonge et vérité du politique. Pourtant, pour la pensée Moderne, le nombre des mondes vécus était limité, distinct et complémentaire. En cherchant à rétablir certains liens rompus par la modernité avec une tradition classique, Michel Foucault voulait penser autrement l'hégémonie des rapports entre sujet et jeux de vérité. C'est pourquoi, l'invitation foucauldienne à promouvoir des nouvelles formes de subjectivités construites de nos jours par une prolifération des « mondes vécus », pour nous libérer de l'État et du type d'individualisme qui s'y rattachent, à partir d'une reconsidération de la pensée classique pour faire avancer la société, n'est plus suffisante parce que perçue dans un contexte de « mondes vécus » limités. L'ordre de la représentation mentale pour les Anciens, c'était la capacité à transformer le mode d'être du sujet dans l'urgence de l'action et face à l'imprévu des événements. Aujourd'hui, les représentations qui ont du mal à se détacher des besoins et du désir qu'elles se représentent dans nos sociétés d'exposition du politique, n'ont plus la capacité à transformer positivement le mode d'être du sujet. Et s'il est toujours risqué depuis les critiques foucauldienne des « dispositifs du pouvoir », de ramener conceptuellement la diversité des pratiques et des discours, à un instrument unique, et d'attribuer à celui-ci une fonction de représentation sociale caractéristique de cette nouvelle construction contemporaine du sujet, ce n'est donc pas uniquement à la promotion de nouvelles formes de subjectivité qu'il faut travailler devant cette forme d'engagement politique. On voit par la même occasion comment les hommes, leur nature, leur langage, leur gouvernement, leur perception du monde et d'eux-mêmes se modifient profondément. Face aux mutations, et maintenant que les savoirs empiriques comme la vie, le travail, et le langage échappe à la loi, le mode de recherche sur le fond duquel nous devons penser les rapports entre le sujet et les jeux de vérité, pour trouver les nouvelles recettes, n'a plus le même mode d'être que celui des classiques. L'enjeu pour nous, c'est qu'il ne faut pas se laisser prendre uniquement à ce processus historique qui s'était déroulé au Moyen Âge, et qui avait été celui de la juridiction progressive de la culture occidentale, à partir du moment où la loi n'est qu'un des aspects possibles de la technologie du sujet à l'égard de lui-même.

Mots-clés : sujet, subjectivité, vérité, vécu, jeux, représentation, politique.

ABSTRACT

If it is true that, the condition of the formation of the subject for the access to truth, thought itself in social and external terms of organization in the traditional ancient thought, in the companies postmodernes, the contents of the truth of the policy are occulted by significant and immediate interests: lived. The "lived worlds» occupy a decisive place in the construction of subjectivity or relationship between the subject and plays of truth of each individual. It is him which imposes objectives and determines the control of the political subject. However, for the modern thought, the number of the lived worlds was limited, distinct and complementary. While seeking to restore certain bonds broken by modernity with a traditional ancient tradition, Michel Foucault wanted to thus think differently the hegemony of the relationship between subject and plays of truth. It is for what, the invitation to promote new forms of subjectivity built nowadays by a proliferation of the "lived worlds ", to release us from the State and type of individualism which is attached to it, starting from a reconsideration of the traditional ancient thought, this invitation is not sufficient anymore because perceived in a context of "worlds lived "unlimited. If it is always risky since criticisms "devices of the capacity ", to bring back the diversity of the practices conceptually and speeches, with a single instrument, and to allot to this one a function of social representation characteristic of this new contemporary construction of the subject, it is not solely with the promotion of new forms of subjectivity that it is necessary to work in front of this form of political engagement. The order of the mental representation for the Old ones, it was the capacity to transform the mode to be of the subject in the urgency of the action and unforeseen of the events. Today, the representations have evil to be detached from the needs and desire which they represent in our companies of exposure of the policy. They do not have any more the capacity to transform the mode positively to be subject. One sees by the same occasion as the men, their nature, their language, their government, their character, all things considered, their perception of the world and them - same change deeply a world in full change, the order of creativity on the bottom of which we must think the relationship between the plays of truth in this moment, does not have any more the same mode to be but that of the traditional ones. Now that the empirical like the life, work, and the language escapes law, the stake for us, it is that one should not be let take only with this later historical process which had proceeded at the Average Age, and which had been that of the progressive jurisdiction of the Western culture, as from the moment when the law is only one possible aspects of the technology of the subject with regard to itself.

Key words: subject, subjectivity, truth, lived, representation, policy.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

"*La question du sujet et les jeux de vérité chez Michel Foucault*", soulève en filigrane, la problématique de la subjectivité politique. L'une des plus grandes difficultés que traversent nos sociétés en cette période de crise sanitaire mondiale, c'est ce refus spécifique qui se manifeste par une construction intellectuelle de représentation d'une vérité du discours, ou celui de l'indifférence à la distinction entre mensonge et vérité. La vérité est devenue une pensée, une représentation, les éléments de langage contenu et utilisés dans des discours formatés. Elle est devenue une forme de construction du discours qui ne colle pas toujours à la réalité, et qui réussit au politique. Comme le relève Hannah Arendt : « *Le sens par lequel nous nous orientons dans le monde réel [---] se trouve détruit* »¹. Ce refus de la vérité du discours peut être relevé, à travers l'élaboration des énoncés de parole matériellement existant car, voilé et falsifié qu'elles sont par une subjectivité du politique, qui a du mal à se déconnecter, à observer les mesures de distanciation, de restriction vis-à-vis des exigences d'un marketing mensonger, d'une transition d'un modèle économique du profit, qui l'éloigne davantage de la vérité, et de l'urgence d'un souci de soi.

Dans un monde qui bouge et qui change comme le nôtre, la surinformation des réseaux sociaux, et le modèle politique du profit, ne permettent plus de démêler le vrai du faux. Dans nos sociétés où le besoin et les désirs ont pris formes, une action politique ne permet plus de distinguer le sujet politique, de tous les instruments qu'il peut mettre dans son action parce que, le politique n'est plus capable de porter aux discours vrai, une attention véritable et efficace. C'est pourquoi : « *L'insistance apparemment sauvage du besoin, l'infini sans lois du désir sont en fait déjà organisés par un impensé qui non seulement leur prescrit leur règle, mais les rend possibles à partir d'une règle* »². Il y a aussi le refus du peuple d'admettre que, la loi n'est au fond, qu'un des aspects de cette longue histoire au cours de laquelle, s'est constitué le sujet occidental, tel que nous avons affaire à lui maintenant, à partir du moment où, lorsqu'il pense que la vérité est dans les lois et les coutumes, il les croit et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité³.

Relevons un instant, qu'à cause d'une détermination imposée à l'homme de l'extérieur, par des lois et des mécanismes d'une transition économique, les réseaux sociaux, les nouvelles règles de production d'une vérité du discours du politique, l'indifférence à la distinction entre vérité et mensonge, ne relèvent plus essentiellement de l'accord entre la pensée et la parole, ou alors entre ce qu'il dit, et ce qu'il croit qu'il veut dire, à partir du moment où, il est pris à l'intérieur d'un pouvoir des exigences d'un modèle économique du profit qui privilégie l'enrichissement illicite.

¹ Hannah Arendt, « vérité et politique », in, *La crise de la culture*, Paris, Folio, 1961, pp. 327-328.

² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 373.

³ Yves Charles Zarka, *Figures du pouvoir*, Paris, PUF, 2001, p. 128.

Il le disperse, et le retire loin de son mode d'être d'homme, faisant ainsi de la politique, une langue morte. Dans ce cas, l'antiquité des lois et des coutumes n'est plus une preuve de leur vérité parce que, la surinformation des réseaux sociaux ne lui permet plus de démêler le vrai du faux.

Par contre, ce qui caractérise les gouvernements des sociétés modernes, c'est la trop grande importance que, le social accorde à la reproduction de la vie, au travail, à la monopolisation des énergies humaines qu'il doit fournir, pour assurer ses besoins au détriment de l'action politique, à partir du moment où, les formes socio- historiques, et culturelles de l'assujettissement, se sont transformées profondément. Dans ce cas, face à la place prise par le discours de certains politiques, les sujets ne sont pas assujettis. Ils sont plutôt soumis à de nouvelles règles sociales. C'est dans cet ordre d'idée que, la notion de régulation permet de penser la transformation de l'économie entre, assujettissement du sujet et les redéfinitions larges de manœuvres, sans se limiter aux aspects « négatifs » de la gestion des conduites : « *Nous codons aujourd'hui une multiplicité de problèmes quotidiens dans le langage psychologique et particulièrement dans celui de la dépression, alors qu'ils étaient énoncés il y a encore peu dans le langage social ou politique de la revendication, de la lutte et de l'inégalité* »⁴.

Pourtant, avant de devenir une structure de pouvoirs réels ou une pratique politique, la notion de subjectivité dans son idée première, renvoie à un point de vue particulier et déformé, propre à chaque individu. Il s'agit de quelque chose qu'on ne peut pas partager avec les autres, ce qui n'est pas universel. Elle s'oppose donc à ce qui est objectif. Mais il convient de signaler que, tous les mouvements qui prirent place au XV^e et XVI^e siècle, et trouvèrent leurs expressions et leurs justifications dans la Réforme protestante par exemple, doivent être compris comme, autant d'indices d'une crise majeure qui avait affecté l'expérience occidentale de la subjectivité. En relisant lui-même *L'herméneutique du sujet: Cours au collège de France de 1981-1982*⁵, à travers une préoccupation sur cette question de la subjectivité dans son sens politique, Foucault déclarait qu'il n'a jamais eu d'autre projet que, de définir les multiples versions du rapport entre le sujet humain et les jeux de vérité c'est-à-dire, les figures de la formation du sujet conformément à un ensemble de règles de production de la vérité :

⁴ A Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.23.

⁵ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet : Cours au collège de France*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

Le problème du rapport entre le sujet et les jeux de vérité, je l'avais envisagé jusque-là à partir soit des pratiques coercitives comme dans le cas de la psychiatrie et du système pénitentiaire, soit dans les formes de jeux théoriques ou scientifiques comme l'analyse des richesses, du langage et de l'être vivant. Or, dans mes Cours au collège de France, j'ai essayé de le saisir à travers ce que l'on peut appeler une pratique de soi, qui est ; je crois un phénomène assez important dans nos sociétés depuis l'époque gréco-romaine même s'il n'est pas très étudié⁶.

Pour Foucault, celui qui veut faire l'histoire de la subjectivité, ou plutôt l'histoire des rapports entre sujet et vérité, où l'on retrouvait cette « pratique de soi », devrait essayer de déconstruire, de retrouver, la très lente formation et transformation d'un dispositif de subjectivité défini par le savoir de spiritualité, et la pratique de la vérité par le sujet, qui relevait au départ, de l'ordre d'un mode de représentation sociale. C'est dire que, l'ensemble de la pensée de Foucault devrait être relue comme une philosophie de la subjectivité, qui était commandé par la question de la connaissance du sujet par lui-même et de l'obéissance du sujet à la loi. Il s'agit de la philosophie de la subjectivité qui avait marqué les périodes présocratique, grecque, hellénistique et romaine, que l'on va retrouver, en cet autre dispositif de subjectivité qui va marquer la philosophie moderne, et que l'on va appeler le "Moment cartésien ".

Dans ce vaste mouvement historiographique de réflexion, sur la question des rapports entre sujet et vérité, qui devait se développer en occident, l'on constate que, cette question possédait des caractéristiques historiques de l'usage politique de la vérité en rapport avec le sujet, qui remontait à une époque qui se situait bien avant Platon, et Socrate. Cette période correspondait à la période pré-philosophique ou période présocratique. Durant la pensée pré-philosophique, ou période présocratique, où l'on parlait de « Spiritualité du savoir », et de « Pratique et exercice de la vérité », cette période devait donner lieu à de très nombreuses procédures de représentation plus ou moins ritualisées, à partir du moment où, les politiques étaient beaucoup plus préoccupés par la vérité du discours en rapport avec la projection d'un mode de représentation social qui était, la capacité à se représenter, à transformer le mode d'être du sujet politique pour le préparer à faire face dans l'urgence de l'action, et face à l'imprévu des événements de la vie.

C'est l'une des raisons pour laquelle l'on pensait que : *« La vérité ne puisse pas être atteinte sans une certaine pratique ou un ensemble de pratiques tout à fait spécifiées qui transforment le mode d'être du sujet, qui le modifient tel qu'il est donné, qui le qualifient en le transfigurant »⁷.* Ainsi, bien avant le dialogue Platonicien de *L'Alcibiade*, et bien avant Socrate par exemple, il y

⁶ Michel Foucault, cité par Guillaume Le Blanc et J. Tenel, in *Foucault au collège de France : un itinéraire*, Presse Universitaire de Bruxelles, 2003, p. 709.

⁷ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, « Cours du 13 janvier 1982 », Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.46.

avait toute une « technologie de soi » ou un mode de « transformation de soi », qui était en rapport avec le savoir, qu'il s'agisse de connaissances particulières ou de l'accès global à la vérité elle-même. La notion de « technologie de soi » était donc considérée comme des : « *Pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles, les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier et à faire de leur vie une œuvre* »⁸. Tout en cherchant à se transformer eux-mêmes, ces pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixaient des règles de conduite, visaient à mieux les préparer en vue d'un mode de « transformation de soi », celle des transformations dans l'être même du sujet, en faveur d'une représentation sociale.

Dans la Grèce archaïque par exemple, l'histoire des technologies de soi ou modification de soi, avait été largement entamée avant les études de Foucault des années quatre-vingt. Elle avait été longtemps considérée comme un centre de gravitation d'un texte d'Empédocle à propos de Pythagore, présenté comme : « *Homme d'un rare savoir, maître plus que personne en toute d'œuvres sages, qui avait acquis un immense trésor de connaissance. Car, lorsqu'il tendait toutes les forces de son esprit, sans peine, il voyait toutes choses en détail, pour dix, pour vingt générations humaines* »⁹. Il s'agissait de l'évocation d'une technique de savoir spirituelle, qui consistait en un contrôle du souffle, permettant une concentration de l'âme, telle qu'elle se libérait du corps pour des voyages dans l'au-delà. Pour avoir accès à la vérité dans la Grèce archaïque, il fallait la mise en œuvre d'une représentation, d'une technologie de soi, qui se manifestait à travers des pratiques, et des techniques relevant des technologies du soi ou transformation de soi. Il s'agissait par exemple des rites de purification, des techniques de concentration de l'âme, la technique de la retraite, et la pratique de l'endurance. Tout ceci relevait de l'ordre de la représentation.

Ce qui devait être propre à l'avènement de la réflexion philosophique qu'inaugurait la Grèce par la suite, c'est sa problématisation de la manifestation du rapport du sujet à la vérité, dans l'espace, ou dans le monde politique à l'époque où elle se manifestait. Appelons "philosophie", cette forme de pensée qui s'interrogeait sur ce qui permettait au sujet d'avoir accès à la vérité. Il s'agissait de cette forme de pensée qui tentait de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Et lorsqu'émergeait la pensée philosophique avec Platon par exemple, la question de "*l'epimeleia heautou*", c'est-à-dire celle du souci de soi qui, à l'époque pré philosophique ou présocratique désignait déjà, l'ensemble des conditions de spiritualité,

⁸ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, T.IV, n°338, Paris, Gallimard, 1994, p.545.

⁹ Porphyre, *Vie de Pythagore*, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, §30, p.50.

l'ensemble des transformations de soi, nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à la vérité à cette époque, reprenait à travers des formes partiellement différentes et, à un tout autre niveau, les éléments que l'on pouvait trouver auparavant dans les vieilles technologies du soi. Pour le platonisme donc, la connaissance, l'accès à la vérité ne pouvaient se faire qu'aux conditions d'un mouvement spirituel de l'âme ayant rapport à elle-même et au divin. Cette condition de rapport de soi au divin, de rapport comme divin et de rapport au divin comme soi, c'est cela qui avait été, pour le platonisme, une des conditions de l'accès du sujet à la vérité¹⁰.

L'avènement du moment platonicien à travers le dialogue de *L'Alcibiade* par exemple, apportait donc un témoignage, celui d'un de ces moments où se faisait, la réorganisation progressive de toute cette vieille « Technologie du soi », qui était antérieur à Platon et à Socrate. Le platonisme avait été, le climat perpétuel à travers lequel, devait se développer, un mouvement de connaissance, une connaissance pure mais, sans condition de spiritualité. Si l'on voulait avoir accès à la vérité, le propre du platonisme, c'était donc de montrer comment, le travail de soi sur soi, et tous les soins que l'on devait avoir de soi-même, consistait à se connaître c'est-à-dire à connaître la vérité. À travers cette mesure de connaissance-là, on comprend comment et pourquoi, il avait été considéré comme étant le ferment, le climat, le paysage de toute une série de mouvements spirituels au cœur desquels, il y avait eu tous les mouvements gnostiques.

La gnose étant ici, ce qui tentait toujours de transposer à travers l'acte de connaissance lui-même, les conditions, les formes et les effets de l'expérience spirituelle. Dans cet ordre d'idée, la connaissance de soi et la connaissance de la vérité, ou alors le cheminement et la méthode de la connaissance en général, devaient en quelque sorte absorber en elles, les exigences de la spiritualité de telle sorte que, tout au long de la culture antique et de la culture européenne, le platonisme devait se livrer à ce double jeu, qui consistera à reposer sans cesse, les conditions de spiritualité qui étaient nécessaire au sujet, pour avoir accès à la vérité, et résorber en même temps, la spiritualité par le seul mouvement de la connaissance. Il s'agissait de la connaissance de soi, du divin et des essences. C'est ce que nous retrouvons dans le dialogue platonicien de *L'Alcibiade* et les perspectives historiques qu'il ouvre.

Dans l'histoire de la pensée occidentale qui caractérisait la période socratique par contre, c'est le « gnôthi Seauton » qui constituait, la formule fondatrice de la question des rapports entre sujet et vérité. Il apparaît dans la pensée philosophique autour du personnage de Socrate. C'est à travers une sorte de subordination par rapport au précepte du souci de soi, que se formulait la règle

¹⁰ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.76.

« Connais-toi toi-même ». Dans *L'Apologie de Socrate*¹¹ de Platon, Socrate se présentait comme celui qui, essentiellement, fondamentalement, originellement, avait eu pour fonction, d'inciter les autres à s'occuper d'eux-mêmes, à prendre soin d'eux-mêmes et, à ne pas se négliger en faveur des soins d'argent. Dans *L'Apologie*, il y avait donc quelques textes qui étaient tout à fait clairs et explicites là-dessus :

*Athéniens, je vous sais gré et je vous aime, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous, et tant que j'aurai un souffle de vie, tant que j'en serai capable, ne compter pas que je cesse de philosopher, de vous exhorter et de vous faire la leçon. A chacun de ceux que je rencontrerai, je dirai ce que j'ai l'habitude de dire : « comment toi excellent homme, qui est Athénien et citoyen de la plus grande cité du monde et de la plus renommée pour sa sagesse et sa puissance, comment ne rougis-tu pas de mettre tes soins à amasser le plus d'argent possible et à rechercher la réputation et les honneurs, tandis que de la raison, de la vérité, de ton âme qu'il faudrait sans cesse, tu ne daignes en prendre aucun soin ni souci? »*¹²

Pour résumer cette étape de l'Antiquité, nous pouvons dire que, pendant toute la période qu'on appelait l'Antiquité, la question philosophique du « Comment avoir accès à la vérité » et la pratique de la spiritualité, ou les transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui devaient permettre, *l'epiméleia heautou* c'est-à-dire le souci de soi, désignaient précisément, l'ensemble des conditions de spiritualité, l'ensemble des transformations de soi qui constituaient la condition nécessaire pour que l'on puisse avoir accès à la vérité à cette époque. Pendant cette période de l'Antiquité, que ce soit chez les pythagoriciens, chez Platon, les Stoïciens, les cyniques, les épicuriens, chez les néo-platoniciens, la question philosophique de comment avoir accès à la vérité, et la question de la spiritualité, celle des transformations dans l'être même du sujet qui étaient nécessaires pour avoir accès à la vérité, ces deux questions n'avaient jamais été séparées.

Les connaissances du XVI^e siècle quant à elles, étaient constituées d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées des pratiques de la magie, et de tout un héritage culturel dont la redécouverte des Textes Anciens, avait multiplié les pouvoirs d'autorité¹³. Mais par la suite, bien qu'occupant déjà une position prépondérante, la place occupée pendant des millénaires par le précepte du souci de soi dans la culture antique, avait été bien après oublié. La raison pour laquelle ce précepte avait été oublié est celui de l'avènement du "Moment cartésien".

L'Âge moderne de l'histoire de la vérité commençait donc à partir du moment où, ce qui permettait d'accéder au vrai, devenait la connaissance elle-même et elle seule. Ainsi, le « Moment cartésien » qui prenait ici sa place et son sens, devait se jouer de deux façons. D'une part nous

¹¹ Platon, *l'Apologie de Socrate*, trad. Emile Chambry, Garnier/Flammarion, 1965.

¹² *Ibid.*, p. 41.

¹³ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 47.

avons la requalification du connais-toi toi-même, et d'autre part, la disqualification du souci de soi. La démarche de Descartes, celle qu'il explicitait dans les *Méditations*¹⁴ par exemple, avait placé au point de départ de la démarche philosophique, la règle de l'évidence telle qu'elle apparaissait, c'est-à-dire, telle qu'elle se donnait effectivement à la conscience, quelle que soit l'effort. La démarche cartésienne qui se présentait sans aucun doute possible, se référait à la connaissance de soi, au moins comme forme de conscience, à partir du moment où, celui qui cherchait la vérité ne devait pas voir son être de sujet, être modifié ou altéré pour autant, par des techniques de transformation de soi.

Avoir accès à la vérité pour la philosophie moderne, c'était avoir accès à l'être lui-même. Il s'agit d'un accès qui était tel que, l'être auquel on avait accès sera en même temps, et par contre-coup, l'agent de transformation de celui qui avait accès en lui. Il est bien évident que, la connaissance de type cartésien ne pouvait pas être définie comme l'accès à la vérité mais, ça sera plutôt la connaissance d'un domaine d'objets. La notion de connaissance d'un domaine d'objets venait se substituer à la notion d'accès à la vérité. Il s'agissait là, d'une énorme transformation qui était essentielle pour comprendre ce qu'était la philosophie, ce qu'était la vérité, et ce qu'étaient les rapports du sujet à la vérité, à partir du moment où, il s'agissait d'une énorme transformation que Foucault étudiera selon l'axe de philosophie et de spiritualité. Le moment cartésien, opérait donc le partage dans l'histoire, à partir du fait que, la spiritualité exigeait toute une transformation du sujet. Or, avec la philosophie moderne maintenant, le sujet devenait de lui-même capable d'accéder à la vérité à partir d'une connaissance d'un domaine de l'objet.

C'est dire qu'à cette période du cartésianisme par exemple, le savant était celui-là même qui, était capable de reconnaître en lui-même, et par ses seuls actes de connaissances, la vérité. Il pouvait ainsi avoir accès à elle. On pouvait ainsi voir qu'à partir de la modernité, les conditions d'accès du sujet à la vérité relevaient de deux ordres. Il s'agissait des conditions internes de l'acte de la connaissance et les règles qu'ils devaient suivre pour avoir accès à la vérité. La méthode intellectuelle de Descartes, devait consister à se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et de ne les accepter dans l'esprit, qu'à condition qu'elle ait un rapport fort contraignant, et nécessaire, pour que l'on soit amené de passer de la première à la deuxième étape. Le cheminement cartésien qui marquait le nouveau changement de ton, relevait donc de l'ordre de la méthode intellectuelle¹⁵. Le passage de l'exercice de spiritualité à la méthode intellectuelle, était clair chez Descartes. Mais, ce dont Descartes voulait se démarquer et se séparer,

¹⁴René Descartes, "Méditations sur la philosophie première"(1641), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1952.

¹⁵ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 65-71.

ce sont ces méthodes d'exercices spirituels qui étaient pratiqués dans le christianisme, et qui dérivait des exercices spirituels de l'Antiquité, et beaucoup plus particulièrement du stoïcisme¹⁶.

Chez Descartes, les conditions permettant l'accès du sujet à la vérité que nous avons déjà relevés, étaient de deux ordres. Ces deux ordres ne relevaient pas de la spiritualité. On pouvait parler des conditions internes de l'acte de connaissance, et des règles de la méthode qu'il devait suivre pour avoir accès à la vérité. Il s'agissait des conditions formelles, des conditions objectives, des règles formelles de la méthode, et la structure de l'objet à connaître. Dans la classification des conditions du savoir qui suivait comme un écho assourdissant, il s'agissait de ce que, dans sa leçon inaugurale au Collège de France¹⁷ Foucault appelait, les « procédures de limitation des discours ». Cependant en 1970, l'élément fondamental était celui du discours de la méthode, comme nappe anonyme et blanche, alors que jusqu'ici, tout se structurait autour de l'articulation du « sujet » et de la « vérité ». Mais, c'est de l'intérieur de la connaissance que devaient donc se définir les conditions d'accès du sujet à la vérité.

De plus, en plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet comme principe même de l'accès à l'être, c'était pour considérer cette connaissance de soi-même, non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence, mais sous la forme indubitable de mon existence comme sujet, qui faisait du "Connais-toi toi-même", un accès fondamental à la vérité. Il y a donc lieu de relever à ce niveau, qu'entre le "Connais-toi toi-même" socratique et la démarche cartésienne, la distance était considérable. Et depuis le XVII^e siècle, c'est à partir de cette démarche que le principe du "Connais-toi toi-même" comme moment fondateur de la démarche philosophique devait pouvoir, être accepté dans un certain nombre de démarches philosophiques.

C'est au moment où, le souci de soi grecque allait tout d'abord se trouver rapporté à la nécessité de se connaître soi-même que, l'histoire des modes de production des discours sur la vérité, devait quant à elle commencer. Cependant pour Descartes, la connaissance de soi-même et celle du monde, devrait être indépendante du souci de soi, à partir du moment où, à l'intérieur de ce même souci de soi, *le gnôthi seauton* n'avait pas la même forme et la même fonction. La recherche de Foucault dans *Les mots et les choses*¹⁸ par exemple, reconstituait donc la fin de l'histoire de la subjectivité, autrement-dit, les étapes antérieures de l'histoire de la subjectivité parce que, les savoirs ici, étaient des pratiques symboliques produites par l'échange langagier. Ils étaient repris, transmis, appropriés et transformés dans d'autres échanges langagiers. Les travaux

¹⁶ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 282.

¹⁷ Michel Foucault, « L'ordre du discours », in *Cours au collège de France*, Paris, Gallimard, 1971.

¹⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966.

de Foucault qui ouvraient la voie d'une reconnaissance du rapport entre savoir et champs discursifs, scientifiques, pratiques discursives et intersubjectives, montraient donc à partir de là, l'inévitable prise de considération du langage symbolique dans la diversité discursive.

Rappelons à ce niveau que, jusqu'au XVI^e siècle, l'étude du monde ou celle de la société, reposait sur la ressemblance et l'interprétation. Dans le discours classique où l'être et la représentation trouvaient leur lien commun, la théorie classique du signe et du mot par exemple, devait donc montrer comment les représentations qui se suivaient en une chaîne si étroite et si serrée, étaient en somme toutes pareilles. Elles pouvaient s'étaler en un tableau permanent de différences stables et d'identités illimitées. Il s'agissait d'une genèse de la Différence à partir de la monotonie secrètement variée du Pareil. Tout ce qui avait fonctionné dans la dimension du rapport entre les choses telles qu'elles étaient représentées et les mots avec leur valeur représentative, se retrouvait repris par la suite à l'intérieur du langage, et chargé d'assurer sa légalité interne. Dans *Les Mots et les choses*¹⁹, Foucault soutenait que, dans la pensée occidentale après le Moyen Age, l'histoire du savoir était discontinue à partir du moment où, on pouvait distinguer trois époques caractérisées chacune par une épistémè, qui désignait les cadres généraux de la pensée et du savoir. Comme à l'âge classique, les quatre segments de la théorie du discours en cette analytique nouvelle de l'être humain, servaient bien à manifester le rapport aux choses.

Un renversement devait se produire au milieu du XVII^e siècle, avec une nouvelle épistémè où le langage occupait une place privilégiée, reposant désormais sur la représentation et l'ordre. Il s'agissait désormais de trouver un ordre dans le monde, et de répartir les objets selon les classifications formelles. Il ne s'agissait plus de les replacer dans un espace intérieur au langage, mais de les libérer du domaine de la représentation à l'intérieur duquel ils étaient pris, et de les faire jouer dans cette dimension de l'extériorité où l'homme apparaissait comme fini, déterminé, engagé dans l'épaisseur de ce qu'il ne pensait pas, et soumis en son être même à la dispersion du temps²⁰. Pour la pensée du XVII^e et du XVIII^e siècle donc, c'est la finitude qui contraignait l'homme à vivre une existence animale, à travailler à la sueur de son front, à penser avec des mots opaques. C'est cette finitude qui l'empêchait en même temps de connaître les mécanismes de son corps, les moyens de satisfaire ses besoins, la méthode pour penser sans le périlleux secours d'un langage tout tramé d'habitude et d'imagination.

Après la disparition de la théorie de la représentation à la fin du XVIII^e siècle, l'on avait donc fait entrer les connaissances que le sujet créait au sujet de lui-même. Il s'agissait des phénomènes complexes de la biologie, de l'histoire des langues, ou de la production industrielle,

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 349.

dans les formes d'analyse rationnelles auxquelles elles étaient devenues étrangères. À ce niveau où les connaissances s'enracinaient dans leurs qualités de ce qui était positif, l'évènement concernait non pas les objets visés, analysés ou expliqués dans la connaissance, non pas la manière de les connaître ou de les rationaliser, mais le rapport de la représentation à ce qui était donnée en elle. Avec la mutation qui s'était produite vers la fin du XVIII^e siècle dans toute l'*Epistème* occidentale, on pouvait par exemple la caractériser de loin en disant, qu'un espace philosophique s'était dégagé de là où, le classicisme avait établi ses serrures épistémologiques les plus solides. Mais, cet ordre sera lui-même balayé au début du XIX^e siècle, par une autre épistémè, placée sous le signe de l'histoire entendue comme mode d'être de tout ce qui nous était donné dans l'expérience, et qui voyait apparaître pour la première fois, la figure de l'homme dans les champs du savoir.

A partir de ce moment, on pouvait voir comment, Foucault développait ses thèses irrationalistes à partir de certaines considérations sur la place de l'homme dans l'ordre des sciences humaines. Pour lui, l'homme qui tentait de saisir les sciences, ne pouvait pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine d'un cogito²¹. On pouvait ainsi dire par exemple que, Descartes partait d'un cogito vide qui se présentait sous la forme de l'esquive du débat et de la contemplation. Pour Foucault, c'était à partir des expériences de la pensée non pensée, de l'erreur, de l'illusion, du rêve et de la folie que Descartes par exemple, aurait découvert l'impossibilité qu'elle ne soit pas pensée. L'analyse du mode d'être de l'homme telle qu'elle s'était développée depuis le XIX^e siècle, ne se logeait donc pas à l'intérieur d'une théorie de la représentation. La condition de ces liens résidait désormais à l'extérieur de la représentation, au-delà de sa visibilité immédiate, dans une sorte d'arrière monde.

L'analyse de la production comme projet nouveau de la nouvelle « Economie politique », avait par exemple pour rôle, d'analyser le rapport entre la valeur et le prix. Et ce qui s'était produit avec les premiers philologues, et des penseurs tels qu'Adam Smith par exemple, c'était un décalage infini qui allait faire basculer toute la pensée occidentale à savoir que : « *La représentation a perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses éléments. Nulle composition, nulle décomposition, nulle analyse en identités et en différence ne pouvait plus justifier les liens des représentations entre elles* »²².

²¹ *Ibid.*, p. 333.

²² Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, pp. 251-252.

A travers sa critique, Foucault voulait rompre avec la manière dont les gens s'organisaient pour produire la société à cette époque. Celle-ci s'exerçait donc à partir d'une interprétation des savoirs selon laquelle, la pensée d'un sujet transcendantal ne serait qu'un discours qui avait été rendu possible à un certain moment, par les changements qui affectaient l'organisation de ses savoirs. Foucault nous détournait donc du cogito moderne, afin de privilégier l'étude des discours et des savoirs. Comment les discours et les savoirs s'articulaient et s'organisaient-ils dans leur propre fonctionnement, lorsqu'on sait que dans la culture occidentale, l'être de l'homme et l'être du langage n'avaient pas coexistés, et qu'ils ne s'articulaient pas l'un sur l'autre, surtout lorsque l'on sait qu'on ne parlait pas encore ici, de la théorisation de la question du rapport entre sujet et jeux de vérité. Descartes, comme le prétendait Foucault, voulait mettre au jour la pensée comme forme générale de toutes ces pensées que sont l'erreur et l'illusion, de manière à conjurer le péril, quitte à les retrouver à la fin de sa démarche, à expliquer et à donner la méthode pour s'en prévenir²³.

En affirmant que les limites de la connaissance étaient précisément celle de la structure même du sujet, le rendant de ce fait structurellement inconnaissable, il est donc clair tant pour Foucault que pour Descartes, pour qui la philosophie se suffisait à elle-même dans sa quête de vérité que, tous deux excluaient maintenant, la spiritualité de la condition d'accès du sujet à la vérité. Mais au-delà du reste, la stratégie de Foucault telle que nous la percevons à ce niveau, semble celle de vouloir reconsidérer une certaine pensée antique à partir d'un mode de production du discours de la vérité, une sorte d'hégémonie des rapports entre sujet et jeux de vérité. Foucault avait voulu ainsi montrer à travers ceci que, nous perdons peu à peu le contrôle du « Confort métaphysique » dans lequel la tradition philosophique classique visait à nous installer. Et c'est pourquoi, dans sa réflexion sur les conditions du savoir qui instituait l'homme en sujet comme fondement de la connaissance qu'il devait donc entreprendre par la suite, la connaissance de soi chez Foucault, renvoyait à un esprit de discernement des modes d'être par lesquels les individus se font sujets.

Dans son projet à étudier, les rapports entre le sujet et les jeux de vérité qu'il décline, et qui porte sur la période que l'on appelle l'Antiquité, Foucault cherchait d'abord à montrer, comment la question philosophique du « Comment avoir accès à la vérité », et la pratique de la spiritualité que constituaient l'ensemble des transformations nécessaires dans l'être même du sujet, qui devait permettre l'accès à la vérité, n'avaient jamais été séparés au départ. C'est dans cette optique qu'il

²³Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 335.

commençait par rechercher, dans un premier temps, sous quelle forme historique s'étaient noués les rapports entre le « sujet » et la « vérité » en Occident. Il s'agit de ces deux éléments qui ne relevaient pas tous, de la pratique ou de l'analyse historique habituelle.

Lorsqu'il entamait donc cette réflexion historique sur les relations entre sujet et vérité, il la considérait dans *L'herméneutique du sujet*²⁴ comme étant l'occasion de ce qu'il avait appelé : « Un nouveau point de départ théorique ». Foucault choisissait comme axe de réflexion, la question du régime des comportements et celui des plaisirs sexuels tels qu'ils étaient pratiqués dans l'Antiquité. Il s'agissait de ce régime des " *aphrodisias*" tel qu'il était apparu et défini aux deux premiers siècles de notre ère. Par " *aphrodisias*", Foucault entendait une expérience, et une expérience historique de l'expérience grecque des plaisirs que nous devons distinguer de l'expérience chrétienne de la chair, et celle de la sexualité pour les Modernes. C'est dans ce régime des " *aphrodisias*" et non dans la morale chrétienne que, l'on retrouvait les fondements de la morale sexuelle européenne moderne²⁵. Les *Cours au collège de France de 1981*, continuaient de porter sur le statut des " *aphrodisias*" dans l'éthique païenne des deux premiers siècles, tout en maintenant l'idée selon laquelle, on ne pouvait pas encore parler de subjectivité dans le monde grec, l'élément éthique se laissant déterminer comme le " *bios*" ou mode de vie.

Foucault devait donc entreprendre de réfléchir sur la notion de " *Epimeleia heauton*" c'est-à-dire, le fait de chercher à substituer le souci de soi-même par quelque chose comme " *Cura sui*" : « Si je fais tout dans l'intérêt de ma personne, c'est que, l'intérêt que je porte sur ma personne précède tout »²⁶. Pour étudier l'histoire des rapports entre « sujet » et « vérité », Foucault devait donc choisir la notion " *Epimeleia heauton*", qui voulait dire le souci de soi-même. Le souci de soi-même ici, c'est le fait de s'occuper de soi-même, de se préoccuper uniquement de soi-même. Pourtant, l'on sait que, c'est la question de la connaissance du sujet par lui-même, qui avait été originairement posée dans la fameuse prescription delphique du " *Gnôthi Seauton*" qui voulait dire « Connais-toi toi-même »²⁷. Dans l'histoire de la pensée occidentale l'on savait que, c'est le " *Gnôthi Seauton*" qui constituait la formule fondatrice de la question des rapports entre sujet et vérité. Le problème à longue portée historique qui se situait entre la connaissance de soi et le souci de soi dans la philosophie moderne à travers le "Moment cartésien", avait été amenée à faire porter tout l'accent sur le « Connais-toi toi-même », et par conséquent, à marginaliser cette question du « Souci de soi ».

²⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

²⁵ Michel Foucault, « Subjectivité et vérité », *Cours au collège de France*, Paris, Gallimard, 1981.

²⁶ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, T.V, livre XIX-XX, lettre 121,17, H. Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945.

²⁷ Pierre Courcelles, *Connais-toi toi-même, de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1974.

C'est donc dans cet ordre d'idée que Foucault voulait questionner les limites de la rationalité occidentale, car pour lui, la fonction du cogito n'était pas forcément celle de : « *Conduire à une existence apodictique, à partir d'une pensée qui s'affirme partout où elle pense, mais de montrer comment la pensée peut s'échapper à elle-même et conduire ainsi à une interrogation multiple et proliférant sur l'être* »²⁸. Telle était la tâche de la phénoménologie de Husserl qui constituait moins : « *La ressaisie d'une vieille destination rationnelle de l'Occident, que le constat fort sensible et ajusté de la grande rupture qui s'est produite dans l'épistémè moderne au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle* »²⁹.

Ce qui devait caractériser le moment de la subjectivité en Europe, c'est selon Foucault, l'oubli partiel du souci de soi, alors même que celui-ci avait traversé toute l'Antiquité et une partie de l'histoire du christianisme. L'étude du souci de soi aura comme premier but, celui d'entamer une histoire de la subjectivité, autrement dit et selon les termes de Foucault, celle des rapports entre sujet et jeux de vérité, dans l'espoir de dénouer la problématique d'emprisonnement du sujet dans l'assujettissement. Au sens large du terme, le gouvernement à cette époque se présentait donc comme une : « *Technologie du comportement humain* ». Parlant par exemple de l'étude de la subjectivité occidentale à travers la découverte de la vie qui renvoyait à l'étude de la biologie, du travail à l'économie, et du langage à la philologie dans *Les Mots et les choses*³⁰, Foucault rappelait que, cette étude du sujet qui s'était réalisée à partir des positivités objectivables par les sciences humaines, cédait la place à une approche de : « *Ces formes de connaissances que le sujet crée au sujet de lui-même* »³¹. La connaissance de soi chez Foucault, renvoyait désormais ainsi à un esprit de discernement des modes d'être par lesquels les individus se faisaient donc sujets.³²

De là, on pouvait voir que, la nouvelle épistémè s'expliquait, non seulement à partir de la découverte de la vie, du travail et du langage, mais aussi à partir de l'interrogation sur le mode d'être de l'homme et sur son rapport à l'impensé. D'après Foucault : « *Le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu qui est impliquée malgré elle et une ontologie de l'impensé qui met hors-circuit la primauté du « je pense »* »³³. C'est l'apparition de l'homme dans l'épistémè occidentale en tant que, « *Figure positive sur le champ du savoir* », qui mettait fin aux vieux privilèges de la connaissance réflexive, de la « *pensée se pensant elle-même* ». L'homme pour les sciences humaines, c'était ce vivant qui de l'intérieur de

²⁸ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 336.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966.

³¹ *Ibid.*, p.3.

³³ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 337.

la vie à laquelle il appartenait de fond en comble, et par laquelle il était traversé en tout son être, constituait des représentations grâce auxquelles il vivait, et à partir desquelles il détenait cette étrange capacité à pouvoir se représenter la vie.

Pour définir des lois intérieures aux mécanismes du marché et de la production, dans un monde entendu comme marché commercial et financier, si l'homme économique était la seule espèce, il était aussi celui chez qui, la production économique, la distribution, la consommation des biens avait pris de l'importance et reçu des formes si multiples et si différenciées. Mais ce faisant, il utilisait les représentations comme réquisit d'un fonctionnement qui passait par une activité humaine qui était explicite³⁴. On dirait par contre de l'économie de nos jours, qu'elle a recours à une forme d'accumulation du capital, à des comportements humains, et une représentation qui la fondent à savoir : l'intérêt, la recherche du profit maximum, le pouvoir d'achat, la tendance à l'épargne, et les rapports entre le taux des salaires et les prix de revient. Ceci explique le fait que, toute la pensée Moderne soit, « *Traversée par la loi de penser l'impensé* »³⁵.

C'est pourquoi, dans les travaux de Foucault qui devaient suivre, il envisageait la question des rapports entre le sujet et les jeux de vérité dans le cas de la psychiatrie, lorsqu'il s'attaquait d'abord à l'institutionnalisation de la folie. Plus exactement, son livre *L'histoire de la folie à l'âge classique*³⁶ traitait de l'exclusion, de l'internement et de la disciplinarisation du fou. Le projet de ce livre était celui de revisiter les moments de départage entre la raison et la folie depuis le Moyen Âge jusqu'à la modernité. Pour les sociétés occidentales, cette nouvelle expérience de la folie, s'exprimait de manière institutionnelle par une véritable politique de mise à l'écart, où étaient abusivement amalgamés dans une même institution, tous ceux qui, d'une façon ou d'une autre, entravaient l'établissement d'un nouvel ordre social bourgeois. Ces autres : « *Tours de folie* » qui se matérialisent dans des institutions concrètes d'enfermement de l'Autre au sens traditionnel du terme, sont à comprendre dans le cadre d'une « *Histoire des limites* », à savoir : « *Ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur[---]. Ce vide creusé la désigne autant que ses valeurs* »³⁷.

A ce niveau, Foucault concevait la folie comme étant, la mise en œuvre d'un type de pratiques qu'il avait appelées « pratiques divisantes ». À chaque époque, dans chaque société, et à l'intérieur de chaque environnement précis, les « pratiques divisantes » opéraient diverses formes de partage qui balisaient les frontières entre le « Même » et l'« Autre », le normal et ensuite le

³⁴ *Ibid.*, p. 364.

³⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 338.

³⁶ Michel Foucault, *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.

³⁷ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.189.

pathologique, le conforme ou le non-conforme, le phénoménal social et le problème de société ou, plus près de nos intérêts entre l'« adapté » et l'« inadapté ». C'est dans ce sens qu'il affirmait que : « *J'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les « pratiques divisantes ». Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme saint d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le « gentil garçon », illustre bien cette tendance* »³⁸.

Dans les « pratiques divisantes », le sujet était soit divisé à l'intérieur de lui-même ou divisé des autres. Ce qui faisait de lui un objet partagé entre fou et homme saint d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé. L'univers contemporain des interventions psychosociales et psychothérapeutiques des sociétés capitalistes postmodernes, qui prétend rechercher l'objectif de l'« autonomie responsable et réaliste » de l'individu dans une société du marché, constitue donc l'exemple d'un lieu privilégié nous permettant d'observer le double processus contemporain de construction, de fabrication des individus en « sujets » et, l'instauration d'un partage entre le « Même » et l'« Autre ».

Dans *Surveiller et punir*³⁹, dont le sous-titre est « Naissance de la prison », Foucault y étudiait, les circonstances historiques de la société disciplinaire qui avaient cours en occident à partir du moment où, elles constituaient fondamentalement une « *pratique politique* »⁴⁰, qui donnait lieu à ce que Foucault appelait une « *Technologie politique* »⁴¹. Foucault partait d'une réflexion sur les institutions concrètes telles que le bateau des fous, les léproseries, l'asile, l'hôpital général, l'hôpital psychiatrique, plus tard la prison, et sur ce qu'elles faisait concrètement, pour étendre par la suite, cette analyse à d'autres registres ontologiques, c'est-à-dire, les limites aux valeurs, des gestes obscurs aux légitimations officielles de la séquestration, à l'internement réfléchi, de l'exclusion brutale aux modalités d'intégration techniques, de l'abandon aux conditions d'objectivation. Tout ceci permettait de saisir, ce qui avait présidé à l'invention de la prison en tant que système disciplinaire dans les sociétés contemporaines.

Après avoir analysé le type de connaissance de soi, et de rapport à soi qui caractérisait "l'askésis", c'est-à-dire la subjectivation progressive du discours sur la vérité gréco-romaine, où il s'agissait d'établir avec soi-même une relation de possession et de souveraineté, Foucault étudiait le renversement qui conduisait à la naissance historique d'une herméneutique de soi conçu comme

³⁸ Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet du pouvoir », de Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, in *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

³⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

l'exploration et le déchiffrement par le sujet, de sa propre intériorité, à partir d'un ensemble de connaissances et des techniques qui permettaient de faire parler les signes et de découvrir leur sens. L'histoire du sujet chez Foucault, devenait celle d'un « assujettissement » progressif de l'individu, depuis la libre souveraineté de l'homme grec, jusqu'à la constitution de l'individu en sujet/objet, par les institutions du pouvoir moderne qu'étaient les asiles, les prisons, et leurs différentes techniques qu'étaient, les sciences humaines et sociales. Il s'agit de ces modes de production du discours, qui se faisait à travers le parcours que représentait la lente constitution historique du sujet moderne, traversant les étapes du christianisme, et soumis à la mutation des Lumières.

Et lorsque dans ses *Cours au collège de France* de 1976, Foucault évoquait la liaison entre le « rapport de force et relation de vérité », il ne parlait pas seulement d'une pratique historiographique, ou de rapport entre les modèles antique et ceux du présent qu'il appelait historico-politique, et qu'il opposait au modèle juridique de l'histoire du pouvoir mais, surtout à son propre discours. Ce discours avait pour ressort, la substitution du couple de concepts domination/assujettissement au couple traditionnel souveraineté/obéissance. Cette substitution avait pour corrélat épistémologique, une remise en cause des savoirs dominants, voire officiels sur le pouvoir. C'est ce que Foucault appelait les dés assujettissements des savoirs assujettis. L'opération consistait donc à, réintégrer dans le champ historiographique, les textes et les récits de luttes, de combats, et de révoltes que l'histoire du pouvoir avait soumis à l'oubli.

Dans le même ordre d'idée, Foucault avait aussi étudié certains « dispositifs » historiographiques de la régulation des conduites des sujets, notamment ceux de la discipline et de la sexualité, pour comprendre comment, les individus devenaient des "sujets" des autres et de leurs propres identités en relevant, et selon ses propres termes que : « *J'ai cherché à étudier la manière dont l'être humain se transforme en sujet ; j'ai orienté mes recherches sur la sexualité par exemple, la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une « sexualité ». Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet qui constitue le thème général de mes recherches* »⁴². La manière dont l'être humain ou l'individu devenait un sujet assujetti, à la fois aux autres et à ses propres identités, était intimement liée au processus de régulation qui, conduisait à la définition de certaines conduites comme étant « inadaptées », et de certains phénomènes comme étant des « problèmes de sociétés ».

⁴² Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet du pouvoir », Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

En ouvrant le registre des disciplines, du gouvernement, et celui du biopouvoir, Foucault ne cessait de vouloir rendre intelligible le sens et le rôle du discours sur la souveraineté et le droit naturel. C'est dans une attitude complètement relativiste et postmoderniste que Foucault déconstruisait le savoir pour comprendre d'où vient le pouvoir, afin de nous amener à discerner comment le sujet politique pouvait et devait se positionner par rapport à la société et au monde. Il s'agissait d'un monde devenu comme marché commercial et financier, ayant sa propre logique qui se soucie fort peu des contraintes particulières d'une Nation. C'est dans une perspective kantienne que Foucault attaquait la certitude du sujet qui, consistait à croire qu'il y avait des conditions universelles de connaissance de la vérité.

Sa pensée impliquait donc un certain nombre de renoncements au niveau du corps. Ne pas problématiser le corps uniquement comme objet d'un savoir autonome et d'un pouvoir éloigné, mais également comme sujet ou champs d'application des investissements qui viennent à la fois du savoir et du pouvoir, et auxquels le corps servirait de point de croisement. Son objectif était celui de comprendre le mode de fonctionnement de la société. C'est pourquoi, il devait s'activer à faire surgir des "styles de vie" plutôt que des formes de sujets. Chez Foucault, le sujet n'était donc pas originaire, mais plutôt les expériences historiques qui produisaient des sujets : « *C'est l'expérience qui est la rationalisation d'un processus, lui-même provisoire, qui aboutit à un sujet, ou plutôt à des sujets* »⁴³.

A travers une analyse historique de la notion de sexualité dans *La Volonté de savoir*⁴⁴, Foucault s'efforçait de montrer, comment tous les discours qui affirmaient la place du sexe, restaient prisonniers d'un schéma d'interprétation mis en place par la psychiatrie du XIX^e siècle. Ces discours s'inscrivaient dans le dispositif du pouvoir élaboré par cette discipline, qui prétendait de connaître la vérité sur les pratiques sexuelles. *La Volonté de savoir* ne visait pas directement la vérité. Elle était enquête, collecte des données, mises en œuvre d'un pouvoir et d'une relation inégalitaire et asymétrique. Avec l'avènement de l'idée de gouvernementalité, entendue comme étant une façon d'analyser les modes d'organisation, de gestion, de contrôle, de mise en pratique et de régulation qui produisaient la société dans sa réalité, Foucault recherchait de manière instinctive, un croisement entre les modes d'objectivation du sujet et sa gouvernementalité. C'est cette reformulation du problème du gouvernement, qui lui permettait de donner une réelle positivité au pouvoir, et de se défaire en même temps d'une vision du gouvernement comme action consciente, volontaire et finalisée, à partir du moment où, le contexte extérieur et les actions

⁴³Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, T.II, Paris, Gallimard, 1970-1975.

⁴⁴ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, T.I, Paris, Gallimard, 1976.

intérieurs des acteurs sociaux de cette époque, formaient des réseaux d'interdépendance, des figurations des relations concrètes et réciproques de dépendance sociale. Les êtres sociaux faisaient donc toujours partie des réseaux d'interdépendance financière, émotionnelle, et pratique. C'est ce qui faisait en sorte que, lesdits réseaux figuraient comme pré conditions essentielles des relations de pouvoir.

La gouvernementalité était considérée comme étant, le gouvernement de soi et des métamorphoses de soi. Cette gouvernementalité avait un corollaire, celui de la libération en force du désir dans la continuité : « *Des machines désirantes* »⁴⁵. Foucault analysait donc les pratiques enchevêtrées des hommes, afin de déceler, les contraintes exercées sur le sujet et ses possibilités de se construire à nouveau, dans ce réseau de relation de savoir/pouvoir. C'est dans cette optique que, la construction de l'individualité était liée au processus de gouvernementalité : « *Qui se comprenait d'abord comme gouvernementalité des sujets corollaire à ses formes et qui tend à se replier sur la dimension du soi et à se redéfinir à partir d'elle. C'est la dimension du sujet qui s'est ouverte pour développer des formes de gouvernementalité qu'il ne tient que de lui* »⁴⁶. Libérer le corps devenait pour lui, une tâche urgente. C'est la libération de ce corps qui portait un nom : le souci de soi. À partir de là, Foucault montrait que, le souci de soi était devenu le fait, non de la réflexion scientifique, mais d'un ensemble de « *pratiques subjectives* », de « *technique de soi* »⁴⁷. C'est à travers ces pratiques de soi que se dégagait donc, un rapport nouveau entre le sujet et la vérité, à partir de l'avènement du mode de production économique.

On trouve chez Foucault l'idée que, pour agir à distance, les formes modernes d'organisation et de gouvernement s'appuient sur des technologies de gouvernement et des instruments. En permettant donc d'éviter les écueils de cette notion globalisante qu'est la « rationalité », ces « techniques de soi » qui était donc proches de la subjectivité, devaient conduire Foucault à proposer deux formes distinctes de rationalités au « sujet ». Il s'agissait du : « *Sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et le sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi* »⁴⁸. Face à la notion de sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi, Alain Touraine⁴⁹ percevait ce sujet comme étant celui-là qui s'efforçait de

⁴⁵Deleuze et Guattari, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

⁴⁶Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Paris, P.U.F, 1996, p.90.

⁴⁷Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Etudes, Gallimard/Seuil, 2001, pp.45-47.

⁴⁸, *Ibid.*, pp.225-227.

⁴⁹Alain Touraine, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005.

procurer du sens à sa vie, face aux contraintes hégémoniques qui pourraient bloquer son épanouissement au sein de la société.

C'est ainsi que, dès 1980, Foucault remettait le problème de la vérité au cœur de sa réflexion. S'il avait donc choisi d'étudier les systèmes et les règles du discours sur la folie, les sciences⁵⁰ humaines, le regard médical à l'âge classique, dans le cadre des rapports entre le sujet et les jeux de vérité, c'était dans le but de rechercher la vérité du sujet toujours assujéti par les systèmes de savoirs locaux ou ancestraux car, les capacités et les attributs des sujets, les libertés dont ils pouvaient jouir, tout cela était façonné par les dispositifs de gouvernement. Ainsi, les instruments acquièrent une certaine autonomie. Ils produisent des effets propres, ils engendrent des usages détournés qui échappent aux desseins de leurs concepteurs. C'est ce qui lui faisait dire que : « *Si l'on veut analyser la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, on doit tenir compte non seulement des techniques de domination (ce qui impose au sujet des objectifs et détermine sa conduite) mais aussi des techniques de soi* »⁵¹. L'autonomie des instruments conduit à déplacer l'attention des discours ou décisions stratégiques vers les chaînes de médiation s'appuyant sur des instruments qui déforment les décisions.

S'il est donc vrai que dans la tradition classique, les attributs du concept de vérité avaient pour maître les sophistes, on peut dire aussi que, la conception classique de la vérité était surtout le développement d'une conception relationnelle de la vérité, à partir du moment où elle posait que, la vérité s'obtient par la mise en relation de l'esprit avec une certaine réalité. On pouvait parler d'une vérité-correspondance. La vérité était donc conférée par l'état de chose dont on parle, de même que la fausseté. Elle présupposait un monde objectif auquel pourraient renvoyer nos représentations. Par contre, dans le monde postmoderne d'aujourd'hui, la vérité est occultée par des intérêts sensibles et immédiats : le vécu. C'est le vécu qui impose au sujet des nouvelles représentations et détermine donc sa conduite. Par « monde vécu », il faut entendre le contexte dans lesquels l'individu se représente non plus le monde en général, mais les mondes de sa vie à savoir, ses besoins et ses désirs. Or pendant longtemps, le nombre des mondes vécus était limité. Il y avait par exemple le monde vécu du travail, et le monde vécu de la famille. Ces mondes étaient donc distincts et complémentaires.

⁵¹Michel Foucault, *Cours au collège de France*, Paris, Gallimard, 1981, p.171.

Par contre, la dynamique sociale des sociétés postmodernes est imprimée par l'impressionnante prolifération des mondes vécus à tel point que, lorsque l'on regarde ce qui se passe dans le vécu, et dans les pratiques des politiques, on constate que, l'individu se réfère de plus en plus au monde vécu de sa génération, de sa profession, de sa famille, de ses loisirs, de ses engagements. L'idéologie économiste par exemple, empêche au politique de regarder le devenir du monde à partir du moment où, notre époque est livrée au dieu de l'argent et au dieu du pouvoir. Le sens même de sa vie est de, démultiplier les « mondes vécus » pour assurer l'accomplissement de leur projet de vie (moi et ma famille), et cela sous l'influence de ses préférences et du marché⁵². Le protectionnisme est donc de retour. Chaque monde vécu cultive donc sa différence en la protégeant par des rites d'accès et des codes de conduite. En se démultipliant, ces mondes vécus ont tendance à dépasser le cadre national. Ces mondes vécus se distinguent des activités sociales, culturelles auxquelles de tout temps, les individus se sont livrés par le fait qu'ils occupent aujourd'hui, une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu.

Face à l'éclatement du social, de la famille, des différentes institutions, face à la montée de l'individualisme, face à la crise du travail, et du politique, on a par exemple trouvé un recours suscité par l'idéologie économiste. Ce recours, c'est le sujet lui-même qui prend la place de Dieu comme créateur de son existence, comme producteur de la société, comme entrepreneur de sa vie, comme révélation de son « soi intime »⁵³. Alors qu'avec les savoirs ancestraux ou locaux, les capacités et les attributs des sujets, les libertés dont ils pouvaient jouir, tout cela était façonné par des dispositifs de gouvernement. L'on pense ainsi que, ce nouveau recours du sujet lui-même qui prend la place de Dieu comme créateur de son existence, comme producteur de la société, comme entrepreneur de sa vie a pour but, de l'aider à devenir sujet, en se frayant sa propre voie dans un univers postmoderne, procédural et éclaté.

C'est ce qui, dès lors nous permet de déduire que, l'être humain forme la représentation de ses besoins avec laquelle ou contre laquelle, il les satisfait par le fait que, le déplacement chronologique du souci de soi, de l'urgence adolescente tel que perçu dans *L'Alcibiade* de Platon à l'époque impériale du I^{er} et II^e siècle par exemple, et le fait de s'occuper de soi tel que nous le percevons aujourd'hui, en cette période où, de l'intérieur des formes de la production économique par lesquelles toute l'existence est commandée, les gens mettent leurs soins à amasser beaucoup plus d'argent, à rechercher la gloire, la puissance et plus d'honneur. Et si ce déplacement, le

⁵² Zaïki Laidi, *La Gauche à venir. Politique et mondialisation*, Paris, Aube, 2001, pp.17–27.

⁵³ Vincent de Gaulejac, « Le sujet entre l'inconscient et les déterminismes sociaux », in *Actes du 14^e Forum professionnel des psychologues*, le Corum-Montpellier, éd. Hommes et perspectives, 1957, p. 57.

glissement chronologique du souci de soi, n'est plus considéré comme une simple recommandation réservée à certains individus, et subordonnés à une fin déterminée comme durant la tradition philosophique classique, c'est parce que, la subjectivité est de nos jours construite par un ensemble des mondes vécus et contrôlés par l'économie, qu'on ne dit plus par exemple aux gens, ce que Socrate disait à Alcibiade à savoir que, si tu veux gouverner les autres, occupe-toi de toi-même. On leur dit : « Occupe-toi de toi-même un point c'est tout ».

Contrairement à ce qui se passait durant les périodes présocratiques ou philosophiques, le souci de soi qui était façonné par des dispositifs de gouvernement semble apparaître aujourd'hui comme un principe universel qui s'impose et s'adresse désormais à tout le monde. Ici, le sujet prend la place de Dieu comme créateur de son existence, comme producteur de la société, comme entrepreneur de sa vie. Il s'agit là de ce qui caractérise le nouveau mode de transition économique. Par ailleurs, le "*Gnôthi Seauton*" c'est-à-dire le « *Connais-toi toi-même* » lui aussi, n'a plus la valeur qu'on lui a prêté à l'origine car, c'est dans la même perspective, qu'Epicure⁵⁴ disait dans l'un de ces textes que, ce précepte de "*Gnôthi seauton*" c'est-à-dire « *Connais-toi toi-même* » avait été inscrit là au centre de la communauté humaine. Il s'agissait de ce lieu qui avait été l'un des centres de la vie grecque et par la suite, un centre de la communauté humaine. Il était resté inconnu et incompris. Et passant de ce principe général à l'exemple de Socrate, il affirmait que : « *Regardez Socrate. Combien de jeunes gens Socrate a-t-il dû interpellé dans la rue pour qu'il y ait malgré tout quelques-uns qui veuillent bien finir par l'écouter et s'occuper d'eux-mêmes ? Socrate, dit Epictète, réussissait-il à persuader tous ceux qui venaient à lui, de prendre soin d'eux-mêmes ? Pas un sur mille*⁵⁵ ».

De cette substitution du mode de transition économique, ce nouveau changement de paradigme, au mode de production historique, l'enjeu méthodologique qui reste perceptible est celui de notre culture. Face à ce processus historique ultérieur qui s'était déroulé au Moyen Age, et qui avait été la juridiction progressive de la culture occidentale, celle d'une société qui ne se préoccupait que des représentations sociales, de technologie de soi façonné par des dispositifs de gouvernement, et qui sera par la suite disqualifié et substitué par le mode de production du discours, et plus tard par le mode de production économique. Un mode de transition économique qui transforme désormais le sujet comme, créateur de son existence, comme producteur de la société, comme entrepreneur de sa vie. Il s'agit d'une juridiction qui nous ferait prendre la loi et

⁵⁴ Epicure, *Entretiens, III, I, 18-19*, trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 8.

la forme de la loi comme le principe général de toute règle dans l'ordre de la pratique humaine⁵⁶. Et à partir du moment où : « *Les lois sont des pièges : ce ne sont pas du tout les limites du pouvoir, mais, ce sont des instruments du pouvoir ; non pas des moyens de faire régner la justice, mais des moyens de faire servir les intérêts* »⁵⁷.

L'approche foucauldienne qu'il évoquait au sujet des processus de subjectivation, donnait donc un crédit supplémentaire à la question de l'individualité. Ainsi en était-il des « technique de soi », entendues comme des :

*Procédures comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi*⁵⁸.

Et si en fin de compte, Foucault s'orientait vers une critique politique de cette herméneutique de soi, dans laquelle on pourrait ne pas se retrouver, son analyse ne cessait de faire signe vers quelques petits soupçons d'une mise en discipline de l'individu par des pouvoirs disséminés. Cette ruse des pouvoirs serait donc à interroger, voire même à remettre en question, à partir du moment où, la logique traditionnelle qui était façonné par des dispositifs de gouvernement, fut celle de rechercher les lois fondamentales, et les principes de raisonnement. Le but de la logique de cette période classique, était d'éviter l'ambiguïté du discours métaphysique, et conduire les systèmes logiques à repenser certains problèmes métaphysiques. C'est parce que nous perdons peu à peu le contrôle de ce « Confort métaphysique » dans lequel la tradition philosophique classique visait à nous installer, que Foucault cherchait à rétablir certains liens rompus par la modernité avec une tradition philosophique classique.

D'où l'invitation Foucauldienne à promouvoir des nouvelles formes de subjectivités, les nouvelles formes de représentations quand il affirmait que : « *Le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l'État et du type d'individualisme qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivités* »⁵⁹. Il s'agissait d'une invitation à une vigilance vis-à-vis de notre servitude volontaire à partir d'une

⁵⁶ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 109.

⁵⁷ Michel Foucault, *Cours au collège de France*, Paris, Gallimard, 1976, p. 93.

⁵⁸ Michel Foucault, *Dits et écrits*, T.IV, Paris, Gallimard/Seuil, 1994, p. 213.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 1051.

reconsidération, d'un simple renouvellement, d'une manière de faire savoir, ou d'une imitation de la tradition philosophique classique.

Mais à partir du moment où, la vérité était donnée pour correspondance avec la réalité dans la tradition philosophique classique, la logique traditionnelle qui était façonné par des dispositifs de gouvernement, était celle de rechercher les lois fondamentales, et les principes de raisonnement. En cherchant donc à rétablir certains liens rompus par la modernité avec une tradition antique classique sur la question, Michel Foucault⁶⁰ voulait non seulement définir les multiples versions du rapport entre sujet et jeux de vérité, mais penser autrement l'hégémonie des rapports entre sujet et jeux de vérité. Foucault voulait parvenir ainsi à une reconsidération, une réhabilitation de la pensée antique, celle des Grecs, à partir de leurs conceptions des pratiques de soi. Qu'il s'agisse pour Foucault de mettre au jour les sources subjectives, et de discerner les modes d'être par lesquels les individus se faisaient sujets, l'objectif de sa quête comme nous pouvons bien le percevoir à travers notre analyse, était celle de rétablir certains liens rompus par la modernité avec une tradition Antique classique. Or, La conception classique de la vérité était surtout le développement d'une conception relationnelle de la vérité. Elle posait que la vérité s'obtient par la mise en relation de l'esprit avec une certaine réalité (réalité-correspondance). La vérité était donc conférée par l'état de chose dont on parle, de même que la fausseté. Elle présupposait un monde objectif auquel renvoient nos représentations.

C'est pourquoi, sa pensée quant aux notions de sujet et de gouvernementalité par exemple, constituait une sorte de rupture dans le discours philosophique sur les rapports entre sujet et jeux de vérité, parce qu'elle ne recherchait pas seulement de nouvelles genèses éthiques, esthétique ou politique, mais s'efforçait de bouleverser la constitution même de la pensée sur ces notions, en se détournant par exemple du cogito moderne, afin de privilégier l'étude des modes de production des discours et des savoirs, et de montrer ainsi, comment ces discours et ces savoirs s'articulaient et s'organisaient dans leur propre fonctionnement, sans renvoyer à une instance transcendante.

Mais la question qui reste prépondérante pour nous aujourd'hui est que, nous vivons un changement de paradigme, une ré articulation, une utilisation des nouveaux éléments de langage qui, à titre d'exemple, se manifeste à travers l'utilisation du mensonge à des fins de propagande politique. L'une des causes justificatives de cette situation est que, nous vivons dans un monde où, besoins et désirs ont pris forme dans le vécu quotidien, et ils constituent les nouvelles formes de représentations. Les désirs et les besoins des politiques, sont à l'origine des nouvelles constructions

⁶⁰ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966.

intellectuelles de leur subjectivité. Ils permettent de façonner le discours politique. L'on parle alors d'une prolifération des « Mondes vécus », des mondes vécus qui occupent une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque politique. La réalité politique qui se présente à nous aujourd'hui sous forme de discours des structures dominantes impose à partir de là, une vision du monde à travers une forme d'impérialisme du langage, ou l'influence de la pensée par l'utilisation des éléments de langage, dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérité.

Pourtant, dans le jeu qui caractérisait les anciennes propriétés intrinsèques du langage de la tradition philosophique classique, on ne cherchait pas à agir sur les autres par le moyen du discours. On ne cherchait pas à diriger ou infléchir les délibérations des assemblés. On ne cherchait pas, à agir sur les autres pour le plus grand profit de celui qui parle. Celui qui parlait, ne plaidait pas une cause. Le rhéteur recueillait pour lui-même sa gloire. Les connaissances du XVI^e siècle, étaient constitués d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées, des pratiques de la magie, et de tout un héritage culturel dont la redécouverte des Textes anciens avait multiplié les pouvoirs d'autorité⁶¹.

Dans les rapports entre sujet et vérité de nos jours, nous vivons dans un monde où, la vérité est en chute. On reconstruit la vérité en fonction d'un jeu des intérêts, et le faux n'est plus identifiable au même titre que le vrai ou ce dont on parle : « *La vérité est beaucoup plus répandue qu'on ne pense, elle est très souvent fardée, et très souvent enveloppée, et même affaiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent et la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la vérité des Anciens, on tirerait l'or de la boue, le diamant de sa mine et la lumière des ténèbres* »⁶². Dans le domaine politique, l'alternative entre le vrai et le faux qui consistaient en un accord ou désaccord avec l'existence et le fait réel dans ce domaine pour la tradition philosophique antique, est dépassée par la force des choses parce que les hommes parlent. C'est- à cause de cette situation que la politique est devenue langue morte. Hannah Arendt affirme à ce sujet que : « *La négation délibérée de la réalité-la capacité de mentir-et la possibilité de modifier les faits et celle d'agir sont intimement liés, elles procèdent l'une et l'autre de la même source : l'imagination* »⁶³. À travers cette remarque, Arendt ne visait pas à réhabiliter le mensonge en politique, mais à remettre en doute la subordination de l'action collective à la vérité des choses faites, à l'action.

La manipulation massive des faits par les politiques qui est courante sur le médium qu'est internet par exemple, contient depuis toujours les graines de l'enfer postmoderne. Les réseaux

⁶¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 47.

⁶² Leibniz, *Christianisme, Fermont*, 1987, p. 87.

⁶³ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, tradition Guy Durant et Pocket, 2002, p.9.

sociaux qui diffusent des images différentes de la réalité, ont ainsi contribué à l'avènement d'une nouvelle ère où chacun peut être en contact avec des informations qui confirment ses préjugés et, occultent les faits qui les infirment. La subjectivité demeure donc massivement contrôlée par des dispositifs de pouvoir et de savoir qui mette les innovations technologiques, au service des figures les plus rétrogrades de la socialité. Il s'agit d'une mise en discipline de l'individu par des pouvoirs diffus.

Jadis, la vérité se disait, se proclamait, à l'intérieur d'une communauté culturelle et institutionnelle comme l'Etat, la Cité et la Nation. Mais aujourd'hui, avec la multiplication des échanges fortes ou "mondialisation", force est de constater que, les régimes de vérité doivent s'élaborer à travers la confrontation des discours appartenant à des systèmes culturels différents, et même hétérogènes, qui tirent leurs sources des traditions historiques variées. En se transformant en une histoire de l'autorité, la nouvelle histoire de la vérité ouvre la voie à une généalogie de l'inter discoursivité, comme condition nécessaire à une compréhension de la mondialisation culturelle. C'est la raison pour laquelle notre époque a davantage de difficulté à accepter que, dans les rapports à autrui, la négation pure et simple de toute référence à l'Autre, conduise au mensonge généralisé. Dans les sociétés contemporaines, la discipline semble moins soucieuse du « détail » en ce sens qu'elle, ne s'attarde plus à ce qui semble bien « fonctionner », pour faire « fonctionner » les structures d'une façon « standardisée ». Mais elle n'est pas pour autant moins « politique » que par le passé.

Si les procédés disciplinaires se sont longtemps dérobés des analyses de la théorie politique classique, c'est parce que, dans les sociétés démocratiques libérales, la politique pour l'essentiel s'exerce à travers des techniques considérées comme « détachées » du domaine public. L'expérience que l'on se fait donc de soi-même aujourd'hui, et le savoir que nous formons avec une connaissance qui dépend entièrement des préférences de chacun, sont donc organisés à travers des « machines désirantes » de certains schémas valorisés par les pouvoirs dominants, celle d'une mondialisation économique de la surveillance qui diffuse sa puissance. L'individu de ce siècle naissant apparaît comme un « individu surveillé », épié tant par les organismes privés que par les administrations publiques, les médias, par ses congénères, et sans doute par lui-même. Cette mondialisation économique, serait à l'origine de la question de la rémunération du travail politique car, c'est depuis les Grecs que la philosophie s'était attachée à éclairer les relations entre passions pour l'argent et exercice du pouvoir. Au livre III de *La République* par exemple, Platon posait les termes de l'antagonisme entre amour du gain et gouvernement juste lorsqu'il affirmait que :

Le fait d'élire l'argent comme bien suprême corrompt l'âme et est incompatible avec la vertu (---). L'individu est tyrannisé par des désirs non naturels et nécessaires, dévoré par des passions tristes comme le ressentiment, la haine, car il n'a jamais l'argent et les autres en ont trop. Il n'y a plus aucune limite à ses désirs. L'amour de l'argent destitue l'amour de la vérité et de la justice, instrumentalisant la raison et rendant l'individu instable. Un tel être ne peut ni se gouverner soi-même, ni gouverner autrui de manière juste⁶⁴.

Nous devons donc travailler à remettre en cause la nécessité d'effectuer un travail politique pour gagner de l'argent.

Le nouveau contexte d'insécurité politique lui aussi, ne cesse de mettre en avant, le recours à la biométrie comme outils de contrôle, de sécurité, afin de faciliter l'identification et l'authentification massive des individus. Pour adapter le programme politique, séduire et convaincre les électeurs, nous assistons à une mise en scène de certaines théories, à travers certaines stratégies d'information. Tout est donc dans la communication. L'affaiblissement de la politique opère ainsi, un transfert de compétences vers les technologies de l'information et de la communication, considérée comme étant aujourd'hui, le seul lieu d'expression de la vérité. Ce dispositif est désormais étendu au processus électoral dans bon nombre de pays. L'idéologie libérale qui est la nôtre donc, privilégie l'individu comme source du pouvoir et minimise les groupes, les classes, les nations ou les collectivités en tant que référents dans le processus démocratique. Cette manière de concevoir la démocratie, prend appui sur l'individualisme méthodologique qui consiste à appréhender les phénomènes sociaux, comme une agrégation des phénomènes individuels. Le collectif étant ramené à la somme des parties qui lui composent : « *L'ordre social ne peut être saisi que comme suites d'effets de composition, ce qui revient à postuler la stricte détermination de la totalité par les parties composantes* »⁶⁵.

Pour l'individu électeur, de même que pour les personnages politiques, les intentions des acteurs politiques, constituent les principaux déterminants de leurs actions. Ils sont considérés comme étant, des acteurs autonomes poursuivant leurs intérêts et leurs objectifs. La manipulation des informations à des fins de propagande, d'influence des électeurs, par le recours aux slogans, et l'utilisation des beaux mots, les mots justes par exemple, constitue l'instrument de la communication utilisé, pour convaincre les électeurs. Les éléments de langage utilisés et contenu dans des discours formatés, lors de l'élection présidentielle française de 2022 par les différents candidats, ou par le président Poutine de Russie qui voulait justifier l'agression brutale de

⁶⁴ Platon, *La République*, livre III, Paris, Garnier Flammarion, trad. R. Baccou, 1966.

⁶⁵ Claude Gautier, *L'invention de la société civile. Lecture anglo-écossaises*, Mandeville, Smith, Ferguson, Paris. PUF, 1993, pp. 241-243.

l'Ukraine à travers les bombardements camouflés, pour distraire l'attention et allumer les intentions, correspond à une forme d'idéalisme culturel, et à l'idée que, les individus maîtrisent leur propre destinée.

Dans une société de l'image et de la diffusion, une société qui a donc placé l'individu au centre, et qui a tout de même uniformisé un certain nombre d'activités traditionnelles comme les mœurs et la mode, le nouvel impératif social aujourd'hui est « Sois toi-même », « Occupe-toi de toi-même ». Comme les pernicieuses mutations du virus de la nouvelle pandémie sanitaire mondiale, et permanente du coronavirus avec ses nouvelles variantes "delta" et sous-variantes "omicron", un virus accélérateur des mutations, nous vivons dans un monde en plein changement où le mensonge tue la politique. A titre d'exemple, Boris Johnson, Premier Ministre Britannique vient d'être poussé à la démission, vers la porte de sortie le 8 Juillet 2022 par le parlement, à cause des multiples frasques et des mensonges à répétitions. Et si nous voulons limiter ce mensonge qui tue déjà, nous ne devons pas céder aux influences extérieures. Nous devons éviter que, le virus et les sous-variantes de la nouvelle pandémie sanitaire mondiale du coronavirus qui tuent, ne puissent pas contaminer la démocratie. Face aux multiples cas de rebondissement du mensonge, il est important de prendre au sérieux ce qui existe car, la manière de penser le pouvoir dans cet ordre d'idée, empêche de dépolitiser l'administration.

C'est pourquoi, face à ce constat de quelques faits, des règles de jeux de production, et de construction de la vérité, où le sujet est devenu entrepreneur de sa vie, créateur de son existence, producteur de la société, le tout accompagné d'une généralisation des pratiques de corruption, nous devons donc travailler en faveur d'un changement culturel du discours d'organisation. Il d'agit d'un discours qui utilise la subtilité dans le langage à partir du moment où, la vérité n'est plus dans les lois et les coutumes. Dans son esprit de réduction, l'individualisme méthodologique rejette les effets de contexte, et surévalue l'autonomie des acteurs. Il fait fi des logiques de nos sociétés qui transcendent les situations individuelles et permettent ainsi de : « *Déchiffrer l'espace invisible qui s'interpose entre les individus, leurs mouvements et la totalité ou la cohérence du tout* »⁶⁶.

Le centre du monde est quant à lui constitué par un ensemble de pays de la triade qui contrôle donc l'essentiel du pouvoir politique et économique du monde, et qui maîtrise les nouvelles technologies de l'information. La gouvernance est entendue dans cet ordre d'idée comme étant, la manière dont les différents acteurs étatiques et non étatiques prennent des décisions publiques et gèrent les ressources économiques et sociales mises au service du

⁶⁶ Claude Gautier, *L'invention de la société civile. Lecture anglo-écossaises*, éd. cit., p. 259.

développement d'un pays. Elle est donc entendue comme l'art de bien gouverner. Il n'en demeure pas moins qu'elle porte de plus en plus sur des domaines spécifiques, en même temps qu'elle devient de plus en plus technique. Pour Goodman⁶⁷ par exemple, nous devons construire nos standards. Il n'y a rien qui soit déjà fait, mais tout reste à faire. C'est pour bien faire ressortir la dimension technique, que Foucault effectuait le déplacement de la théorisation de l'État à son analyse sous l'angle des pratiques, c'est-à-dire de la gouvernementalité, définie comme un mode spécifique d'exercice du pouvoir. Celui qui est désormais fabriqué par des codes, n'est plus une substance, mais un lieu qui organise les relations de pouvoir. L'État aujourd'hui, ce sont des faits, des transactions, l'effet mobile d'un régime pour assurer la gouvernabilité d'une société.

En considérant donc que l'État n'est plus un absolu, Foucault nous invite à investir les rationalités implicites de tout pouvoir autrement-dit de la gouvernance lorsqu'il affirmait qu' :

Il me semble en effet qu'à travers la crise économique actuelle et des grandes oppositions et conflits qui se dessinent entre nations riches et pauvres (entre pays industrialisés et non industrialisés), on peut voir la naissance d'une crise de gouvernement. Par gouvernement, j'entends l'ensemble des institutions et pratiques à travers lesquelles on guide les hommes depuis l'administration jusqu'à l'éducation. C'est cet ensemble de procédures et techniques de méthodes qui garantissent le guidage des hommes les uns par les autres qui nous semble aujourd'hui en crise [---]. Nous sommes peut-être au début d'une grande crise de réévaluation du problème de gouvernement⁶⁸.

Une telle analyse du pouvoir et des mécanismes peut aider à les sécuriser et donc à s'adjoindre des outils telle que le numérique. C'est dans ce sens que l'on peut parler aujourd'hui de gouvernance numérique à partir du moment où le désir de prendre soin mène à l'action. Mais, le système d'information biométrique qui fait partie de la gouvernance numérique tel qu'il est mis en place, transforme peu à peu, la société actuelle, écartelée qu'elle est entre le souci démocratique et les pratiques dictatoriales, en une « société de surveillance », en une société de contrôle qui repose sur un fichage généralisé. En contrôlant toutes les informations sur l'individu, on aboutit à mettre en place un pouvoir omniscient de l'État qui, pour ses besoins ou pour ceux qu'il sert, peut violer le droit de la vie privée et de ce fait, mettre à mal les libertés individuelles à travers le principe de traçabilité.

Il est vrai qu'une partie constante de nos contemporains privilégient la valeur d'autonomie personnelle par rapport à d'autre, notamment celle de la connaissance rationnelle. Pris donc dans le mouvement d'individualisme, ils retiennent de celui-ci, la primauté du choix individuel sur toute

⁶⁷ Nelson Goodman, *Faits, fictions et prédictions*, traduit de l'anglais par Pierre Jacob, Paris, Minuit, 1985, p. 74.

⁶⁸ Michel Foucault, *Dits et écrits*, T.IV, Paris, Gallimard/Seuil, 1994, pp. 93-94.

autre considération. Mais, une fois la vérité retirée à l'homme par cet ensemble de procédures et techniques de méthodes qui garantissent le guidage des hommes aujourd'hui, il est donc réellement illusoire de prétendre le rendre libre à partir du moment où, vérité et liberté vont de pair. C'est pourquoi, nous n'avons plus des relations humaines mais plutôt des corps humains. Notre liberté s'explique par l'affirmation de notre humanité, qui consiste à participer activement, et avec responsabilité dans la marche du monde. L'affirmation de notre humanité renvoie à la créativité, à l'imagination, et l'innovation de ce dont la société a besoin pour sa progression et son évolution, comme la découverte des sérums en médecine par exemple, pour combattre les discours formatés qui déciment l'humanité sur le plan politique. Le paradoxe de la libération selon Baudrillard⁶⁹ est que, celui qui est libéré n'est jamais celui qu'on croit : « l'enfant, l'esclave, la femme, le colonisé ». La vérité serait au contraire la suivante :

C'est toujours l'autre qui se libère de lui, qui s'en débarrasse au nom d'un principe de liberté et d'émancipation dramatique des enfants, de faire en sorte que les parents veuillent bien ne pas cesser d'être des parents, en tout cas, le plus tard possible. D'où la préoccupation collective de supplier l'Etat de ne pas cesser d'être l'Etat, de le forcer à assumer son rôle ; alors que lui ne cesse de vouloir s'en dessaisir et il a de bonnes raisons pour cela. L'Etat n'a de cesse de « libérer » les citoyens, leur enjoignant de se prendre en charge, ce dont-ils n'ont pas envie du tout. Nous sommes tous en ce sens, des "Barthe by" en puissance : "I would prefer to". Soyez libres, soyez responsables ! Assumez-vous ! "I would prefer not to" (je préfèrerais ne pas)⁷⁰.

Baudrillard ne se contente pas ici de légitimer toute entreprise de domination, mais aussi, il ne peut concevoir l'émancipation dans la mesure où, celle-ci livre des masses d'hommes sans défense aux puissances aveugles du marché. Vouloir demander aux faibles de « se prendre en charge », de « s'assumer » dans un monde où le souci de soi est devenu un ensemble de pratiques subjectives de « Techniques de soi », d'aménagement de son confort personnel, où tout est désormais fabriqué et construit par des codes. Le fait que les forces du capitalisme sauvage face recours à un sujet devenu Dieu créateur de son existence, entrepreneur de sa vie, et qu'elles soient devenues les premières à se servir de l'État, n'est donc que pure démagogie⁷¹.

Il y a donc cette difficulté du citoyen à cerner la vérité et ses différents jeux aujourd'hui car, la vérité est voilée et falsifiée par une subjectivité contrôlée par l'économie du marché qui impose au sujet politique, des objectifs sources de conflits, sans aucune possibilité d'une éventuelle mesure

⁶⁹Jean Baudrillard, *Le Paroxysme indifférent. Entretien avec Philippe Petit*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1997, p.112.

⁷⁰ Jean François Baudrillard, *éd. cit.*, pp.112-113.

⁷¹ Baudrillard, repris par Nkolo Foé in, *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Codesria, 2008, p. 49.

de distanciation, de restriction, de mesures barrières, qui détermine sa conduite, et l'empêche de retrouver la connexion avec soi-même. Si, dans la tradition philosophique classique, l'alternative entre le vrai et le faux consistait par exemple en un accord ou désaccord avec l'existence, et le fait réel dans le domaine politique, il ne permet plus aujourd'hui de distinguer dans une action politique, le sujet de tous les instruments, outils, moyens techniques qu'il peut mettre dans une action. Les conséquences que développe ce conflit montrent comment, les frasques politiques, et les mensonges à répétition n'ont plus leurs places. Ils montrent comment le besoin, le désir ou l'intérêt, même s'ils ne sont pas donnés à la conscience qui les éprouve, peuvent prendre forme dans la représentation. C'est dans ce contexte que, les intellectuels postmodernes qui refusent la défaite et l'alternance dans l'exercice du pouvoir, peinent à être créatif, s'agissant de l'engagement politique à partir du moment où, ils font tous des copies mal collées en raison du fait que, besoin, désir et intérêt propre, ont pris forme dans leur représentation :

La preuve en est que, les discours qu'ils prononcent souvent avec emphase ont tous les airs de famille. Ces perroquets ne passent pas seulement le temps à se copier les uns aux autres, ils répètent tous inlassablement le lexique de grammaire et le style de la copie originale préparée pour eux par les Maîtres du monde, les seuls à détenir le sésame donnant accès aux énigmes de notre monde si complexe. Ici, nulle place pour ce qui ressemble de près ou de loin à la critique, que ce soit la réflexion, l'argumentation ou la réfutation⁷².

Ces discours qui existent dans leur forme de matérialité acquise, et maintenus dans leur matérialité, sont des propositions qui sont fondées en raison, c'est-à-dire qu'elles sont vraies, et qu'elles constituent des principes acceptables de comportement. Ce sont des dogmes, des préceptes. Pour les intellectuels postmodernes, le bon gouvernant aujourd'hui, ce n'est pas celui qui sait telle ou telle chose concernant l'ordre général de la nature, ou les préceptes particuliers correspondent à telle ou telle circonstance. C'est plutôt celui qui a "dans la tête", des idées fichées en lui, implantées en lui⁷³. C'est celui qui a des phrases effectivement prononcées, des phrases qu'il a entendues ou lues, des phrases qu'il s'est incrusté lui-même dans l'esprit en les répétant dans sa mémoire par des exercices quotidiens, en les écrivant pour lui dans des notes qu'il considère comme vérité. D'un mot, ce sont des copies mal collées.

Le vrai politique dans cet ordre d'idée, c'est celui qui se dote donc des phrases effectivement entendues ou lues par lui, effectivement remémorées, écrites et réécrites. Ce sont les leçons du maître. C'est cet équipement matériel du logos qui se fait à travers les phrases qu'il a entendues,

⁷² Nkolo Foé, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Codesria 2008, p. 107.

⁷³ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, T.II, Livre V, 50,8, Paris, 1887, p.36.

cette plastification des discours que l'on nous sert à travers des « Tweeter » manipulateur de la réalité. Ce sont des phrases qu'il a dites, et qu'il s'est dicté à lui-même. C'est pourquoi, l'on assiste à une faillite du langage politique déconnecté de sa vocation à dire une vérité au profit d'un simple accompagnement d'émotions. Ces falsifications visent à travestir la réalité, et à susciter des compréhensions biaisées de ce qui se passe, voire à provoquer des « passions tristes ».

L'assujettissement des sujets aux « Autres » et à leur propre identité, ne s'opère pas uniquement par l'administration de la violence, et la mystification de la vérité mais aussi, par des procédés beaucoup plus complexes qui font souvent appel à des valeurs positives de santé physique et mentale. Avec l'avènement d'une nouvelle crise sanitaire mondiale, qui vient se superposer aux anciennes crises comme la pandémie du coronavirus, l'on assiste dans plusieurs pays du monde, au sacrifice de la recherche du bien-être des populations, au profit d'un procédé beaucoup plus complexe, comme celui de la relance, de la réouverture, et la recherche de la mise sur pied d'un vaccin en faveur de la santé économique par les politiques. C'est à partir du moment où, le désir et les besoins ont pris forme dans les nouvelles formes de représentations que, dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérité, les choses se passent comme s'il s'agissait avant tout, de proposer au « Client », les instruments nécessaires comme les mesures de protection, de distanciation sociale, des mesures restrictives, de sécurité, mesures d'évaluations sur la "réalité" de l'évolution de la pandémie du coronavirus, lui permettant de "s'adapter" à un contexte déterminé par un capitalisme sauvage en circulation, afin de continuer à produire davantage.

Avec l'avènement de la crise sanitaire mondiale, qui devait par exemple compromettre les bons points de la croissance économique réalisée en 2020 pour sa réélection, l'on a vu Donald Trump prendre le contrôle des médias, pour désinformer l'opinion pendant la durée de son mandat, et utiliser rationnellement le mensonge. Il s'agit d'un mensonge qui tue une vérité. On a vu Trump imposer des contrevérités pour l'intérêt de sa petite personne, en masquant par exemple la réalité sur l'évolution de la pandémie du coronavirus aux États Unis. Si on l'a vu réduire également la durée de la mise en quarantaine, procéder à la mise en faux du savoir scientifique, en minorant les statistiques sur la propagation journalière du virus aux États Unis, c'était parce que, l'autorité politique pense toujours que, plus le mensonge est gros, et même si ce mensonge d'Etat ne résiste pas à la preuve des faits, plus ça passe. Par la théorie du gros mensonge, on va donc voir Donald Trump développer le mécanisme de la manifestation au Capitole en cherchant à imposer, le mensonge d'une élection volé au sommet de l'Etat, pour distraire l'attention, et allumer les intentions de ses partisans radicaux.

Pour convaincre l'opinion publique sur le bien-fondé de l'agression brutale de l'Ukraine depuis le 24 Février 2022, afin de justifier une propagande d'Etat camouflé par le mensonge, et de récupérer les terres qui faisaient partie de l'ex-URSS, l'on a vu le président Poutine de la Russie se servir des contrevérités. Il s'agit des contrevérités comme celle de, vouloir combattre les néo Nazis d'Ukraine, les discours haineux entretenu par les autorités Ukrainiennes, et l'occident nazi que constituent, l'ensemble des pays qui ne soutiennent pas la Russie dans son projet d'invasion, et la menace nucléaire de l'Europe vis-à-vis de la Russie. Il s'agit aussi de véhiculer un registre qui n'a toutefois rien à voir avec la réalité. Son objectif étant celui d'orienter le récit national Russe, et de convaincre l'électorat Russe.

De tout ceci, l'on peut voir à travers l'exemple des présidents Donald Trump, Poutine, et le Premier Ministre Britannique Boris Johnson que l'on vient de pousser vers la sortie le 07 juillet 2022 comment, le marketing mensonger des hommes politiques est devenu une pensée, une représentation, les éléments de langage utilisés et contenu dans des discours formatés qui ne colle pas à la réalité. On peut voir comment, le mensonge est devenu un outil de propagande pour le politique. On peut voir aussi comment, les changements qui affectent certains politiques de l'époque contemporaine, semblent nous ouvrir vers un monde des contrevérités, celui de l'indifférence de la distinction entre mensonge et vérité. Avec une subjectivité qui est de nos jours construite par les mondes vécus, et contrôlée par l'économie, les problèmes mondiaux ne font pas parti de leurs préoccupations. Le politique est préoccupé aujourd'hui par, la recherche de la gloire, la sécurisation de ses biens, et ses richesses. D'un mot, l'accomplissement de ces projets de vie (moi, ma famille et mes amis).

Face à cette question du rapport entre sujet humain et les jeux de vérité, c'est-à-dire les figures de la formation du sujet politique conformément à un ensemble de règles de fabrication de la vérité par des rites, des codes et les idéologies dominantes, nous pouvons voir comment ils constituent aujourd'hui, l'abri que nous offre ceux qui continuent de nous dominer. Le prétentieux enjeu qu'il prône est, celui de nous libérer une fois la vérité retiré à l'homme. L'émergence culturelle de ces nouvelles figures du sujet entrepreneur de lui-même, conséquence d'une machine du capitalisme de surveillance très subtil, qui ne vise qu'à enrichir davantage ses actionnaires fait en sorte que, l'expérience que l'on fait de soi-même et le savoir que l'on s'en forme, soient organisés à travers certains schémas valorisés par les pouvoirs dominants du mode de production économique.

A travers le bouleversement politique de l'Âge moderne, la manipulation discursive, le renouvellement des savoirs théoriques et techniques, la prolifération des discours controversés,

l'indifférence à la distinction entre le mensonge et la vérité, on peut donc relever que, dans nos sociétés postmodernes, le discours de certains politiques a pris une place différente. C'est pour cette raison que, nous vivons une subjectivité de pouvoir qui ne tombe pas du ciel. Elle n'est pas inscrite dans les chromosomes au point où les divisions du savoir et celle du travail, doivent nécessairement aboutir aux ségrégations atroces que connaît l'humanité aujourd'hui. Nous constatons également que, le changement culturel du discours d'organisation, le poids des nouvelles représentations mentales dans la formation des idéologies économiques, juridiques et politiques, l'utilisation du mensonge à des fins de propagande pour le politique, celui de l'indifférence de la distinction entre vérité et mensonge dans un monde international qui bouge et qui change est considérable.

Dans un monde en mouvement comme nôtre, un monde où le souci de soi est devenu un ensemble de pratiques subjectives de « technique de soi », d'aménagement de son confort personnel, les figures inconscientes du pouvoir, et celles du savoir ne sont pas des universaux. Elles sont attachées à l'impérialisme du langage, des mythes de références profondément ancrés dans la psychè. Il s'agit de tous ces clichés qui continuent d'handicaper le cerveau de nos politiques, mais que nous pouvons tout aussi infléchir par des mécanismes de la déconstruction du mensonge, et s'outiller des voies libératrices en provenance de notre imagination, dans un monde qui bouge, un monde en mutation comme le nôtre. Faire raisonner l'imagination peut nous permettre de, garder la tête froide, démêler le vrai du faux, aider à restructurer le discours, se méfier de sa première intention, reconnaître qui parle, développer l'esprit critique, de procéder à une réorganisation concrète de la pensée, de travailler pour trouver par le dialogue, un chemin face à la désescalade, et faire en sorte que la vérité redevienne une parole publique.

Ainsi, si nous partons du fait que de nos jours, ce qui nourrit la question historique de la subjectivité du politique, ou les rapports entre le sujet et jeux de vérité, qui sont absorbées et commandées aujourd'hui par la vie de tous les jours, ce sont les « mondes vécus » qui occupent une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu, par le fait qu'ils bouleversent le rapport de l'individu à l'espace public, et que, dans ce contexte, la question des rapports entre sujet et les jeux de vérité, sont aussi celle de la connaissance du sujet par lui-même et l'obéissance du sujet à la loi, le problème principal que nous voulions résoudre à travers notre travail de réflexion est celui de savoir si, face à la place prise par le mensonge dans le discours de certains politiques aujourd'hui, la vérité doit essentiellement être des éléments de langage contenu dans des discours fabriqués et formatés qui réussissent au sujet politique ?

Autrement- dit, sur le plan politique par exemple, est-il encore possible que, l'on parle aux gens de la même façon que ce que Socrate disait à Alcibiade, à savoir que, si tu veux gouverner les autres, «Occupes-toi de toi-même», à partir du moment où, la critique du progrès mobilise le populisme aujourd'hui, un populisme de « l'après vérité » qui est devenu un effet pervers de la Modernité, source de l'indifférence entre mensonge et vérité, qui invite les individus à se construire eux-mêmes ? Ne faisons-nous pas une copie mal collée des leçons du maître en disant : « *Occupes-toi de toi-même un point c'est tout* »⁷⁴ ? N'y a-t-il pas lieu de voir apparaître derrière tout ceci, le paradoxe d'un souci de soi qui renvoi plutôt, à l'émergence culturelle de ces nouvelles figures du sujet entrepreneur de lui-même ?

Mais bien avant cela, et face aux nouvelles formes des jeux de vérités occultés par une prolifération des intérêts sensibles et immédiats des « mondes vécus », monde des contrevérités qui occupent une place décisive dans la construction intellectuelle de la subjectivité, à l'origine de l'émergence culturelle des nouvelles formes du sujet politique entrepreneur de lui-même, ces nouvelles formes de représentations qui sont aidé par une machine du capitalisme financier qui ne vise qu'à enrichir beaucoup plus ses actionnaires, l'invitation Foucauldienne à nous libérer de l'État et du type d'individualisme qui s'y rattache à partir d'une simple promotion des nouvelles formes de subjectivités, qui se modifie aujourd'hui à travers ses pernicieuses variantes et sous-variantes comme la pandémie du coronavirus, pour faire avancer la société à partir d'une reconsidération, d'un simple renouvellement ou d'une imitation de la pensée antique est-elle encore suffisante, ou d'actualité, pour contribuer à faire avancer la société à partir du moment où, nous avons relevé avec Vico⁷⁵ que, l'idée de la perception que les hommes ont d'eux-mêmes change, et que leur nature, leurs mœurs, leur langage, leur gouvernement, leur caractère, en somme, leur perception du monde et d'eux-mêmes se modifient profondément à cause du poids, de l'influence des nouvelles représentations mentales de l'idéologie économique qui peut faire en sorte qu'il y ait moins de travestissement de la vérité ?

Si la forme d'objectivité propre à la pensée occidentale, s'est constituée lorsqu'au déclin de la pensée, le monde avait été considéré et manipulé par une *teknê* ou technique, on peut dire que la forme de subjectivité propre à la pensée occidentale, s'est constituée le jour où le «*bios*» c'est-à-dire la vie, a cessé d'être ce qu'elle avait été si longtemps pour la pensée grecque à savoir, le corrélatif d'une technique, pour devenir la forme d'une épreuve de soi. Et pour bien comprendre la forme d'objectivité qui est propre à la pensée occidentale depuis les grecs à un certain moment,

⁷⁴Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.108.

⁷⁵ Giambattista Vico, *Science nouvelle*, 1744.

nous devons considérer qu'à partir d'un certain moment, le monde a cessé d'être pensé pour devenir connu, mesuré, maîtrisé, grâce à un certain nombre d'instruments et d'objectifs qui caractérisaient les différentes techniques. Le monde, ce bios était aussi reconnu à ce niveau comme un exercice, c'est-à-dire, ce grâce à quoi, nous allons nous former, nous transformer, cheminer vers un but ou vers un salut, aller à notre propre perfection.

Que le monde, à travers le bios, soit devenu cette expérience à travers laquelle nous nous connaissons nous-même, qu'il soit cet exercice à travers lequel nous nous transformons, où nous savons, nous pensons qu'il s'agit là d'une transformation, d'une mutation, d'une substitution très importante par rapport à ce qu'était la pensée grecque classique, à savoir que la vie doit être l'objet d'une *tekhnê*, c'est-à-dire conséquence d'un art raisonnable et rationnel. Il y avait eu un croisement de ces deux processus à savoir, l'un par lequel le monde avait cessé d'être pensé pour être connu à travers une *tekhnê*, et l'autre par lequel, la vie avait cessé d'être l'objet d'une *tekhnê* pour devenir le corrélatif d'une épreuve, celle d'une expérience, celle d'un exercice.

On peut dire qu'à partir de ce moment, nous avons l'enracinement de ce qui avait été en occident, le défi de la pensée occidentale à la philosophie comme discours et comme tradition. Ce défi c'est donc celui-ci : Comment ce qui se donnait comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhnê*, pouvait-il être devenu en même temps, le lieu où se manifeste, où s'éprouve et s'accomplit difficilement la vérité du sujet politique que nous sommes ? Comment le monde qui se donnait comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhnê*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et s'éprouve le « soi-même » comme sujet éthique de la vérité ?

Pour chercher à rétablir certain lien rompu par la Modernité avec une Tradition antique, la réflexion sur la subjectivité ou "les rapports entre sujet et les jeux de vérité", était l'occasion de ce que Foucault avait donc appelé, un nouveau départ théorique : le "souci de soi". Foucault voulait rompre avec la manière dont les gens s'organisaient pour produire la société à partir de la discursivité. C'est parce qu'il voulait comprendre le mode de fonctionnement de la société, qu'il s'intéressait aux questions sociétales telle que l'égalité des sexes, la diversité culturelle, linguistique et religieuse, de liberté, de tolérance, d'identité sexuelle, de genre, de cette petite bourgeoisie qui n'avait d'intérêt que pour la jouissance, et le souci de soi.

Mais en ce qui nous concerne, si Foucault en son temps, cherchait à rétablir certains liens rompus par la modernité avec une tradition classique antique, il faut relever de nos jours que, l'Antiquité des lois et des coutumes ne constitue plus, une preuve de leur vérité. Les lois qui étaient intérieur aux mécanismes du marché et de la production, sont devenues une forme d'ornement, de

décoration, un simple revêtement, pour certains politiques synonymes d'un déséquilibre permanent qui existe donc entre l'homme et la réalité aujourd'hui. Nous pensons que c'est parce que selon notre philosophe, nous perdons peu à peu le contrôle du « Confort métaphysique » dans lequel la tradition philosophique classique visait à nous installer. Mais, par rapport à notre problématique, il y a lieu de signaler une insuffisance face à l'invitation foucauldienne à promouvoir de nouvelles formes de subjectivités vis-à-vis de notre servitude volontaire, pour nous libérer de l'Etat et du type d'individualisme qui s'y rattache, à partir d'un rétablissement de la pensée classique. A partir du moment où, la vérité historique du discours qui relevait de l'ordre de la représentation mentale pour les Anciens, était sa capacité à transformer le mode d'être du sujet dans l'urgence de l'action et face à l'imprévu des événements. Dans le jeu sur les anciennes propriétés intrinsèques du langage de la tradition philosophique classique par exemple, on ne cherchait pas à agir sur les autres par le moyen du discours, à diriger ou infléchir les délibérations des assemblés, agir sur les autres pour le plus grand profit de celui qui parle.

C'est donc une pensée classique qui s'apparente aujourd'hui à un équipement matériel du logos en raison du fait que, nous vivons dans un monde où l'incertitude et le changement s'accroissent, et l'idéologie économiste empêche au politique de s'occuper du devenir de nos institutions. Dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérités, la vérité ne relève plus uniquement du mode de transmission, d'appropriation, de rétablissement et de transformation dans d'autres échanges langagiers à partir du moment où, les individus sont désormais définis par un « moi émotionnel ». La vérité d'hier n'est pas celle de demain et comme l'homme change en cette ère de l'informatisation où tout change si rapidement, la vérité change avec lui, même s'il est aussi vrai que, la culture de soi offre à l'homme une règle de limitation quantitative.

Et si d'après Foucault, la philosophie antique nous apprend le fait selon lequel, le rapport de soi à soi, définissait notre subjectivité comme étant, le résultat d'une construction à laquelle nous pouvons participer de manière active, dans cette culture grecque, hellénistique et romaine, le souci de soi avait toujours pris forme à l'intérieur des pratiques que l'on retrouvait dans des institutions, dans des groupes qui étaient parfaitement distincts les uns des autres, souvent fermés les uns par rapport aux autres. Ce qui impliquait la plupart du temps, exclusion par rapport à tous les autres. Le souci de soi était donc lié à des pratiques ou à des organisations de confrérie, de fraternité, d'école, de secte (familles, clan, genre, race). L'étude des Anciens ne nous fait donc pas découvrir une vérité universelle de l'être humain pour nous servir d'exemple. Elle nous incite plutôt à inventer des formes improbables de rapports propres à nous-mêmes. Dans ce rapport où, nous ne retrouvons pas des conditions universelles de connaissance de la vérité, la vérité est le fait d'une

herméneutique du sujet à travers laquelle le soi, qui n'a affaire qu'à lui-même, ne trouve la vérité qu'en lui-même.

Dans le cadre de notre travail de réflexion, c'est la part de l'imagination comme faculté de penser par soi-même dans l'action, qui peut donner au politique la capacité de s'ouvrir à la créativité, de trouver des solutions face à des problèmes dramatiques, de distinguer l'image du contenu, démêler le vrai du faux, de formuler les nouvelles idées nécessaires pour un nouveau départ, qui est donc à noter car, pour Marcien Towa par exemple : « *La praxis radicale est imagination, audace et courage, énergie dans l'action, et porte ainsi au zénith la liberté de l'homme* »⁷⁶. L'imagination dont nos politiques doivent faire preuve aujourd'hui selon Marcien TOWA, c'est l'imagination entendue comme cette faculté de se représenter quelque chose, d'inventer, de concevoir, de développer des techniques en rapport au talent personnel du politique qui met vivement ses conceptions au service des problèmes de la société, et non au service de ses intérêts, ses besoins et ses désirs, pour un nouveau départ. Les crises contemporaines de la subjectivité, qui s'apparentent à celle de la pandémie sanitaire mondiale du coronavirus, qui nous impose une exigence de voir et de constater une forme d'apartheid vaccinale pratiqué par les pays occidentaux, doivent être l'occasion d'un nouveau départ, à partir du moment où, les grandes puissances des pays occidentaux par exemple, reconstruisent la vérité en fonction de leurs intérêts économiques.

L'affirmation de notre humanité nécessite de la créativité, la capacité de se projeter vers l'avenir, et l'innovation de ce dont la société a besoin pour sa progression et son évolution, bref pour son développement. Sans ce travail de génie, on serait limité aux faits, sans arriver à les relier entre eux et à les assimiler. Pour appréhender certaines relations logiques, il faut la participation du sujet à partir du moment où, on est coincé dans un présent dont il est difficile d'en sortir. C'est l'imagination qui doit nous abstraire des formes dans lesquelles, rentreront les éléments de la réalité. Le recours à l'imagination dans l'action, est donc le produit d'une révolution des inventions talentueuses par la pensée, la conception. Face à la mobilité d'un monde international qui change, c'est la manifestation libre de l'esprit qui crée. A partir du moment où, les pernicieuses mutations du virus de la nouvelle crise sanitaire de la pandémie de la mondialisation du coronavirus, un virus accélérateur des mutations par exemple, vient nous montrer qu'il est urgent et nécessaire aujourd'hui d'anticiper, de mieux s'outiller avec la prise en compte du processus d'imagination et de décision dans la création et la recherche.

⁷⁶ Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p.42.

Dans une société de l'image et de la diffusion où, les contrevérités, l'approximation de la vérité et la désinformation ont table ouverte, un monde des réseaux où il est difficile de gouverner, nous devons être beaucoup plus imaginatif, des solutions en phase avec la réalité pour faire avancer la société. Nous devons imaginer des solutions qui s'adaptent à des problématiques d'un monde en pleine mutations, et rester dans l'imagination pour agir car, dans ce contexte, le vrai « Sois toi-même » c'est celui qui ne doit rien à personne, qui rompt individuellement avec le social et le collectif ambiant pour se démarquer et s'affirmer. L'individualisme sus évoqué ici, est synonyme de l'intériorité. Il n'est, ni comme une protection contre les dictatures de toutes natures, qu'elles soient politiques, militaires et religieuses, à partir du moment où :

Le libéralisme poursuit donc la logique d'un individualisme fondamental poussé jusqu'à sa toute dernière occurrence politique. C'est un atomisme paré d'un masque social. Ce masque rend la démocratie libérale particulièrement dépendante d'une théorie des intérêts et des modèles de choix rationnels, mais l'isole d'une compréhension plus sociale de la nature humaine dans son contexte politique⁷⁷.

Une fois de plus, faire raisonner l'imagination peut nous permettre de garder la tête froide, se méfier de sa première intention, reconnaître qui parle, développer l'esprit critique, de procéder à une réorganisation concrète du discours, de travailler pour trouver par le dialogue, un chemin face à la désescalade, et faire en sorte que, la vérité redevienne une parole publique. De plus, le seul pouvoir que le politique pouvait exercer et détenir dans les sociétés antiques, c'était le pouvoir de transformation sur lui-même. Ces techniques de soi auxquelles Foucault s'intéresse à partir de l'intérêt qu'il se découvre pour les philosophies antiques, ce sont certes des techniques de gestion de soi, mais avant tout, des techniques de connaissance de soi.

C'est pourquoi, parler d'une réalisation de l'ensemble des transformations de soi, qui constituent la condition nécessaire pour que le sujet puisse avoir accès à la vérité aujourd'hui comme le préconise Foucault, est devenue difficile. La vérité étant devenue une question, la réalité intime d'un sentiment, la manipulation de notre représentation des choses, d'une perception qui se modifie toujours et, la vérité se situe bien dans cette modification perpétuelle. Il faut donc qu'on y aille pour faire ce qu'on peut. Bien plus, avec l'actualité du coronavirus mondialisé qui apparaît au début des années 2020, certains grands scientifiques de renom ont précipitamment pensé qu'on pouvait l'éradiquer à l'aide d'anciennes molécules déjà présentes sur le marché comme l'hydrochloroquine par exemple.

⁷⁷ Benjamin Baber, *Démocratie forte*, Paris, Amazon, 1984, p.84.

Pourtant nous constatons qu'avec la difficulté à mettre sur pied, à développer un sérum, ou trouver un vaccin unique face aux pernicieuses mutations du virus, face à un manque de cohérence mondialisée dans la connaissance scientifique, face à la pratique de l'apartheid vaccinale dans la répartition d'un vaccin, qui devrait être considéré comme un bien mondial par les grandes puissances des pays occidentaux, qui ne permet pas de mieux se prémunir des nouveaux variant et sous-variant de cette nouvelle pandémie sanitaire mondiale du coronavirus, qu' :«*On ne trouve pas toujours la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents* »⁷⁸, mais plutôt avec des molécules beaucoup plus récentes, fruit d'une nouvelle recherche qui sont adapté au temps, même s'il est vrai que, la réhabilitation des anciennes formes directrices de la pensée humaine, de Platon à Sartre en passant par le cartésianisme et le sensualisme, était apparue comme horizon ultime de la problématique de la pensée postmoderne. C'est pourquoi, la thèse du philosophe hellénistique et romaine, telle que préconisé par Foucault, ne trouve plus dans les nouvelles conditions sociopolitiques, de quoi déployer librement son action morale et politique, à partir du moment où, le fait de se replier à soi, le retour du protectionnisme est devenue une évidence incontestée de l'histoire de la philosophie.

Etant donné aussi que, la loi est devenue une forme d'ornement, un simple revêtement pour certains politiques, synonyme d'un déséquilibre permanent qui existe entre l'homme et la réalité, la vérité est devenue une question, une pensée, chose qu'elle n'était pas pour la période classique. Etant entendue aussi que, nous n'avons plus des idées claires et distinctes, et que notre temps préfère l'image à la chose, la copie mal collé à la place de l'original, la représentation mentale à la réalité, l'apparence à l'être, ces formes alternatives de reproduction, de réhabilitation, de réappropriation existentielle et d'auto-valorisation de soi, qui discréditent les principes qui ont rythmé la marche de la modernité, et qui peuvent devenir demain, la raison de vie des collectivités humaines, et celle des individus qui refusent de s'abandonner à l'entropie mortifère qui caractérise la période que nous traversons, en raison de l'écart entre la place prise par le discours politique dont les mots que l'on manipule, jouent à cache-cache avec la vérité.

Ces discours laissent donc apparaître, une construction intellectuelle de représentation d'une vérité du discours, l'indifférence à la distinction entre mensonge et vérité, et la réalité que nous vivons à travers, le renouvellement des savoirs théoriques et techniques, la prolifération des discours controversés, et le changement d'époque. L'image que diffusent les réseaux sociaux est

⁷⁸ Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : "A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours"*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 325-339.

différente avec la réalité. Il y a donc lieu de nous interroger de nouveau sur la question car, la force de la subjectivité, ou celle de « La question du rapport entre sujet et jeux de vérité » aujourd'hui, est de se donner pour naturel comme état de fait, donc d'être adapté aux croyances de son époque si l'on veut retrouver la connexion avec soi-même. Il s'agit d'une époque comme la nôtre qui est livrée au dieu de l'argent, au dieu du pouvoir à partir du moment où, l'on veut avoir une conception humaine du pouvoir autrement-dit, il perd de sa pertinence.

Les hommes du XVII^e et du XVIII^e siècle des sociétés occidentales ne pensaient pas la richesse, la nature ou les langues avec ce que leur avaient laissé les âges précédents. Ils les pensaient à partir d'une disposition générale qui ne leur prescrivait pas seulement comme concepts et méthodes, mais qui plus fondamentalement définissait un certain mode d'être pour le langage, les individus de la nature, les objets du besoin et du désir. Ce mode d'être était celui de la représentation sociale. Dans ce contexte, l'histoire du savoir ne pouvait être faite qu'à partir de ce qui avait été contemporain, et non en termes d'influences réciproque mais, en termes de conditions et d'apriori constitué dans le temps. C'est en ce sens que, l'archéologie pouvait par exemple rendre compte de l'existence d'une grammaire générale, d'une histoire naturelle, d'une analyse des richesses, et libérer ainsi un espace sans fissures où l'histoire des sciences, celle des idées et des opinions, pourront prendre si elles le peuvent, leurs mouvements du corps.

La tâche de notre temps consiste donc à, s'attaquer résolument aux problèmes posés par le monde global qui s'annonce, et qui n'est rien d'autre qu'un monde nouveau à construire par tous et pour tous, si l'on veut retrouver la connexion avec soi-même⁷⁹. Et quand on voit aujourd'hui l'absence de signification qu'on donne à des expressions qui ne cessent de parcourir nos discours politique où les mots jouent à cache-cache avec la réalité, à travers la construction intellectuelle d'une représentation d'une vérité du discours, revenir à soi, se libérer, être soi-même, être authentique, il n'y a pas à être fier des efforts que l'on fait maintenant pour reconstituer une éthique du soi, ou prendre la loi entre nos mains afin de protéger nos biens. Ainsi, la vie politique démocratique deviendrait donc lettre morte, selon Paul Ricœur⁸⁰, sans l'utopie, c'est-à-dire s'il n'existait plus une capacité de se projeter vers l'avenir, imaginer des solutions en phase avec la réalité, ou de l'imaginer comme figure d'un désir, s'il n'est plus possible d'exercer le contre-pouvoir, ou d'élaborer un contre-discours pour contester l'ordre social établi lorsque, les grandes décisions morales de l'homme sont en fait soumises aux délibérations peu à peu prises par les organismes institutionnels.

⁷⁹ Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, Paris, Percée, 1987, p.242.

⁸⁰ Paul Ricœur, *Du texte à L'action, Essai d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986.

Dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérité, si nous voulons nous protéger de la dimension idéologique du pouvoir politique qui nous empêche de créer, il nous faut décoloniser nos esprits pour fabriquer un nouveau monde imaginaire. Il nous faut donc de l'imagination pour penser l'impensable, ouvrir à la créativité pour penser à quelque chose de nouveau, nous outiller et demeurer en amont, imaginer des solutions qui s'adaptent à un monde en pleine mutation, un monde international qui change face à la place prise par le discours de certains politiques. D'où la nécessité de changer le discours d'organisation qui serait à l'origine des copies mal collées, et des clichés qui continuent d'handicaper le cerveau de nos politiques. La société démocratique est morte si elle n'a plus de pouvoir créateur d'élan et d'élan contestataire pour se remettre en cause chaque fois, et se protéger de l'utilisation du mensonge à des fins de propagande politique, surtout lorsqu'il tend à se substituer totalement au réel à partir du moment où :

Ce que nous retenons en premier lieu dans l'activité artistique et que nous avons déjà opposé à l'esprit de religion, c'est l'esprit de créativité. L'artiste est celui qui reste dans le mouvement créateur de la vie ; s'il subit par certains côtés le poids d'une vie figée, institutions, coutumes, modes, il donne une impulsion nouvelle à toutes les forces d'inertie en proposant un renouvellement et un rafraîchissement. Ses œuvres sont des harmonies archétypales et ces harmonies sont non des choses, des objets du monde qui se donneraient à consommer en tant que tels, mais des idées, des élaborations spirituelles qui invitent à la médiation, puis à l'action de réfection. En second lieu, ce que nous retiendrons dans l'art, c'est la sensibilité, une sensibilité supérieure étroitement associée à la raison et sans laquelle une participation réelle au rythme vital du monde ne serait pas possible. Or de la même manière que l'homme doit, pouvoir se détacher du monde pour le mettre en question, il faut qu'il puisse y reprendre sa place pour revivre, apprécier ce monde arrangé selon le modus vivendi établi entre l'ordre du connaître et l'ordre du sentir, l'ordre du savoir et l'ordre du faire. Là réside réellement le contrepoids aux aliénations qu'apporte avec lui, le processus de modernisation⁸¹.

Face à nos pratiques de subjectivations hétéronomiques, nous ne devons pas nous contenter d'imiter, de transposer, de masquer nos représentations subjectivistes de la vérité mais, nous efforcer d'imaginer et de rendre la réalité visible à l'image de l'artiste à travers son œuvre d'art qui, parce qu'elle est une représentation de la volonté, permet à l'homme de demeurer dans une forme d'imagination et d'inventivité permanente. Dans les rapports entre sujet et les jeux de vérités, la vérité ne relève plus uniquement du mode de rétablissement, transmission, d'appropriation, et de transformation dans d'autres échanges langagiers. L'intelligence humaine doit se caractériser par sa capacité à élaborer des projets nouveaux qui anticipent sur la situation présente. Nous devons faire preuve d'anticipation et d'inventivité politique comme source

⁸¹ Ebenezer Ndjoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, clé, 1998, p.143.

inépuisable, pour développer et trouver des nouvelles recettes, pouvant nous permettre de faire face aux nouvelles mutations de nos sociétés.

Réclamer la venue de « l'imagination au pouvoir » c'est éviter de désorienter les populations avec des contenus de discours trompeurs qui font peur. S'affirme là le resurgissement d'un désir habituellement refoulé par l'ordre socio politique. Or, ce désir n'est pas strictement individuel. L'imagination qui construit, qui rend la réalité visible, constitue donc une dimension fondamentale de l'existence humaine aujourd'hui, puisqu'elle doit accompagner toute entreprise politique en quête de nouveauté dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérité. Elle ne fait pas que reproduire ou reconstruire, celle-ci crée, elle produit des images de ce qui n'est pas encore, et de ce qui ne sera jamais. En imaginant, on peut aussi dépasser ce que nous livrent l'expérience perceptive, et le souvenir afin d'échapper ainsi à son assujettissement. Comme l'affirmait le peintre Paul Klee⁸², elle ne reproduit pas le visible, elle rend visible. L'imagination peut nous permettre d'être en phase avec le monde actuel et la réalité de demain.

L'intérêt de notre travail de réflexion portant sur : «*La question du sujet et les jeux de vérité chez Michel Foucault*», était celui de faire comprendre que, face à la place prise par des contenus de discours trompeurs de certains politiques qui font peur aujourd'hui, ce qui se donnait comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhnê*, est devenu le lieu où se manifeste, où s'éprouve et s'accomplit difficilement la vérité du sujet politique que nous sommes. Dans un contexte où les besoins, les désirs et les intérêts propres ont pris forme dans les nouvelles représentations mentales, ils sont à l'origine de cette construction intellectuelle de représentation d'une vérité du discours, ou celui de l'indifférence, et de la distinction entre mensonge et vérité à partir du moment où, nous évoluons dans un contexte où, en reconstruisant la vérité en fonction des intérêts, les mots que l'on prononce à travers des discours formatés, masquent et jouent à cache-cache avec la réalité et, certains hommes politiques imposent même des contrevérités.

C'est pourquoi, dans le cadre de l'exécution des tâches politiques, si nous voulons comprendre le mode de fonctionnement de la société, et faire avancer la société, dans un monde international qui bouge et qui change, l'on ne devrait donc pas laisser les soins d'argent, les discours culturels d'organisation, les questions sociétales, les obligations diverses, et l'idéologie économiste, envahir l'existence, imposer à la subjectivité du sujet politique des objectifs, et déterminer sa conduite, au point qu'on soit exposé à s'oublier soi-même⁸³. A partir du moment où, la vérité n'est plus dans l'antiquité des lois, ni dans les coutumes, faire raisonner l'imagination

⁸² Paul Klee, cité par Merleau Ponty Maurice, in *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1945.

⁸³ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.521.

peut nous permettre de : réarmer le citoyen politique, penser à quelque chose de nouveau, garder la tête froide, d'anticiper en amont, se méfier de sa première intention, reconnaître qui parle, développer l'esprit critique, procéder à une réorganisation concrète, de travailler pour trouver par le dialogue un chemin face à la désescalade, et faire en sorte que, la vérité redevienne une parole publique à partir du moment où, la parole qu'on émet est un trait que l'on porte sur les idées.

Ainsi, afin de pouvoir être en mesure de montrer qu'il existe aujourd'hui une vérité extérieur à soi, une construction, une manipulation de la réalité, dont les procédures de productions sont devenues contraignantes, et ne dépendent malheureusement pas de notre volonté face aux impostures que représentent certains discours contemporains dans notre troisième et dernière partie, nous examinerons l'articulation et l'organisation du mode de production économique des discours et des savoirs sur la vérité, qui sera par la suite disqualifié au profit d'une substitution foucauldienne du matérialisme culturel au matérialisme historique, la fabrication du sujet, la manipulation discursive, la construction des états de conscience et de la réalité à l'ère post vérité, à partir du moment où, leur différence engage les rapports entre celle de la philosophie antique, où l'on s'interrogeait sur ce qui permettait au sujet d'avoir accès à la vérité, et la spiritualité entendue ici comme étant la pratique, l'expérience par laquelle le sujet opérait sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité.

Dans le cadre de notre seconde partie, nous nous interrogerons sur la question du rapport entre la pratique de la vérité du discours à travers lequel, le sujet opérait sur lui-même les transformations nécessaires pour pouvoir avoir accès à la vérité⁸⁴, comme mode de représentation social de la philosophie antique, à travers l'articulation et l'organisation des modes de production des discours et des savoirs sur la vérité. Mais bien avant cela, qu'est ce qui a motivé la détermination des esprits antiques des rapports entre sujet et vérité, celle qui pendant toute la période qu'on appelle l'Antiquité, avaient fait en sorte que, la question philosophique du « Comment avoir accès à la vérité » et les transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui devaient permettre l'accès à la vérité, n'aient jamais été séparés ? Il s'agit pour nous de revisiter, de remonter dans cette première partie, les conditions historiques de formation de la subjectivité dans la culture grecque traditionnelle, qui sera commandé par la question de la connaissance du sujet par lui-même et l'obéissance du sujet à la loi, dans la philosophie moderne.

⁸⁴ Michel Foucault, « Cours au collège de France du 24 février 1982 », in *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

PREMIERE PARTIE :

DES CONDITIONS HISTORIQUES DE FORMATION DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LA CULTURE GRECQUE TRADITIONNELLE, À LA QUESTION DE LA CONNAISSANCE DU SUJET PAR LUI-MÊME ET L'OBÉISSANCE DU SUJET À LA LOI, DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE.

Pour essayer de remonter la très longue et lente transformation historique, d'un dispositif de subjectivité, qui est construite et commandée aujourd'hui, par la prolifération des « mondes vécus », et qui se manifeste dans la vie de tous les jours, à travers le précepte selon lequel : « Il faut nous occuper de nous-même », « Il faut prendre soin de nous-même », nous devons signaler que, ce qui conditionnait l'expérience occidentale des représentations de la subjectivité, ou le rapport entre le sujet et la vérité à l'époque pré philosophique où se pratiquait le christianisme primitif selon Foucault, c'était l'exercice du pouvoir et celui de la «vérité réfléchie» ou vérité sur soi. C'est ce travail de soi sur soi que Foucault nomme la "spiritualité":

La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit[---]. Elle postule qu'il faudrait que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point autre que lui-même pour pouvoir avoir droit de [l']accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à une condition qui met en jeu l'être même du sujet car, tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité⁸⁵.

Dans ce sens, le souci de soi était à la fois un processus de subjectivation, et une modalité de la véridiction

Et pour mieux appréhender ce savoir de spiritualité qui avait cours à l'époque pré philosophique, signalons que pour Foucault, il y avait dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplissait d'abord le sujet lui-même, qui accomplissait l'être même du sujet, ou qui le transfigurait . Disons que pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance en lui-même et par lui-même, ne pouvait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'avait été préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet par lui-même, dans son être de sujet politique. Le souci, entendu beaucoup plus précisément comme souci du souci de soi, qui était introduit dans l'herméneutique du soi en tant que souci de soi, était une exigence préalable à la découverte de la vérité. Foucault le définissait comme une attitude générale, une représentation envers soi, comme *epimeleia heautou* c'est-à-dire le souci de soi, comme travail de soi sur soi, dans l'objectif d'atteindre la vérité. Dans cet ordre d'idée, le sujet politique, tel qu'il se donnait pour la pensée pré philosophique ou présocratique, n'avait donc pas immédiatement accès à la vérité. Et pour qu'il ait accès à la vérité, il devait auparavant, effectuer une série d'opérations, de représentations des pratiques institutionnelles à partir desquelles, il pouvait devenir sujet de vérité. D'après Foucault, la philosophie antique nous apprenait d'abord que, le rapport de soi à soi définissait notre subjectivité comme étant, le résultat d'une construction d'un mécanisme d'assurance, à laquelle nous pouvions participer de manière active.

⁸⁵ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p17.

Appelons "philosophie", cette autre période à partir de laquelle se manifestait par la suite, cette autre forme de pensée qui s'interrogeait sur ce qui allait permettre au sujet d'avoir accès à la vérité. Il s'agissait de cette forme de pensée qui devait tenter de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Elle tournait autour de la notion de « pratique de soi ». L'exigence philosophique sera l'interrogation sur les voies permettant au sujet d'avoir accès à la vérité. C'est pourquoi, dans les philosophies avec Platon par exemple, l'on assistait à la reprise de ce que l'on devait appeler les vieilles « technologies de soi », que l'on retrouvait déjà dans le savoir de spiritualité. Il y avait donc ici, une certaine structure de pratiques institutionnelles de spiritualité qui essayait de, lier l'acte de connaissance du sujet par lui-même, les conditions de cet acte de connaissance et ses effets, à une certaine transformation dans l'être même du sujet.

Mais au sortir de l'âge classique, et au seuil de la Modernité, la question de la subjectivité, bien qu'elle ait été l'expression d'une spiritualité qui essayait de lier au départ, l'acte de connaissance, les conditions de cet acte de connaissance et ses effets, à une certaine transformation dans l'être même du sujet, cette question de la subjectivité a été repensée. Elle était devenue l'expression de la spiritualité des esprits modernes qui se caractérisait par la recherche, la pratique et l'expression à travers laquelle le sujet, par la recherche de la connaissance du sujet par lui-même, et la pratique de l'obéissance du sujet à la loi, opérait désormais sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. C'est l'une des raisons pour lesquelles, dans toute la philosophie du XIX^e siècle, l'on avait essayé de repenser les structures de la spiritualité à l'intérieur d'une philosophie, celle du XVII^e siècle, et c'est depuis le cartésianisme que l'on essayait de la dégager de ces mêmes structures.

Avant l'avènement de ce que l'on allait appeler bien après le « Moment cartésien », il y avait donc eu de multiples points de frottement caractéristiques de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle. Mais contrairement à l'injonction socratique toujours subordonnée au souci de soi, la reprise par la philosophie moderne du *gnôthi Seauton*, c'est-à-dire du "Connais-toi toi-même", ignorait toute nécessité pour le sujet de se transformer dans sa quête de la vérité. Le problème à longue portée historique qui se situait entre la connaissance de soi et le souci de soi dans la philosophie moderne à travers le "Moment cartésien", avait été amenée à faire porter l'accent sur le "Connais-toi toi-même", et par conséquent à oublier, laisser à l'ombre, marginaliser cette question du « Souci de soi » de la culture antique. C'est la raison pour laquelle, la place occupée pendant des millénaires dans la culture antique par le précepte du souci de soi, avait été oublié. La justification pour laquelle le précepte avait été oublié, effacé, c'est la conséquence de

l'avènement du "Moment cartésien" qui allait se jouer de deux façons : en requalifiant philosophiquement le "Connais-toi toi-même", et en disqualifiant au contraire "le souci de soi".

En plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet comme principe même de l'accès à l'être, la démarche cartésienne se référait donc à la connaissance de soi, au moins comme forme de conscience. C'était pour considérer cette connaissance de soi-même, non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence, mais sous la forme de mon indubitable existence comme sujet, qui faisait du « Connais-toi toi-même », un accès fondamental à la vérité. La connaissance de type cartésien ne pourra pas être définie ici comme l'accès à la vérité, mais au contraire, comme la connaissance d'un domaine d'objet. La philosophie moderne avait donc eu elle aussi, la possibilité de penser le rapport à l'être et à la vérité autrement qu'en terme de « sujet de connaissance ». Peut-être même que, « le sujet de compréhension se distinguait précisément du sujet de connaissance en ce sens qu'il devait se transformer pour avoir accès à la vérité ». Il s'agit d'une prise en compte de la philosophie moderne.

S'il est donc vrai que, la philosophie moderne, avait la possibilité de penser le rapport à l'être et à la vérité, autrement qu'en terme de « sujet de connaissance », qu'est ce qui avait donc marqué la détermination des esprits antiques, celle qui pendant toute la période qu'on allait appeler l'Antiquité, devait faire en sorte que, la question philosophique du « Comment avoir accès à la vérité » et les transformations nécessaires dans l'être même du sujet qui allaient permettre l'accès à la vérité à cette époque, n'avaient jamais été séparés ? Dans cette première partie, il sera question pour nous, de revisiter l'histoire de l'accès du sujet à l'existence historique et conceptuelle, et en même temps de son "entrée" dans l'histoire de la philosophie.

CHAPITRE I :

L'HISTOIRE DES RAPPORTS ENTRE SUJET ET VÉRITÉ DANS LA CULTURE DE L'ANTIQUITÉ GRECQUE HÉLLÉNISTIQUE ET ROMAINE

La reconstitution de l'histoire de la subjectivité, ou celle des rapports entre sujet et vérité dans la culture antique, doit s'inscrire dans le cadre de cette culture de soi, qui avait connu pendant le christianisme primitif puis médiéval, et enfin à la Renaissance et au XVII^e siècle, toute une série d'avatars et de transformations⁸⁶. De la question du soi comme objet de souci, au savoir du gouvernement comme gouvernement des autres, c'est cette question-là qui était porteuse de la première émergence dans la philosophie antique de la question de « Se soucier de soi-même ». Comment ce souci de soi va-t-il pouvoir nous conduire, et conduire Alcibiade à ce qu'il voulait, c'est-à-dire à connaître la technique dont il avait besoin pour gouverner les autres, l'art qui allait lui permettre de bien gouverner ? L'enjeu ici, c'est qu'il va falloir donner à ce « soi-même », dans l'expression « Se soucier de soi-même », une définition qui devait donner accès au savoir nécessaire à un bon gouvernement pour un mode de représentation social. L'idée selon laquelle il fallait la mise en œuvre d'une « Technologie de soi », comme condition de préparation à la subjectivation du discours vrai, pour avoir accès à la vérité dans la Grèce Antique, se manifestait donc à travers un ensemble des pratiques de soi, techniques de vie ou pratiques de subjectivation progressive du discours de vérité.

I.1. HISTOIRE DES CONDITIONS DE LA FORMATION DU SUJET POUR L'ACCÈS À LA VÉRITÉ

Dans la pensée de la culture antique, la question de l'obéissance à la loi et celle de la connaissance du sujet par lui-même, ces deux questions n'étaient ni de fait fondamentale, ni même présentes. Dans les conditions de la formation du sujet pour l'accès à la vérité, il s'agissait d'abord de la « Spiritualité du savoir », il s'agissait de la « Pratique et exercice de la vérité ». C'est dans le sens d'un effort de restitution des différentes étapes, de ces conditions de la formation du sujet pour l'accès à la vérité, qu'il est important pour nous d'aborder de la question de "*L'askêsis*" c'est-à-dire de l'ascèse dans l'Antiquité.

⁸⁶ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 173.

I.1.1 L'ascèse ancienne de la pratique de soi à l'époque de la Grèce antique

L'ascèse des philosophes païens, l'ascèse de la pratique de soi que l'on pratiquait à l'époque grecque hellénistique et romaine, renvoyait à une subjectivation progressive du discours vrai. Il s'agissait de se rejoindre à soi-même comme fin et objet d'une technique de vie, d'un art de vivre. Il s'agissait de se joindre soi-même, mais avec comme moment essentiel non pas l'objectivation de soi dans un discours vrai, mais la subjectivation d'un discours vrai qui se faisait à travers une pratique, et dans un exercice de soi sur soi. L'ascèse, au sens que les philosophes grecs et romains donnaient à ce terme, avait pour rôle et pour fonction, d'établir entre le sujet et la vérité, un lien qui devait permettre au sujet de disposer de discours vrais que le sujet devait avoir et conserver sous la main, ce qu'il pouvait se dire à lui-même à titre de secours et en cas de besoin.

La procédure de subjectivation du discours vrai c'est ce que nous retrouvons exprimée par exemple dans les textes de Sénèque, quand il disait à propos du langage du philosophe, à propos de la lecture, à propos de l'écriture, à propos des notes qu'on prenait, ce dont il s'agissait pour lui, c'était de faire siennes les choses que l'on savait, faire siens les discours que l'on entendait, faire sien les discours que l'on reconnaissait pour vrai ou ceux qui vous avait été transmis par la tradition philosophique. Il s'agissait de faire sienne la vérité, et devenir sujet d'énonciation du discours vrai⁸⁷.

Chez les Anciens, l'ascèse avait donc un sens tout à fait différent. D'abord parce qu'il ne s'agissait pas d'arriver au terme de l'ascèse, comme à son point de mire, à la renonciation à soi. Il s'agissait au contraire par l'ascèse, de la constitution de soi-même. Plus exactement : « *Il s'agissait de parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevée, complet, auto-suffisant, et susceptible de produire cette transformation qui est le bonheur que l'on prend de soi à soi* »⁸⁸. L'objectif de l'ascèse dans l'Antiquité, c'était bien la constitution d'un rapport plein, achevé et complet de soi à soi⁸⁹. Ce qui devait donc se présenter comme étant à la fois le premier moment, la première étape, mais aussi le support permanent de cette ascèse comme subjectivation du discours vrai, dans la définition des conditions de la formation du sujet pour l'accès à la vérité, ce sont toutes les techniques et toutes les pratiques qui concernaient l'écoute, qui concernaient la lecture, qui concernaient l'écriture et le fait de parler. La technique du discours vrai, le support

⁸⁷ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, T.V, livre XIX-XX, lettre 119, *éd. cit.*, p. 62.

⁸⁸ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 305.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 306.

permanent et l'accompagnement interrompue de la pratique ascétique, ce sera donc le fait d'écouter, savoir écouter comme il faut, et savoir parler aussi⁹⁰.

I.1.2 Histoire de la condition de la formation du sujet à la pratique de soi à l'époque Grecque, Hellénistique et Romaine

Dans la « Pratique et exercice de la vérité », et le « Savoir de spiritualité », l'un des traits les plus remarquables de la pratique de soi à l'époque de l'Antiquité grecque, hellénistique et romaine, c'était le fait que, si le sujet devait devenir sujet de vérité, il devait s'occuper des discours vrai. Et pour cela, il fallait qu'il opère une subjectivation qui commençait par l'écoute des discours vrais qui lui étaient proposés.

I.1.3 L'écoute dans la subjectivation du discours vrai

A l'époque grecque, hellénistique et romaine, la première démarche dans l'ascèse de la, subjectivation du discours vrai, c'était l'écoute. Le fait d'écouter dans une culture qui était fondamentalement orale, devait permettre de recueillir le discours ou *Logos*, recueillir ce qui se disait de vrai. Et si elle avait été bien menée comme il faut, l'écoute c'était aussi ce qui devait persuader l'individu de la vérité qu'on lui disait, de la vérité qu'il rencontrait dans le logos. L'écoute était aussi le premier moment de cette procédure à travers laquelle, cette vérité entendue, cette vérité écouté et recueillie comme il faut, allait s'enfoncer comme il faut dans le sujet, commencer à devenir sien, et constituer ainsi la matrice de *l'éthos*, c'est-à-dire de l'âme. L'étape du passage du discours vrai à ce qui allait être la règle fondamentale de conduite, cela commençait avec l'écoute. On la retrouvait dans ce que les Grecs reconnaissaient comme étant la nature profondément ambiguë de l'audition. Cette nature ambiguë de l'audition, Plutarque dans son *Traité de l'écoute*⁹¹, déclarait ceci que : « *Du fond, l'audition, l'ouïe, c'est à la fois le plus "pathêtikos" et le plus "logikos" de tous les sens* ». C'est à dire que l'ouïe, c'était le fait le plus "passif" de tous les sens⁹².

L'ouïe était donc considérée comme étant le plus pathétique de tous les sens. Mais, comme le relevait Plutarque, c'était aussi le plus "Logikos". Pour cela, Plutarque déclarait ceci que, si « *Les autres sens, eh bien, ils donnaient accès essentiellement au plaisirs* (plaisir de la vue, plaisir du goût, plaisir du toucher) »⁹³, les autres sens donnaient lieu à l'erreur. « *Ce sont toutes les erreurs*

⁹⁰ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.317.

⁹¹ Plutarque, *Œuvres morales*, T.1-2 trad. A Philippon, Paris, Les Belles lettres, 1989.

⁹² *Ibid.*, p. 37.

⁹³ *Ibidem.*

optiques, toutes les erreurs de la vue. C'est essentiellement par tous ces autres sens, goût, toucher, odorat, regard, c'est par toutes ces autres parties du corps, ou organes qui assurent ces fonctions, qu'on apprenait les vices »⁹⁴.

Par contre, l'ouïe était le seul de tous les sens par lequel on pouvait apprendre la vertu. La vertu ne s'apprenait donc pas par le regard. Elle s'apprenait et ne pouvait s'apprendre que par l'oreille parce que, la vertu ne pouvait pas être dissociée du logos, c'est-à-dire du langage raisonnable, du langage effectivement présent, formulé, articulé, articulé verbalement dans des sons et articulé rationnellement par la raison. Ce logos-là ne pouvait pénétrer que par l'oreille et grâce au sens de l'ouïe. Le seul accès de l'âme au logos, c'était donc l'oreille⁹⁵. Étant donné que le logos, parce qu'il disait la vérité était capable de produire spontanément, et comme automatiquement ses effets sur l'âme, comment se faisait-il qu'il ne produise pas, indéfiniment dans la passivité même de l'attention, des effets positifs ? C'est parce qu'elle était dirigée vers un objet ou vers une cible qui n'était pas la bonne. D'où la nécessité d'un certain art, d'une certaine technique, d'une certaine manière d'écouter.

C'est dire donc que dans l'audition, plus que dans n'importe quel autre sens, l'âme se trouvait passive à l'égard du monde extérieur, et exposée à tous les événements qui lui venaient du monde extérieur et qui pouvaient la surprendre. De plus, ce qui prouvait la passivité de l'audition, c'était le corps lui-même. L'individu physique risquait d'être surpris et ébranlé par ce qu'il entendait beaucoup plus que par n'importe quel objet qui pouvait lui être présenté, soit par la vue, soit par le contact. L'ouïe était donc beaucoup plus capable que n'importe quel autre sens, d'ensorceler l'âme, que ce soit en recevant et en étant sensible à la flatterie des paroles, aux effets de la rhétorique.

I.1.4 Le jeu sur les anciennes propriétés intrinsèques du langage

La rhétorique ancienne, qui était un jeu sur les propriétés intrinsèques du langage, tout en étant sensible à tous ses effets, était l'inventaire des moyens par lesquels, on pouvait agir sur les autres par le moyen du discours. La rhétorique avait essentiellement pour fonction d'agir sur les autres en ce sens qu'elle permettait de diriger ou d'infléchir les délibérations des assemblées, de conduire le peuple, de diriger une armée. Elle agissait donc sur les autres, mais toujours pour les plus grands profits de celui qui parlait. Le rhéteur par exemple, lorsqu'il était un bon rhéteur, ne

⁹⁴ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard / Seuil, 2001, p. 319.

⁹⁵ *Ibidem*.

donnait pas l'impression d'être un avocat qui plaidait une cause. Il lançait des éclairs et la foudre, et recueillait pour lui-même une gloire qui était celle du présent et qui survivait après sa mort⁹⁶.

Dans les règles de la rhétorique ancienne, la rhétorique était considérée comme la faculté de découvrir spéculativement, ce qui dans chaque cas, pouvait être propre à persuader⁹⁷. L'objectif de l'exercice de la pensée dans la rhétorique ancienne c'était donc, cette préparation intérieure, la « Méditation », préparation de la pensée par la pensée, qui préparait l'individu à parler en public, à improviser. Pour comprendre l'importance, le sens général de ces exercices de « Méditation », dans l'Alcibiade de Platon par exemple, la démarche avait consisté à interpeller d'une par Alcibiade et de lui montrer qu'il devait commencer par bien s'occuper de lui-même, puis à s'interroger sur ce qu'était ce souci de soi auquel Alcibiade était convié. Socrate avait défini là, la modalité fondamentale de ce souci de soi. Il avait caractérisé pour l'essentiel, la pratique même du souci de soi, comme l'exercice d'un regard qui portait de soi sur soi-même⁹⁸.

I.1.5 Nécessité pour la bonne écoute de la parole de vérité

L'écoute exigeait de la part de ceux qui écoutaient, une certaine attitude physique très précise qui avait pour fonction de permettre l'écoute maximale, sans aucune interférence. Et si l'âme devait être tout à fait pure et sans trouble pour écouter la parole qui lui était adressée, il fallait bien que le corps lui-même reste absolument calme. Philon d'Alexandrie⁹⁹ abordait de cette question de la nécessité pour la bonne écoute de la parole de vérité, de garder une seule et même attitude sans aucune agitation extérieure, sans aucun geste. Mais il y avait aussi que, la bonne écoute du discours vrai, n'impliquait pas simplement cette attitude physique. L'écoute, la bonne écoute de la philosophie devait être aussi, une sorte d'engagement, de manifestation de la volonté chez celui qui écoutait. Ainsi par exemple, chez Platon, aux premiers dialogues socratiques, on retrouvait deux passages d'Épictète sur la bonne attitude à avoir en général dans le rapport à celui qui disait la vérité¹⁰⁰.

Dans le premier entretien du livre III¹⁰¹, la référence à Alcibiade du rapport de l'individu à son propre corps dans les pratiques de soi, était certaine. Alcibiade qui était venu séduire Socrate, et c'est au moyen de la résistance, de la maîtrise de soi face à cette séduction que Socrate avait

⁹⁶ Quintilien, *Institutions Oratoire*, T.VII, chap. XV, 10,24 et 65.

⁹⁷ Aristote, *Rhétorique*, T1, Livre I, 1355 b, trad. M. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 76.

⁹⁸ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 348.

⁹⁹ Philon d'Alexandrie, *De vita Contemplativa*, 483M, §77, p.139.

¹⁰⁰ Épictète, *Entretiens*, Livre II, 24. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1969, p.100.

¹⁰¹ Épictète, *Entretiens*, Livre III, 1,1, Paris, Les Belles Lettres, p. 5.

refusée. La maîtrise de soi du professeur de philosophie devant cette séduction, était scellée par sa réticence à se laisser prendre à la beauté réelle et intrinsèque d'Alcibiade. Mais l'intérêt que Socrate portait à son élève reposait quelle qu'en soit la résistance qu'il opposait, à la séduction physique, sur l'amour qu'il avait pour Alcibiade, pour la beauté de l'âme qui était manifestée par ceux qui le poursuivaient, et sollicitaient de lui entretien ou direction. Pour lui, la beauté physique et spirituelle de l'élève était indispensable ainsi que *l'éros* du maître.

Mais, le rejet de tous les jeunes gens parfumés montrait qu'Alcibiade ne demandait qu'une chose à ceux auxquels il allait s'intéresser. Le refus de tous les ornements, l'évacuation de tout ce qui pourrait être ces arts de la séduction. Ce qui était montré par-là, c'était qu'en fait, Epictète n'avait pas d'intérêt. Le maître ne devait avoir d'intérêt que pour la vérité. C'est cette attention à la vérité et à elle seule qui devait permettre au maître d'être excité, incité à s'occuper de son élève car, on comprend par conséquent que, ces petits jeunes gens n'excitaient pas, n'incitaient pas le maître à parler¹⁰².

I.1.6 Le rapport des mots à leurs représentations à l'âge classique

Dans l'existence du langage à l'âge classique, les mots avaient reçu la tâche et le pouvoir « De représenter la pensée ». Le fait de représenter la pensée ici ne voulait pas se traduire par le fait de donner une version visible, de fabriquer un double matériel qui puisse reproduire la pensée en son exactitude. Représenter était à entendre au sens strict à savoir que « Le langage représente la pensée comme la pensée se représente elle-même ». Pour constituer le langage ou pour l'animer de l'intérieur, il n'y avait pas un acte essentiel et primitif de signification. Mais seulement au cœur de la représentation, il y avait ce pouvoir qu'elle détenait à savoir, celui de se représenter elle-même c'est-à-dire, de l'analyser en se juxtaposant sous le regard de la réflexion, et celui de se déléguer elle-même dans un substitut qui la prolongeait.

À l'Age classique rien n'était donné qui ne soit donné à la représentation. Mais par le fait même que, nulle parole ne s'énonçait, aucun mot ni aucune proposition ne visait jamais aucun contenu, si ce n'était par le jeu d'une représentation qui se mettait à distance de soi, se dédoublait, ou se réfléchissait en une autre représentation qui lui était équivalente. Les représentations ne s'enracinaient pas dans un monde auquel elles empruntaient leur sens. Elles s'ouvraient d'elles-mêmes dans un espace qui leur était propre et dont la nervure interne donnait lieu au sens. Le langage était là, en cet écart que la représentation établissait à soi-même. Les mots ne formaient donc pas la mince couche qui doublait la pensée du côté de la façade. Ils l'indiquaient, d'abord vers l'intérieur

¹⁰² Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris Gallimard/Seuil, 2001, p.331.

parmi toutes ces représentations qui en représentaient d'autres. Le langage classique était plus proche qu'on ne le croyait de la pensée qu'il était chargé de manifester. Il était pris dans son réseau et tissé dans la trame qu'elle déroulait, non pas par effet extérieur de la pensée, mais pensée elle-même¹⁰³. Par-là, il se faisait invisible ou presque. Il devenait transparent à la représentation au point où son être cessait de faire problème.

L'époque de la Renaissance s'arrêtait au fait qu'il y avait le langage:

*Dans l'épaisseur du monde un graphisme mêlé aux choses ou courant au-dessus d'elles, des sigles disposés sur les manuscrits ou sur les feuillets des livres – celui du commentaire de l'exégèse. Et l'érudition - pour faire parler et rendre enfin mobile le langage qui sommeillait en elles ; l'être du langage précédait, comme d'un entêtement muet, ce qu'on pouvait lire en lui et les paroles dont on le faisait raisonner.*¹⁰⁴

À partir du XVII^{ème} siècle, cette existence massive et intrigante du langage n'apparaissait plus celée dans l'énigme de la marque. Elle n'apparaissait pas déployée dans la théorie de la signification. On pourrait même dire que, le langage classique n'existait pas, mais qu'il fonctionnait dans la mesure où : « Toute son existence prenait place dans son rôle représentatif. Il s'y limitait avec exactitude et finissait par s'y épuiser. Le langage n'avait plus d'autre lieu que la représentation, ni d'autre valeur qu'en elle : « En ce creux qu'elle avait le pouvoir d'aménager ». Le langage classique découvrait ainsi, un certain rapport à lui-même qui jusqu'alors n'avait été ni possible ni même concevable.

I.2. L'organisation de la parole en discours

Pour que les paroles arrivent jusqu'à l'âme de l'auditeur, il fallait donc qu'elles soient prononcées. Et on ne pouvait pas les prononcer sans un certain nombre d'éléments qui soient liés à la parole même et à son organisation en discours. Tout ceci nécessitait deux choses à savoir la manière de dire, et d'autre part, on ne pouvait pas non plus dire les choses sans utiliser ce qu'ils appelaient, « une certaine variété et une certaine finesse dans les termes ». Epictète voulait par exemple dire par là que, l'on ne pouvait pas transmettre les choses sans choisir les termes qui les désignaient, sans par conséquent un certain nombre d'options stylistiques ou sémantique, qui empêchaient que ce soit l'idée même ou plutôt la vérité du discours qui soit directement transmise.

Dès lors que la vérité ne pouvait se dire que par le discours et la parole transmise, et du moment où, cette transmission orale faisait appel à des choix sémantiques comme c'est le cas

¹⁰³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, pp. 92-93.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

aujourd'hui pour nos politiques, l'auditeur risquait de porter son attention, sur les seuls éléments qui permettaient de la dire. L'auditeur risquait d'être captivé, et risquait d'en rester là. Et comme d'autre part, l'enseignement des principes devaient user nécessairement d'une certaine élocution et d'une finesse dans les termes, il y avait quelques un qui étaient captivé par le style, et d'autre part les syllogismes¹⁰⁵. Bien après, ce qui devait rester là, c'était des éléments de vocabulaires. C'est ce à quoi s'exposait tout individu qui s'adressait à ses auditeurs. C'est ce à quoi s'exposait aussi tout auditeur de son côté, s'il ne portait pas son attention, là où il fallait. Avec l'écoute, l'audition, on était dans un monde, un système qui était ambiguë. L'audition était toujours soumise à des erreurs. Pour expliquer ceci, Epictète disait qu'au fond, puisque, lorsqu'on écoutait, on avait affaire à un logos, que ce logos n'était pas dissociable d'une lexis, c'est-à-dire d'une manière de dire, qu'il n'était pas dissociable non plus d'un certain nombre de mots [...].

On comprend que, le fait d'écouter soit aussi difficile que parler car quand on parlait, il fallait bien se dire qu'il arrivait qu'on parle inutilement. Il arrivait [aussi] qu'on parle de façon inutile¹⁰⁶. De la même façon qu'on pouvait écouter de façon tout à fait inutile et sans tirer aucun profit. Pour savoir parler comme il faut, pour éviter de parler de façon vraie ou de façon nuisible, comme le relevait Epictète, il fallait une technique, un art. Pour écouter, il fallait donc, de la compétence, de l'expérience, et l'habileté acquise.

Pour écouter comme il faut, il fallait donc l'habileté acquise, de la pratique assidue tout comme pour parler, il fallait de la technique. Or dans le vocabulaire philosophique, il y avait une opposition admise entre la technique d'une part, l'application, et la pratique assidue. C'est-à ce sujet que Platon, dans *Phèdre* en 270b, parlant par exemple de la médecine et de l'art oratoire, disait qu'il faut beaucoup d'habitude, et d'expérience. Outre cela, on avait besoin de quelque chose qui était la technique. La technique reposait et impliquait la connaissance de ce qu'est le corps dans sa réalité même. C'est dans cet ordre d'idée que la médecine par exemple sera une technique reposante sur la connaissance du corps. Et l'art oratoire était une technique dans la mesure où, il reposait sur une connaissance de l'âme. Ces deux exemples évoquaient la situation de l'homme, comme composé de l'âme et du corps, mais qui n'existait pas encore. On comprend pourquoi dans toutes les réflexions sur l'écoute à propos de la pratique de soi, que l'écoute ne pouvait pas être définie comme technique puisque, nous étions au premier stade de la subjectivation progressive du discours vrai. Dans l'écoute, on commençait à prendre contact avec la vérité. Dans cette

¹⁰⁵ Epictète, *Entretiens*, Livre III, 23, 40-41, Paris, Les Belles Lettres, p.108.

¹⁰⁶ Epictète, repris par Michel Foucault, in *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.323.

pratique réfléchi à soi, cette pratique appliquée à l'écoute, il s'agissait de purifier l'écoute logique. Comment procédait-on à la purification de l'écoute dans la pratique de soi ?

I.2.1 La règle du silence dans l'ascèse de l'écoute

La règle du silence dans la pratique de soi, était une vieille règle ancestrale que les pythagoriciens avaient soulignée et imposée. Dans les communautés pythagoriciennes que nous retrouvons dans les textes de la *Vie de Pythagore*, pour Porphyre¹⁰⁷ par exemple, ceux qui entraient et qui étaient à initier, on leur imposait cinq ans de silence. Dans tous les exercices, toutes les pratiques d'enseignement, les pratiques de discussion, chaque fois que l'on avait affaire au logos en tant que discours vrai, dès que l'on entrait dans ces pratiques et exercice du discours vrai, celui qui n'était encore qu'un novice, n'avait pas le droit de parler. Il fallait qu'il écoute entièrement, qu'il ne fasse qu'écouter sans intervenir, sans objecter, sans donner son opinion sans enseigner lui-même. Plutarque faisait de l'apprentissage du silence, un des éléments essentiels de la bonne éducation. Dans son *Traité sur le bavardage*, il disait que le silence avait quelque chose de profond, de mystérieux et de sobre¹⁰⁸. Ce sont les dieux qui avaient enseigné le silence aux hommes, et ce sont les hommes qui nous avaient appris à parler. Et les enfants qui recevaient une éducation noble comme celle des aristocrates, ceux-là apprenaient à garder le silence.

L'idée selon laquelle un enfant puisse parler librement par exemple, était quelque chose qui était banni du système de l'éducation depuis l'antiquité grecque et romaine jusqu'à l'Europe moderne. On pratiquait donc l'éducation (ou) silence¹⁰⁹. Pour Plutarque donc, non seulement le silence, cette éducation des dieux devait être le principe fondamental de l'éducation des dieux, mais aussi pour toute la vie. Il fallait faire régner sur soi-même, une sorte d'économie stricte de parole. Il fallait se taire autant qu'on pouvait. Il ne fallait pas parler quand l'autre avait la parole, surtout lorsqu'on venait d'entendre parler un sage. Il ne fallait pas reconverter ce qu'on venait d'entendre en discours. Le bavard était considéré comme un vase vide. Le bavard était considéré comme quelqu'un qui ne retenait pas le logos, qui le laissait se déverser aussitôt dans son propre discours. Dans l'ascèse de l'écoute, et pour bien séparer ce qui était dit du côté pathétique et dangereux de l'écoute, il fallait le silence nécessaire à cette bonne préparation intérieure, à la «Méditation» de la vérité.

¹⁰⁷ Porphyre, *Vie de Pythagore*, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, § 19, p. 44.

¹⁰⁸ Plutarque, « *Traité sur le bavardage* », 504 a, in *Œuvres morales*, t. VII.I, trad. J. Dumortier et J. Defradas, éd. cit., §4, p.232.

¹⁰⁹ Michel Foucault, « Pour un témoignage personnel de l'éducation par le silence », in *Dits et Ecrits*, T, IV, Paris, Gallimard/Seuil, 1994, n°336, p.525.

I.2.2 La pratique de la Méditation

La méditation était un essai pour penser avec une intensité particulière, à quelque chose sans en approfondir le sens, ou le fait de laisser sa pensée se développer dans un ordre plus ou moins réglé, à partir de cette chose à laquelle on pensait. Pour les Grecs et les latins, c'était faire un exercice d'appropriation, appropriation d'une pensée, de s'en persuader que d'une part, on la croyait vraie et que d'autre part, on pouvait sans cesse la redire, la redire aussitôt que la nécessité ou l'occasion se présentait. Il s'agissait de faire en sorte que, cette vérité soit gravée dans l'esprit de manière à l'avoir sous la main pour s'en servir et en faire un principe d'action. La pratique d'appropriation consistait à faire en sorte, que de cette chose vraie, on devienne le sujet qui pense vrai, et de ce sujet qui pense vrai, on devienne le sujet qui agisse comme il faut. La méditation consistait donc à faire une sorte d'expérience. Il s'agissait dans la méditation de s'exercer à la chose à laquelle on pense¹¹⁰. Au fond, c'est exactement ce que faisait Descartes dans *Les Méditations*. Pourtant, dans la Grèce antique : « *Une méditation au contraire produit, comme autant d'évènement discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modification du sujet énonçant [---]* »¹¹¹, au cours de la subjectivation du discours de la vérité sur soi-même.

I.3. Subjectivation du discours de la vérité sur soi-même: Du dire vrai au mode d'être du sujet à travers les discours.

Dans l'histoire de la subjectivité, ou celle des rapports entre sujet et vérité de l'Antiquité grecque hellénistique et romaine, l'on parlait de la subjectivation du discours de vérité à partir du moment où, celui qui était conduit à la vérité par le discours du maître, celui-là n'avait pas à dire la vérité sur lui-même. Ce qui était exprimé à travers le discours du maître avec ses différentes formes, ses différentes règles, ses différentes tactiques et ses différents supports institutionnels, c'était le fait que le disciple, le dirigé, celui qui devait être conduit à la vérité et au salut, celui qui était encore dans l'ordre de l'ignorance, celui-là n'avait même pas à dire la vérité. Et puisqu'il n'avait pas à parler, il fallait et il suffisait qu'il se taise. Mais seulement, la vérité qu'avait à dire celui qui était conduit à la vérité, celui qu'un autre conduisait jusqu'à la vérité, cette vérité que lui le dirigé avait à dire, c'était la vérité sur lui-même. Et comme le relevait Foucault : « *Je crois que le moment où la tâche de dire-vrai sur soi-même a été inscrite dans la procédure indispensable au salut, lorsque cette obligation de dire vrai sur soi-même a été inscrite dans les techniques d'élaboration, de transformation du sujet par lui-même, lorsque cette obligation a été inscrite*

¹¹⁰ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.340.

¹¹¹ *Ibidem*.

dans les institutions pastorales »¹¹². Tout ceci constituait un moment capital dans l'histoire de la subjectivité en occident, ou dans l'histoire des rapports entre sujet et vérité.

Et selon la longue tradition historique des dialogues, que nous pouvons remonter par exemple depuis le dialogue socratique jusqu'à la diatribe stoïque-cynique, cette tradition historique montrait qu'il ne s'agissait pas dans ce dialogue, dans cette diatribe ou cette discussion qui permettait d'obtenir que le sujet dise la vérité sur lui-même. Il s'agissait tout simplement de le tester, de l'éprouver comme sujet susceptible de dire-vrai. Par l'interrogation socratique par exemple, il s'agissait de montrer au sujet qu'il ne croyait pas savoir, ou de lui montrer qu'il ne savait pas ce qu'il croyait savoir, ce que faisait aussi Socrate, ce que feront les Stoïciens, ce que feront les cyniques. Il s'agissait en quelque sorte d'éprouver le sujet, de l'éprouver dans sa fonction de sujet disant la vérité pour le forcer à prendre conscience au point où il en était dans cette subjectivation du discours vrai, dans sa capacité à dire vrai¹¹³. Il n'y avait donc pas véritablement de problème du côté du discours de celui qui était dirigé, puisqu'il n'avait pas à parler, ou alors ce qu'on lui faisait dire était tout simplement, une manière pour le discours du maître de s'accrocher et de se développer. Il s'agissait en quelque sorte de l'éprouver dans sa fonction de sujet disant la vérité, pour le forcer à prendre conscience du point où il était dans cette subjectivation du discours vrai, dans sa capacité à dire vrai. C'est ce que nous révélait Foucault, lorsqu'il déclarait :

Donc je crois qu'il n'y a pas véritablement de problème du côté du discours de celui qui est dirigé puisqu'en somme, il n'a pas à parler, ou alors ce qu'on lui fait dire est simplement une certaine manière pour le discours du maître de s'accrocher et de se développer. Il n'y a pas d'autonomie de son propre discours, il n'y a pas de fonction propre au discours du dirigé. Fondamentalement, son rôle est le silence. Et la parole qu'on lui arrache, qu'on lui extorque, qu'on lui extrait, la parole qu'on suscite chez lui par le dialogue ou la diatribe, sont des manières de montrer que c'est dans le discours du maître qu'est la vérité tout entière et là seulement¹¹⁴.

Ce qui devait naturellement se produire c'est que, lorsqu'on envisageait du côté du disciple, la technique et l'éthique du discours vrai n'étaient pas centrées sur le problème de la parole. Le disciple n'avait pas l'autonomie de son propre discours, il n'y avait pas de fonction propre au discours du dirigé. Fondamentalement, son rôle se réduisait au silence. Celui qui était conduit à la vérité par le discours du maître, celui-là n'avait même pas à dire la vérité, puisqu'il n'avait pas à dire la vérité, il n'avait pas à parler. Il fallait et il suffisait qu'il se taise. Le disciple devait donc se taire pour mieux opérer la subjectivation du discours. La parole qu'on lui arrachait, qu'on lui

¹¹² Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 346.

¹¹³ *Ibidem*, p.348.

¹¹⁴ *Ibidem*.

extorquait, la parole qu'on suscitait chez lui par le dialogue ou la diatribe était au fond celle qui permettait de montrer que, c'est dans le discours du maître que se situait la vérité toute entière. Mais c'est plus tard, dans la spiritualité et dans la pastorale chrétienne, qu'on allait trouver tout un développement extraordinairement complexe, compliqué et important de l'art de parler.

I.3.1 Histoire des techniques d'élaboration, de modification du sujet par lui-même dans la Grèce antique

Pour la période pré-philosophique ou présocratique, la vérité ne pouvait pas exister sans une certaine pratique, ou un certain nombre de pratiques tout-à fait spécifiés qui pouvaient transformer, modifier le mode d'être du sujet, qui pouvait le modifier tel qu'il avait été conçu et donné, qui pouvaient le qualifier en le transfigurant. Ainsi, bien avant Platon, et bien avant le texte d'*Alcibiade*, Il y avait par exemple toute une « Technologie de soi », qui était en rapport avec le savoir, qu'il s'agisse de connaissances particulières ou de l'accès global à la vérité elle-même¹¹⁵. Le problème qui se posait depuis l'époque classique, était celui de la définition d'une certaine "*Tekhnê to biou*" c'est-à-dire un art de vivre, une technique d'existence à travers la subjectivation progressive du discours, en vue du mode de représentation sociale. C'est à l'intérieur de cette question de la "*Tekhnê to biou*" que s'était par exemple formulé le principe de « S'occuper de soi-même » à cette époque. L'existence de l'être humain, son bios, sa vie étaient tels qu'il ne pouvait pas vivre sa vie, sans se référer à une certaine articulation rationnelle et prescriptive qui était celle de la "*Tekhnê* " ou technique. Il s'agissait là de la culture de la pensée et de la morale grecque. Ce n'était jamais ni la structure politique, ni la forme de la loi, ni l'impératif religieux qui rendaient capables pour un Grec ou pour un Romain, de dire ce qu'il fallait faire concrètement, tout au long de sa vie. Ils n'étaient pas capables de dire ce qu'il fallait faire de sa vie. Dans la culture Grecque classique, cette technique d'existence, cet art de vivre s'inscrivait dans le creux qui était laissé aussi bien par la cité, la loi, la religion, face à cette nouvelle forme d'organisation de la vie.

I.4 Caractéristiques du savoir de spiritualité dans la philosophie antique

I.4.1 L'histoire des techniques de soi dans la Grèce archaïque

L'histoire des techniques de soi dans la Grèce archaïque, avait longtemps été considérée comme un centre de gravitation, l'exégèse d'un texte d'Empédocle à propos de Pythagore, présenté : « *Comme l'un des rares savoirs, maître plus que personne en toute d'œuvres sages, qui avait acquis un immense trésor de connaissance. Car, lorsqu'il tendait toutes les forces de son*

¹¹⁵ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, T, IV, Paris, Gallimard/Seuil, 1994, n°344, p.627.

esprit, sans peine, il voyait toutes choses en détail, pour dix, pour vingt générations humaines »¹¹⁶. Il s'agissait d'une évocation très claire d'une technique spirituelle qui consistait en un contrôle du souffle permettant une concentration de l'âme telle qu'elle se libérait des corps pour des voyages dans l'au-delà. Elle avait été largement entamée avant les études de Foucault des années quatre-vingt.

I.4.2 Renonciation à soi dans l'ascèse chrétienne

La renonciation à soi dans l'ascèse chrétienne était déjà exigée par l'ascèse ancienne. Mais la nature des moyens, la tactique qui était mise en œuvre pour parvenir à cet objectif final, n'était pas seulement dû à une renonciation. Il s'agissait au contraire par l'ascèse, d'acquérir quelque chose. Il fallait se doter de quelque chose qu'on n'avait pas, il fallait se doter de quelque chose qui, au lieu de nous conduire à renoncer petit à petit à nous-même, devait nous permettre de protéger le soi et de parvenir jusqu'à lui¹¹⁷. L'ascèse ancienne ne se réduisait pas, elle équipait, elle dotait d'un ensemble des mouvements nécessaires et suffisant pour nous permettre d'être plus fort que tout ce qui pouvait arriver tout au cours de notre existence. Il s'agissait dans l'ascèse, de préparer l'individu au « surpassement de soi ». Il s'agissait dans l'ascèse, de préparer l'individu à l'avenir, pour un avenir qui était constitué d'évènements imprévus, évènements dont on ne connaissait peut-être pas la nature en général, ni même de savoir quand ils se produiront, ni même s'ils se produiront. Il s'agissait donc dans l'ascèse de trouver une "*paraskeue*" c'est-à-dire une préparation, telle qu'elle puisse s'ajuster à ce qui pouvait se produire, et à cela seulement, et au moment où cela se produisait dans le cas où ça se produirait¹¹⁸.

Pour la formation pathétique du sage par exemple, la préparation ne pouvait être rien d'autre que l'ensemble des mouvements nécessaires et suffisants, l'ensemble des pratiques nécessaires et suffisantes pour lui permettre d'être plus fort que tout ce qui pouvait arriver tout au cours de son existence. Pour Démétréus, l'art de vivre pendant cette époque [---], ressemblait plutôt à la lutte qu'à la danse, en ce sens qu'il fallait toujours se tenir en garde et d'aplomb, contre les coups qui se fondaient sur vous et à l'improviste¹¹⁹. Il s'agissait de se préparer seulement à ce à quoi nous pouvions nous heurter, de nous préparer aux seuls évènements que nous pouvions rencontrer, pas de manière à surpasser les autres, ni même à nous surpasser nous-même. Il s'agissait d'être plus fort que, ou de n'être pas plus faible que ce qui pouvait arriver. C'est cet

¹¹⁶ Porphyre, *Vie de Pythagore*, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982, §30, p.50.

¹¹⁷ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.306.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 61, trad. A.L. Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 79.

apprentissage de quelque mouvement élémentaire, nécessaire et suffisant à toute circonstance possible qui constituait le bon entraînement, la bonne ascèse pour la spiritualité ancienne. L'art de la lutte pour un athlète par exemple, consistait à être prêt, en se tenant sur ses gardes, à rester d'aplomb, c'est-à-dire, n'être pas renversé, n'être pas moins fort que tous les coups que l'on pouvait rencontrer, qui pouvaient vous être assésés par les circonstances ou par les autres. C'est ce qui permettait de bien distinguer ce qu'était cet athlète de la spiritualité ancienne.

I.4.3 Le savoir de spiritualité dans le christianisme

Pour la philosophie antique, le sujet tel qu'il se donnait, n'avait pas immédiatement accès à la vérité. Il devait auparavant effectuer une série d'opérations, de modifications à partir desquelles il pouvait devenir sujet de vérité. C'est le travail de soi sur soi que Foucault nommait la " spiritualité" dans le christianisme :

La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit [---]. Elle postule qu'il faudrait que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point autre que lui-même pour pouvoir avoir droit de [l'] accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à une condition qui met en jeu l'être même du sujet car, tel qu'il est, il n'est pas capable de vérité¹²⁰.

Le savoir de spiritualité postulait que, lorsque l'accès à la vérité avait été ouvert, l'accès à la vérité avait produit des effets qui se présentaient comme étant les conséquences de la démarche spirituelle faite pour l'atteindre, mais qui étaient en même temps, des « effets de retour » de la vérité sur le sujet. Pour le savoir de spiritualité, la vérité n'était donc pas tout simplement ce qui était donné au sujet, soit pour le récompenser en quelque sorte de l'acte de connaissance¹²¹. La vérité c'était ce qui illuminait le sujet, c'était ce qui lui donnait la béatitude. La vérité c'était ce qui lui donnait la tranquillité de l'âme. Bref, pour le savoir de spiritualité, il y avait dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplissait le sujet lui-même, qui accomplissait l'être même du sujet, ou qui le transfigurait. Disons que pour la spiritualité, jamais un acte de connaissance en lui-même et par lui-même ne pouvait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'avait été préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet lui-même dans son être de sujet.

Pour un Grec par contre, la liberté humaine trouvait à s'obliger, non pas seulement dans la cité, non pas seulement dans la loi, non pas dans la religion, mais dans cette "*Tekhnê*", cet art de soi-

¹²⁰ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.17.

¹²¹ *Ibid.*, p.18.

même que l'on pratiquait soi-même. C'est à l'intérieur donc de cette forme générale de la "*Tekhnê to biou*" que se concevait le principe, le précepte de « S'occuper de soi-même ». C'est ainsi qu'on devait voir par exemple comment Alcibiade, voulant faire une carrière politique, être rappelé par Socrate à ce principe dont il ne s'était pas douté à savoir que : « *Tu ne peux pas développer la "Tekhnê" dont tu as besoin, tu ne peux pas faire de la vie cet objet rationnel que tu veux faire, si tu ne t'occupes pas de toi-même* »¹²². Il s'agissait donc des pratiques spirituelles relevant de ce que l'on va désigner par les « *vieilles technologies de soi* ».

I.4.4 Pratiques relevant des vieilles technologies du soi dans le savoir de spiritualité

L'idée selon laquelle il fallait la mise en œuvre d'une technique de soi pour avoir accès à la vérité, c'est ce qui se manifestait dans la Grèce archaïque, à travers toute une série de civilisation, sinon à travers un certain nombre de rites. S'agissant des pratiques relevant des vieilles technologies de soi dans le savoir de spiritualité, nous avons :

- **Les rites de purification**

La pratique du rite de la purification était un rite nécessaire et préalable au contact avec, non seulement les dieux, mais aussi avec ce que les dieux pouvaient vous dire de vrai. C'est un thème connu et attesté depuis très longtemps encore dans la Grèce classique, la Grèce hellénistique, et finalement dans tout le monde romain car : « *On ne peut pas avoir accès aux dieux, on ne peut pas pratiquer de sacrifices, on ne peut pas atteindre l'oracle et comprendre ce qu'il a dit, on ne peut pas bénéficier d'un songe qui va vous éclairer, parce qu'il vous délivre des signes ambigus, mais déchiffrables* »¹²³. Sans purification à cette époque, il n'y avait pas de rapport avec la vérité détenue par les dieux.

- **Les techniques de concentration de l'âme**

Dans les techniques de concentration de l'âme de la spiritualité antique, l'âme était considérée comme étant quelque chose de mobile. L'âme et le souffle avaient quelque chose sur lequel l'extérieur, à savoir l'évènement pouvait avoir prise. Il fallait donc éviter qu'il ne s'expose au danger extérieur, ou que quelqu'un d'extérieur n'ait prise sur lui. Il fallait donc concentrer cette âme, les recueillir, les ramasser, les rassembler sur eux-mêmes, pour leur donner un mode d'existence, une solidité qui permettra de durer, de résister tout au long de la vie, et de ne pas

¹²² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 433.

¹²³ *Ibid.*, p.46.

s'égailler lorsque le moment de la mort sera venu¹²⁴. Méditer la mort pour les Grecs et les Latins par exemple, c'était le fait de se mettre à soi-même par la pensée, dans la situation de quelqu'un qui était en train de mourir, qui allait mourir ou qui est en train de vivre ses derniers jours. La méditation, ce n'était donc pas un jeu du sujet avec sa propre pensée, ce n'était pas un jeu du sujet avec l'objet ou les objets de sa pensée. Il s'agissait d'un jeu effectué par la pensée sur le sujet lui-même. C'était faire en sorte que, par la pensée, on devienne celui qui était en train de mourir, ou celui qui allait mourir de façon imminente. C'était un jeu de la pensée sur le sujet.

- **La technique de la retraite**

Dans toute la spiritualité occidentale, la retraite entendue dans ces techniques de soi archaïques, était une manière de se détacher, de s'absenter, mais beaucoup plus, de s'absenter sur place du monde à l'intérieure duquel on était placé. Il s'agissait d'une certaine manière de rompre périodiquement le contact avec le monde extérieur, de ne plus ressentir les sensations, de ne plus se sentir agité par tout ce qui se passait autour de soi, de faire comme si on ne voyait plus que ce qui est présent sous ses yeux. C'était une technique de l'absence visible. On donnait pourtant l'impression qu'on était toujours là, visible aux yeux des autres pourtant, on n'était absent, on était ailleurs.

- **La pratique de l'endurance**

La pratique de l'endurance dans la spiritualité occidentale, était liée à cette concentration de l'âme et à cette retraite en soi-même qui faisait en sorte que, l'on pouvait supporter les épreuves douloureuses et pénibles, ou tout au moins encore, résister aux tentations qui pouvaient s'offrir. Tout cet ensemble de techniques, de pratiques, et bien d'autres existaient dans la civilisation grecque archaïque. L'exemple de l'endurance, de la résistance à la tentation, nous la retrouvons dans le *Banquet* de Platon, où nous avons l'image de Socrate allongé à côté d'Alcibiade, et arrivant à maîtriser son désir¹²⁵. Même si la plupart de ces pratiques avaient déjà été intégré à l'intérieur d'un mouvement spirituel, religieux ou philosophique, l'on allait relever des traces, bien des années plus tard, dans un mode de vie antérieur présocratique, qui était le pythagorisme, avec ses composantes ascétiques.

¹²⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.47.

¹²⁵ Platon, "Le Banquet", in *Œuvre complète*, 217d-219d, pp. 81-82.

I.4.5 Les éléments des vieilles technologies de soi dans le pythagorisme

Parmi les nombreux exemples de technologies de soi, de technique de soi que l'on pouvait trouver chez les pythagoriciens nous retrouvons déjà :

- **La préparation purificatrice au rêve**

Pour les pythagoriciens, rêver pendant que l'on dormait, c'était être en contact avec le monde divin qui était celui de l'au-delà de la mort, et qui était aussi celui de la vérité. Il fallait se préparer au rêve. A travers la référence aux descriptions de la secte pythagoricienne et leurs pratiques primitives par exemple, Jamblique déclarait :

Considérant que l'on commence de prendre soin des hommes par la sensation, en leur faisant voir des formes et des figures belles, et en faisant entendre de beaux rythmes et de belles mélodies, il [Pythagore] faisait commencer l'éducation par la musique, par certaines mélodies et rythmes, grâce auxquels il produisait des guérisons dans le caractère et dans les passions des hommes, ramenait l'harmonie entre les facultés de l'âme, comme elles étaient à l'origine et inventaient des moyens de chasser ou de contrôler les maladies du corps et de l'âme[---]. Le soir, lorsque ses compagnons se préparaient au sommeil, il les débarrassait des soucis du jour et du tumulte, et il purifiait leur esprit agité, leur donnant un sommeil paisible, plein de beaux rêves, quelques fois même de songes prophétiques¹²⁶.

Avant le sommeil, il fallait donc s'être livré à un certain nombre de pratiques rituels qui allaient purifier l'âme, et la rendre par conséquent capable d'entrer en contact avec ce monde divin, et d'en comprendre les significations, les messages, et les vérités révélés sous une forme plus ou moins ambiguë. Parmi ces techniques de purification, on pouvait donc relever : le fait d'écouter la musique, respirer des parfums, et pratiquer l'examen de conscience¹²⁷.

- **Les techniques d'épreuve**

Les techniques d'épreuves consistaient à organiser autour de soi, de tenter quelque chose, une situation qui avait valeur tentatrice. On s'éprouvait ici lorsque l'on cherchait à savoir si on était capable de résister. Ces pratiques étaient donc très archaïques. Elles avaient duré longtemps, elles seront même attestées plus tard. Plutarque, dans le dialogue *Le Démon de Socrate*, faisait raconter à l'un de ses interlocuteurs, le petit exercice selon lequel :

¹²⁶Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. L. Brisson et A. Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1998, pp.64-65.

¹²⁷Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.48.

On commence le matin par faire toute une série d'exercices physiques longs, éprouvants, fatigants, et qui creusent l'estomac. Et une fois que s'est fait, on se fait servir sur des tables somptueuses des repas extraordinairement riches, avec des nourritures les plus attrayants. On se place devant, on les regarde, on médite. Puis on appelle les esclaves. On donne cette nourriture aux esclaves et on se contente, soit d'une nourriture extraordinaire frugale, celle des esclaves eux-mêmes¹²⁸.

Dans la *République*, et de manière formelle, Platon fera bien un éloge du mode de vie pythagoricien¹²⁹.

I.5 Transposition et réélaboration des technologies de soi à l'intérieur du stoïcisme romain

Si nous prenons le thème de l'immobilité de la pensée qu'aucune agitation ne venait troubler, ni celle de l'extérieur qui pouvait assurer la tranquillité, cette immobilisation de la pensée pour les Stoïciens romains de la période hellénistique, était manifestement, la transposition et la réélaboration à l'intérieur d'une technologie de soi, dont les formules générales étaient évidemment différentes de celles que nous retrouvons dans la pensée philosophique de Platon. L'exemple de la retraite dans le stoïcisme romain, qui faisait en sorte que l'individu se retire en lui-même, était par conséquent comme coupé du monde extérieur. Dans les *Pensées* de Marc Aurèle par exemple, nous retrouvons un long passage sur la retraite en soi et vers soi¹³⁰.

I.5.1 La technique de la purification des représentations

À travers la vérification des phantasmes au fur et à mesure qu'ils se présentaient, cette pratique permettait de reconnaître par exemple, de différencier celles qui étaient pures de celles qui étaient impures, celle que l'on pouvait admettre de celle qu'on pouvait chasser. Il y avait donc derrière tout cela, une grande arborescence qu'on pouvait lire dans le sens d'un développement continu, mais avec un certain nombre d'ensemble¹³¹. Le moment platonicien que nous retrouvons dans l'*Alcibiade*, portait témoignage d'un de ces moments où s'est faite la réorganisation progressive de toute cette vieille technologie de soi. C'est à travers cet ensemble de techniques de vie qui se manifestaient à travers des phénomènes de rites et les processus historiques que l'on rencontrait dans les « vieilles technologies de soi », et que nous pouvons appeler notre « culture » de la pratique de soi, que l'on rencontrait dans la Grèce archaïque. Mais à l'époque hellénistique, à l'époque du Haut-Empire, on assistait à une sorte d'inversion, de torsion entre technique de vie et souci de soi durant la période philosophique.

¹²⁸ Plutarque, « Le Démon de Socrate », *Œuvres morales*, T.VIII, trad. J. Hani, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p 95.

¹²⁹ Platon, *La République*, Paris, Garnier Flammarion, 1966, p. 600a-b.

¹³⁰ Marc Aurèle, *Pensées*, IV, 3, trad. A.L.Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1925, pp. 27-29.

¹³¹ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 50.

I.5.2 Philosophie et spiritualité dans le monde antique : La première grande émergence de l'impératif socratique du « Souci de soi », « Occupe-toi de toi-même »

Le contexte d'apparition de cette formule du « Se soucier de soi-même » (*heautou épimeleisthai*), était familier à tous les dialogues de Platon, notamment ceux que l'on appelait les dialogues socratiques qui constituaient le paysage politique et social. C'était le paysage, c'était le monde de ces jeunes aristocrates qui, par leur statut, étaient les premiers de la cité, destinés à exercer sur leurs concitoyens, un certain pouvoir. C'était ces jeunes gens qui étaient dévoués dès leur jeunesse, par l'ambition de l'emporter sur les autres, sur leurs rivaux dans la cité, bref, de passer à une politique active et triomphante¹³². Le problème était donc celui de savoir si l'autorité que leur conférait leur statut de naissance, leur appartenance au milieu aristocratique, leur grande fortune, leur donnait en même temps, la capacité de gouverner comme il faut. Il y avait donc une nécessité de s'occuper de soi-même dans la mesure où, on avait à gouverner les autres.

L'autre élément du contexte d'apparition de cette formule du « Se soucier de soi-même », c'est la critique de la pratique pédagogique à Athènes. Dans les dialogues socratiques les plus caractéristiques des derniers textes de Platon, l'éducation athénienne était comparée avec la sagesse Orientale, la sagesse Perses qui, eux savaient au moins donner à leurs jeunes princes, les quatre grands maîtres qui étaient capable d'enseigner les quatre vertus fondamentales. L'autre élément, c'est la critique de la façon dont se déroulait l'amour entre hommes et garçons. L'amour pour les garçons à Athènes n'était pas capable d'honorer de la tâche formatrice qui serait capable de le justifier et de le fonder¹³³. Les adultes, les hommes poursuivaient les jeunes gens tant qu'ils étaient dans l'éclat de leur jeunesse. Mais voilà qu'ils les abandonnaient à cet âge critique où précisément, étant sortis de l'enfance et ayant déjà échappé aux leçons des maîtres d'écoles, ils auraient besoin d'un guide pour se former à cette autre chose, cette chose pour laquelle, ils n'avaient pas été formés par leur maître à savoir l'exercice de la politique. Le guide était donc nécessaire par conséquent à cause de ce double défaut de la pédagogie de s'occuper de soi.

À partir de cet instant, la question du « S'occuper de soi-même » n'était plus liée à la question du « Gouverner les autres », mais à la question du « Être gouverné ». Ces questions étaient donc liées les unes aux autres : « S'occuper de soi pour pouvoir gouverner » et s'occuper de soi dans la mesure où, l'on n'avait pas été suffisamment et comme il faut gouverner. « Gouverner », « Être gouverné », « S'occuper de soi », on avait là une séquence, tout une série dont l'histoire allait être longue et complexe, jusqu'à l'instauration du grand pouvoir pastoral dans

¹³² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 43.

¹³³ Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, première partie, chap. III, Paris, Seuil, 1948.

l'église chrétienne au III^e- V^e siècle¹³⁴. L'autre élément du contexte dans lequel était apparue l'impératif, la prescription « Occupe-toi de toi-même », c'est bien entendu un élément familier aux dialogues socratiques à savoir la question de l'ignorance. L'ignorance qui était à la fois l'ignorance des choses. Alcibiade croyait qu'il lui serait bien facile de répondre à la question de Socrate, et de définir ce que c'est que le bon gouvernement de la cité. Il avait cru même pouvoir définir ce bon gouvernement, en le désignant comme ce qui assurait la concorde parmi les citoyens. Et voilà qu'il ne sait même pas ce que c'est que la concorde, en montrant à la fois qu'il ne sait pas, et qu'il ignorait même qu'il ne savait pas¹³⁵. L'exercice du pouvoir politique, la pédagogie, l'ignorance qui s'ignore elle-même, tout ceci qui formait un paysage des dialogues socratiques, définissait le contexte de la première grande émergence de l'impératif socratique du « Souci de soi », du « Occupe-toi de toi-même ».

Dans l'apparition de cet impératif « Se soucier de soi-même », ce qu'il y avait de singulier dans le mouvement de ce texte de Platon qui, en 127^e de *L'Alcibiade*, faisait apparaître l'impératif : « Se soucier de soi-même », ce mouvement était celui-ci : « Socrate vient de montrer à Alcibiade qu'il ne sait pas ce que c'est que la concorde, qu'il ne savait même pas qu'il ignorait ce que c'était que bien gouverner. Socrate vient donc montrer ceci à Alcibiade, et aussitôt, Alcibiade se désespère ». Et Socrate le console en lui disant : « Mais, ce n'est pas bien grave, ne t'affole pas, après tout, tu n'as pas cinquante ans, tu es jeune, donc tu as le temps ». La réponse que donnerait Protagoras¹³⁶ pour renchérir cette idée est ceci que : « *Eh bien, tu ignorais, mais tu es jeune, tu n'as que cinquante ans, donc tu as le temps d'apprendre, apprendre à gouverner la cité, apprendre à l'emporter sur tes adversaires, apprendre à convaincre le peuple, apprendre la rhétorique nécessaire à l'exercice du pouvoir* »¹³⁷. Mais, Socrate quant à lui disait, « Tu ignores, mais tu es jeune, donc tu as le temps, non pas d'apprendre, mais de t'occuper de toi ». C'est dans ce décalage entre l'« apprendre » et l'impératif « S'occuper de soi », entre pédagogie entendue comme apprentissage et cette autre forme de culture, qui tournait tout autour, que se situe ce qu'on pourrait appeler, la culture de soi, la formation de soi¹³⁸. C'est dans ce jeu, ce décalage, que vont se précipiter un certain nombre de problèmes qui touchaient le jeu entre la philosophie et la spiritualité dans le monde antique.

¹³⁴ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, T.IV, Paris, Gallimard/Seuil, n° 291, 1994, pp. 145-147.

¹³⁵ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 45.

¹³⁶ Platon, *Dialogue platonicien du Gorgias*, 452^e.

¹³⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.45.

¹³⁸ *Ibidem*.

I.5.3 L'émergence de la question de : « Se soucier de soi-même » dans la spiritualité antique.

Les questions caractéristiques de la spiritualité à cette époque, étaient celle de *savoir* ce que devait-être l'être du sujet pour qu'il ait accès à la vérité, et ce qui pouvait transformer le sujet du fait qu'il ait accès à la vérité. Les questions fondamentales de *l'epimeleia heautou* ou connaissance de soi, de la spiritualité comme conditions d'accès à la vérité, dans ces formes de savoir, les interrogations, et les exigences étaient de très vieilles questions. C'est donc pourquoi dans cette pratique, cette existence, la connaissance de soi était liée à la question de la connaissance de la vérité telle qu'elle était donnée dans le Texte et par la Révélation.

Dans l'écriture latine et grecque, les mots n'étaient pas séparés les uns des autres. C'est-à-dire qu'il y avait une très grande difficulté à lire. L'exercice de la lecture n'était pas quelque chose de facile. Pour arriver à scander les mots comme il fallait, on était donc obligé de les prononcer à mis-voix, de telle sorte que l'exercice qui consistait à lire, écrire, relire ce qu'on avait écrit et les notes qu'on avait prises, constituaient un exercice d'assimilation de la vérité et du logos que l'on tenait. L'écriture était donc devenue un élément de l'exercice de soi, un élément d'exercice qui avait l'avantage d'avoir deux usages possibles et simultanés à savoir, l'usage en quelque sorte de soi-même. Dans le fait d'écrire par exemple, on s'assimilait la chose même à laquelle on pensait, et on l'aidait à s'implanter dans le corps, dans l'âme. Épictète écrivait donc ceci que : « *Garde ces pensées nuit et jour à ta disposition, mets-les par écrit et fais-en la lecture* »¹³⁹. Pour garder ses pensées à sa disposition, il fallait donc les mettre par écrit, il fallait en faire pour soi-même la lecture, pour que ces pensées soient, « L'objet de tes conversations avec toi-même ou avec un autre ».

C'est aux I^{er} et II^e siècle que l'on s'aperçoit que l'écriture était déjà devenue et ne cessait de s'affirmer davantage comme un élément de l'exercice de soi. Pourtant, l'effet que l'on attendait de la lecture par contre, c'était la constitution pour soi d'un équipement de propositions vraies, qui soit effectivement à soi. Il s'agissait de se constituer une trame solide de propositions qui valaient prescriptions de discours vraies, et qui étaient en même temps, principes de comportements. On écrivait à la suite de la lecture pour pouvoir relire, relire à soi-même et s'incorporer ainsi le discours vrai que l'on avait entendu de la bouche d'un autre ou que l'on avait lu sous le nom d'un autre. Cette connaissance de soi était exigée par le fait que, le cœur devait être purifié pour comprendre la parole. Il ne pouvait être purifié que par la connaissance de soi. Il fallait donc que la parole soit reçue pour qu'on puisse entreprendre la purification du cœur et entreprendre la connaissance de soi, la connaissance de la vérité et le souci de soi. Si l'on voulait atteindre son

¹³⁹ Épictète, *Entretiens*, III, 5, 24, Paris, Les Belles Lettres, p.103.

salut, il fallait accueillir la vérité, celle qui vous était donnée dans le Texte, et celle qui était manifestée dans la Révélation. Mais, cette vérité ne pouvait se faire connaître si on ne s'occupait pas de nous-même dans la forme de la connaissance purificatrice du cœur. En retour, cette connaissance purificatrice de soi-même par soi-même n'était possible qu'à la condition que vous ayez déjà un rapport fondamental à la vérité, celle du Texte et celle de la Révélation¹⁴⁰.

I.5.4 La connaissance de soi dans le christianisme primitif

Dans le christianisme primitif, on pouvait donc relever que cette connaissance de soi, se pratiquait à travers des techniques qui avaient essentiellement pour fonction, de dissiper les illusions intérieures, de reconnaître les tentations qui se formaient à l'intérieur même de l'âme et du cœur, de déjouer aussi les séductions dont on pouvait être victime. Tout ceci par une méthode de déchiffrement des processus et des mouvements secrets qui se déroulaient dans l'âme, et dont il fallait saisir l'origine, le but, et la forme. Il s'agissait d'une nécessité qui se réalisait par l'exégèse de soi. Dans le christianisme primitif, la connaissance de soi n'avait pas cette fonction de revenir au soi pour, retrouver dans un acte de réminiscence, la vérité qu'il avait pu contempler et l'être qu'il est. Si on se retournait sur soi, c'était essentiellement pour renoncer à soi. On avait donc, avec le christianisme, un schéma de relations entre connaissance et souci de soi qui s'articulait autour de trois points à savoir : La circularité entre vérité du Texte et connaissance de soi, la méthode exégétique pour la connaissance de soi, et enfin l'objectif qui était celui de la renonciation à soi¹⁴¹.

C'est ce cercle allant du soi comme objet de souci au savoir du gouvernement comme gouvernement des autres, c'est cette question-là qui était porteuse de la première émergence dans la philosophie antique de la question « Se soucier de soi-même ».

I.5.5 Rapports entre souci de soi et connaissance de soi dans le christianisme primitif

Avec le thème du souci de soi, nous avons donc toute une formulation philosophique précoce qui apparaissait avant Jésus-Christ, et jusqu'au IV^e-V^e siècle après Jésus-Christ. Il s'agissait de toute la philosophie grecque, hellénistique et romaine, et de la spiritualité chrétienne. L'enjeu c'est qu'il fallait donner désormais à ce « Soi-même » dans l'expression « Se soucier de soi-même », une définition qui donnait donc accès au savoir nécessaire à un bon gouvernement. Quel était donc ce soi dont je devais m'occuper pour pouvoir m'occuper comme il faut de ces autres que je devais gouverner?

¹⁴⁰ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 245.

¹⁴¹ *Ibidem*.

I.5.6 Histoire de la culture de soi à l'époque Hellénistique et Romaine

Ce qui se passait déjà à l'époque hellénistique et romaine c'était que, désormais le souci de soi n'était pas quelque chose par quoi on devait commencer, si l'on voulait effectivement définir comme il fallait, une bonne technique de vie. Désormais, le souci de soi, non seulement traversait, commandait, soutenait de bout en bout tout l'art de vivre car, non seulement il fallait, pour savoir exister, savoir se soucier de soi, mais c'était une technique de vie qui s'inscrivait désormais, toute entière, dans le cadre autonomisé du souci de soi. On devait vivre sa vie de telle manière qu'à chaque instant, on se soucie de soi, et ce qu'on trouvait au terme de la vie, ce qu'on devait être, obtenir à travers toute la *Tekhnê*, c'est-à-dire la technique que l'on mettait dans sa vie, c'était précisément un certain rapport qui était le couronnement, l'accomplissement et la récompense d'une vie vécue comme épreuve. La façon de prendre les événements de la vie, devait s'inscrire dans un souci de soi qui était maintenant devenu général et absolu.

On ne s'occupait donc pas de soi pour mieux vivre comme c'est le cas aujourd'hui. On ne s'occupait pas de soi pour vivre plus rationnellement, on ne s'occupait pas de soi pour gouverner les autres comme il faut. C'était la question d'Alcibiade. On devait vivre pour faire en sorte que l'on puisse avoir à soi, le meilleur rapport possible. On vivait donc « Pour soi ». On vivait avec comme projet fondamental de l'existence, le rapport à soi qui se situait : « *Entre le Dieu rationnel qui dans l'ordre du monde, a disposé autour de moi tous les éléments, toute la longue chaîne des dangers et des malheurs comme autant d'épreuves et d'exercices pour mon perfectionnement entre ce Dieu et moi, il n'est plus désormais question que de moi* »¹⁴². Ce qui était en jeu dans la pratique de soi, c'était bien précisément, de pouvoir maîtriser ce qu'on était en face de ce qui était ou de ce qui se passait.

La question de la vérité du sujet durant la période pré-philosophique ou présocratique, prenait donc essence au moment où, dans la culture grecque, hellénistique et romaine, le souci de soi devenait un art autonome, auto-finalisé, qui valorisait l'existence toute entière. L'idée d'une position de classe, l'appartenance à un groupe, l'initiation, la formation spirituelle. L'analyse de tout ceci, renvoyait aux conditions de la formation du sujet pour l'accès à la vérité. Avec l'avènement de la période philosophique chez Platon, le souci de soi était ramené pour lui et par lui dans la forme de la connaissance et de la connaissance de soi. Comment cette question sera-t-elle abordée durant toute cette période ?

¹⁴² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 430.

CHAPITRE II :

DES PRATIQUES DE LA RELATION ENTRE SUJET ET VÉRITÉ DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

I. Histoire de la pratique et de l'exercice de la vérité dans l'ascèse philosophique : La transformation de la proposition vraie en précepte d'action dans la bonne écoute philosophique

L'ascèse comprise au sens d'*askêsis*, et selon la signification que les philosophes grecs et romains donnaient déjà à ce terme, avait pour rôle, pour objectif et pour fonction, d'établir entre le sujet et la vérité, un lien aussi solide que possible, qui devait permettre au sujet, lorsqu'il avait atteint sa forme achevée, de disposer de discours vrais que le sujet devait avoir et conserver sous la main, et qu'il pouvait se dire à lui-même, en cas de secours et en cas de besoin. L'ascèse avait pour rôle, de constituer le sujet en sujet de véridiction c'est-à-dire, dans une situation de comment dire la vérité sur soi-même¹⁴³. Dans la lettre 108, Sénèque racontait les bienfaits qu'on pouvait recevoir d'un enseignement de la philosophie, même si on était passif. Ce texte montre qu'en fait, le discours philosophique ne s'opposait pas totalement et entièrement au discours rhétorique. Il est bien entendu que le discours philosophique était destiné à dire la vérité, mais il ne pouvait pas la dire sans un certain nombre d'ornements.

Le discours philosophique devrait être écouté avec toute l'attention active de quelqu'un qui cherchait la vérité. Mais il y avait aussi ses effets qui étaient dus en quelque sorte à sa matérialité propre, à sa rhétorique propre. Il n'y avait donc pas de dissociation effective à faire, mais le travail de l'auditeur, en écoutant ce discours nécessairement ambigu, était de diriger comme il faut son attention¹⁴⁴. Mais l'auditeur devait diriger son attention vers la référence du mot¹⁴⁵. Le référent de l'expression c'est vers cela que l'on devrait se diriger. Dans ce qui était par conséquent, il fallait faire tout un travail d'élimination des points de vue qui n'étaient donc pas pertinents. Il ne fallait pas que l'attention se dirige vers la beauté de la forme. Il ne fallait pas qu'elle se dirige vers la grammaire et vers le vocabulaire. Il ne fallait pas qu'elle se dirige vers la réfutation des arguties

¹⁴³ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris Gallimard/Seuil, 2001, p. 355.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.332.

¹⁴⁵ Pierre Hadot, *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1980, pp. 309-320.

sophistiques. Il fallait saisir ce qui était dit par le logos de vérité sous le seul aspect qui soit intéressant pour l'écoute philosophique, c'est la proposition vraie en tant qu'elle pouvait se transformer en précepte d'action.

L'autre manière de diriger son attention dans la bonne écoute philosophique, c'était qu'après avoir entendu la chose sous son aspect de vérité dite et de prescription donnée, il fallait aussitôt faire marcher une mémorisation. Il fallait que cette chose, après l'avoir entendue dans la bouche de celui qui l'avait prononcée, soit recueillie, comprise, bien saisie dans l'esprit et qu'elle n'échappe pas aussitôt. De là toute une série de conseil qui était traditionnellement donné dans cette éthique de l'écoute :

Quand on a entendu quelqu'un dire quelque chose d'important, ne pas se mettre à discuter aussitôt, chercher à se recueillir et à garder le silence pour mieux graver ce qu'on a entendu et faire un rapide examen de soi-même en sortant de la leçon que l'on a entendue ou de la conversation qu'on vient d'avoir, jeter un rapide regard sur soi-même pour voir où on en est, si ce qu'on a entendu et appris constitue une nouveauté et voir par conséquent dans quelle mesure et jusqu'à quel point on a pu se perfectionner¹⁴⁶.

Ainsi, après un cours ou un entretien philosophique, l'écoute devait se conduire par ce rapide regard que l'on jetait sur soi-même, pour savoir et constater où on en était dans son rapport à la vérité, pour savoir si la leçon entendue vous avait bien rapproché du discours de la vérité, si elle vous avait permis de vous approprier, pour voir si on était bien en train d'en faire sien.

En somme, il s'agissait d'un travail d'attention qui était nécessaire dans la bonne écoute philosophique, celui de regarder d'une part vers une signification proprement philosophique où l'assertion valait prescription, et d'autre part, jeter un regard sur soi-même, regard sur soi-même où, en mémorisant ce qu'on venait d'entendre. On le voyait s'incruster et se faire petit à petit sujet à l'intérieur de l'âme qui venait d'écouter. L'âme qui écoutait, devait se surveiller elle-même. En faisant attention à elle-même pour que cette chose devienne petit à petit, par son écoute et par sa mémoire, le premier point de cette subjectivation du discours vrai, qui était l'objectif final et constant de l'ascèse philosophique¹⁴⁷.

I.1. De l'émergence du *gnôthi seauton* dans la philosophie première à la question du sujet.

Dans la pensée philosophique, la question du souci de soi (l'*epimeleia heautou*) reprenait à un tout autre niveau, à une tout autre fin, et avec des formes partiellement différentes, comme

¹⁴⁶ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.333.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 334.

précédemment relevé, des éléments que l'on pouvait trouver auparavant dans les vieilles technologies du soi. Mais avant l'émergence de la notion d'*Epimeleia heautou* dans la pensée philosophique de Platon, celle-ci était attesté d'une façon plus particulière chez les pythagoriciens à travers toute une série de techniques qui relevaient du souci de soi. Qu'est-ce que c'est que le soi-même ?

I.2. Analyse historique de la formation des sociétés aristocratiques

Au moment de la formation des sociétés aristocratiques, où l'on était essentiellement consacré au mode de représentation social, les vertus héroïques étaient liées :

Les sociétés qui allaient ainsi se développant, étaient naturellement fondées sur l'autorité des meilleurs, de ceux qui se distinguaient de la masse par leurs grandes vertus dignes de ces temps héroïques. C'était la pitié car, ils adoraient la divinité que leur ignorance, il est vrai multipliait à travers de nombreux dieux [---]. C'était la prudence [---], la tempérance [---]; quant à leur courage et leur magnanimité, la lutte contre les bêtes féroces, le soin qu'ils mettaient à cultiver les terres, l'hospitalité qu'ils accordaient aux faibles et à ceux qui étaient en danger, nous en donnent d'irréfutables preuves; telle furent les anciennes sociétés héroïques dignes de la race d'Hercule¹⁴⁸.

Les temps héroïques étaient réinterprétés en fonction de la perception de soi, de l'homme dans la construction d'un ordre aristocratique défini par, trois caractères à savoir la protection des frontières, la distinction des ordres et des lois. Vico¹⁴⁹ mettait en relation la structure sociale, juridique et politique des peuples avec une histoire de la perception de soi

Chez ces gens, pour qui la philosophie, l'intellectualisme n'était pas des valeurs très positives, il s'agissait beaucoup plus de l'affirmation d'une forme d'existence lié à un privilège beaucoup plus politique. Quand le Spartiate disait : « *Si nous avons des ilotes, si nous ne cultivons pas nous-même nos terres, si nous déléguons tous ces soins matériels à d'autres, c'est pour nous occuper de nous-même* »¹⁵⁰, on peut voir par-là que, les privilèges sociaux, politiques et économiques de ce groupe solidaire des aristocrates spartiates, se manifestaient donc sous la forme de « Nous avons à nous occuper de nous-même, et c'est pour pouvoir le faire que nous confions nos travaux à d'autres ». « S'occuper de soi-même » était donc un principe, un privilège politique, économique et social des aristocrates Spartiates.

¹⁴⁸ Giambattista Vico, *Science nouvelle*, 1744, p. 1099.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

¹⁵⁰ Plutarque, *Œuvres complètes*, T.III, trad. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, repris par Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.33.

Il fallait apprendre à s'occuper de soi-même quand on était à cet âge critique, ou l'on sortait par exemple de la main des pédagogues, et où l'on allait entrer dans la période de l'activité politique. Quand il se défendait devant ses juges dans *L'Apologie de Socrate*, par exemple, Socrate se justifiait en disant que : « *Le métier que j'ai fait à Athènes était un métier important. Il m'a été confié par les dieux, et il consistait en ceci que je me postais là dans la rue et j'interpellais tout le monde, jeunes et vieux, citoyens ou non-citoyens, pour leur dire de s'occuper d'eux-mêmes* »¹⁵¹. Ici, *l'epimeleia heautou* apparaissait comme une fonction générale de toute l'existence, alors que dans *L'Alcibiade*, elle apparaissait comme un moment nécessaire dans la formation du jeune homme. Ce sera un des grands moments de basculement du souci de soi lorsque, avec les philosophies épicuriennes et Stoïcienne, le souci de soi va devenir une obligation permanente de tout individu tout au long de son existence.

I.3. Nécessité du souci de soi en rapport avec l'ignorance comme élément du contexte d'apparition de la prescription « Occupe-toi de toi-même »

L'éducation du jeune aristocrate Alcibiade, destiné à une carrière politique, avait été confié à un esclave ignorant, pourtant, l'éducation était une chose trop sérieuse. L'ignorance était un élément familier aux dialogues socratiques. Il s'agissait de l'ignorance qui était à la fois ignorance des choses qu'il faudrait savoir, et l'ignorance de soi-même en tant qu'on ne savait même pas que l'on ignore ces choses. La pratique éducative athénienne était comparée, ceci pour le plus grand désavantage des Athéniens, à l'éducation Spartiate qui avait pour elle, l'application de la rigueur continue, l'insertion forte à l'intérieur des règles collectives. L'éducation athénienne était comparée aussi à travers quelque chose de moins fréquent dans les dialogues socratiques, mais plus caractéristique des derniers textes de Platon, avec la sagesse orientale, la sagesse des Perses qui eux savaient donner, mettre à disposition au moins à leur jeune prince, les maîtres qui étaient capables d'enseigner les quatre vertus fondamentales.

I.4. Découverte de l'ignorance comme modèle platonicien du rapport entre "souci de soi" et "connaissance de soi"

L'analyse de la théorie même du souci de soi se trouvait développé dans la seconde partie du dialogue appelée *L'Alcibiade*. Mais il convient de rappeler que le souci de soi émerge dans la réflexion avec Socrate et en particulier dans ce texte de *L'Alcibiade*. Le principe « s'occuper de soi » comme règle, comme impératif n'avait pas été dès l'origine, et tout au long de la culture grecque, une consigne pour les philosophes, une interpellation d'un philosophe s'adressant aux

¹⁵¹ Platon, *L'Apologie de Socrate*, 30a, trad. M. Croisset, *éd. cit.*, p.157.

jeunes gens qui passaient dans la rue, ni une attitude d'intellectuels, ni un conseil donné par quelques vieux sages à quelques jeunes gens trop pressés. Le principe : « Il faut s'occuper de soi-même » était une vieille sentence de la culture grecque. Dans un texte tardif, Plutarque rapporte un mot qui aurait été celui d'Alexandride, à qui on aurait demandé un jour la question : « *Mais enfin, vous autres Spartiates, vous êtes tout de même un peu étranges. Vous avez beaucoup de terres et vos territoires sont immenses, ou en tout cas très importants. Et pourquoi est-ce que vous ne cultivez pas vous-mêmes, pourquoi les confiez-vous à des ilotes[---]. Eh bien tout simplement pour pouvoir nous occuper de nous-mêmes* »¹⁵².

Le schéma platonicien du rapport entre souci de soi et connaissance de soi que nous retrouvons dans *L'Alcibiade*, s'était établi autour de trois grands points fondamentaux. Premièrement, s'il fallait se soucier de soi comme le relevait Platon, c'était parce que l'on était ignorant. On était ignorant, on ne savait pas qu'on est ignorant, mais voilà qu'on le découvre à la suite d'une rencontre, d'un évènement, que l'on ignore, et que l'on ignore qu'on ignore. C'est ce qui se passait par exemple dans *L'Alcibiade*. Alcibiade était ignorant par rapport à ses rivaux. Il découvre donc par l'interrogation de Socrate qu'il ignore. Il découvre même qu'il ignorait son ignorance, et qu'il devait par conséquent s'occuper de lui-même pour répondre à cette ignorance, ou pour mettre fin à cette ignorance. C'est cette ignorance et la découverte de l'ignorance qui suscitait chez Platon, l'impératif du souci de soi.

Dans le modèle platonicien du rapport entre "souci de soi" et "connaissance de soi", s'il fallait se soucier de soi, c'était parce qu'on était ignorant. On était ignorant, on ne savait pas qu'on est ignorant. Voilà que l'on découvre à la suite d'une rencontre que l'on ignore. C'est donc ce qui se passait dans *L'Alcibiade*. Dans l'émergence de cet impératif du « se soucier de soi-même », ce qu'il y avait de singulier était que, c'est le texte en 127^e de *L'Alcibiade* qui faisait apparaître l'impératif « Se soucier de soi-même ». Mais dans son contexte général, Socrate venait de montrer à Alcibiade qu'il ne sait pas ce que c'est que la concorde, et qu'il ne savait même pas qu'il ignorait ce que c'était que bien gouverner. Alcibiade se désespère et Socrate le console en lui disant : « *Mais ce n'est pas bien grave, tu ignores ne t'affole pas, après tout tu n'as que cinquante ans, tu es jeunes, donc tu as le temps, non pas d'apprendre mais de t'occuper de toi* »¹⁵³.

Alcibiade croyait donc qu'il lui serait facile de répondre à la question, celle de définir ce que c'est qu'un bon gouvernement. Il croyait pouvoir définir ce bon gouvernement en le désignant

¹⁵² Plutarque, *Œuvres complètes*, T.III, trad. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp.171-172.

¹⁵³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.45.

comme ce qui assurait la concorde parmi les citoyens. Mais il ne savait même pas ce que c'est que la concorde. Ce qui montre par-là et à la fois, qu'il ne savait pas. L'exercice du pouvoir politique, la pédagogie et l'ignorance qui s'ignore elle-même, formaient donc un paysage des dialogues socratiques.

Dans le modèle platonicien, c'est à partir du moment où le souci de soi était affirmé, et que l'on entreprenait de se soucier de soi, c'est ce moment qui avait consisté essentiellement à « Se connaître soi-même ». Toute la surface du souci de soi était occupée par cet impératif de la connaissance de soi, connaissance qui prenait la forme de la saisie par l'âme de son être propre. Il s'agissait d'une saisie qu'elle opérait en se regardant dans ce miroir de l'intelligible où elle avait à se reconnaître. La réminiscence par exemple, était exactement au point de jonction entre le souci de soi et la connaissance de soi. C'est en se rappelant par exemple de ce qu'elle avait vu la veille, que l'âme découvrait ce qu'elle est. Et c'est en se rappelant de ce qu'elle est, qu'elle retrouvait accès à ce qu'elle avait vu. On peut donc dire que dans la réminiscence platonicienne, se trouvaient réunis et bloqués à la fois et en un seul mouvement de l'âme, connaissance de soi et connaissance du vrai, souci de soi et retour à l'être.

C'est tardivement à celui-ci, que s'était formé à partir des III^e-IV^e siècles, le modèle chrétien¹⁵⁴. Si on adopte là-dessus un regard historique dans les rapports entre sujet et vérité, nous pouvons considérer comme un évènement de haute portée, le moment où dire-vrai sur soi-même était devenu un principe fondamental dans le rapport du sujet à lui-même, et où dire vrai sur soi-même était devenue un élément nécessaire de l'appartenance de l'individu à une communauté. Le jour où le refus de la confession au moins une fois l'an était devenu un motif d'excommunication¹⁵⁵.

I.5. Le modèle platonicien des rapports entre souci de soi et connaissance de soi dans la culture hellénistique et romaine

Dans la pensée pré philosophique ou présocratique, qui avait donné lieu à de très nombreuses procédures plus ou moins ritualisées, l'on pensait que : «*La vérité ne puisse pas être atteinte sans une certaine pratique ou un certain ensemble de pratiques tout à fait spécifiées qui transforment le mode d'être du sujet, qui le modifiaient tel qu'il était donné, qui le qualifiaient en le transfigurant*»¹⁵⁶. Bien avant le dialogue Platonicien de *L'Alcibiade*, et bien avant Socrate

¹⁵⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 244.

¹⁵⁵ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard/Seuil, 1976, pp. 28-29 et 84-86.

¹⁵⁶ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.46.

comme nous l'avons relevé, il y avait toute une technologie de soi qui était donc en rapport avec le savoir, qu'il s'agisse de connaissances particulières ou de l'accès global à la vérité. La notion de «technologie de soi» renvoyait à des : « *Pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes, non seulement se fixaient des règles de conduite, mais cherchaient à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre* »¹⁵⁷.

I.6. Souci de soi en rapport avec les privilèges politiques

Lorsque Socrate reprenait à partir d'une certaine tradition, la question de l'*Epimeleia heautou*, pour exprimer comment la nécessité du souci de soi était en rapport avec les privilèges politiques, il l'a reprenait à partir d'une certaine tradition. Pour cela, nous avons la référence à Sparte qui était présenté dès la première grande théorie du souci de soi dans l'*Alcibiade*. Au début de ce dialogue de l'*Alcibiade*, l'on voyait comment Socrate abordait Alcibiade pour lui faire remarquer qu'à la différence de ses amoureux que, s'il se décide de l'aborder, c'est parce qu'il avait constaté qu'Alcibiade avait dans la tête, quelque chose d'autre que la volonté de profiter, tout au long de sa vie, de ses relations, de sa famille, et de la richesse¹⁵⁸. C'est donc parce qu'il était celui-là qui voulait se tourner vers le peuple, il voulait prendre en main le destin de la cité, il voulait gouverner les autres. Il était celui-là qui voulait transformer son statut privilégié, sa primauté statutaire en action politique, en gouvernement effectif de lui-même sur les autres.

L'amour pour les garçons à Athènes n'était pas capable d'honorer la tâche formatrice qui serait capable de le justifier et de la fonder¹⁵⁹. Les hommes poursuivaient les jeunes gens tant qu'ils étaient dans l'éclat de leur jeunesse. Mais voilà qu'ils abandonnent Alcibiade à cet âge critique où précisément, étant déjà sortis de l'enfance et ayant déjà échappé aux leçons des maîtres d'écoles, il aurait besoin d'un guide pour se former à cet autre chose, cette chose nouvelle : l'exercice de la politique. D'où la nécessité, à cause de ce double défaut de la pédagogie scolaire ou amoureuse, de s'occuper de soi. C'est au moment où cette intention était en train de se former, ayant refusé de faire profiter aux autres de sa beauté, Alcibiade se retourne maintenant vers le gouvernement des autres. Après l'*éros* c'est-à-dire l'amour, vient donc la "*polis*" c'est-à-dire la cité. La critique de l'amour, de l'*éros*, pour les garçons n'avait pas eu pour Alcibiade, la fonction qu'il aurait dû avoir, puisque Alcibiade avait été poursuivi par des hommes qui ne voulaient en réalité qu'à son corps. La preuve c'est qu' : « *A peine a-t-il perdu sa jeunesse désirable, ils l'ont abandonné, le laissant*

¹⁵⁷ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, T.IV, n°338, Paris, Gallimard/Seuil, 1994, p.545.

¹⁵⁸ Platon, « *L'Alcibiade* », in *Œuvres complètes*, T.I ; trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, pp. 60-63.

¹⁵⁹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 44.

faire ce qu'il voulait »¹⁶⁰. C'est à ce moment-là que Socrate avait entendu le dieu qui l'inspirait, lui dire qu'il pouvait maintenant adresser la parole à Alcibiade¹⁶¹. Il y avait donc ici quelque chose à faire, celle de chercher à transformer le privilège statutaire, la primauté statutaire en gouvernement sur les autres. Le point d'émergence de la notion du souci de soi, qui se situait entre privilège et action politique contenait donc quelques caractéristiques.

1.7. Caractéristiques du souci de soi dans la tradition platonicienne et néo-platonicienne

Le lien entre la technique de soi et la culture de soi que nous pouvions percevoir à travers Platon restait très net. Mais seulement, c'est de manière progressive que la dissociation allait se développer et entraîner la disparition de l'érotique des garçons. Il s'agissait du rapport à l'érotique, rapport à la pédagogie, rapport à la politique avec toute une série de déplacement qui constituaient l'histoire même du souci de soi dans la civilisation postclassique. Par les problèmes qu'il pose, *L'Alcibiade* ouvrait à toute une très longue histoire, et nous montrait ce qui allait être, au cours de cette période, la solution platonicienne ou néo-platonicienne qui sera apportée à ces problèmes. Ce qui va caractériser le souci de soi dans la tradition platonicienne et néo-platonicienne, c'est d'une part le fait que le souci de soi trouvait sa forme et son accomplissement dans la connaissance de soi comme forme unique, du moins absolument souveraine du souci de soi. Par la suite, il y avait eu le fait que cette connaissance de soi comme expression majeure et souveraine du souci de soi, donnait accès à la vérité, et à la vérité en général.

L'autre caractéristique platonicienne et néo-platonicienne du souci de soi, était le fait que l'accès à la vérité permettait, en même temps de reconnaître ce qu'il pouvait y avoir de divin en soi. Se reconnaître, connaître le divin, reconnaître le divin en soi-même, cela était fondamental dans la forme platonicienne et néo-platonicienne du souci de soi. Ces éléments-là, on ne les trouvera pas distribués et organisés de cette façon dans les autres formes du souci de soi épicurienne, stoïcienne ou même pythagoricienne, malgré toutes les interférences qu'il y avait pu y avoir entre les mouvements néo-pythagoriciens et néo-platoniciens par la suite¹⁶².

Au livre III des "Mémorables" par exemple, Xénophon¹⁶³, citait une rencontre entre Socrate et le jeune Charmide qui était un jeune homme au seuil de la politique, et qui donnait des avis écoutés, parce que ses avis étaient sages. Il avait beau savoir qu'il est écouté par tout le monde quand on délibérait en petit comité, il n'osait pas prendre la parole. C'est là que Socrate lui disait :

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.38.

¹⁶¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.34.

¹⁶² *Ibid.*, p.75.

¹⁶³ Xénophon, *Mémorables*, III, VII, *éd. cit.*, pp.363-365.

« Mais enfin, il faut tout de même faire un peu attention à toi-même ; applique ton esprit à toi-même, prend conscience des qualités qui sont les tiennes, et c'est ainsi que tu pourras participer à la vie politique »¹⁶⁴. Socrate employait l'expression : « applique ton esprit à toi-même ». La situation ici est la même sauf que, à l'inverse, il fallait encourager Charmide qui, malgré sa sagesse, n'osait pas entrer dans l'action politique publique, alors qu'avec Alcibiade, on avait un jeune homme qui ne demandait, lui au contraire qu'à entrer dans la politique, et à transformer ses avantages statutaires en action politique effective.

On se servait ici tout simplement du « gnôthi Seauton » (*Connais-toi toi-même*), pour inciter Alcibiade à réfléchir un peu plus sérieusement à ce qu'il était capable de faire et aux redoutables tâches qui l'attendaient lorsqu'il aura à gouverner la cité. Dans ces conditions, disait Socrate à Alcibiade, « Il faut faire un peu une comparaison » ; « Tu veux entrer dans la vie politique, tu veux prendre en main le destin de la cité, tu n'as pas la même richesse que tes rivaux, tu n'as surtout pas la même éducation. Il faut un petit peu que tu réfléchisses à toi-même, il faut que tu te connaisses toi-même ». On voit apparaître à partir de là, le principe de *Gnôthi Seauton* : « Allons, trop naïf enfant, crois en ces mots inscrits à Delphes : « Connais-toi toi-même »¹⁶⁵. Cette apparition du *Gnôthi Seauton* c'est-à-dire du "*Connais-toi toi-même*" », avant toute notion de souci de soi, se faisait donc sous la forme d'un conseil de prudence, lorsqu'il lui disait, « Regardes un peu ce que tu es en face de ceux que tu veux affronter, et là tu découvriras bien ton infériorité »¹⁶⁶. Socrate demandait à Alcibiade de réfléchir un petit peu à lui-même, de faire un petit retour sur soi et de se comparer à ses rivaux.

Le principe de « S'occuper de soi-même » ou « se prendre soi-même en « souci » était liée à l'exercice du pouvoir car, selon la formule traditionnelle Spartiate d'Alexandride, « Nous confions nos terres à nos hilotes pour pouvoir nous occuper de nous-même ». Le « s'occuper de soi-même » était donc la conséquence d'une situation statutaire du pouvoir. Mais, le thème du « Souci de soi-même », n'apparaissait pas comme un des aspects d'un privilège statutaire. Il apparaissait au contraire comme une condition, pour passer du privilège statutaire de grande famille riche qui était celui des origines d'Alcibiade, à une action politique définie, au gouvernement effectif de cette cité. Le « s'occuper de soi-même » était, non seulement impliqué, mais il se déduisait de la volonté de l'individu d'exercer le pouvoir politique sur les autres. Ce qui permettait de constater, qu'on ne

¹⁶⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.35.

¹⁶⁵ Platon, *L'Alcibiade*, in *Œuvres complètes*, T.I, 124b, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p.92.

¹⁶⁶ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.36.

pouvait pas bien gouverner les autres, on ne pouvait pas transformer ses privilèges en action politique sur les autres, en action rationnelle, si on ne s'était pas soucié de soi-même.

I.8. Technique du souci de soi-même dans la philosophie occidentale

Cette question faisait référence à l'oracle, ou plutôt au précepte qui était imposé à ceux qui venaient consulter l'oracle de Delphes, et qui cherchait à savoir ce qu'il fallait pour se connaître soi-même (*gnôthai heauton*). Mais seulement, est-ce chose facile le fait de chercher à se connaître soi-même ? Dans ses dialogues avec Alcibiade qui voulait faire la politique, Socrate lui disait toujours de faire attention, de réfléchir un peu à ce qu'il est, au type d'éducation qu'il avait reçue. Qu'il ferait bien de se reconnaître lui-même : « *Allons trop naïf enfant, crois-moi, crois en ces mots inscrits à Delphes: Connais-toi toi-même* »¹⁶⁷. Il y avait lieu de constater qu'on se servait du " gnôthi Seauton" simplement pour inciter Alcibiade à réfléchir à ce qu'il était, à ce qu'il était capable de faire et aux tâches redoutables qui l'attendait lorsqu'il aura à gouverner la Cité. La première référence au dialogue était donc une référence passagère. Mais, c'est à une tout autre façon, et un tout autre niveau que l'on allait donc voir apparaître le " gnôthi Seauton", à partir du moment où, nous savions jusque-là qu'il fallait nous occuper de nous-même. Et la question était celle de savoir ce que c'est ce « Nous-même » ?

I.2. Histoire des rapports du sujet à la vérité du point de vue de la spiritualité et du souci de soi dans la réflexion philosophique

I.2.1 Histoire des règles du souci de soi

L'histoire des règles du souci de soi était marqué par trois moments : le moment socratico-platonicien, l'apparition de *l'epimeleia heautou* (*souci de soi*), dans la réflexion philosophique, la période de l'âge d'or de la culture de soi, de la culture de soi-même, du souci de soi-même.

I.2.2 Le moment socratico-platonicien

La philosophie s'il faut le rappeler, c'était l'ensemble des principes et des pratiques qu'on pouvait avoir à sa disposition, ou mettre à la disposition des autres pour prendre soin de soi-même ou soin des autres comme il faut. Mais, le contexte d'apparition de l'impératif : « se soucier de soi-même » (*heautou epimeleisthai*), était très familier à tous les dialogues socratiques de la jeunesse de Platon. En effet, le paysage politique c'était celui du petit monde de ces jeunes Aristocrates qui, par leur statut, étaient considérés comme étant les premiers de la cité destinés à exercer sur leurs concitoyens, un certain pouvoir. Ces jeunes gens étaient dévoués dès leur jeunesse

¹⁶⁷Platon, "l'Alcibiade," 124b, in *Œuvres complètes*, T.I; trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 92.

par l'ambition de l'emporter sur les autres, sur leurs rivaux dans la cité et à l'extérieur de la cité. Mais le problème ici est celui de savoir si l'autorité que leur conférait leur statut de naissance, leur appartenance au milieu aristocrate, comme ce fut le cas pour Alcibiade, si l'autorité qui leur était ainsi conférée d'entrée de jeu, leur donnait en même temps la capacité de gouverner comme il faut. C'est donc un monde où se problématisaient les rapports entre le statut des « premiers », et la capacité à gouverner, la nécessité de s'occuper de soi-même dans la mesure où on avait à gouverner les autres.

I.2.3 Contexte d'émergence dans la philosophie de l'impératif socratique du souci de soi :

Le souci de soi dans la pensée philosophique de Platon

Dans la pensée philosophique de Platon, le souci de soi était ramené sous la forme de la connaissance et de la connaissance de soi. On trouve de très nombreuses traces de ces techniques. A titre d'exemple, nous avons :

- **La technique de la concentration de l'âme**

C'est la technique de la concentration de l'âme qui se recueillait, qui se rassemblait sur elle-même. Dans *Le Phédon*, Platon souligne qu'il fallait : « *Mettre le plus possible l'âme à part du corps, l'habituer à se ramener, à se ramasser sur elle-même en partant de chacun des points du corps* »¹⁶⁸. Il fallait habituer l'âme, à partir de tous les points du corps, à se rassembler sur elle-même, à se résider en elle-même autant que possible. Foucault précise que, ces techniques pouvaient jouer, « *Contre la dispersion qui fait s'évanouir l'âme* »¹⁶⁹. Dans le même *Phédon*, il est dit que le philosophe devait : « prendre en main l'âme ». Or ce que l'on entendait jusque-là de la philosophie, c'était seulement la philosophie comme guide ou comme thérapie de l'âme. L'intégration à l'intérieur de la pratique philosophique de cette technique de recueillement, de resserrement de l'âme sur elle-même devait faire en sorte qu' : « *Une fois prises en main les âmes dont elle est la condition, la philosophie leur donne avec douceur ses raisons* »¹⁷⁰.

- **La pratique de la retraite en soi-même (l'isolement)**

Dans *Le Phédon*, la pratique de l'isolement allait essentiellement se manifester dans l'immobilité, celle que : « *La philosophie entreprend de les délier[---] en leur persuadant[aux âmes] de s'en dégager[des données de sens] à moins de nécessité* »¹⁷¹. L'immobilité de l'âme et

¹⁶⁸ Platon, « Phédon, 67c », in *Œuvres complètes*, T, IV-1, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1926, p.19.

¹⁶⁹Platon, *Phédon*, 70a, éd. cit., p.24.

¹⁷⁰*Ibid.*, p.44.

¹⁷¹ *Ibidem*.

du corps, du corps qui résiste, de l'âme qui ne bougeait pas, qui était en quelque sorte fixe sur elle-même, et que rien ne pouvait détourner d'elle-même. Dans *Le Banquet*, nous avons cet autre image de Socrate qui, pendant la guerre, était capable de rester seul, immobile, droit, les pieds dans la neige, insensible à tout ce qui se passait tout autour de : « *Lui au contraire, en cette occurrence, il sortait n'ayant pas sur lui d'autre manteau que celui-là même qu'il avait coutume de porter auparavant, et pieds nus, il circulait sur la glace plus aisément que les autres avec leurs chaussons* »¹⁷².

- **La technique d'endurance**

Nous trouvons aussi chez Platon, l'évocation de toutes ces pratiques d'endurance, de résistance à la tentation. C'est ce que traduisait l'image de Socrate, allongé à côté d'Alcibiade et parvenant à maîtriser son désir¹⁷³. La diffusion de ces techniques de soi à l'intérieur de la pensée platonicienne n'avait d'ailleurs été que le premier pas de tout un ensemble de déplacements, de réactivations, d'organisation et de réorganisation de ces techniques dans ce qui allait devenir la grande culture de soi à l'époque hellénistique et romaine.

I. 2.4 Le référé du "*heauton*" dans la culture de soi à l'époque hellénistique et romaine

Dans la formule *Epimeleisthai heautou*, c'est-à-dire « S'occuper de soi-même », qu'est-ce que c'est que le *heautou* ? Dans cette seconde référence à l'oracle, de Delphes, il ne s'agissait aucunement là pour Socrate de dire : « *Eh bien, tu dois connaître ce que tu es, tes capacités, ton âme, tes passions, si tu es mortel ou immortel* »¹⁷⁴. C'était une question méthodologique. Qu'est-ce qui était désigné par ce pronom réfléchi, *heauton*, qu'est-ce que cet élément qui était le même du côté du sujet et du côté de l'objet : « Tu as à t'occuper de toi-même : C'est toi qui t'occupes, et puis tu t'occupes de quelque chose qui est de la même chose que toi-même [La même chose] que le sujet qui « s'occupe de », c'est toi-même comme objet ». Platon le disait encore très clairement lorsqu'il déclarait qu'« Il faut savoir ce que c'est que "*auto to auto*" ». Qu'est-ce que cet élément identique qui était en quelque sorte présent de part et d'autre du souci, et en même temps, sujet du souci, objet du souci ? Qu'est-ce que cela ? C'est une question méthodologique sur ce que signifiait, ce qui était désigné par la forme réfléchie du verbe « s'occuper de soi-même ».

Dans les dialogues de Platon, *L'Alcibiade* recouvrait toute une série d'autres formulations qu'on retrouvait dans *L'Apologie de Socrate* par exemple quand Socrate disait, qu'il incitait ses

¹⁷² Platon, « Le banquet 220a-220b », in *Œuvres complètes*, éd. cit., p. 86.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 81-82.

¹⁷⁴ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.52.

concitoyens d'Athènes et ceux d'ailleurs, à s'occuper de leur âme (psukhê), afin qu'elle devienne la meilleur possible¹⁷⁵. Dans le *Cratyle*, il disait qu'il ne fallait pas confier simplement au mot le soin de s'occuper, de veiller à soi-même et [à] l'âme. Là, le couplage heauton/psukhê était beaucoup plus évident. Mais lorsqu'Alcibiade arrivait à la formule : « Qu'est-ce que c'est que ce soi-même dont il faut s'occuper ». Il répondait, c'est de l'âme. A partir du moment où il est dit dans *L'Alcibiade* « Ce dont il faut s'occuper, c'est de son âme, de sa propre âme », on pourrait imaginer au fond que, nous sommes tout près de ce qui s'apparentait, de ce qui était dit dans *La République* de Platon au sujet de la justice.

Ici, les interlocuteurs se demandaient ce que c'est pour un individu que d'être juste. Les interlocuteurs de *L'Alcibiade*, eux par contre qui cherchaient à savoir ce que c'est que bien gouverner, ce que c'est qu'un gouvernement juste, s'interrogeait sur ce que c'est que l'âme. Les hiérarchies et les fonctions de l'âme pourraient davantage nous éclairer dans ce cas, sur les questions de l'art de gouverner. La question du « s'occuper de soi-même » (de l'*epimeleia heautou*) n'était plus uniquement liée à la question du « gouverner les autres », mais aussi à la question du « être gouverné ». Ces questions étaient liés les unes aux autres : s'occuper de soi pour pouvoir gouverner, et s'occuper de soi dans la mesure où l'on n'avait pas été suffisamment et comme il faut « gouverner », « être gouverné », « s'occuper de soi ».

II.2.5 La question du moi-même : De la mise en évidence du sujet

Lorsqu'on disait, Socrate parle à Alcibiade, on voulait dire que Socrate se servait du langage. Quel est le sujet que l'on supposait, lorsqu'on évoquait dans cette activité de parole qui était celle de Socrate à l'égard d'Alcibiade ? Il s'agissait de faire passer dans une action parlée, le fil d'une distinction qui permettait d'isoler, de distinguer le sujet de l'action et l'ensemble des éléments qui constituaient cette action elle-même, et qui permettaient de l'effectuer. Il s'agissait de faire apparaître à partir de cet instant, la question du sujet.

Le sujet de toutes les actions corporelles, instrumentales, langagières, pour la période philosophique, c'était l'âme. Dans cette espèce de fil conducteur que la question socratique faisait passer entre l'action et le sujet, on allait le voir utilisé dans un certain nombre de cas qui permettaient de distinguer d'une action, le sujet de tous les instruments, outils, moyens techniques qu'il pouvait mettre dans son action. C'est l'âme uniquement en tant qu'elle était sujet de l'action, l'âme en tant qu'elle se servait [du] corps, des organes du corps, et de ses instruments¹⁷⁶. Lorsque

¹⁷⁵ Platon, "*L'Alcibiade*", in *Œuvres complètes*, T.I, trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p.157.

¹⁷⁶ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.55.

Platon ou Socrate se servait de la notion de *khrêsthai/khrêsis*, qui renvoyait à une certaine attitude vis-à-vis de soi-même, pour arriver à repérer ce que c'est que ce *heauton*, et ce qui est référé à lui dans l'expression «s'occuper de soi-même», il voulait désigner, non pas une certaine relation instrumentale de l'âme au reste du monde ou au corps, mais surtout la position en quelque sorte singulière, transcendante du sujet par rapport à ce qui l'entourait, aux objets qu'il avait à sa disposition, mais aussi aux autres avec lesquels il était en relation, à son corps lui-même et enfin en lui-même¹⁷⁷. Platon s'était servi de cette notion de *khrêsis*, pour chercher à définir quel était le soi dont il fallait s'occuper. Ce n'est absolument pas l'âme-substance qu'il avait découvert. Il s'agissait donc de l'âme-sujet.

II.2.6 Le soi dans la question du: " Il faut se soucier de soi"

La nécessité de s'occuper de soi éclatait comme une urgence dans le texte au moment où, Alcibiade s'apercevait par exemple qu'il ignorait l'objet même, la nature de l'objet dont il avait à s'occuper. Il savait qu'il voulait s'occuper de la cité et qu'il était fondé de le faire à cause de son statut. Mais, il ne savait pas quel était l'objet du bon gouvernement. C'est pour cela qu'il devait s'occuper de lui-même »¹⁷⁸. Dans le dialogue de *L'Alcibiade*, « De la nature humaine »¹⁷⁹, la question que se posait Socrate était beaucoup plus précise, et même beaucoup plus difficile à savoir que: «Tu dois t'occuper de toi-même». Mais qu'est-ce que ce soi-même, puisque c'est de toi-même que tu dois t'occuper ? Cette question qui ne portait pas sur la nature de l'homme, portait plutôt sur ce que nous appelions la question du sujet. Mais, qu'est-ce que c'est que ce sujet, qu'est-ce que c'est que ce point vers lequel devait s'orienter cette activité réflexive, cette activité qui se retournait de l'individu à lui-même? Qu'est-ce que ce soi ?

Lorsqu'on disait une fois de plus, par exemple que : « Socrate parle à Alcibiade », on voulait dire que Socrate se servait du langage. La question posée, c'était la question du sujet: «Socrate parle à Alcibiade », c'est-à-dire que, quel est le sujet que l'on supposait, lorsque l'on évoquait cette activité de parole qui était celle de Socrate à l'égard d'Alcibiade? Il s'agissait par conséquent, de faire passer dans une action parlée, le fil d'une distinction qui permettra d'isoler, de distinguer le sujet de l'action et l'ensemble des éléments, à savoir les mots, les bruits, qui constituaient cette action elle-même, et qui permettait de l'effectuer¹⁸⁰. Il s'agissait de faire apparaître dans sa forme irréductible, le sujet. Cette espèce de fil que la question socratique faisait

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.56.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.39.

¹⁷⁹Platon, «De la nature humaine» in *L'Alcibiade*, 129b, ou *Œuvres complètes*, T.I ; trad. M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p.102.

¹⁸⁰ Michel Foucault, *L'Herméneutique su sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, p. 54.

passer entre l'action et le sujet, on le voyait utiliser, appliquer, dans un certain nombre de cas qui étaient facile et évidents, et qui permettaient de distinguer dans une action, le sujet de tous les instruments, outils, moyens techniques qu'il pouvait mettre dans son action. Ainsi par exemple dans le jeu du football, il y a l'instrument (le ballon) et puis il y a le joueur. Le joueur, c'est celui qui se sert de l'instrument qu'est le ballon.

Mais, ce qui apparaît très simple lorsqu'il s'agit d'actions, « à médiation instrumentale », cela peut aussi valoir lorsqu'on essaie d'interroger un acte qui se passe dans le corps lui-même¹⁸¹. Lorsque, par exemple on agite les mains pour manipuler quelque chose, il y a les mains, et puis il y a celui qui se sert des mains. Il y a le sujet qui se sert des mains. D'une façon générale, quand le corps fait quelque chose, c'est qu'il y a un élément qui se sert du corps, celui qui se sert du corps, c'est l'homme en tant que composé d'âme et de corps. Bien plus, le seul élément qui effectivement se sert du corps, des parties du corps, des organes du corps et par conséquent des instruments, et finalement va se servir du langage, c'est l'âme. Le sujet de toutes ses actions corporelles, instrumentales, langagières, c'était donc l'âme. L'âme en tant qu'elle se sert du langage, des instruments et du corps, c'est l'âme uniquement en tant qu'elle est sujet de l'action¹⁸². Il s'agit de l'âme en tant qu'elle se sert [du] corps, des organes [du] corps, et de ses instruments.

II.2.7 Le sujet dans la pratique philosophique du souci de soi

Dans la pratique philosophique du souci de soi, le sujet devait devenir sujet de vérité. Il devait s'occuper de discours vrais. Et pour cela, il fallait donc qu'il opère une subjectivation qui commençait par l'écoute des discours vrais qui lui étaient proposés. Il fallait qu'il devienne sujet de vérité, il fallait qu'il puisse dire lui-même le vrai, il fallait qu'il puisse se dire le vrai. La philosophie dans ce cas, c'était l'ensemble des principes et des pratiques qu'on pouvait avoir à sa disposition, ou mettre à la disposition des autres pour prendre comme il faut, soin de soi-même ou soin des autres. Le philosophe se présentait alors comme étant celui qui était capable de gouverner les hommes, de gouverner ceux qui gouvernent les hommes, et de constituer ainsi une pratique générale du gouvernement des autres. Il était celui qui gouverne ceux qui veulent se gouverner eux-mêmes, et il était celui qui gouverne ceux qui veulent gouverner les autres¹⁸³.

Dans la *Lettre 108*, Sénèque racontait les bienfaits qu'on pouvait recevoir d'un enseignement de la philosophie. Ce texte montrait qu'en fait, le discours philosophique ne

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, p. 55.

¹⁸³ Desbordes, *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette Supérieure, 1996.

s'opposait pas totalement au discours rhétorique de la période ancienne qui était un jeu sur les propriétés intrinsèques du langage. Mais que, le discours philosophique était destiné à dire la vérité, mais il ne pouvait pas la dire sans un certain nombre d'ornements. Le discours philosophique devait donc être écouté avec toute l'attention active de quelqu'un qui cherchait la vérité. Il y avait aussi des effets qui étaient dus en quelque sorte à sa matérialité propre, à sa rhétorique propre. Il n'y avait donc pas de dissociation effective à faire, mais le travail de l'auditeur ça devait être, en écoutant ce discours ambigu, celui de diriger comme il faut son attention. Pour diriger son attention comme il faut, il y avait la référence du mot¹⁸⁴ car, le mot était séparé de la représentation durant la période classique.

II.3 Histoire de la pratique de spiritualité en Occident : Le savoir spirituel, et l'expression de la "spiritualité" dans le monde philosophique

La "spiritualité" était la recherche, la pratique, l'expérience par laquelle le sujet opérait sur lui-même, les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera alors "spiritualité" l'ensemble de ces pratiques, recherches et expériences que pouvaient être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence qui constituaient non pas pour la connaissance, mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité en Occident. Au sortir de l'Age classique, et au seuil de la Modernité, la question de la subjectivité, celle des rapports entre sujet et vérité était devenue l'expression de la spiritualité des esprits modernes qui se caractérisait par la recherche, la pratique et l'expression à travers laquelle le sujet, par la recherche de la connaissance du sujet par lui-même, et la pratique de l'obéissance du sujet à la loi, opérait sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité.

II.3.1 Mouvement de transformation par l'ascension du sujet

Telle qu'elle apparaissait en occident, la spiritualité revêtait trois caractères : la spiritualité postulait que le sujet en tant que tel n'avait pas droit, il n'avait pas la capacité d'avoir accès à la vérité. La vérité n'était donc pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu'il était le sujet, et parce qu'il avait telle ou telle structure de sujet. Graduellement, il fallait donc que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, et qu'il devienne dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à [l'] accès à la vérité. Dans ce cas, la vérité n'était donnée au sujet qu'à un prix qui mettait en jeu l'être

¹⁸⁴ Pierre Hadot, *Concepts et catégories dans la pensée antique*, sous la direction de Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1980, pp. 309-320.

même du sujet car, tel qu'il était, il n'était pas capable de vérité¹⁸⁵. De ce point de vue, il ne pouvait y avoir de vérité sans une conversion, ou sans une transformation du sujet. Cette conversion, cette transformation du sujet pouvait se faire sous différentes formes. Elle pouvait se faire sous la forme d'un mouvement qui arrachait le sujet à son statut et à sa condition actuelle. On parlait du mouvement d'ascension du sujet lui-même, d'un mouvement par lequel la vérité venait à lui et l'illuminait. C'est le mouvement de l'éros (amour).

II.3.2 Mouvement de transformation du sujet par le travail de soi: L'ascèse dans la spiritualité occidentale

L'autre mouvement de transformation du sujet pour avoir accès à la vérité c'était le travail. C'est un travail de soi sur soi, une élaboration de soi sur soi, une transformation progressive de soi sur soi dont on était soi-même responsable à travers un long labeur qui était celui de l'ascèse (*askêsis*). Dans la spiritualité occidentale, l'ascèse et l'amour étaient les deux grandes formes par lesquelles on avait conçu les modalités selon lesquelles, le sujet devait subir pour être transformé, pour devenir sujet capable de vérité¹⁸⁶. La spiritualité postulait aussi que, la vérité produisait des effets qui étaient la conséquence de la démarche spirituelle faite pour l'atteindre, et qui étaient en même temps effet « de retour » de la vérité sur le sujet. Le constat c'est que, pour la spiritualité, la vérité n'était pas simplement ce qui était donné au sujet pour le récompenser. La vérité c'est ce qui illuminait le sujet. La vérité c'est ce qui lui donnait la béatitude. La vérité c'est ce qui donnait la tranquillité de l'âme. Il y avait dans la vérité et dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplissait le sujet lui-même, qui accomplissait l'être même du sujet ou qui le transfigurait. Pour la spiritualité, un acte de connaissance en lui-même et par lui-même ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité, s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet, non pas de l'individu, mais du sujet lui-même dans son être de sujet¹⁸⁷.

II.3.3 Le paradoxe du platonisme

Dans l'histoire de la pensée antique mais aussi dans l'histoire de la pensée européenne jusqu'au XVII^e siècle au moins, le « paradoxe du platonisme » était le suivant : d'un côté, le platonisme avait été le principal ferment des mouvements spirituels divers dans la mesure où le platonisme ne concevait la connaissance et l'accès à la vérité qu'à partir d'une connaissance de soi qui était reconnaissance du divin en soi-même. À partir de ce moment-là, pour le platonisme ; la connaissance, l'accès à la vérité ne pouvait se faire qu'aux conditions d'un mouvement spirituel

¹⁸⁵ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.17.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.18.

de l'âme ayant rapport à elle-même, rapport à elle-même parce qu'elle avait rapport au divin. Cette condition de rapport à soi et au divin, de rapport à soi comme divin et de rapport au divin comme soi, c'est cela qui avait été pour le platonisme, une des conditions de l'accès à la vérité. On comprend comment il avait été constamment le ferment, le sol, le climat, le paysage de toute une série de mouvements spirituels au cours desquels, bien entendu, il y avait eu mouvement gnostique¹⁸⁸.

II.3.4 Le mouvement de la gnostique

La gnose, c'est ce qui tendait toujours à transférer, à transposer dans l'acte de la connaissance lui-même, les conditions, les formes et les effets de l'expérience spirituelle. Elle représentait un courant philosophique-religieux ésotérique qui s'était développé au premier siècle de l'ère chrétienne. C'est un courant extérieurement diffus, difficile à cerner et à définir, et qui fut rejeté par les pères de l'Eglise et par la philosophie d'inspiration platonicienne. La gnose désignait donc une connaissance ésotérique telle qu'elle offrait le salut à celui qui y avait accès, et représentait pour l'initié, le savoir de son origine et celui de sa destination, ainsi que les secrets et les mystères du monde supérieur percé à partir des traditions secrètes. La gnose recouvrait donc un ensemble vaste de spéculations judéo-chrétiennes à partir de la bible. Le mouvement " gnostique" promettait donc par la révélation d'une connaissance surnaturelle, la libération de l'âme et la victoire sur la puissance cosmique mauvaise¹⁸⁹. La gnose et tout le mouvement gnostique était un mouvement qui surchargeait l'acte de connaissance à partir du moment où on donnait de la souveraineté dans l'acte de connaissance de la vérité. On surchargeait cet acte de connaissance de toutes les conditions, de toute la structure d'un acte spirituel.

II.3.5 Le discours du maître dans la spiritualité chrétienne

On avait là une série dont l'histoire devait être longue et complexe, jusqu'à l'instauration du grand pouvoir pastoral dans l'Église chrétienne au III^e et IV^e siècle. Foucault décrivait la mise en place d'un « pouvoir pastoral » par l'Église chrétienne pour la première fois au Cours de l'année 1978 au Collège de France. Foucault étudiera de manière plus précise et approfondie, la structure du rapport directeur-dirigé dans les cours de 1980, moins pourtant dans les termes du « pouvoir pastoral » que du rapport qui liait ce sujet à des « actes de vérité»¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.76.

¹⁸⁹ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, T.I, n°21, Paris, Gallimard/Seuil, 1990, p.326.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

L'art de parler du côté du maître était à la fois fondé, mais rendu beaucoup plus compliqué et comme relativisé par le fait qu'il y avait une parole fondamentale, celle de la Révélation. Il y avait une écriture spéciale : celle du Texte. C'est par rapport à elles que toute parole du maître devait s'ordonner. Bien qu'elle se réfère à cette parole fondamentale, on allait trouver exprimée sous différentes formes, avec une multiplicité d'embranchements. On pouvait donc retrouver la fonction d'enseignement de la vérité, une activité de prescription, la fonction du directeur de conscience, la fonction du maître de pénitence, et celle du confesseur qui n'était pas la même que celle du directeur de conscience¹⁹¹. Tous ces rôles distincts de l'enseignement, de la prédication, de la confession, de la direction de conscience, étaient assurés dans l'institution ecclésiastique soit par un seul personnage, soit par différents personnages.

Dans la spiritualité chrétienne, le dirigé, celui qui devait être conduit à la vérité et au salut, celui qui était encore plongé dans l'ordre de l'ignorance et de la perdition, celui-là avait à dire une vérité. Mais seulement, la vérité qu'il avait à dire à celui qui était conduit à la vérité, celui qu'un autre conduisait jusqu'à la vérité, cette vérité que lui le dirigé avait à dire, c'était la vérité de lui-même. La tâche du dire-vrai sur soi-même avait été inscrite dans la procédure indispensable du salut, lorsque cette obligation de dire vrai sur soi-même avait été inscrite dans les techniques d'élaboration, de transformation du sujet par lui-même, lorsque cette obligation avait été inscrite dans une institution pastorale.

Dans l'histoire des rapports entre sujet et vérité, le moment où dire-vrai sur soi-même était devenu un principe fondamental dans le rapport du sujet à lui-même, et où dire-vrai sur soi-même était devenu un élément nécessaire à l'appartenance de l'individu à une communauté¹⁹², le jour où, le refus de la confession, au moins une fois par an était devenu un motif d'excommunication¹⁹³. C'est dans ce décalage, qui se situait entre l'« apprendre » qui serait la conséquence attendue d'un pareil raisonnement, et l'impératif « s'occuper de soi », entre la pédagogie entendue comme apprentissage et cet autre forme de culture qui tournait tout autour de ce qu'on pourrait appeler la culture de soi, la formation de soi, c'est dans ce décalage comme nous venons de l'examiner, dans cette proximité, que vont se précipiter un certain nombre de problèmes comme celui de la réforme

¹⁹¹ Michel Foucault, Cours au collège de France du 06 février au 26 mars 1980, durant lesquels Foucault examine l'articulation entre la manifestation du vrai et la rémission des fautes à partir des problèmes du baptême, de la pénitence canonique du sujet, et de la direction de conscience. *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.346.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Michel Foucault, *La volonté du savoir*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 28-29 et 84-86.

de l'entendement, qui touchait le jeu qui se déroulait entre la philosophie et la spiritualité dans le monde antique.

II.3.6 La "Réforme de l'entendement" comme exigence imposée au sujet pour accéder à la vérité.

Chez Spinoza¹⁹⁴ par exemple, le problème de l'accès à la vérité était lié à une série d'exigences qui concernaient l'être même du sujet. Celui-ci portait sur la question de savoir en quoi et comment dois-je transformer mon être même de sujet ? Quelles conditions je devais lui imposer pour avoir accès à la vérité, et comment cet accès à la vérité, me donnera-t-il ce que je cherche, c'est-à-dire le bien souverain ? Il s'agissait donc là d'une question spirituelle. La réforme de l'entendement au XVII^e siècle, était caractéristique des rapports stricts et très serrés qui se développaient entre une philosophie de la connaissance et une spiritualité de la transformation de l'être du sujet par lui-même¹⁹⁵. À partir d'Emmanuel Kant, et durant toute la philosophie du XIX^e siècle, que ce soit chez Hegel¹⁹⁶, Schelling, Schopenhauer, Husserl, Heidegger, Nietzsche, nous constatons également que, les structures de la spiritualité n'avaient aucun rapport, ni avec la réflexion philosophique, ni même avec le savoir. Bien qu'elle soit disqualifiée ou exaltée par quelques auteurs comme Hegel, l'acte de connaissance demeurait lié aux exigences de la spiritualité.

Le prix à payer pour transposer, pour rabattre ces questions de "vérité et de sujet" sur des problèmes d'appartenance à un groupe, à une école, à une classe, le prix à payer avait été l'oubli de la question des rapports entre vérité et sujet. C'est donc le fait que la question de ce rapport entre vérité et sujet n'avait jamais été pensée théoriquement qui a entraîné « un positivisme, un psychologisme »¹⁹⁷. S'agissant de la réouverture par Lacan de la question du sujet¹⁹⁸, en des termes qui étaient bien entendus absolument étrangers à la tradition historique de cette spiritualité, en posant la question de l'effet sur le sujet du fait qu'il avait dit qu'il peut dire, et qu'il avait fait ressurgir à l'intérieur même de la psychanalyse, la plus vieille tradition, la plus vieille inquiétude de cette *epimeleia heautou*, qui avait été la forme la plus générale de la spiritualité¹⁹⁹.

¹⁹⁴Baruch Spinoza, *Tractatus* : «Traité de la réforme de l'entendement », in *Œuvres de Spinoza*, Paris, C. Appuhn, 1904.

¹⁹⁵Michel Foucault, *L'Herméneutique su sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.29.

¹⁹⁶Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941.

¹⁹⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 31.

¹⁹⁸Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, III, n°235, Paris, Gallimard/Seuil, 1992, p.590.

¹⁹⁹Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 31.

Le platonisme avait été plutôt le climat perpétuel dans lequel s'était développé un mouvement de connaissance, connaissance pure sans condition de spiritualité, puisque, le propre du platonisme, c'était de montrer comment tout le travail de soi sur soi, tout le soin que l'on devait avoir de soi-même si l'on voulait avoir accès à la vérité, consistait à se connaître c'est-à-dire à connaître la vérité. Dans cette mesure-là, la connaissance de soi et la connaissance de la vérité (l'acte de connaissance, le cheminement et la méthode de la connaissance en général), allaient en quelque sorte absorbée, résorber en elles, les exigences de la spiritualité. Ainsi, le platonisme allait jouer tout au long de la culture antique, et de la culture européenne, ce double jeu, celui de reposer sans cesse les conditions de spiritualité qui étaient nécessaires pour avoir accès à la vérité²⁰⁰, et résorber la spiritualité dans le seul mouvement de la connaissance, connaissance de soi, du divin, et des essences.

Dans les termes mêmes de la psychanalyse, c'est-à-dire tout de même des effets de connaissances, la question du rapport du sujet à la vérité qui du point de vue en tout cas de la spiritualité et de *l'épiméléia heautou*, c'est-à-dire le souci de soi, ne pouvait se poser dans les termes de la connaissance en cette période de l'Antiquité. Mais à la fin de l'Antiquité, le savoir spirituel avait été petit à petit limité, recouvert et finalement effacé par un autre mode de savoir que l'on pourrait appeler le savoir de connaissance, et non plus le savoir de spiritualité. Du côté de ce qui s'était passé au XVII^e siècle chez Descartes, Pascal, Spinoza, on pourrait retrouver cette conversion du savoir de spiritualité en savoir de connaissance. Mais, le passage du savoir de spiritualité à la méthode intellectuelle, celle du savoir de connaissance que nous allons retrouver chez Descartes, est clair en ce sens que, ce dont Descartes voulait se démarquer, et se séparer, ce sont ces méthodes d'exercices spirituelles qui étaient pratiqués dans le christianisme, et qui dérivait des exercices spirituels de l'Antiquité et plus particulièrement du stoïcisme.

²⁰⁰ *Ibidem.*

CHAPITRE III :

LE SAVOIR DE SPIRITUALITÉ ET LA PRATIQUE DE LA VÉRITÉ PAR LE SUJET DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

I. VÉRITÉ ET HISTOIRE DE LA VÉRITÉ DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE

I.1. Histoire de la vérité dans sa période moderne

L'histoire de la vérité était entrée dans sa période moderne le jour où l'on avait admis que, ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet pouvait avoir accès à la vérité c'est la connaissance et la connaissance seulement. C'est à ce moment précis que, le « Moment cartésien » prenait sa place et son sens. L'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permettait d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule, c'est-à-dire à partir du moment où, sans qu'on ne lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié pour autant, celui qui cherche la vérité, le philosophe ou le savant, était devenue capable de reconnaître en lui-même et pour ses seuls actes de connaissance, la vérité. Il pouvait donc avoir accès à elle.

Le savoir spiritualité selon Foucault²⁰¹, était un processus par lequel le sujet subissait une modification par cela même qu'il connaît ou plutôt lors du travail qu'il effectuait pour le connaître. C'est ce qui permettait à la fois de modifier le sujet et de construire l'objet. Le travail qui permettait de multiplier les objets connaissables, de développer leur intelligibilité, de comprendre leur rationalité, tout en maintenant la fixité du sujet qui enquêtait, était donc celui de la connaissance. Le problème à longue portée historique qui se situait entre la connaissance de soi et le souci de soi dans la philosophie moderne à travers le "Moment cartésien", avait été amenée à faire porter l'accent sur le "Connais-toi toi-même", et par conséquent à oublier, laisser à l'ombre, marginaliser cette question du souci de soi. Contrairement à l'injonction socratique toujours subordonnée au souci de soi, la reprise par la philosophie moderne du *gnôthi Seauton*, ignorait toute nécessité pour le sujet de se transformer dans sa quête de la vérité.

C'est la raison pour laquelle, la place occupée pendant des millénaires dans la culture antique par le précepte du souci de soi, avait été oublié. La justification pour laquelle le précepte avait été effacée, c'est la conséquence du "Moment cartésien" qui va se jouer de deux façons : en

²⁰¹ Michel Foucault, *Dits et Ecrits II*, Paris, Gallimard/Seuil, 1992, p. 876.

requalifiant philosophiquement "le connais-toi toi-même", et en disqualifiant au contraire "le souci de soi". En effet, la démarche cartésienne, celle qu'il explicitait dans *Les Méditations*²⁰², avait placé au point de départ de la démarche philosophique moderne, la règle de l'évidence telle qu'elle apparaissait, c'est-à-dire telle qu'elle se donnait effectivement à la conscience quel que soit l'effort, sans aucun doute possible.

La démarche cartésienne se référait donc à la connaissance de soi, au moins comme forme de conscience en plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet comme principe même de l'accès à l'être. C'était pour considérer cette connaissance de soi-même, non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence, mais sous la forme de mon indubitable existence comme sujet, qui faisait du connais-toi toi-même, un accès fondamental à la vérité. La connaissance de type cartésien ne pourra pas être défini comme l'accès à la vérité, mais comme la connaissance d'un domaine d'objet²⁰³. Il y a lieu de relever à ce niveau, qu'entre le "Connais-toi toi-même" socratique et la démarche cartésienne, la distance est immense. Mais, c'est à partir de cette démarche que le principe du "Connais-toi toi-même" comme moment fondateur de la démarche philosophique avait pu, depuis le XVII^e siècle, être accepté dans un certain nombre de démarches philosophiques.

Appelons "philosophie" la forme de pensée qui s'interrogeait sur ce qui permettait au sujet d'avoir accès à la vérité. Cette forme de pensée qui tentait de déterminer les conditions et les limites de l'accès du sujet à la vérité. Elle tournait autour de la notion de « Pratique de soi ». L'exigence philosophique était l'interrogation sur les voies qui permettaient au sujet d'avoir accès à la vérité. Mais si la démarche cartésienne à vouloir requalifier le "Connais-toi toi-même" comme moment fondateur de la démarche philosophique, avait eu en même temps à contribuer à la disqualification, et à l'exclure du champ de la pensée philosophique moderne²⁰⁴, le « Moment cartésien », mettait fin dans la philosophie, à ce souci de soi qui ouvrait l'époque de la modernité. Depuis le *Discours de la méthode*, on tenait pour assurer que, le sujet était par nature capable d'accéder à la vérité, sans conversion préalable. Il suffisait de bien appliquer la méthode. C'est la traditionnelle exigence spirituelle de transformation du sujet que Descartes expulsait donc du champ philosophique et scientifique. Avant l'avènement de ce que l'on allait appeler le « Moment cartésien », il y avait eu de multiples points de frottement caractéristiques de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle.

²⁰²René Descartes, «*Méditations sur la philosophie première* », (1641), in *Ouvres complètes*, Paris, Gallimard/"Bibliothèque de la pléiade", 1952.

²⁰³Michel Foucault, *L'Herméneutique du Sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.184.

²⁰⁴*Ibid.*, p. 23.

I.2 Philosophie et spiritualité dans le monde moderne

Dans les philosophies, il y avait une certaine structure de spiritualité qui essayait de lier l'acte de connaissance, les conditions de cet acte de connaissance et ses effets, à une certaine transformation dans l'être même du sujet. C'est l'une des raisons pour lesquelles, dans toute la philosophie du XIX^e siècle, l'on avait essayé de repenser les structures de la spiritualité à l'intérieur d'une philosophie, celle du XVII^e siècle, et c'est depuis le cartésianisme que l'on essayait une fois de plus, de la dégager de ces mêmes structures. La philosophie du XIX^e siècle était donc une philosophie qui reprenait implicitement, la très vieille question de la spiritualité, et qui retrouvait sans le dire, la question du souci de soi. Dans le champ du savoir proprement dit, cette réapparition des structures de spiritualité était très sensible tant-il est vrai qu'on pouvait reconnaître une fausse science au fait que pour être accessible, elle exigeait une conversion du sujet, et promettait au terme de son développement, une illumination du sujet. Dans le marxisme, tout comme dans la psychanalyse, le problème était celui de ce qu'il en est de l'être du sujet, de ce que devait être l'être du sujet pour qu'il ait accès à la vérité.

De ce point de vue de la spiritualité donc, il ne pouvait y avoir de vérité sans une conversion ou sans une transformation du sujet. Cette transformation, cette conversion du sujet ne pouvait se faire que sous la forme d'un mouvement qui arrachait le sujet de son statut, et celui de sa condition actuelle. Il s'agissait d'un mouvement d'ascension du sujet lui-même, un mouvement par lequel la vérité venait à lui et l'illuminait. Il s'agissait du mouvement de l'"éros". La philosophie moderne avait eu elle-même la possibilité de penser le rapport à l'être et à la vérité autrement qu'en terme de « sujet de connaissance » peut-être même que « le sujet de compréhension se distinguait précisément du sujet de connaissance en ce sens qu'il devait se transformer pour avoir accès à la vérité ». Il s'agissait d'une prise en compte de la philosophie moderne

I.3 Spiritualité et éléments caractéristique de la spiritualité

Si l'on définissait la spiritualité comme une pratique qui « postulait qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, la spiritualité dans le monde antique, était la recherche, la pratique, l'expérience par laquelle le sujet opérait sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. Mais tel qu'elle apparaît en Occident, la spiritualité revêt trois caractères. La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit. Elle postule également que le sujet en tant que tel n'avait pas de droit, n'avait pas la capacité d'avoir accès à la vérité. Elle postule aussi que, la vérité n'était pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance qui serait fondé parce qu'il était le sujet, et parce qu'il avait telle ou telle structure de sujet. Elle postule enfin qu'il fallait que

le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point autre que lui-même pour avoir droit de l'accès à la vérité. Dans ce cas, si tel qu'il est le sujet n'était pas capable de vérité, la vérité n'était donnée au sujet qu'à un prix qui mettait en jeu l'être même du sujet.

I.4 L'histoire de la vérité dans sa période moderne

L'âge moderne de l'histoire de la vérité commence donc à partir du moment où, ce qui permettait d'accéder au vrai, ce fut la connaissance elle-même et elle seule. L'histoire de la vérité était entrée dans sa période moderne le jour où on avait admis que ce qui donne accès à la vérité, les conditions selon lesquelles le sujet pouvait avoir accès à la vérité, c'est la connaissance et la connaissance seulement. C'est-à-dire à partir du moment où, sans qu'on ne lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré, le philosophe, ou tout simplement celui qui cherchait la vérité, était devenu capable de reconnaître en lui-même, et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et pouvait avoir accès à elle. La détermination moderne était donc une recherche, une pratique, l'expérience par laquelle le sujet opérait sur lui-même la transformation nécessaire pour avoir accès à la vérité. La connaissance de type cartésien ne pouvait donc pas être défini comme l'accès à la vérité, mais comme la connaissance d'un domaine d'objet²⁰⁵.

I.5 Conditions d'accès du sujet à la vérité dans sa période moderne

Les conditions d'accès à la vérité à l'époque moderne étaient de deux ordres : il y avait d'une part les conditions internes de l'acte de connaissance et les règles qu'il devait suivre pour avoir accès à la vérité. Il s'agissait des conditions formelles, des conditions objectives, des règles formelles de la méthode, et la structure de l'objet à connaître. Dans la classification des conditions de savoir ce qui suit, on retrouvait comme un écho assourdissant, ce que Foucault appelait dans sa leçon inaugurale au Collège de France, des « Procédures de limitation du discours »²⁰⁶. Cependant, en 1970, l'élément fondamental était celui du discours comme nappe anonyme et blanche, alors que tout ici se structurait autour de l'articulation du "sujet" et de la "vérité". C'est de l'intérieur à la connaissance que devaient se définir les conditions d'accès du sujet à la vérité.

I.6 Conditions extrinsèques d'accès du sujet à la vérité dans sa période moderne

Ce sont des conditions comme : « Il ne faut pas être fou pour connaître la vérité »²⁰⁷. L'importance de ce moment, nous le retrouvons chez Descartes. A travers l'analyse que Foucault,

²⁰⁵Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.184.

²⁰⁶Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard/Seuil, 1971.

²⁰⁷ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.19.

dans son *Histoire de la folie*, consacrait aux *Méditations*, Descartes qui rencontre dans l'exercice du doute, le vertige de la folie comme raison de douter encore, l'aurait à priori exclue, aurait refusé de se prêter à ses voix furieuses, lui préférant les douceurs ambiguës du rêve: «La folie est exclue par le sujet qui doute»²⁰⁸.

I.7 Conditions morales d'accès du sujet à la vérité dans sa période moderne

Pour connaître la vérité, il fallait faire des efforts. Il ne fallait pas essayer de tromper son monde, il fallait que les intérêts financiers ou de carrière, ou de statut se combinent d'une façon tout à fait acceptable avec les normes d'une recherche désintéressée. Ce sont les conditions dont les unes encore étaient intrinsèques à la connaissance, et dont les autres étaient les biens extrinsèques à l'acte de connaissance, mais qui ne concernaient pas le sujet dans son être. Elle ne concernait que l'individu dans son existence concrète et non pas la structure du sujet en tant que tel. A partir du moment où on pouvait dire que : « Tel qu'il est, le sujet est de toute façon capable de vérité »²⁰⁹. Sous réserve des conditions intrinsèques à la connaissance et des conditions extrinsèques à l'individu, c'est-à-dire individuelle dès que l'être du sujet n'était pas remis en question par la nécessité d'avoir accès à la vérité, on est entré dans un autre âge de l'histoire des rapports entre le sujet et la vérité.

L'autre aspect, c'est que l'accès à la vérité qui n'avait plus désormais que pour condition, la connaissance, ne trouvera dans la connaissance, comme récompense et comme accomplissement, rien d'autre que le cheminement indéfini de la connaissance. Ce point de l'illumination, de l'accomplissement, de la transfiguration du sujet, par l'accomplissement, la transfiguration du sujet par l'« effet de retour » de la vérité qu'il connaissait sur lui-même et qui transfigurait son être, tout ceci ne pouvait plus exister. On ne pouvait plus penser que l'accès à la vérité va s'achever dans le sujet comme un couronnement ou une récompense, le travail, le sacrifice, le prix à payer pour arriver à elle. La connaissance s'ouvrira simplement sur la dimension indéfinie d'un progrès, dont on ne connaissait pas le terme, et dont l'intérêt ne sera jamais monnayé au cours de l'histoire que par le cumul institué des connaissances, ou les bénéfices sociaux qu'il y avait à avoir trouvé la vérité quand on s'était donné beaucoup du mal pour la trouver. Telle qu'elle était désormais, la vérité n'était pas capable de sauver le sujet.

Si l'on définissait la spiritualité comme étant la forme de pratiques qui postulait que, tel qu'il est le sujet n'est pas capable de vérité mais que, telle qu'elle est la vérité est capable de

²⁰⁸ Michel Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard/Seuil, 1972, p.57.

²⁰⁹ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 20.

transfigurer et de sauver le sujet, nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que, tel qu'il est le sujet était capable de vérité, mais que telle qu'elle était désormais, la vérité n'était pas capable de sauver le sujet²¹⁰.

I.8 Disqualification du souci de soi du champ de la pensée philosophique moderne

La raison la plus sérieuse de la disqualification, celle pour laquelle ce précepte²¹¹ du souci de soi avait été oublié, la raison pour laquelle ce précepte du souci de soi avait été effacé de la place occupée par ce principe pendant près d'un millénaire dans la culture antique, c'est le "Moment cartésien". Le "Moment cartésien" s'était donc joué de deux façons, en disqualifiant philosophiquement le souci de soi (L'épimeleia heauton), et en requalifiant au contraire le « connais-toi toi-même », (*le gnôthi seauton*).

I.9 Requalification philosophique du « connais-toi toi-même », (*le gnôthi seauton*)

La démarche cartésienne, celle qui se lisait explicitement dans *Les Méditations*²¹², avait placé à l'origine, au point de départ de la démarche philosophique, l'évidence. Il s'agissait de l'évidence telle qu'elle apparaît, c'est-à-dire telle qu'elle se donnait effectivement à la conscience, sans aucun doute possible quel que soit l'effort... » [C'est donc à] la connaissance de soi, au moins comme forme de conscience, que se référait la démarche cartésienne²¹³. En plaçant l'évidence de l'existence propre du sujet au principe même de l'accès à l'être, c'était bien cette connaissance de soi-même, non plus sous la forme de l'épreuve de l'évidence, mais sous la forme de l'indubitable, de mon existence comme sujet, qui faisais du « connais-toi toi-même » un accès fondamental à la vérité. Il est vrai que la distance entre le connais-toi toi-même socratique et la démarche cartésienne était immense. Mais, c'est à partir de cette démarche que le principe socratique du « connais-toi toi-même » comme moment fondateur de la démarche philosophique avait pu depuis le XVII^e siècle, être accepté dans un certain nombre de pratiques ou de démarches philosophiques.

Si la démarche cartésienne, consistait à requalifier le connais-toi toi-même socratique, elle a en même temps contribué à disqualifier le souci de soi, et à l'exclure du champ de la pensée philosophique moderne²¹⁴.

²¹⁰ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 20.

²¹² René Descartes, « Méditations sur la philosophie première » (1641), in *Œuvres*, Paris, Gallimard/ « Bibliothèque de la pléiade », 1952.

²¹³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.16.

²¹⁴ *Ibidem*.

II. DISQUALIFICATION DU SOUCI DE SOI DU CHAMP DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE MODERNE

Au début de l'ère chrétienne, le souci de soi était devenu une obligation de toute l'existence. Les Epicuriens et les Stoïciens, affirmaient qu'il fallait philosopher tout au long de sa vie, par le biais des pratiques de soi codifiées en un certain nombre d'exercices précis. Les raisons pour lesquelles la notion du souci de soi avait été petit à petit éliminée de la pensée et de la préoccupation philosophique, c'est l'accès à la vérité devenue subitement développement autonome de la connaissance et l'exigence de l'être du sujet par lui-même. Ce lien fut rompu lorsque Descartes avança l'idée selon laquelle la philosophie se suffisait à elle-même pour la connaissance, et lorsque Kant avait renchéri en affirmant que, si la connaissance a des limites, elles sont toutes entières dans la structure même du sujet connaissant, c'est-à-dire dans cela même qui permettait la connaissance. Mais bien longtemps avant que Descartes ne découvre le cogito, un certain travail avait déjà été entamé pour déconnecter le principe du souci de soi, d'un accès à la vérité qui se faisait dans les termes du seul sujet connaissant, et d'autre part, la nécessité spirituelle d'un travail du sujet sur lui-même, se transformant et attendant de la vérité, son illumination et sa transformation. Il y avait donc bien longtemps que cette dissociation avait commencé par se faire²¹⁵.

La correspondance entre un Dieu tout connaissant et des sujets tous susceptibles de connaître comme nous l'enseigne la théologie qui se fondait sur Aristote et qui allait prendre la place dans la réflexion Occidentale, constituait sans doute l'un des principaux éléments qui avaient fait en sorte que, la pensée Occidentale en général, et la pensée philosophique en particulier, s'était affranchie, s'était séparée de ses conditions de spiritualité qui l'avaient accompagnée jusque-là, et dont le souci de soi était la formulation la plus générale.

II.1 La floraison des pratiques de connaissance spirituelle

Le conflit qui allait traverser le christianisme depuis la fin du V^e siècle jusqu'au XVII^e siècle, c'est la floraison de toutes ces pratiques de la connaissance spirituelle. Ce sont toutes ces idées, ces savoirs ésotériques qui avaient soutenu l'idée selon laquelle il ne pouvait y avoir de savoir sans une modification profonde de l'être du sujet. Qu'un pan énorme de savoirs ait été à cette époque-là réfléchis, comme ne pouvant être obtenu qu'au prix d'une modification dans l'être du sujet, ceci prouve qu'il n'y avait pas d'opposition structurelle entre science et spiritualité. La séparation entre la pensée théologique et l'exigence de spiritualité, avait été un processus lent,

²¹⁵ Michel Foucault, *L'Herméneutique du Sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.28.

processus dont il fallait voir l'origine et le développement du côté de la théologie. Mais comment à la fin de l'Antiquité, le savoir de spiritualité avait-il été petit à petit limité, recouvert et finalement effacé par un autre mode de savoir que l'on pourrait appeler le savoir de connaissance et non plus le savoir de spiritualité ?

II.2 Rapports entre les conditions de spiritualité, le problème du cheminement, et celui de la méthode pour arriver à la vérité au XVII^e siècle.

II.2.1 Histoire du savoir de spiritualité

À la fin de l'Antiquité, le savoir spirituel avait été petit à petit limité, recouvert et finalement effacé par un autre mode de savoir que l'on pourrait appeler le savoir de connaissance et non plus le savoir de spiritualité. Du côté de ce qui s'était passé au XVII^e siècle chez Descartes, Pascal, Spinoza on pouvait retrouver cette conversion du savoir de spiritualité en savoir de connaissance.

II.2.2 Relations entre savoir de connaissance et savoir de spiritualité depuis le XVI^e siècle jusqu'au XIII^e Siècle

C'est à partir du XVI^e siècle que le savoir de connaissance avait commencé à faire valoir ses droits absolus sur le savoir de spiritualité. Faust de Marlowe²¹⁶, c'est celui qui avait représenté jusqu'à la fin du XVII^e siècle, les pouvoirs, les enchantements et les dangers du savoir de spiritualité. Au milieu du XVIII^e siècle, le Faust de Lessing²¹⁷, dans sa dix-septième lettre sur la littérature, ou Lessing transforme le Faust de Marlowe qui était héros d'un savoir interdit. Lessing sauve Faust parce que le savoir de spiritualité que Faust représente était converti par Faust aux yeux de Lessing, en une croyance dans le progrès de l'humanité. La spiritualité du savoir devait donc foi et croyance en un progrès continu de l'humanité. Ce que l'on demandait au savoir de spiritualité, c'est-à-dire une transformation du sujet en lui-même, c'est désormais l'humanité qui allait en être bénéficiaire. Faust de Lessing était sauvé parce qu'il avait su convertir, la figure du savoir de spiritualité en savoir de connaissance par le biais de cette foi dans le progrès.

Faust de Goethe, était précisément, le héros d'un monde du savoir spirituel qui disparaissait. Dans la première partie de son monologue, on retrouvait les fondamentaux du savoir de spiritualité. Il s'agissait précisément de ce savoir qui montait jusqu'au sommet du monde, qui

²¹⁶ Doctor Faustus, in *The works of Christopher Marlowe*, Tucker Brooke, Oxford, 1910.

²¹⁷Faust de Lessing, « Lettre du 16 Février 1759 », in G.E Lessing, *Briefe die neueste Literatur betieffend*, stuttgart, P. Reclam, 1972, pp. 48-53.

était saisi par tous les éléments qui le traversait de part en part, en saisissant ce secret, le plongeait jusque dans ses éléments, et qui en même temps transfigurait le sujet et lui donnait le bonheur : « *Philosophie hélas! jurisprudence, médecine et loi aussi triste théologie!... je vous ai donc étudiées à fond avec ardeur et patience, et maintenant me voici la, pauvre fou, tout aussi sage que devant...* »²¹⁸. Voilà un savoir qui n'était pas le savoir de spiritualité. C'est le savoir de connaissance. De ce savoir de connaissance, le sujet ne pouvait plus rien attendre pour sa propre transfiguration.

Or ce que Faust demandait au savoir, ce sont des valeurs et des effets spirituels que, ni la philosophie, ni la jurisprudence, ni la médecine ne pouvaient lui donner lorsqu'il déclarait par exemple que :

Je ne crains rien du diable, ni de l'enfer mais aussi toute foie m'est enlevée par ce savoir, il ne reste désormais qu'à me jeter dans la magie [repli du savoir de connaissance sur le savoir de spiritualité]. Si la force de l'esprit et de la parole me dévoilait les secrets que j'ignore, et si je n'étais plus obligé de dire péniblement ce que je ne sais pas, si enfin je pouvais connaître tout ce que le monde cache en lui-même et sans m'attacher davantage à des mots inutiles, voir ce que la nature contient de secrète énergie et de semences naturelles ! Astre à la lumière argentée, lune silencieuse, daigne pour une dernière fois jeter un regard sur ma peine [...], j'ai si souvent la nuit veillé près de ce pupitre ! C'est alors que tu m'apparaisais sur un amas de livres et de papiers mélancolique amie Ah! que ne puis-je à ta douce clarté, gravir les hautes montagnes errer dans les cavernes avec les esprits danser sur le gazon pâle des prairies, oublier toutes les misères de la science, et me baigner rajeuni dans la fraîcheur de la rosée ²¹⁹.

On avait là, la dernière formulation nostalgique d'un savoir de spiritualité qui allait disparaître avec l'Aufklärung et le salut triste à la naissance d'un savoir de connaissance. La détermination moderne était donc une recherche, une pratique, l'expérience par lesquelles le sujet opérait sur lui-même les transformations nécessaires pour savoir accès à la vérité.

II.2.3 L'ordre de la méthode intellectuelle cartésienne

La méthode intellectuelle de Descartes devait consister à se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et à ne les accepter dans l'esprit qu'à condition qu'elle ait un rapport fort, contraignant et nécessaire pour que l'on soit amené de passer de la première à la deuxième étape. Le cheminement cartésien relevait de l'ordre

²¹⁸ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 297.

²¹⁹ Goethe, *Faust*, trad., Gérard de Nerval, première partie, « la Nuit », Paris, Garnier, 1969, pp. 35-36.

de la méthode intellectuelle²²⁰. Le passage de l'exercice de spiritualité à la méthode intellectuelle était clair chez Descartes car, ce dont Descartes, voulait se démarquer et se séparer, ce sont ces méthodes d'exercices spirituels qui étaient pratiqués dans le christianisme et qui dérivait des exercices spirituels de l'Antiquité et beaucoup plus particulièrement du stoïcisme²²¹.

Chez Descartes, les conditions permettant l'accès à la vérité, étaient de deux ordres. Ces deux ordres ne relevaient pas de la spiritualité. On pouvait parler des conditions internes de l'acte de connaissance, et des règles de la méthode qu'il devait suivre pour avoir accès à la vérité. Il s'agissait des conditions formelles, des conditions objectives, des règles formelles de la méthode, et la structure de l'objet à connaître. Dans la classification des conditions du savoir qui suivait, comme un écho assourdissant, il s'agissait de ce que Foucault appelait, les « procédures de limitation des discours » dans sa leçon inaugurale au Collège de France²²². Cependant en 1970, l'élément fondamental était celui du discours, comme nappe anonyme et blanche, alors que tout ici se structurait autour de l'articulation du « sujet » et de la « vérité ». Mais, c'est de l'intérieur de la connaissance que devaient se définir les conditions d'accès du sujet à la vérité.

II.2.4 Conditions extrinsèques de la connaissance

Ce sont les conditions comme : « Il ne faut pas être fou pour connaître la vérité ». On y retrouvait aussi les conditions formelles et les conditions objectives. Dans *L'histoire de la folie*, Foucault consacrait une analyse aux *Méditations métaphysiques* de René Descartes. Il relevait donc que Descartes, rencontrant dans l'exercice du doute le vertige de la folie comme raison de douter encore, l'aurait a priori exclue. Il aurait refusé de se prêter à ses voix furieuses, lui préférant les douceurs ambiguës du rêve. « La folie est exclue pour le sujet qui doute »²²³.

II.2.5 Conditions culturelles et morales

Pour avoir accès à la vérité, il fallait avoir fait des études, il fallait avoir une formation, il fallait s'inscrire dans un certain consensus scientifique, il fallait faire des efforts. Il ne fallait pas essayer de tromper son monde. Il fallait que les intérêts financiers, de carrière ou de statut se combinent d'une façon tout à fait acceptable avec les normes de la recherche désintéressée »²²⁴. Ces conditions, dont les unes étaient intrinsèques à la connaissance, et dont les autres étaient extrinsèques à l'acte de connaissance, ne concernaient que l'individu dans son existence concrète,

²²⁰ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 65-71

²²¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 282.

²²² Michel Foucault, « L'ordre du discours », in *Cours au collège de France*, Paris, Gallimard, 1971.

²²³ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard/Seuil, 1972, p. 57.

²²⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 19.

et non pas la structure du sujet en tant que tel. A partir de ce moment-là, c'est-à-dire à partir du moment où on pouvait dire que: «Tel qu'il est le sujet est de toute façon capable de vérité», sous les deux réserves des conditions intrinsèques à la connaissance et des conditions extrinsèques à l'individu, dès que l'être du sujet n'était pas remis en question par les nécessités d'avoir accès à la vérité, l'on est entré là dans un autre âge de l'histoire des rapports entre sujet et la vérité.

L'autre aspect c'est que, l'accès à la vérité qui n'avait plus désormais pour condition que la connaissance, ne trouvera dans la connaissance comme accomplissement, rien d'autre que le cheminement indéfini de la connaissance. Ce point de l'illumination, de l'accomplissement, ce moment de la transfiguration du sujet par « l'effet du retour » de la vérité qu'il connaissait sur lui-même, tout ceci ne pouvait plus exister. On ne pouvait plus penser que, l'accès à la vérité va achever le travail dans le sujet comme une récompense, le sacrifice, le prix à payer pour arriver à elle. La connaissance devait s'ouvrir simplement sur la dimension indéfinie d'un progrès, dont on ne connaissait pas le terme, et dont le bénéfice ne sera jamais monnayé au cours de l'histoire que par un cumul institué des connaissances, ou les bénéfices psychologiques ou sociaux qu'il fallait avoir afin de sauver le sujet.

II.2.6 La spiritualité à l'époque moderne

L'époque moderne définissait la spiritualité comme étant, la forme de pratiques qui postulaient que tel qu'il est le sujet n'est pas capable de vérité, mais que telle qu'elle est, la vérité est capable de transfigurer et de sauver le sujet. Nous dirons que l'âge moderne des rapports entre sujet et vérité commence le jour où nous postulons que tel qu'il est, le sujet est capable de vérité mais que, telle qu'elle est, la vérité n'est pas capable de sauver le sujet²²⁵.

II.2.7 Rapports entre philosophie et spiritualité

Le lien qui avait été rompu entre, l'accès à la vérité devenue développement autonome de la connaissance, et l'exigence d'une transformation du sujet et de l'être du sujet par lui-même, cette rupture ne s'était pas uniquement faite le jour où Descartes avait posé les règles de l'évidence, ou découvert le cogito. Il y avait bien longtemps que, ce travail en faveur de la déconnection du principe d'un accès à la vérité, s'était fait dans les termes du seul sujet connaissant d'une part, et d'autre part, à travers la nécessité spirituelle d'un travail du sujet lui-même, se transformant et attendant de la vérité son illumination et sa transfiguration. Il y avait bien longtemps que cette dissociation commençait à se faire, et qu'un certain point avait été placé entre les deux éléments.

²²⁵Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 20

La théologie qui se fondait sur Aristote et qui allait prendre place avec la scolastique de Saint Thomas, en se donnant comme réflexion rationnelle, à partir du christianisme une foi à vocation elle-même universelle, et qui fondait en même temps le principe d'un sujet connaissant en général, un sujet connaissant qui trouvait en Dieu à la fois, son modèle, son plus haut degré de perfection, et en même temps son créateur et par conséquent son modèle.

La correspondance entre un Dieu connaissant tout, et des sujets tous susceptibles de connaître sous réserve de la foi, constituait l'une des raisons qui avait fait en sorte que la pensée, ou les formes de réflexion principales occidentales, et en particulier la pensée philosophique, s'était dégagée, affranchie, séparée de ses conditions de spiritualité qui l'avaient accompagnée jusque-là, et dont le principe de "*l'Epimelia héautou*" c'est-à-dire le souci de soi, était la formulation la plus générale. Le grand conflit qui avait traversé le christianisme à partir de la fin du V^e siècle avec Saint Augustin jusqu'au XVII^e siècle, ce conflit n'avait pas opposé la spiritualité à la science, mais plutôt la spiritualité à la théologie. L'une des preuves, c'est la floraison de toutes les pratiques de la connaissance spirituelle. Il s'agissait de tout ce développement des savoirs ésotériques selon lesquels, il ne pouvait pas y avoir de savoir sans une modification profonde dans l'être du sujet. L'opposition se situait donc entre la pensée théologique et l'exigence de spiritualité. Le dégagement ne s'était donc pas fait brusquement avec l'apparition de la science moderne. La séparation avait été un processus lent, processus dont il faudrait plutôt voir l'origine et le développement du côté de la théologie²²⁶.

I.2.8 Rapport entre les conditions de spiritualité et le problème du cheminement et de la méthode pour arriver jusqu'à la vérité.

La manière dont s'était posée au XVII^e, la question du rapport entre les conditions de spiritualité, et le problème du cheminement et de la méthode pour arriver jusqu'à la vérité, ce moment-là, avait suscité de multiples formes d'interrogations. On peut citer :

III. L'ANALYSE DE L'OBJET DANS SA REALITE

III.1 La contemplation de l'objet par essence

L'hostilité profonde de tous les philosophes de type "classique" Descartes, Leibniz et tous ceux qui se réclamaient de cette tradition-là par rapport à cette philosophie du XIX^e siècle qui était une philosophie qui posait implicitement la très vieille question de la spiritualité, et qui retrouvait sans le dire, le souci du souci de soi.

²²⁶ *Ibid.*, p. 29.

III.2 Condition de la formation du sujet pour l'accès à la vérité comme caractéristique de la spiritualité.

Dans les champs du savoir proprement dit, la résurgence, la réapparition des structures de spiritualité était très sensible. Comme les scientifiques le disent, qu'on ne peut reconnaître une fausse science au fait qu'elle demande, pour être accessible, une conversion du sujet et qu'elle promet, au terme de son développement, une illumination du sujet. Si on pouvait reconnaître une fausse science à sa structure de spiritualité, il ne fallait pas oublier que dans des formes de savoir qui n'étaient pas des sciences, et qu'il ne fallait pas essayer d'assimiler à la structure même de la science, on retrouvera exprimé d'une façon très forte et très nettes certaines des exigences de la spiritualité. A partir de ceci, l'on reconnaissait une forme de savoir comme le marxisme ou la psychanalyse dont on aurait tort de les assimiler à la religion. Mais si on venait à les prendre l'un et l'autre, on pouvait bien relever que, dans le marxisme comme dans la psychanalyse, le problème de ce qu'il en est de l'être du sujet, de ce que devait être l'être du sujet pour qu'il ait accès à la vérité, et la question en, retour de ce qu'il pouvait se transformer du fait qu'il avait accès à la vérité, ces deux questions qui étaient des questions caractéristiques de la spiritualité. On les retrouvera au principe de l'aboutissement du marxisme et de la psychanalyse.

Dans ces deux formes de savoirs, les questions, les interrogations, les exigences qui étaient les très vieilles, les questions fondamentales de *l'Epimeleia heautou*'' c'est-à-dire du souci de soi, et donc de la spiritualité comme condition d'accès à la vérité. Ce qui s'était donc passé c'est que ni l'un, ni l'autre de ces deux formes du savoir, n'avait envisagé très explicitement ce point de vue. L'on avait essayé de masquer ces conditions de spiritualité propre à ces deux formes de savoir à l'intérieur d'un certain nombre de formes sociales. L'idée d'une position de classe, l'appartenance à une école, l'initiation, la formation de l'analyse, tout ceci nous renvoyait à ces questions de la condition de la formation du sujet pour l'accès à la vérité. Mais on les pensait en termes sociaux, externes d'organisation. On ne les pensait pas dans le sens du tranchant historique de l'existence de la spiritualité et de ses exigences. Le prix à payer pour transposer, pour rabattre ces questions de « vérité et sujet » sur les problèmes d'appartenance à un groupe, à une école, à un parti, à une classe, le prix payé, avait été, l'oubli de la question des rapports entre vérité et sujet. Le fait de n'avoir jamais été « pensé théoriquement », a entraîné « un positivisme, un psychologisme, pour la psychanalyse ».

Depuis Freud, Lacan avait été le seul à vouloir recentrer la question de la psychanalyse, sur cette question des rapports entre sujet et vérité²²⁷. C'est dire donc que les termes qui étaient bien entendu étrangers à la tradition historique de cette spiritualité, que ce soit celle de Socrate ou de Grégoire de Nysse et de tous leurs intermédiaires, en des termes qui étaient ceux du savoir analytique lui-même. Il avait essayé de poser la question du prix que le sujet avait à payer pour dire qu'il avait dit, qu'il pouvait dire, et qu'il avait dit le vrai sur lui-même²²⁸. En faisant donc ressurgir cette question, il avait fait ressurgir à l'intérieur même de la psychanalyse, la plus vieille tradition, la plus vieille inquiétude de cette *'Epimeleia heautou'* qui avait été la forme la plus générale de la spiritualité.

III.3 Paradoxes de l'histoire de l'oubli du principe du souci de soi dans philosophie moderne

L'un des paradoxes que nous pouvons évoquer pour expliquer la manière dont cette notion de souci de soi, s'était en quelque sorte perdue un peu dans l'ombre, c'est que cette morale rigoureuse issue du principe : « Occupes-toi de toi-même », ces règles austères devaient apparaître ou réapparaître soit dans une morale moderne non-chrétienne, mais dans un climat entièrement différent²²⁹. Ces règles austères que l'on allait retrouver identique dans leur structure de code, nous les avons ré acclimatées, transposées, transférées, à l'intérieur d'un contexte qui était celui d'une éthique générale du non-égoïsme, soit sous la forme chrétienne d'une obligation de renoncer à soi, soit sous la forme « moderne » d'une obligation vis-à-vis des autres que ce soit autrui, que ce soit la collectivité, que ce soit la classe, que ce soit la patrie. C'est donc sous ces thèmes, ces codes de la rigueur morale que le christianisme et le monde moderne les avaient fondés dans une morale du non-égoïsme, alors qu'ils étaient nés à l'intérieur de ce paysage si fortement marqué par l'obligation de s'occuper de soi-même.

L'autre paradoxe qui constitue une des raisons pour lesquelles ce thème de souci de soi avait pu être négligé, c'est qu'au fil des textes, des différentes formes des pratiques philosophiques, ou spirituelles que ce principe du souci de soi s'était formulé, monnayé à travers toute une série de formules comme: «S'occuper de soi-même», «Prendre soin de soi», «Se retirer en soi-même», «Faire retraite en soi», «Rester en compagnie de soi-même », « être ami avec soi-même », « être en soi-même comme dans une forteresse», «se soigner», ou « se rendre un culte à soi-même », «se respecter soi-même». Or, il y avait certaines traditions qui nous détournent nous aujourd'hui de

²²⁷ Michel. Foucault, *Dits et Ecrits*, T. III, n°235, Paris, Gallimard Seuil, p 590 et T.IV, n° 299, pp. 204-205.

²²⁸ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 31.

²²⁹ *Ibid.*, p.15,

donner à toutes ces formulations, à tous ces préceptes et règles, une valeur positive, et surtout d'en faire le fondement d'une morale.

Tous ces injonctions à s'exalter soi-même, à se rendre un culte à soi-même, elles sonnent à nos oreilles comme une sorte de défi, une volonté de rupture éthique, une sorte de dandysme moral, l'affirmation-défi d'un stade esthétique et individuel indépassable²³⁰. Elles sonnent à nos oreilles comme l'expression un peu mélancolique et triste d'un repli individuel, incapable de faire tenir devant ses yeux, entre ses mains, pour lui-même, une morale collective et qui devant la dislocation de cette morale collective n'aurait plus désormais qu'à s'occuper de lui-même. Cette thèse du philosophe hellénistique et romain ne trouvant plus dans les nouvelles conditions sociopolitiques, de quoi déployer librement son action morale et politique, comme si la cité grecque avait été depuis toujours son élément naturel, et trouvant dans le soi un pis-aller où se replier, est devenue une évidence incontestée de l'histoire de la philosophie. Pierre Hadot²³¹, faisait remonter ce préjugé d'un évanouissement de la cité grecque dans un ouvrage de Murray de 1912.

Cette thèse de l'effacement de la cité à l'époque hellénistique, se trouvait donc vivement contestée après tant d'autres par Foucault dans *Le souci de soi*²³². Il s'agissait pour lui de contester d'abord la thèse d'un éclatement du cadre politique de la cité dans les monarchies hellénistiques²³³, et ensuite de montrer que le souci de soi se définissait fondamentalement comme un mode de vivre-ensemble plutôt que comme un recours individualiste. Pour comprendre la mode de fonctionnement de la société, Foucault voulait rompre avec la manière dont les gens s'organisaient pour produire la société à partir de la discursivité. On peut dire que : « *Le souci de soi [---] apparaît alors comme une intensification des relations sociales* »²³⁴. Ces connotations, les résonances premières que toutes ces formules avaient immédiatement pour nous, nous détournaient de penser à ces préceptes comme ayant une valeur positive.

Or, dans toute cette pensée antique, que ce soit chez Socrate ou chez Grégoire de Nysse, « s'occuper de soi-même » avait toujours un sens positif, et jamais un sens négatif. C'est-à partir de cette injonction de « s'occuper de soi-même » que se sont constitués les morales les plus austères, les plus rigoureuses, les plus restrictives que l'occident ait connues. Ces morales qu'il ne

²³⁰ Michel Foucault, « L'attitude de modernité » et l'ethos baudelairien », in *Dits et Ecrits*, T.IV, n°339, 1994, pp.568-571

²³¹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Paris, Gallimard, 1995, pp. 146-147.

²³² Michel Foucault, « Soi et les autres », in *Le souci de soi*, chap. III, Paris, Gallimard, pp.101-117.

²³³ *Ibid.*, pp.101-103.

²³⁴ *Ibid.*, p.69

fallait pas attribuer au christianisme, mais plutôt à la morale des premiers siècles avant notre ère et au début de notre ère. Nous avons donc ce paradoxe d'un souci de soi qui signifiait plutôt pour nous l'égoïsme ou le repli, et qui avait été au contraire considéré pendant des siècles comme un principe positif, principe positif matriciel par rapport à des morales extrêmement rigoureuses.

III.4 L'expérience du langage et des choses dans la culture Occidentale moderne

Dans les marges de la culture occidentale moderne, nous avons défini les marges d'un savoir qui séparait les êtres, les signes et les similitudes. Et comme pour limiter son pouvoir, le fou par exemple assurait la fonction de "l'homosémentisme", c'est-à-dire qu'il rassemblait tous les signes et les comblait d'une ressemblance qui ne cessait de proliférer. Le poète quant à lui assurait la fonction inverse, il tenait le rôle allégorique sous le langage des signes et sous le jeu de leurs distinctions bien découpées, il se mettait à l'écoute de "l'autre langage", celui sans mots ni discours de la ressemblance. Le poète faisait venir les similitudes jusqu'aux signes qui le disaient. Le fou changeait tous les signes d'une ressemblance qui finissait par les effacer. Ainsi, avaient-ils perçus tous les deux au bord extérieur de notre culture et au plus proche de ses partages essentiels, cette situation : « *A la limite, tandis que la nature était pleine d'exception et de différences, l'esprit voyait partout harmonie, accord et similitude* »²³⁵.

III.5 La critique cartésienne de la ressemblance

Elle ne portait pas sur la pensée du XVI^e siècle qui s'inquiétait devant elle-même et commençait à se dépendre de ses figures les plus familières. Elle portait sur la pensée classique qui excluait la ressemblance comme expérience fondamentale et forme première du savoir, en dénonçant en elle, un mixte confus qu'il fallait analyser en termes d'identité et de différences, de mesure et d'ordre. Si Descartes récuse la ressemblance, ce n'était pas en excluant de la pensée rationnelle l'acte de comparaison, ni en cherchant à le limiter mais au contraire, en l'universalisant et en lui donnant par-là, sa forme la plus pure. C'est à travers la comparaison que nous retrouvons : « La figure, l'étendue, le mouvement et autre semblables », c'est-à-dire, les simples dans les sujets où elles pouvaient être présentes.

D'autre part, dans la déduction « Tout A est B, et tout B est C, donc tout A est C », il est clair que l'esprit, « Compare entre eux le terme donné, à savoir A et C, sous le rapport que l'un et l'autre sont B ». Par contre, si on mettait à part l'intuition d'une chose isolée, on peut dire que toute connaissance, « *S'obtient par la comparaison de deux ou plusieurs choses entre elles* »²³⁶.

²³⁵ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, pp. 65-66.

²³⁶ Descartes, *Régulæ*, XIV, la Haye, Martinus Nijhoff, 1966, p.168.

Or il n'y a de connaissance vraie que par l'intuition, c'est-à-dire par un acte singulier de l'intelligence pure et attentive, et par la déduction qui liait entre elles, les évidences. Mais comment la comparaison, qui était requise pour presque toutes les connaissances et qui par définition, n'était pas une évidence isolée, ni une déduction, pouvait-elle autoriser une pensée vraie, à partir du moment où, « *Presque tout le travail de la raison humaine consiste sans doute à rendre cette opération possible* »²³⁷. La grande conséquence des modifications ayant altéré le savoir au niveau archaïque qui rendait possible les connaissances et les modes d'être de ce qui était à savoir dans la pensée Occidentale était que, le semblable qui avait été longtemps une catégorie fondamentale du savoir, à la fois comme forme et contenu de la connaissance, s'était retrouvé dissocié dans une analyse faite en termes d'identité et de différence, soit indirectement par l'intermédiaire de la mesure, soit directement et comme de plain-pied, la comparaison était rapportée à l'ordre.

La comparaison n'avait plus pour rôle de révéler l'ordonnance du monde. Elle se faisait selon l'ordre de la pensée et en allant naturellement du simple au plus complexe. Par-là, toute l'épistémè de la culture occidentale se trouvait modifiée dans ses dispositions fondamentales. Le domaine empirique où l'homme du XVI^e siècle voyait encore se nouer les parentés, les ressemblances, et les affinités et où s'entrecroisaient sans fin le langage et les choses. Tout ce champ immense allait donc prendre une configuration nouvelle. On pouvait bien la désigner du nom de « rationalisme ». On pouvait bien dire que le XVII^e siècle marquait la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magique, et l'entrée de la nature dans l'ordre scientifique. Ce qu'il fallait saisir, et essayer de restituer, ce sont les modifications qui avaient altéré le savoir lui-même, à ce niveau archaïque qui rendait possible les connaissances et le mode d'être de ce qui était à savoir²³⁸.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, p. 68.

L'examen des conditions de la formation du sujet, conformément à un ensemble de règles de production de la vérité, qui se pensait en terme externes d'organisation, à partir de la représentation des pratiques de soi dans la culture grecque traditionnel, la connaissance du sujet par lui-même et l'obéissance du sujet à la loi dans la philosophie moderne, nous a permis de relever que, dans la tradition classique, la vérité était donnée en correspondance avec la réalité. La philosophie antique nous apprenait d'abord que le rapport de soi à soi, définissait notre subjectivité comme le résultat d'une représentation, d'une construction à laquelle nous pouvons participer de manière active. La conception classique de la vérité était surtout le développement d'une conception relationnelle de la vérité. Elle posait que, la vérité s'obtient par la mise en relation de l'esprit avec une certaine réalité. On pouvait parler d'une vérité-correspondance. La vérité était donc conférée par l'état de chose dont on parle, de même que la fausseté. Elle présupposait un monde objectif auquel renvoyaient nos représentations.

L'étude des Anciens ne nous faisait donc pas découvrir une vérité universelle de l'être humain. Elle nous incitait plutôt à inventer des formes improbables de rapports à nous-mêmes. C'est la raison pour laquelle, la pensée de Foucault quant aux notions de sujet et des jeux de vérité par exemple, constituait une sorte de rupture avec le discours philosophique, sur les rapports entre sujet et vérité, parce qu'elle ne recherchait pas seulement de nouvelles genèses éthiques, esthétique ou politique, mais s'efforçait de bouleverser la constitution même de la pensée sur ces notions, en détournant du cogito moderne afin de privilégier l'étude des discours et des savoirs, et de montrer ainsi comment ces discours et ces savoirs s'articulaient et s'organisaient dans leur propre fonctionnement. Avec l'avènement de l'âge Moderne de l'histoire de la vérité, l'on assistait à une requalification du connais-toi toi-même et à une disqualification du souci de soi, à partir du moment où l'on pensait que c'est la connaissance d'un domaine d'objet qui pouvait permettre au sujet d'avoir accès à la vérité.

Parlant par exemple de l'étude de la subjectivité occidentale à travers la découverte de la vie qui renvoyait à l'étude des modes de discours qu'était la biologie, du travail à l'économie, et du langage à la philologie dans *Les Mots et les choses*²³⁹, Foucault rappelait que cette étude du sujet qui s'était réalisée à partir des positivités objectivables par les sciences humaines, ces nouvelles formes de discours, cédaient la place à une approche de, « *Ces formes de connaissances que le sujet crée au sujet de lui-même* »²⁴⁰. La connaissance de soi chez Foucault, renvoyait donc

²³⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 3.

à un esprit de discernement des modes d'être par lesquels les individus se font donc sujets.²⁴¹ Les raisons pour lesquelles la notion du souci de soi avait été petit à petit disqualifiée dans la pensée et la préoccupation philosophique, c'était l'accès à la vérité devenue subitement développement autonome de la connaissance.

A partir de là, la critique de Foucault s'exerçait sur la base d'une interprétation des savoirs selon laquelle, la pensée d'un sujet transcendantal ne serait qu'un discours rendu possible à un certain moment, par les changements qui affectaient l'organisation de ces savoirs. Il est donc clair, tant pour Foucault que pour Descartes, que la philosophie se suffisait à elle-même dans sa quête de vérité, en affirmant que les limites de la connaissance étaient précisément celle de la structure même du sujet, qui le rendait de ce fait structurellement inconnaissable. Toutefois, comme le relevait déjà Foucault lui-même, ce désaveu de la philosophie envers la nécessité de « convertir son regard », aurait tout de même rencontré quelques exceptions auprès de certains auteurs comme Spinoza, Hegel, Schopenhauer et Husserl. Cette réflexion était d'abord élaborée dans la philosophie kantienne de la science, et c'est dans le sillage de celle-ci seulement que pouvait apparaître une pensée du transcendantal comme celle de Husserl. Telle est la tâche de la phénoménologie de Husserl, qui constituait moins : « *La ressaisie d'une vieille destination rationnelle de l'occident, que le constat fort sensible et ajusté de la grande rupture qui s'est produite dans l'épistémè moderne au tournant du XVIII^e siècle* »²⁴². D'après Foucault : « *Le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu qui est empirique malgré elle, et à une ontologie de l'impensé qui met hors circuit la primauté du «Je pense»* »²⁴³.

Cette proposition de Foucault s'expliquait par le fait que, ces philosophes soulevaient une nécessité de transformer l'être du sujet dans l'accès à la vérité à travers « la conversion du regard » qu'est l'*epochè* chez Husserl, la ré contextualisation de l'épistémologie qu'il proposait dans le *Krisis*, la transformation dialectique de la conscience chez Hegel, la constitution éthique du soi comme renoncement à la volonté chez Schopenhauer. Chez Spinoza, nous avons la Réforme de l'entendement qui visait l'établissement des exigences imposées au sujet pour accéder à la vérité, tout en essayant de découvrir le prix que le sujet avait à payer pour dire le vrai²⁴⁴. Il y avait aussi d'autres manières de contester le sujet transcendantal, pour montrer qu'il s'agissait d'une position de part en part tributaire d'un certain moment de la pensée et de la culture. C'est l'apparition de l'homme dans l'épistémè occidentale en tant que : « Figure positive sur les champs du savoir »

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris Gallimard/Seuil, 1966, p. 337.

²⁴⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, pp.29-31.

comme nous aurons à l'examiner dans notre seconde partie, qui mettait fin au vieux privilège de la connaissance réflexive, de la «pensée se pensant elle-même». Ceci explique le fait que, toute la pensée moderne soit : «*Traversée par la loi de l'impensée*»²⁴⁵.

Si le domaine empirique où l'homme du XVI^e siècle voyait encore se nouer les parentés, les ressemblances, l'interprétation, et les affinités, et où s'entrecroisaient sans fin le langage et les choses, on peut dire que, dans le discours classique où l'être et la représentation trouvaient leur lien commun, la théorie classique du signe et du mot devait donc montrer comment les représentations qui se suivaient en une chaîne si étroite et si serrée, étaient en somme toutes pareilles. L'une des raisons qui allait justifier le passage du mode de représentation social au mode de production des discours c'était que, la représentation avait cessé de valoir pour les vivants les besoins et pour les mots. Tout ce champ immense allait donc prendre une configuration nouvelle. On peut bien la désigner du nom de « rationalisme ». C'est le fait de n'avoir jamais « pensé théoriquement » qui allait entraîner la formation des modes de discours du positivisme, du psychologisme, et de la psychanalyse. On pouvait bien dire aussi que, le XVII^e siècle marquait la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magique, et l'entrée de la nature dans l'ordre scientifique. Il est donc désormais question d'utiliser les mots pour dire les choses, afin de savoir comment les modes de production des discours et les savoirs sur les jeux de vérité s'articulent et s'organisent désormais.

²⁴⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris Gallimard/Seuil, 1966, p. 338.

DEUXIEME PARTIE :

**DE LA REPRÉSENTATION DE LA VÉRITÉ COMME MODE DE
REPRÉSENTATION SOCIAL DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE, À
L'ARTICULATION DU MODE DE PRODUCTION DES DISCOURS ET
DES SAVOIRS SUR LA VÉRITÉ.**

La vérité du discours du mode de représentation sociale, pour la philosophie grecque hellénistique et romaine ou philosophie antique, c'était sa capacité à se représenter, à transformer le mode d'être du sujet politique pour le préparer à faire face dans l'urgence de l'action, et face à l'imprévu des événements. Autrement-dit, c'était sa capacité à lui donner des règles de conduite, pouvant le rendre capable d'agir comme il faut, face aux événements de la vie. La vérité du discours du mode de représentation sociale de la philosophie antique, tentait donc de réduire parallèlement, l'inévitable distance entre ce que nous faisons, et ce que nous disons que nous devrions faire. Un passage capital de *L'herméneutique du sujet* de Foucault sur cette question, rappelait déjà que : «Celui qui voudrait faire l'histoire de la subjectivité[---]devrait essayer de retrouver la très longue et très lente transformation d'un dispositif de subjectivité qui est le nôtre et qui est commandé, je crois, par la question de la connaissance du sujet par lui-même»²⁴⁶. L'historique des modes de production des discours sur la vérité, commence lorsque le souci de soi grecque allait tout d'abord se trouver rapporté à la nécessité de se connaître soi-même. Cependant pour Descartes, la connaissance de soi-même et celle du monde, devrait être indépendante du souci de soi, à partir du moment où, à l'intérieur de ce même souci de soi, *le gnôthi seauton* n'avait pas la même forme et la même fonction.

La recherche de Foucault dans *Les mots et les choses*²⁴⁷ reconstituent donc la fin de l'histoire de la subjectivité, autrement-dit, les étapes antérieures de l'histoire de la subjectivité. Les savoirs ici, étaient des pratiques symboliques produites par l'échange langagier. Ils étaient repris, transmis, appropriés et transformés dans d'autres échanges langagiers. Les travaux de Foucault qui ouvraient la voie d'une reconnaissance du rapport entre savoir et champs discursifs scientifiques, pratiques discursives et intersubjectives, montraient l'inévitable prise de considération du langage symbolique dans la diversité discursive.

Dans *Les Mots et les choses*²⁴⁸, Foucault soutenait que, l'histoire du savoir dans la pensée occidentale après le Moyen Age, était discontinuée à partir du moment où, on pouvait distinguer trois époques caractérisées chacune par une épistémè, concept clé qui désignait les cadres généraux de la pensée et du savoir. Jusqu'au XVI^e siècle, l'étude du monde reposait sur la ressemblance et l'interprétation. Dans le discours classique où l'être et la représentation trouvaient leur lien commun, la théorie classique du signe et du mot devait donc montrer comment les représentations qui se suivaient en une chaîne si étroite et si serrée, étaient en somme toutes pareilles. Elles

²⁴⁶ Michel Foucault, « cours du 24 février 1982 », in *L'herméneutique du sujet*, Paris Gallimard/Seuil, 2001, p. 305.

²⁴⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966.

²⁴⁸ *Ibidem*.

pouvaient s'étaler en un tableau permanent de différences stables et d'identités illimitées. Il s'agissait d'une genèse de la Différence à partir de la monotonie secrètement variée du Pareil. Tout ce qui avait fonctionné dans la dimension du rapport entre les choses telles qu'elles sont représentées et les mots avec leur valeur représentative, se retrouvait repris à l'intérieur du langage et chargé d'assurer sa légalité interne. Un renversement devait se produire au milieu du XVII^e siècle, avec une nouvelle épistémè, reposant désormais sur la représentation et l'ordre, où le langage occupait une place privilégiée. Il s'agit désormais de trouver un ordre dans le monde et de répartir les objets selon les classifications formelles. Comme à l'Age classique, les quatre segments de la théorie du discours servaient bien en cette analytique nouvelle de l'être humain à manifester le rapport aux choses.

Il ne s'agissait plus de les replacer dans un espace intérieur au langage, mais de les libérer du domaine de la représentation à l'intérieur duquel ils étaient pris, et de les faire jouer dans cette dimension de l'extériorité où l'homme apparaissait comme fini, déterminé, engagé dans l'épaisseur de ce qu'il ne pensait pas, et soumis en son être même à la dispersion du temps²⁴⁹. Après la disparition de la théorie de la représentation à la fin du XVIII^e siècle, l'on avait donc fait entrer les connaissances que le sujet créait au sujet de lui-même. Il s'agissait des phénomènes complexes de la biologie, de l'histoire des langues, ou de la production industrielle dans les formes d'analyse rationnelles auxquelles elles étaient devenues étrangères. A ce niveau où les connaissances s'enracinaient dans leurs qualités de ce qui est positif, l'évènement concernait non pas les objets visés, analysés ou expliqués dans la connaissance, non pas même la manière de les connaître ou de les rationaliser, mais le rapport de la représentation à ce qui était donnée en elle. Ce qui s'était produit avec des penseurs tels qu'Adam Smith, avec les premiers philologues par exemple, c'est un décalage infini qui allait faire basculer toute la pensée Occidentale à savoir que : *« La représentation a perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses éléments. Nulle composition, nulle décomposition, nulle analyse en identités et en différence ne pouvait plus justifier les liens des représentations entre elles »*²⁵⁰.

La condition de ces liens résidait désormais à l'extérieur de la représentation, au-delà de son immédiate visibilité, dans une sorte d'arrière monde. Mais, cet ordre sera lui-même balayé au début du XIX^e siècle, par une autre épistémè, placée sous le signe de l'histoire entendue comme mode d'être de tout ce qui nous était donné dans l'expérience, et qui voyait apparaître pour la

²⁴⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 349.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 251-252.

première fois, la figure de l'homme dans les champs du savoir. Pour la pensée du XVII^e et du XVIII^e siècle donc, c'est la finitude qui contraignait l'homme à vivre une existence animale, à travailler à la sueur de son front, à penser avec des mots opaques. C'est cette finitude qui l'empêchait en même temps de connaître les mécanismes de son corps, les moyens de satisfaire ses besoins, la méthode pour penser sans le périlleux secours d'un langage tout tramé d'habitude et d'imagination.

L'analyse du mode d'être de l'homme telle qu'elle s'était développée depuis le XIX^e siècle, ne se logeait pas à l'intérieur d'une théorie de la représentation. Sa tâche était de montrer comment il se pouvait que, les choses en général soit données à la représentation, à quelles conditions, sur quel sol, dans quelles limites elles pouvaient apparaître en une positivité plus profonde que les modes divers de la perception. Lorsque l'histoire naturelle devient biologie, lorsque l'analyse des richesses devient économie, et lorsque surtout la réflexion sur le langage se faisait philologie, et que s'effaçait le discours classique où l'être et la représentation trouvaient leur lien commun alors, dans le mouvement profond d'une telle mutation archéologique, l'homme apparaissait avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : *«Souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là en cette place du Roi, que lui assignaient par avance les Ménimes, mais d'où pendant longtemps sa présence réelle fut exclue»*²⁵¹.

Ce processus consistait en un double mouvement. D'une part s'élaboraient les connaissances positives qui faisaient de l'homme un objet spécifique de savoir, à savoir : La biologie qui le saisissait comme réalité vivante, l'économie politique comme corps désirant, la philologie comme être parlant. D'autres part, la réflexion sur les conditions du savoir, indépendamment de toute référence transcendante à l'ordre humain, qui instituait l'homme en sujet, fondement de la connaissance. Le motif de cette présence nouvelle, la modalité qui lui était propre, la disposition singulière de l'épistémè qui l'autorisait, le rapport nouveau qui, à travers elle s'établissait entre les mots, les choses et leur ordre, tout cela pouvait être les mots en lumière. La représentation avait cessé de valoir pour les vivants les besoins et pour les mots. Il était donc désormais question pour nous d'utiliser les mots pour dire les choses, afin de savoir comment les modes de production des discours et les savoirs sur la vérité s'articulent et s'organisent.

Le motif essentiel à retenir pour notre problème dans le cadre de cette seconde partie était que, « L'être humain comme objet de savoirs définis et comme sujet du savoir est relatif à la manière qu'a une culture, à un moment donné, d'agencer son expérience ». Et le "Sujet

²⁵¹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 323.

transcendental", loin de signifier une réalité préexistante depuis toujours à cette expérience, n'était qu'un épisode précisément, celle qui correspondait à la réflexion sur la connaissance suscitée par la disposition elle-même passagère, de certaines disciplines dans une culture donnée. Il s'agira pour nous de voir, tout au long de cette deuxième partie, comment Foucault voulait questionner les limites de la rationalité occidentale à travers le mode de production des discours sur la vérité car, pour lui, la fonction du cogito à ce niveau, n'était plus forcément de : «*Conduire à une existence apodictique, à partir d'une pensée qui s'affirme partout où elle pense, mais de montrer comment la pensée s'échappe à elle-même et conduire ainsi à une interrogation multiple sur l'être*»²⁵².

A travers la volonté de se détourner du cogito moderne, Foucault voulait privilégier l'étude des discours et des savoirs sur les modes de production des discours vrais. Comment les discours et les savoirs sur la vérité s'articulaient et s'organisaient-ils dans leur propre fonctionnement, surtout lorsque l'on sait que dans la culture occidentale, l'être de l'homme et l'être du langage n'avaient pas coexistés et ne s'articulaient pas l'un sur l'autre ? Depuis l'âge classique, à travers quelle configuration du savoir et quelles mutations en celles-ci, se sont mises en place les disciplines les plus caractéristiques de la culture contemporaine, ce qu'exprimait une «Archéologie des sciences humaines» de penser, qui traversait déjà les grandes œuvres philosophiques à travers le point de vue, qui consistait à concevoir un «sujet transcendantal», et qui, malgré toutes ses prises de distance avec la psychologie et d'autres savoirs empiriques, avait eu du mal à dissocier complètement son discours d'une réflexion sur l'« Homme » comme être concret dans le monde ?

La question aujourd'hui n'est donc plus celle de savoir comment « l'expérience de la nature donne lieu à des jugements nécessaires ». Il s'agit pour l'homme de prendre la mesure de sa propre finitude au regard de ce corps, ce langage, cette vie qui le déborde de part en part. Le nouvel enjeu, ce n'était donc pas comme dans la philosophie classique, celui de l'établissement de la vérité, mais l'être, non plus la nature, mais l'homme à partir du moment où, Foucault reprochait la philosophie classique d'avoir pensé la vérité contre l'être, la nature contre l'homme, la connaissance contre l'ignorance. Comment les modes de production des discours et les savoirs s'articulaient et s'organisaient-ils donc à partir de ce moment autour de la question de la vérité ?

²⁵² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris Gallimard/Seuil, 1966, p. 336.

CHAPITRE IV :

L'ANALYSE DU DISCOURS REPRÉSENTATIF DE LA PÉRIODE CLASSIQUE

I. Désignation du signifiant d'un signe au XVI^e siècle

Le XVI^e siècle avait superposé l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettaient de faire parler les signes et de découvrir leur sens à l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettaient de distinguer où sont les signes, de définir ce qui les instituait comme signes, de connaître leurs liens et les lois de leur enchaînement. La nature des choses, leur coexistence, l'enchaînement qui les attachait, et ce par quoi elles communiquaient, n'était pas différentes de leur ressemblance. Et celle-ci, n'apparaissait que dans le réseau des signes qui d'un bout à l'autre parcourait le monde du savoir classique.

I.1 La ressemblance dans le savoir du XVI^e siècle

La ressemblance qui constituait la première raison d'être du langage, dans le savoir du XVI^e siècle était ce qu'il y avait de plus universel, à la fois ce qu'il y avait de plus visible, mais qu'on devait cependant chercher à déterminer car, c'est la forme de la connaissance la plus cachée, qu'on ne décrivait qu'en suivant les chemins de la similitude. C'est ce qui lui garantissait la richesse de son contenu car, dès qu'on soulevait les signes et qu'on regardait ce qu'ils indiquaient, on laissait venir au jour et étinceler dans sa propre lumière, la ressemblance elle-même.

Dans le trésor que nous avait transmis l'antiquité, le langage valait comme le signe des choses. Il n'y avait pas de différence entre ces marques visibles que Dieu avait disposé sur la surface de la terre pour nous en faire connaître les secrets intérieurs et les mots lisibles que l'écriture ou les sages de l'antiquité avaient déposés en ces livres que la tradition avait sauvé. Le rapport aux textes était de même nature que le rapport aux choses. Ici et là, ce sont les signes qu'on relevait. Mais pour exercer notre sagesse, Dieu n'avait semé dans la nature que des figures à déchiffrer, tandis que les anciens avaient donné des interprétations que nous n'avions plus qu'à recueillir. L'héritage de l'antiquité était comme la nature elle-même, un vaste espace à interpréter : *« Ici et là, il faut relever des signes, et peu à peu les faire parler. Mais tout comme les signes naturels sont liés à ce qu'ils indiquent par le profond rapport de ressemblance de même, le*

discours des anciens est à l'image de ce qu'il énonce »²⁵³. S'il avait pour nous la valeur d'un signe précieux, c'est parce que du fond de son être, et par la lumière qui n'avait cessé de le traverser depuis la naissance, il était ajusté aux choses mêmes. Il était en forme de miroir et d'émulation. Il était à la vérité éternel, ce que les signes sont aux secrets de la nature. Il avait avec les choses qu'il dévoile, une affinité sans âge. Il était donc inutile de lui demander son titre d'autorité²⁵⁴. Il était un trésor de signes très liés par similitudes à ce qu'il pouvait désigner. Il s'agissait d'un trésor au second degré qui renvoyait aux notations de la nature qui, elles indiquaient obscurément l'or fin des choses elle-même. La vérité de toutes marques était la même partout. Aussi archaïque que l'institution de Dieu entre les marques et les mots, il n'y avait pas de différence de l'observation à l'autorité acceptée ou, du vérifiable à la tradition. Partout, il n'y avait qu'un même jeu, celui du signe et du similaire, et c'est pourquoi la nature et le verbe pouvaient s'entrecroiser jusqu'à l'infini pour qui savait lire comme un grand texte unique.

Il n'y avait pas de ressemblance sans signature. Le monde du similaire ne pouvait être qu'un monde marqué à partir du moment où : *«Ce n'est pas la volonté de Dieu, dit Paracelse, que ce qu'il crée pour le bénéfice de l'homme et ce qu'il lui a donné demeure caché... Et même s'il a caché certaines choses, il n'a rien laissé sans extérieures et visibles avec des marques spéciales, tout comme un homme qui a enterré un trésor en marque l'endroit afin qu'il puisse se retrouver»*²⁵⁵. Il fallait s'attarder un peu sur ce langage lui-même, sur les signes dont il était formé, sur la manière dont ces signes renvoyaient à ce qu'ils indiquaient.

I.2 L'expérience classique du langage dans sa fonction représentative

Il faut rappeler qu'au XVI^{ème}. siècle, le langage à l'égard de soi était dans une posture de perpétuel commentaire. À partir du moment où celui-ci ne pouvait s'exercer que s'il y'avait du langage, du langage qui préexistait silencieusement au discours par lequel on essayait de le faire parler. Pour commenter il fallait le préalable absolu du Texte et inversement. Si le monde était un entrelacs de marques et de mots, on ne pouvait en parler que sous la forme du commentaire. A partir de l'Age classique, le langage se déployait à l'intérieur de la représentation et en ce dédoublement d'elle-même qui la creusait. Désormais le Texte premier s'efface et avec lui tout le front des mots inépuisables dont l'être muet était inscrit. Dans les choses, seule demeurait la représentation se déroulant dans les signes verbaux qui la manifestait et devenait par-là « Discours »²⁵⁶. Face à l'énigme d'une parole qu'un second langage devrait interpréter, s'était donc substitué la discursivité

²⁵³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.47.

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Paracelse, « Die O Bucher der natura Rerum », in *Œuvres*, éd., Suddorff, T.IX, p. 393.

²⁵⁶ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 93.

essentielle de la représentation. Il s'agissait d'une possibilité ouverte et encore neutre et indifférente mais, que le discours aurait pour tâche d'accomplir et de fixer.

- **L'écriture des choses**

Au XVI^e siècle, le langage réel n'était pas considéré comme un ensemble de signes indépendants, uniformes, où les choses viendraient se refléter comme dans un miroir pour y énoncer leur vérité singulière. Le langage était plutôt une chose opaque, refermée sur elle-même, une masse fragmentée qui se mêlait à elles : *«Tant si bien que toutes ensembles, elles formaient un réseau de marques ou chacune pouvait jouer, et joue en effet par rapport à toutes les autres, le rôle de contenu ou de signe, de secret ou d'indication»*²⁵⁷. Dans son être brut et historique du XVI^e siècle, le langage n'était pas un système arbitraire. Il était déposé dans le monde et il en faisait partie à la fois parce que les choses elles-mêmes cachaient et manifestaient leur énigme comme un langage, et parce que, les mots se proposaient aux hommes comme des choses à déchiffrer. La grande métaphore du livre qu'on ouvrait, qu'on lisait pour connaître la nature, n'était que l'envers visible d'un autre transfert, beaucoup plus profond qui obligeait le langage à résider du côté du monde parmi les plantes, les herbes, et les animaux. Le langage faisait partie de la grande distribution des similitudes et des signatures. Il devait par conséquent être étudié lui-même comme une chose de nature. Tout comme les animaux, les plantes ou les étoiles, ses éléments avaient leurs lois d'affinité et de convenance, leurs analogies obligées.

I.3 Rapport des mots à leurs représentations à l'âge classique

Dans l'existence du langage à l'âge classique, les mots avaient reçu la tâche et le pouvoir « De représenter la pensée ». Le fait de représenter la pensée ici ne voulait pas se traduire par le fait de donner une version visible, de fabriquer un double matériel qui puisse reproduire la pensée en son exactitude. Représenter était à entendre au sens strict à savoir que, « Le langage représente la pensée comme la pensée se représente elle-même ». Pour constituer le langage ou pour l'animer de l'intérieur, il n'y avait pas un acte essentiel et primitif de signification, mais seulement au cœur de la représentation, il y avait ce pouvoir qu'elle détenait à savoir, celui de se représenter elle-même, c'est à dire de l'analyser en se juxtaposant sous le regard de la réflexion, et celui de se déléguer elle-même dans un substitut qui la prolongeait.

À l'Age classique rien n'était donné qui ne soit donné à la représentation. Mais par le fait même que, nulle parole ne s'énonçait, aucun mot ni aucune proposition ne visait jamais aucun contenu, si ce n'était par le jeu d'une représentation qui se mettait à distance de soi, se dédoublait, ou se

²⁵⁷ *Ibid.*, p.49.

réfléchissait en une autre représentation qui lui était donc équivalente. Les représentations ne s'enracinaient pas dans un monde auquel elles empruntaient leur sens. Elles s'ouvraient d'elles-mêmes dans un espace qui leur était propre et dont la nervure interne donnait lieu au sens. Le langage était là, en cet écart que la représentation établissait à soi-même. Les mots ne formaient donc pas la mince couche qui doublait la pensée du côté de la façade. Ils l'indiquaient, d'abord vers l'intérieur parmi toutes ces représentations qui en représentaient d'autres. Le langage classique était plus proche qu'on ne le croyait de la pensée qu'il était chargé de manifester. Il était pris dans son réseau et tissé dans la trame qu'elle déroulait, non pas par effet extérieur de la pensée, mais pensée elle-même²⁵⁸. Par-là, il se faisait invisible ou presque. Il devenait transparent à la représentation au point où son être cessait de faire problème.

L'époque de la Renaissance s'arrêtait quant à elle au fait qu'il y avait le langage:

*Dans l'épaisseur du monde un graphisme mêlé aux choses ou courant au-dessus d'elles, des sigles disposés sur les manuscrits ou sur les feuillets des livres – celui du commentaire de l'exégèse. Et l'érudition – pour faire parler et rendre enfin mobile le langage qui sommeillait en elles ; l'être du langage précédait, comme d'un entêtement muet, ce qu'on pouvait lire en lui et les paroles dont on le faisait raisonner.*²⁵⁹

À partir du XVII^{ème} siècle, cette existence massive et intrigante du langage n'apparaissait plus celée dans l'énigme de la marque. Elle n'apparaissait pas déployée dans la théorie de la signification. On pourrait même dire que, le langage classique n'existait pas, mais qu'il fonctionnait dans la mesure où, « Toute son existence prenait place dans son rôle représentatif. Il s'y limitait avec exactitude et finissait par s'y épuiser. Le langage n'avait plus d'autre lieu que la représentation, ni d'autre valeur qu'en elle, « En ce creux qu'elle avait le pouvoir d'aménager ». Le langage classique découvrait ainsi, un certain rapport à lui-même qui jusqu'alors, n'avait été ni possible ni même concevable.

- **Lois et analogies du langage**

La première loi était consacrée à l'étymologie. Ce qui ne voulait pas dire qu'on y cherchait le sens originare des mots, mais les « propriétés » intrinsèques des lettres, des syllabes, et enfin celles des mots entiers. La seconde partie traitait de la syntaxe. Son propos était celui d'enseigner « le bâtiment des mots entre eux par leur propriétés » et elle consistait : « *Presque seulement en convenance et mutuelle communion des propriétés comme du nom avec le nom ou avec le verbe, de l'adverbe avec tous les mots auxquels il est adjoint, de la conjonction en l'ordre des choses*

²⁵⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 92-93.

²⁵⁹ *Ibidem*.

conjointes »²⁶⁰. Le langage n'était pas ce qu'il était parce qu'il avait un sens, son contenu représentatif qui aurait tant d'importance pour les grammairiens du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle, au point qu'il servirait de fil conducteur à leurs analyses. Il n'avait pas de rôles à jouer ici. Les mots qui regroupaient des syllabes, et les syllabes des lettres parce qu'il y avait déposée en celles-ci des vertus qui les rapprochaient et les disjoignaient, exactement comme les marques s'opposent ou s'attirent les unes les autres dans le monde.

- **L'étude de la grammaire**

Au XVI^e siècle, l'étude de la grammaire reposait sur la même disposition épistémologique que la science de la nature ou les disciplines ésotériques. Les seules différences c'est le fait :

*Qu'il y a une nature et plusieurs langues et dans l'ésotérisme les propriétés des mots, syllabes et des lettres sont découvertes par un autre discours qui lui demeurerait secret, alors que dans la grammaire, ce sont les mots et les phrases de tous les jours qui énonçaient d'eux-mêmes leurs propriétés. Le langage était à mi-chemin entre les figures visibles de la nature et les convenances secrètes des discours ésotériques*²⁶¹.

C'est une nature morcelée divisée contre elle-même et altérée qui avait perdu sa transparence première. C'est un secret qui portait en lui, mais à la surface, les marques déchiffrables de ce qu'il voulait dire.

Quand il fut donné à Dieu sous sa forme première, le langage était un signe des choses absolument certaines et transparentes parce qu'il leur ressemblait. Les noms étaient déposés sur ce qu'ils désignaient comme la force écrite dans le corps du lion, comme l'influence des planètes était marquée sur le front des hommes par la forme de la similitude. Cette transparence fut par exemple détruite à Babel pour la punition des hommes. Les langues ne furent séparées les unes aux autres dans la mesure où fut effacée cette ressemblance aux choses qui avaient été la première raison d'être du langage. Toutes les langues que nous connaissons, nous les parlons maintenant que sur fond de dette et similitude perdue, ceci dans l'espace qu'elle avait laissé vider.

Il n'y avait qu'une langue qui en gardait de la mémoire parce, qu'elle décrivait tout droit de ce premier vocabulaire maintenant oublié. Les autres avaient perdu ces similitudes radicales que seul l'hébreu par exemple conservait, pour montrer qu'il avait été jadis la langue commune à Dieu, à Adam et aux animaux de la première terre²⁶². Si le langage ne ressemblait plus immédiatement aux choses qu'il nomme, il n'était pas pour autant séparé du monde. Il continuait

²⁶⁰ Ramus, *Grammaire*, Paris, 1572, p.3 et pp. 125-126.

²⁶¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.50.

²⁶² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.51

sous une autre forme d'être le lieu des révélations, et à faire partie de l'espace où, la vérité se manifestait et s'énonçait à la fois. Il était la figure d'un monde en train de se racheter et qui se mettait enfin à l'écoute de la vraie parole. C'est pourquoi Dieu avait voulu par exemple 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 avait pu les connaître grâce à cette conquête, formaient ensemble l'image de la vérité.

Les langues étaient avec le monde dans un rapport d'analogie plus que de signification. Leur valeur de signe et leur fonction de redoublement se superposaient. Elles disaient le ciel et la terre dont elles étaient l'image. Elles reproduisaient dans leur architecture la plus matérielle, la croix dont elles annonçaient l'avènement qui à son tour s'établissait par l'écriture et la parole. Il y avait une fonction symbolique dans le langage. Et depuis le désastre de Babel par exemple : « *Il ne faut plus la chercher dans les mots eux-mêmes mais bien dans l'existence même du langage dans son rapport total à la totalité du monde, dans l'entrecroisement de son espace avec les lieux et les figures du cosmos* »²⁶³.

De là, la forme du projet encyclopédique tel qu'il apparaissait à la fin du XVI^e siècle ou dans les premières années du XVII^e siècle celui de : « *Non pas refléter ce qu'on sait dans l'élément neutre du langage. L'usage de l'alphabet comme ordre encyclopédique arbitraire mais efficace n'apparaîtra que dans la seconde moitié du XVII^e siècle, mais reconstituer par l'enchaînement des mots et par leur disposition dans l'espace l'ordre même du monde* »²⁶⁴. De toute façon un tel entrelacement du langage et des choses dans un espace qui leur serait commun, supposait un privilège absolu dans l'écriture. Ce privilège avait dominé toute la Renaissance.

Le langage avait désormais pour nature première d'être écrit, « Les sons de la voix n'en formaient que la traduction transitoire et précaire ». Ce que Dieu avait déposé dans le monde, c'étaient les mots écrits. Lorsqu'Adam avait par exemple imposé leurs premiers noms aux bêtes, il n'avait fait que lire ces marques visibles et silencieuses. La loi avait été confiée à des tables et non pas à la mémoire des hommes. La vraie parole, c'était dans un livre qu'il fallait la retrouver. Blaise de Vigenère²⁶⁵ disait par exemple que l'écrit avait toujours précédé le parler certainement dans la nature, peut-être même dans le savoir des hommes. Il se pourrait qu'avant le déluge de Babel, il y ait eu une écriture composée des marques de la nature, si bien que ces caractères auraient

²⁶³ *Ibid.*, p.52.

²⁶⁴ Grégoire, Syntaxéon, « *artis mirabilis* », 1610, repris par Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.53.

²⁶⁵ Blaise de Vigenère, *Traité des chiffres*, Paris, 1587, p.1et 2.

eu le pouvoir d'agir directement sur les choses, de les attirer ou de les repousser, de figurer leurs propriétés, leurs vertus et leurs secrets. Cette primauté de l'écrit expliquait la présence jumelle de deux formes qui étaient indissociables dans le savoir du XVI^e siècle. Il s'agissait d'abord de la non distinction entre ce qu'on voyait et qu'on lisait, entre l'observé et le rapporté. Donc de la constitution d'une nappe unique et lisse où le regard et le langage s'entrecroisaient jusqu'à l'infini. Il s'agissait aussi de l'inverse de la dissociation immédiate de tout langage que dédoublait sans aucun terme assignable, le ressassement du commentaire.

- **La tâche du commentaire**

La tâche du commentaire ne pouvait jamais être achevée. Et pourtant le commentaire était tout entier tourné vers la part énigmatique qui se cachait dans le langage commenté : « *Il faisait naître au-dessous du langage qu'on lit et déchiffre, la souveraineté d'un texte primitif. Et c'est ce texte qui en fondant le commentaire, lui promet comme récompense sa découverte finale* »²⁶⁶. Le langage au XVI^e siècle s'était trouvé pris sans doute dans ce jeu, cet interstice entre le Texte premier et l'infini de l'interprétation. On parlait d'une écriture qui faisait corps avec le monde et chacun de ses signes devenait écriture pour de nouveaux discours.

L'expérience du langage appartenait au même réseau archéologique que la connaissance des choses de la nature. Connaître des choses, c'était déceler le système de ressemblance qui les rendaient proches les unes des autres, mais on ne pouvait relever les similitudes que dans la mesure où un ensemble de signe eux-mêmes n'étaient qu'un jeu de ressemblances. Ils renvoyaient à la tâche infinie. Le commentaire ressemblait indéfiniment à ce qu'il commentait et qu'il ne pouvait jamais énoncer. Le savoir de la nature trouvait de nouveaux signes à la ressemblance parce que la ressemblance pouvait être connue par elle-même. Mais que les signes ne pouvaient être autre chose que des similitudes. Le langage se donnait pour tâche de restituer un discours absolument premier, mais il ne pouvait l'énoncer qu'en l'approchant, en essayant de dire des choses voisines et similaire de l'interprétation.

I.4 Analyse de la représentation selon une série successive

C'est en ce sens que le langage était analyse de la pensée, non pas comme simple découpage, mais par instauration profonde de l'ordre dans l'espace. C'est à ce niveau que se situait le domaine épistémologique nouveau que l'âge classique avait appelé la « Grammaire général ». La grammaire générale, « *C'est l'étude de l'ordre verbal dans son rapport à la simultanéité qu'elle*

²⁶⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.56.

avait pour charge de représenter »²⁶⁷. On constatait donc que, pour son objet propre, elle n'avait ni la pensée ni la langue, mais le discours entendu comme suite de signe verbaux. Cette suite était artificielle par rapport à la simultanéité des représentations, et c'est dans cette mesure que le langage s'opposait à la pensée comme le réfléchit à l'immédiat. Cette suite n'était pas la même dans toutes les langues à partir du moment où, certaines plaçaient l'action au milieu de la phrase, et d'autre à la fin.

Selon le point de vue sous lequel on l'envisageait, il était le lieu concret entre une représentation déjà analysée qu'une réflexion à l'état sauvage. Il était le lieu concret de la représentation à la réflexion. Il n'était pas l'instrument de communication des hommes entre eux, sur le chemin par lequel, la représentation communiquait avec la réflexion. C'est la raison pour laquelle la grammaire générale avait pris tant d'importance pour la philosophie au cours du XVIII^e siècle à partir du moment où, « *Elle était, d'un seul tenant, la forme spontanée de la science, comme une logique incontrôlée de l'esprit et la première décomposition de la pensée : une des plus primitives ruptures avec l'immédiat* »²⁶⁸. Elle constituait comme une philosophie inférieure de l'esprit, ce que tout philosophe devrait reprendre pour retrouver à travers tant de choix divers, l'ordre nécessaire et évident de la représentation. Forme initiale à toute réflexion, tel était le langage. C'est cette chose ambiguë, aussi large que la connaissance mais toujours inférieure à la représentation, que la grammaire générale prenait pour objet.

On voit comment à l'époque classique, les sciences du langage, avec d'un côté la rhétorique ancienne qui était un jeu sur les propriétés intrinsèques du langage, traitait de la manière dont le langage se spatialisait dans les signes verbaux. Et de l'autre côté, la grammaire qui traitait de l'articulation et de l'ordre, c'est-à-dire de la manière dont l'analyse de la représentation se disposait selon une série successive. La rhétorique définissait la spatialité de la représentation telle qu'elle naissait avec le langage, alors que la grammaire, définissait pour chaque langue l'ordre qui répartissait dans le temps cette spatialité. Pendant l'âge classique, la grammaire générale avait pour fonction de montrer comment à l'intérieur de la chaîne successive des représentations, pouvait s'introduire un langage qui, tout en se manifestant dans la ligne simple et absolument terne du discours, supposait des formes de simultanéité comme, la découpe des choses représentées et la formation des généralités, les rapports originaire et ineffaçable des mots et des choses, le déplacement des mots dans leur espace rhétorique.

²⁶⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 97.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 98.

A l'âge moderne, la littérature c'est ce qui compensait et non ce qui configurait le fonctionnement significatif du langage. A travers elle, l'être du langage brillait à nouveau aux limites de la culture occidentale car, il était depuis le XVII^e siècle ce qui lui était plus étranger. Et depuis le XVI^e siècle, elle était au centre de ce qu'elle avait recouvert. C'est pourquoi la littérature apparaissait comme ce qui doit être pensé et aussi comme ce qui ne pouvait en aucun cas, être pensé à partir d'une théorie de la signification.

II. ANALYSE DE LA REPRÉSENTATION DU SIGNE AU XVII^e SIÈCLE : LA LIAISON DU SIGNE AU SIGNIFIANT

Ce qui devrait changer dans la première moitié du XVII^e siècle c'était le régime entier des signes, les conditions sous lesquelles ils exerçaient leur étrange fonction. C'est ce qui parmi tant d'autres choses qu'on sait, qu'on vit, les déesses soudaines que l'on pouvait considérer comme signes, c'est leur être même. Au seuil de l'âge classique, le signe cessait d'être une figure du monde et il cessait d'être lié à ce qu'il marque par les liens solides et secrets de la ressemblance ou de l'affinité. Le classicisme définissait donc le signe selon trois variables

- **L'origine de la liaison**

Un signe pouvait être naturel comme le reflet dans un miroir désignait ce qu'il reflète, ou de convention, comme un mot pouvait signifier une idée pour un groupe d'homme.

- **Le type de liaison**

Un signe pouvait appartenir à l'ensemble qu'il désigne, comme la bonne mine qui faisait partie de la santé qu'elle manifestait ou en être séparé, comme les figures de l'Ancien Testament étaient les signes lointains de l'Incarnation et du Rachat.

- **La certitude de la liaison**

Un signe pouvait être si constant qu'on soit sûr de la fidélité, c'est ainsi que la respiration par exemple désignait la vie. Mais il pouvait être aussi probable comme la pâleur pour la grossesse.

Aucune de ces formes de liaison n'impliquait nécessairement la similitude, le signe naturel lui-même ne l'exigeait pas, « *Les cris sont des signes spontanés, mais non analogue de la peur ; ou encore comme le dit Berkeley, les sensations visuelles sont les signes du toucher instaurés par Dieu et pourtant elles ne lui ressemblent en aucune manière* »²⁶⁹. Les trois variables se substituaient à la ressemblance pour définir l'efficacité du signe dans le domaine des

²⁶⁹ Berkeley, *Essai d'une nouvelle théorie de la vision*, œuvres choisies, trad. Leroy, Paris, 1944, T1., pp.163-164.

connaissances entreprises. Le signe qui jusque-là était toujours certains ou probable, devait trouver son espace à l'intérieur de la connaissance.

Au XVI^e siècle, on considérait donc que les signes, avaient été déposés sur les choses pour que les hommes puissent mettre au jour leurs secrets, leur nature ou leurs vertus. Mais cette découverte n'était rien de plus que la fin dernière des signes, la justification de leur présence. C'était leur utilisation possible, et la meilleure sans doute. Mais ils 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. Ce n'était pas la connaissance, mais le langage même des choses qui les instaurait dans leur fonction signifiante* »²⁷⁰.

A partir du XVII^e siècle, tout le domaine des signes se distinguait entre le certain et le probable c'est-à-dire qu'il ne saurait plus y avoir de signe inconnu, pourrit de marque muette. Non pas que les hommes soient en possession de tous les signes possibles. Mais c'est qu'il n'y avait de signe qu'à partir du moment où se trouvait connu par la possibilité d'un rapport de substitution entre deux éléments déjà connus. Le signe n'attendait pas silencieusement la venue de celui qui pouvait le reconnaître. Il ne se constituait jamais que par un acte de connaissance. C'est à ce niveau que le savoir rompait sa vieille parenté avec la divinité, celle-ci supposait toujours des signes qui lui étaient antérieur de tel sorte que, la connaissance se logeait tout entière dans la béance d'un signe découvert ou secrètement transmis. Elle avait pour tâche de relever un langage reparti par Dieu dans le monde. C'est en ce sens que par une implication essentielle, elle devinait et elle devenait du divin²⁷¹.

Désormais c'est de l'intérieur de la connaissance que le signe commencera à signifier : « *C'est à elle qu'il empruntera sa certitude ou sa probabilité. Et si Dieu utilise encore des signes pour nous parler à travers la nature, il se sert de notre connaissance et des liens qui s'établissent entre les impressions pour instaurer dans notre esprit un rapport de signification* »²⁷².

Pour Berkeley, le signe ménagé par Dieu c'était la superposition rusée et prévenante de deux connaissances. Il y a là plus d'insertion de la connaissance dans l'espace énigmatique, ouvert et sacré des signes, mais une connaissance brève et ramassé sur elle-même à travers le repli d'une longue suite de jugements dans la figure rapide du signe. On voyait aussi comment par un simple mouvement, on retrouvait la connaissance qui avait enfermé les signes dans son espace propre, allait pouvoir s'ouvrir à la probabilité d'une impression à une autre. Le rapport qui se déployait

²⁷⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966 p.73.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² *Ibid.*, p.73.

de la plus faible probabilité à la plus grande certitude car, « La connexion des idées impliquait non pas la relation de cause à effet, mais seulement celle d'un indice et d'un signe à la chose signifiée ». Le feu que l'on voyait par exemple, n'était pas la cause de la douleur dont je souffre si j'en approche. Il était l'indice qui me prévient de cette douleur »²⁷³. Face à la connaissance qui devinait au hasard des signes absolus et plus anciens, il s'était donc substitué un réseau de signes bâti pas à pas par la connaissance du probable.

II.1 Forme de la liaison avec ce qu'il signifie

C'est par le jeu de la convenance, de l'émulation et de la sympathie que la similitude triomphait de l'espace et du temps au XVI^e siècle car il appartenait au signe de ramener et de réunir. Avec le classicisme au contraire le signe se caractérisait par son essentielle dispensions. Le monde circulaire des signes convergents était remplacé par un déploiement à l'infini. En cet espace le signe pouvait avoir deux positions : soit qu'il faisait partie à titre d'élément de ce qu'il servait à désigner ou bien il en était réellement et actuellement séparé. A vrai dire cette alternative n'était pas radicale car, pour fonctionner, le signe devrait être à la fois inséré dans ce qu'il signifiait et distinct de lui. Et pour que le signe soit ce qu'il est, il avait fallu qu'il soit donné à la connaissance en même temps que ce qu'il signifiait. Comme le faisait remarquer. Condillac²⁷⁴ par exemple un son ne deviendrait jamais pour un enfant le signe verbal d'une chose, s'il n'avait été entendu pour le moins une fois au moment où cette chose était perçue.

II.2 Rapport du signe à son contenu

Pendant l'antiquité le signe était le moyen de connaître, et la clé pour savoir. Par contre, le rapport du signe à son contenu pour l'épistémè classique n'était pas assuré dans l'ordre des choses elle-même. A partir de l'âge classique, le signe c'était la représentation de la représentation en tant qu'elle était représentable. Maintenant ils étaient coextensifs à la représentation c'est-à-dire à la pensée tout entière, ils étaient logés en elle, mais ils la parcouraient selon toute son étendue. « Dès qu'une représentation est liée à une autre et représente en elle-même ce lien, il y a signe. L'idée abstract signifiait la perception concrète d'où elle est formée selon Condillac²⁷⁵. L'idée générale n'était qu'une idée singulière servant de signe aux autres selon Berkeley, comme les signes de ce que Dieu voulait vous dire, ce qui ferait d'elles comme les signes d'un ensemble de signes.

²⁷³ Berkeley, *Principes de la connaissance humaine*, œuvres choisies, T.I, p.267.

²⁷⁴ Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, 1798, T.1, pp.188-208.

²⁷⁵ Condillac, *éd. cit.*, 1798.

II.3 Principe de la nomination et de l'origine des mots

La théorie de la « nomination généralisée » découvrait au bout du langage un certain rapport aux choses. Si au fond de lui-même le langage avait pour fonction de nommer c'est-à-dire, de faire lever une représentation ou de la montrer comme du doigt. Il était indication et non pas jugement. Il se liait aux choses par une marque, une note, une figure associée, un geste qui désignait :

Rien qui ne soit réductible à un rapport de prédication. Le principe de la nomination première et de l'origine des mots faisait équilibre à la primauté formelle du jugement. Comme si de part et d'autre du langage déployé dans toutes ses articulations, il y avait l'être dans son rôle verbal d'attribution et l'origine dans son rôle de désignation première. Celle-ci permettait de substituer un signe à ce qu'il est indiqué celui-là de lier un contenu à un autre²⁷⁶.

On retrouvait ainsi les deux fonctions de lieu et de substitution qui avaient été donnée au signe en général avec son pouvoir d'analyser la représentation. À quel moment primitif le langage était-il considéré comme une pure désignation ?

III. LE LANGAGE D'ACTION

Le langage d'action c'était le corps qui parle. Pourtant il n'était pas donné d'entrée de jeu. Ce que la nature permettait c'est que, dans les diverses situations où il se trouvait que, l'homme fasse des gestes. Si son visage était agité de mouvements. Il poussait des cris inarticulés c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas « frappés ni avec la langue, ni avec les lèvres »²⁷⁷. Tout ceci n'était encore ni langage, ni signe, mais effet de notre animalité. Cette agitation avait cependant pour elle d'être universelle, puisqu'elle ne dépendait que de la confrontation de nos organes. D'où par exemple la possibilité pour l'homme de remarquer l'identité chez lui-même et ses compagnons, lorsqu'il pouvait associer au cri qu'il entendait chez l'autre, les mêmes représentations qui avaient plusieurs fois doublé ses propres cris, et ses mouvements à lui. Il pouvait recevoir cette mimique comme la marque et le substitut de la pensée de l'autre. Comme un signe, la compréhension commençait.

Mais il pouvait en retour utiliser cette mimique devenue signe pour susciter chez ses semblables l'idée qu'il éprouvait lui-même, les sensations, les besoins, les peines qui étaient associées à de tels gestes et à de tels sons, « *Cri jeté à dessein en face d'autrui et en direction d'un objet, pure interjection* »²⁷⁸. Toutes les parties du discours ne seraient alors que des fragments décomposés et combinés de cette interjection initiale. Avec cet usage concerté du signe, quelque

²⁷⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.119.

²⁷⁷ Condillac, *Grammaire*, éd. cit., p.8.

²⁷⁸ Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologies*, T.2, éd. cit., p.75.

chose comme un langage était en train de naître. On voyait à travers ces analyses communes à Condillac et Destutt que, le langage d'action reliait bien par une genèse le langage à la nature, pour marquer sa différence ineffaçable avec le cri, et fonder ce qui constituait son sacrifice. Tant qu'elle était le simple prolongement du corps, l'action n'avait aucun pouvoir pour parler. Elle n'était pas langage.

Le langage ne reposait pas sur un mouvement naturel de compréhension ou d'expression, mais sur les rapports réversibles et analysables des signes et des représentations. Il n'y avait pas langage lorsque la représentation s'extériorisait mais lorsque, d'une façon concertée, elle détachait de soi un signe et se faisait représenter par lui. Ce n'est donc pas à titre de sujet parlant, ni de l'intérieur d'un langage déjà fait que, l'homme découvrait tout autour de lui les signes qui seraient comme autant de paroles muettes à déchiffrer et à rendre audible de nouveau. « *C'est parce que la représentation se donne des signes que les mots peuvent naître, et avec eux tout un langage qui n'est que l'organisation ultérieures de signes sonores* »²⁷⁹.

Malgré son nom, le « langage d'action » faisait surgir l'irréductible réseau de signes qui séparait le langage de l'action. Les éléments dont ce langage d'action était composé de sons, gestes, grimaces qui étaient proposés par la nature. Ils n'avaient pas une identité de contenu avec ce qu'ils désignaient, mais surtout des rapports de simultanités ou de succession. Le cri par exemple ne ressemblait pas à la peur devenue concertée, ces signes resteront sans « fantaisie et sans caprice »²⁸⁰. Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*²⁸¹, Rousseau faisait valoir qu'aucune langue ne pouvait reposer sur un accord entre les hommes puisque celui-ci supposait déjà un langage établi, reconnu et pratiqué. Il fallait l'imaginer reçu et non bâti par les hommes, l'homme de la nature, de quoi faire des signes et ces signes lui servaient d'abord à s'entendre avec les autres hommes pour choisir ceux qui vont être retenus, les valeurs qu'on leur reconnaîtra, les règles de leur usage et ils servaient ensuite à former de nouveaux signes sur le modèle des premiers.

La genèse du langage à partir du langage naturel échappait à la l'alternance entre l'imitation naturelle et la convention arbitraire. Là où il y avait nature dans les signes qui naissaient spontanément à travers notre corps, il n'y avait nulle ressemblance. Là où il y avait utilisation des ressemblances, s'est une fois établi l'accord volontaire entre les hommes²⁸².

²⁷⁹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.121.

²⁸⁰ Condillac, *Grammaire*, éd. cit., p.10.

²⁸¹ Rousseau, *Discours sur l'origine des fondements de l'inégalité*, Paris, Marc-Michel Rey, 1755, repris par, Condillac, *Grammaire*, éd. cit., p.27.

²⁸² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.122.

La nature juxtapose les différences et les lie de force. La réflexion découvre les ressemblances, les analyses et les développe. Les premiers temps permettaient l'artifice, mais avec un matériel imposé à tous les hommes. Le second excluait l'arbitraire mais ouvrait à l'analyse des voies qui ne seront pas exactement superposables chez tous les hommes et dans tous les peuples. La loi de nature c'est la différence des mots et des choses. Le partage vertical entre le langage est ce qu'en dessous de lui, il est chargé de signer. La règle des conventions c'est la ressemblance des mots entre eux, le grand réseau horizontal qui formait les mots les uns à partir des autres et les propageait à l'infini.

III.1 Les valeurs représentatives du langage

Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, cette nouvelle analyse qui se logeait dans la recherche des valeurs représentatives du langage, c'est du discours qu'il s'agissait. Mais il apparaissait déjà à travers le système des flexions, la dimension du grammatical que, « le langage n'est plus constitué seulement des représentations et de sons qui, à leur tour les représentent et s'ordonnent entre eux comme l'exige les liens de la pensée ». Il est de plus constitué d'éléments formels, groupés en systèmes et qui imposaient aux sons, aux syllabes, aux racines, un régime qui n'était pas celui de la représentation. On avait ainsi introduit dans l'analyse du langage un élément qui lui est irréductible comme l'organisation dans celles des caractères. À titre de conséquence première, on peut noter l'apparition à la fin du XVIII^e siècle d'une phonétique qui n'était pas la recherche des premières valeurs expressives mais analyse des sons, de leur rapport et de leur transformation possible les uns dans les autres »²⁸³.

Les langues seront non plus confrontées à ce que désignaient les mots, mais par ce qui les liaient les uns aux autres. Elles devaient communiquer maintenant, non pas par l'intermédiaire de cette pensée anonyme et générale qu'elles avaient à représenter, mais directement, de l'une à l'autre grâce à de minces instruments d'apparence si fragile, mais si constant si irréductible qui disposaient les mots les uns par rapport aux autres. Comme le disait Monboddo :

*Le mécanisme des langues étant moins arbitraire et mieux réglé que la prononciation des mots nous y trouvons un excellent critérium pour déterminer l'affinité des langues entre elles. C'est pourquoi quand nous voyons deux langues employées de la même manière, ces grands procédés du langage, la dérivation, la composition, l'inflexion, nous pouvons en conclure que l'une dérive de l'autre ou qu'elles sont toutes deux des dialectes d'une même langue primitives*²⁸⁴.

²⁸³ *Ibid.*, pp.248-249.

²⁸⁴ Lord Monboddo, *Ancien Métaphysique*, vol IV, p.326.

Tant que la langue avait été définie comme discours, elle ne pouvait avoir d'autres histoires que celle de ses représentations. Si les idées, les choses, les connaissances, les sentiments venaient à changer, alors la langue se modifiait et dans l'exacte proportion de ses changements. Mais il y avait un « mécanisme » intérieur des langues qui déterminait non seulement l'individualité de chacun mais, ses ressemblances avec les autres. C'est lui qui, porteur d'identité et de différence, signe de voisinage, allait devenir support de l'histoire.

III.2 Analyse de la représentation, du langage, des ordres naturels et des richesses

Les hommes du XVII^e et du XVIII^e siècle ne pensaient pas la richesse, la nature ou les langues avec ce que leur avaient laissé les âges précédents. Ils les pensaient à partir d'une disposition générale qui ne leur prescrivait pas seulement concepts et méthodes, mais qui plus fondamentalement définissait un certain mode d'être pour le langage, les individus de la nature, les objets du besoin et du désir. Ce mode d'être c'était celui de la représentation. Dans ce contexte, l'histoire du savoir ne pouvait être faite qu'à partir de ce qui avait été contemporain, et non pas certes en termes d'influences réciproque, mais en termes de conditions et d'a priori constitué dans le temps. C'est en ce sens que l'archéologie pouvait rendre compte de l'existence d'une grammaire générale, d'une histoire naturelle et d'une analyse des richesses, et libérer ainsi un espace sans fissures où l'histoire des sciences, celle des idées et des opinions pourront prendre si elles le peuvent leurs ébats²⁸⁵.

Si les analyses de la représentation du langage, des ordres naturels et des richesses étaient cohérentes et homogènes entre elles, toute fois il existait un déséquilibre profond. C'est que, la représentation commandait le mode d'être du langage, des individus, de la nature et du besoin lui-même. L'analyse de la représentation avait donc une valeur déterminante pour tous les domaines empiriques. Tout le système classique de l'ordre, toute cette grande taxinomie qui permettait de connaître les choses par le système de leur identité se déployait dans un espace ouvert à l'intérieur de soi par la représentation quand elle se représentait elle-même. « *L'être et le Même y ont leur lien. Le langage n'est que la représentation des mots ; la nature n'est que la représentation des êtres ; le besoin n'est que la représentation du besoin* »²⁸⁶.

La fin de la pensée classique coïncidera avec le retrait de la représentation, ou plutôt avec l'affranchissement à l'égard de la représentation du langage, du vivant et du besoin. L'esprit obscur d'un peuple qui parle de la violence et l'effort incessant de la vie, la force sourde des besoins

²⁸⁵ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.221.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.222.

échapperont au mode d'être de la représentation. Celle-ci sera doublée, limitée, et bordée, mystifiée régie de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme envers métaphysique de la conscience. Un vouloir ou une force devait surgir dans l'expérience moderne, signalant que l'âge classique vient de se terminer et avec lui le règne du discours représentatif, la dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots, l'ordre dormant des choses²⁸⁷.

Au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, que s'est-il passé sur cette mutation rapidement destinée de l'ordre à l'histoire et sur l'altération fondamentale et de ses positivités qui, pendant près d'un siècle et demi avait donné lieu à tant de savoir voisin qu'étaient l'analyse des représentations, la grammaire générale, l'histoire naturelle, les réflexions sur les richesses et le commerce. Comment les manières d'ordonner le tableau avaient-ils été effacées ? Par quel autre espace et selon quelle figure, les mots, les êtres, les objets du besoin avaient-ils pris place et se sont distribuer les uns par rapport aux autres ? Quel nouveau mode d'être avaient-ils dû recevoir pour que tous ces changements aient été possibles, et pour que soient apparu tous ces savoirs maintenant familiers que nous appelons depuis le XIX^e siècle la philosophie, la biologie, et l'économie politique ?

III.3 Limites de l'analyse de la représentation

Nous nous imaginons que ces nouveaux domaines avaient été définis au siècle dernier. C'est qu'un peu plus d'objectivité dans la connaissance, la recherche et l'information scientifique, c'est tout cela qui nous avait fait sortir d'un âge préhistorique où le savoir balbutiait avec la grammaire de port royal, les théories du commerce ou de l'agriculture. Mais si du point de vue de la rationalité des connaissances, on pouvait bien parler de préhistoire, pour les positivités, on ne pouvait parler que d'histoire tout court. Il avait bien fallu que soit arrivé à la culture occidentale un événement fondamental pour que se défasse la positivité du savoir classique et que se constitue aussi une positivité dont nous ne sommes sans doute pas entièrement sortis. La constitution de tant de science positive. L'apparition de la littérature le repli de la philosophie sur son propre devenir, l'émergence de l'histoire comme savoir et comme mode d'être de l'empiricité ne sont qu'autant des signes d'une rupture profonde dont les signes étaient dispersés dans l'espace du savoir, puis qu'ils se laissaient apercevoir, dans la formation d'une philosophie, celle d'une économie politique et d'une biologie. Mais on peut reconnaître en chacun de ces domaines étudiés deux phases, qui s'articulaient l'une sur l'autre.

²⁸⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.222.

Dans la première phase, le mode d'être des positivités ne changeait pas. Les richesses des hommes, les espèces de la nature, les mots dont les langues étaient peuplées demeuraient encore ce qu'ils étaient à l'âge classique, des représentations redoublées. Il s'agissait des représentations dont le rôle de désigner des représentations, de les analyser de les composer et de les décomposer pour faire surgir en elle le principe général d'un ordre. C'est dans la seconde phase que les mots, les classes et les richesses acquerront un mode d'être qui n'était plus compatible avec celui de la représentation. Ce qui se modifiait en revanche, c'est la configuration des positivités : *«La manière dont à l'intérieur de chacune les éléments représentatif fonctionne les uns par rapport aux autres, dont ils assurent leur double rôle de désignation et d'articulation, dont ils parviennent par le jeu des comparaisons à établir un autre»*²⁸⁸.

III.4 Fondation de l'économie politique moderne

Tout au long de l'âge classique c'est le besoin qui mesurait les équivalences. La valeur d'usage qui servait de valeur absolue aux valeurs d'échanges. C'est la nourriture par exemple qui jugeait les prix, en donnant à la production agricole le privilège que nous leur avons reconnu : *« Le travail est la mesure réelle de la valeur échangeable de toute marchandise »*²⁸⁹. Mais il allait le déplacer, et lui conserver toujours la fonction d'analyse des richesses échangeables. Cette analyse découvrait une unité de mesure indépassable et absolue. Les richesses sont toujours des éléments représentatifs qui fonctionnent. Mais ce qu'ils représentaient finalement, ce n'était plus l'objet du désir c'était le travail.

III.5 Le rapport du travail à la production (richesse)

Il est vrai qu'on échangeait parce qu'on avait des besoins. Sans eux, le commerce n'existerait pas ni non plus le travail, ni cette division du travail faisant une dixième partie de ce produit, qui le rendait plus productif. Reversement, qui borne le travail et son perfectionnement, *« Puisque c'est la faculté d'échanger qui donne lieu à la division du travail, l'accomplissement de cette division devait par conséquent toujours être limité par l'étendue de la faculté d'échanger ou en d'autres termes, par l'étendue du marché »*²⁹⁰.

Les besoins et l'échange des produits qui pouvaient y répondre, était toujours le principe de l'économie. Si pour l'expérience des hommes. Au niveau de ce qui devait s'appeler la psychologie, ce qu'ils échangeaient, c'est ce qui leur était *« indispensable commode ou agréable »*, pour

²⁸⁸ Michel Foucault, *Les mots et choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.233.

²⁸⁹ Adam Smith, *Recherches sur la richesse des nations*. p.38.

²⁹⁰ *Ibid.*, p.22-23.

l'économiste, ce qui circulait sous la forme des choses, c'était le travail. Adam Smith analysait ce que l'on avait au XVIII^e siècle appelé la « Richesse » et entendait lui aussi des objets de besoin, des objets d'une certaine forme de représentation, se représentant eux-mêmes dans les mouvements et les processus de l'échange. Les hommes échangeaient parce qu'ils éprouvaient des besoins et des désirs, mais ils pouvaient échanger et ordonner ces échanges parce qu'ils étaient aussi soumis au temps et à la grande fatalité extérieure. Quant à la fécondité de ce travail, elle n'était pas due à l'habileté personnelle ou au calcul des intérêts. « *Elle se fonde sur des conditions elles aussi, extérieures à sa représentation : progrès de l'industrie, accroissement de la division des tâches, accumulation du capital, partage du travail productif et du travail non productif* »²⁹¹.

A l'âge classique, la réflexion sur la richesse se logeait à l'intérieur de l'analyse de la représentation à savoir « L'idéologie ». Désormais, elle se référait à deux domaines qui échappaient l'un comme l'autre aux formes et aux lois de la décomposition des idées. « D'un côté elle pointait déjà vers une anthropologie qui mettait en question l'essence de l'homme (sa finitude, son rapport au temps, l'éminence de la mort) et l'objet dans lequel il investissait les journées de son temps et de sa peine sans pouvoir y reconnaître l'objet de son besoin immédiat. Elle indiquait encore la possibilité d'une économie politique qui n'aurait plus pour objet l'échange des richesses, et le jeu des représentations qui le fondait, mais leur production, réelles formes du travail et du capital »²⁹². On comprenait comment entre ces positivités nouvellement formées, celle d'une anthropologisation qui parlait d'un homme rendu étranger à lui-même et une économie qui parlait des mécanismes extérieurs à la conscience humaine. L'analyse des représentations se réduira à ne plus être qu'une psychologie tandis que s'ouvrait en face d'elle, et contre elle, et la dominant de toute sa hauteur, la dimension d'une histoire possible. A partir de Smith, le temps de l'économie sera le temps intérieur d'une organisation qui croîtrait selon sa propre nécessité et se développait selon des lois autochtones. Le temps du capital et du régime de production²⁹³.

III.6 La représentation totale des individus

La technique qui permettait d'établir le caractère, le rapport entre une structure visible et les critères de l'identité étaient modifiés, tout comme avaient été modifiés les rapports du besoin et du prix pour Adam Smith. Tout au long du XVIII^e siècle, des classificateurs avaient établi le caractère par la comparaison des structures visibles. C'est-à-dire par la mise en rapport de certains éléments qui étaient homogènes puisque chacun pouvait servir à représenter les autres. La seule

²⁹¹ Michel Foucault, *Les mots et choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.237.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Ibid.*, p.238.

différence résidait en ceci que pour les systématiciens, les éléments représentatifs étaient fixés d'entrée de jeu. Pour les méthodes elles se dégagent peu à peu d'une confrontation progressive. Mais le passage se faisait entièrement au niveau des fonctions représentatives que le visible exerçait à l'égard de lui-même. La transformation de la structure en caractère, allait se fonder sur un principe étranger au domaine visible, en principe interne irréductible au jeu réciproque des représentations. Ce principe, auquel correspondait dans l'ordre de l'économie le travail c'était celui de l'organisation²⁹⁴.

La notion de vie avait pu devenir indispensable à la mise en ordre des êtres naturels d'abord parce qu'il fallait pouvoir saisir la profondeur du corps des rapports qui lient les organes superficiels à ceux dont l'existence et la forme cachée assurent les fonctions essentielles. De plus, il ne pouvait se faire que les caractères les plus importants soient les plus cachés déjà, à partir du moment où, dans l'ordre végétatif nous avons constaté par exemple que, ce ne sont pas les fleurs et les fruits qui sont les parties les mieux visibles de la plante, qui sont les éléments significatifs, mais l'appareil embryonnaire et les organes comme les cotylédons.

L'ordre des mots et l'ordre des êtres ne se recoupaient plus qu'en une ligne artificiellement définie. Leur veille appartenance qui avait fondé l'histoire naturelle à l'âge classique et qui avait conduit d'un seul mouvement la structure jusqu'au genre abstrait commençait à se défaire. On se mettait à parler sur des choses qui avaient un lien dans un autre espace que les mots. En établissant une pareille destruction, Lamarck par exemple avait clos l'âge de l'histoire naturelle, il avait entrouvert celui de la biologie.

III.7 Rapport de la représentation à ce qui est donné en elle

Pendant les dernières années du XVIII^e siècle, l'on avait fait entrer les phénomènes complexes de la biologie, de l'histoire des langues, ou de la production industrielle dans les formes d'analyse rationnelles auxquelles elles étaient devenues étrangères. A ce niveau où les connaissances s'enracinaient dans leurs qualités de ce qui est positif, l'évènement concernait non pas les objets visés, analysés ou expliqués dans la connaissance, non pas même la manière de les connaître ou de les rationaliser, mais le rapport de la représentation à ce qui est donnée en elle. Ce qui s'était produit avec des penseurs tels qu'Adam Smith, avec les premiers philologues, c'était un décalage infini qui allait faire basculer toute la pensée Occidentale à savoir que : « *La représentation avait perdu le pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre et par le jeu qui la redouble sur soi, les liens qui peuvent unir ses éléments. Nulle*

²⁹⁴ Michel Foucault, *Les mots et choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.239.

composition, nulle décomposition, nulle analyse en identités et en différence ne pouvait plus justifier les liens des représentations entre elles »²⁹⁵. La condition de ces liens résidait désormais à l'extérieur de la représentation, au-delà de son immédiate visibilité, dans une sorte d'arrière monde.

Pour rejoindre le point où se nouait les formes visibles des êtres, il fallait désormais se diriger vers le sommet, vers cette pointe nécessaire, mais jamais accessible qui s'enfonçait hors de notre regard, vers le cœur des choses. L'espace d'ordre qui servait de lieu commun à la représentation et aux choses, cet espace d'ordre allait désormais être rompu. A partir de ce moment :

Il y aura des choses avec leur organisation propre, leurs secrètes nervures, l'espace qui les articule, le temps qui les produit, et puis la représentation pure succession temporelle, où elles s'annoncent toujours partiellement à une subjectivité, à une conscience, à de l'effort singulier d'une connaissance à l'individu « psychologie » qui du fond de sa propre histoire, ou à partir de la tradition qu'on lui a transmise, essaie de savoir ²⁹⁶.

A partir de là, la représentation était en voie de ne plus pouvoir définir le mode d'être commun aux choses et à la connaissance. L'être même de ce qui est représenté va tomber maintenant hors de la représentation elle-même. L'analytique du mode d'être de l'homme, que nous allons examiner dans le prochain chapitre, n'était devenue possible qu'une fois dissociés, transférée, et inversé l'analyse classique du discours représentatif.

²⁹⁵Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, pp. 251-252.

²⁹⁶*Ibid.*, p. 252.

CHAPITRE V :

L'ANALYTIQUE DU MODE D'ÊTRE DE L'HOMME.

Lorsque l'histoire naturelle devenait biologie, lorsque l'analyse des richesses devenait économie, lorsque la réflexion sur le langage se faisait philologie et que s'effaçait le discours classique où l'être de la représentation trouvait leur lien commun, c'est dans le mouvement profond d'une telle mutation archéologique que l'homme apparaissait avec sa position ambiguë d'objet pour un savoir et le sujet qui connaît, « *Souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là en cette place du Roi, que lui assignaient par avance les Ménimes, mais d'où pendant longtemps, sa présence réelle fut exclue* »²⁹⁷. Le motif de cette présence nouvelle, la modalité qui lui était propre, la disposition singulière de l'épistémè qui l'autorise, le rapport nouveau qui à travers elle s'établissait entre les mots et les choses et leur ordre, tout cela pouvait être les mots en lumière. La représentation avait cessé de valoir les besoins pour les vivants et pour les mots.

I. Configuration de l'espace du savoir au XVI^e siècle

Les connaissances du XVI^e siècle étaient constituées d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées des pratiques de la magie et de tout un héritage culturel dont la redécouverte des Textes anciens avait multiplié les pouvoirs d'autorité. Les configurations qui définissaient le savoir du XVI^e siècle, étaient donc méticuleuses. C'est ce rapport qui imposait la magie à l'érudition. Le monde était couvert de signes qu'il fallait déchiffrer. Ces signes qui révélaient des ressemblances et des affinités n'étaient eux-mêmes que des formes de la similitude. Le fait de connaître sera donc interprété comme le fait d'aller de la marque visible à ce qui se disait à travers elle, et demeurerait sans elles, parole muette ensommeillée dans les choses :

*Nous autres hommes nous découvrons ce qui est caché dans les montages par des signes et des correspondances extérieures ; et c'est ainsi que nous trouvons toutes les propriétés des herbes et tout ce qui est dans les correspondances extérieures ; et c'est ainsi aussi que nous trouvons toutes les propriétés des herbes et tout ce qui est dans les pierres. Il n'y a rien dans la profondeur des mers, rien dans les hauteurs du firmament que l'homme ne soit capable de découvrir. Il n'y a pas de montagne qui soit assez vaste pour cacher au regard de l'homme ce qu'il y a en elle, cela lui est révélée par des signes correspondants*²⁹⁸.

²⁹⁷ Michel Foucault ; *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.323.

²⁹⁸ Paracelse, « *Archidoxis, magical* », trad. Française 1909, p.21-23, repris par Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 41.

Il fallait recueillir dans une seule et même forme du savoir tout ce qui avait été vu et entendu, tout ce qui avait été raconté par la nature ou les hommes par le langage du monde, des traditions ou les poètes.

Le savoir consistait donc à rapporter le langage à du langage, restituer la grande plaine uniforme des mots et des choses, à tout faire parler c'est-à-dire à faire naître au-dessus à toutes marques de discours second du commentaire. Le propre du savoir n'était ni de voir, ni de démontrer, mais d'interpréter. Le commentaire de l'écriture, commentaire des anciens, le commentaire de ce qu'avaient rapporté les voyageurs, on ne demandait pas à chacun de ces discours qu'on interprète son droit à énoncer une vérité. On ne requérait de lui que, la possibilité de parler de lui. Le langage avait en lui-même son principe intérieur de prolifération. *«Il y a plus à faire interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses et plus de livres sur les livres que sur tous les sujet, nous ne faisons que nous entre gloser »*²⁹⁹. Il s'agissait de la définition du rapport que le langage du XVI^e siècle entretenait avec lui-même. Ce rapport permettait un moutonnement à l'infini à la fin du langage, qui ne cessait de se développer, de se reprendre, et de faire chevaucher ses formes successives.

Dans la culture occidentale, l'on découvrait pour la première fois cette dimension ouverte d'un langage qui ne pouvait plus s'arrêter. Il n'énoncera sa vérité que dans un discours futur, consacré à dire ce qu'il aura dit. Le discours ne détenait pas le pouvoir de s'arrêter sur soi, et ce qu'il disait, il l'enfermait comme une promesse, léguée encore à un autre discours.

I.1 L'être du langage

Dans le monde occidental le système des signes avait été ternaire puisqu'on y reconnaissait le signifiant, le signifié et la « conjecture ». À partir du XVII^e siècle la disposition des signes devenait binaire puisqu'on la définira par les liaisons d'un signifiant et d'un signifié. A la Renaissance, l'organisation devenait ternaire, puisqu'elle faisait appel au domaine formel des marques, au contenu qui se trouvait signalé par elles, et aux similitudes qui liaient les marques aux choses désignées, mais comme la ressemblance était aussi bien la forme des signes que leur contenu, les trois éléments distincts de cette distribution se résolvaient en une figure unique.

Avec le jeu qu'elle autorisait, cette disposition avait un sens inversé dans l'expérience du langage. Celui-ci existait d'abord sous la forme simple, matérielle d'une écriture, d'un stigmaté sur les choses d'une marque répandue par le monde et qui faisait partie de ses figures. Aussitôt elle faisait naître deux autres formes de discours. Au-dessus d'elle, le commentaire qui reprenait

²⁹⁹ Montaigne, *Essais*, Paris, livre III, Trad. de Guy Pernon, 2019.

les signes donnés dans un nouveau propos et au-dessous, le texte dont le commentaire supposait la primauté cachée au-dessous des marques visibles à tous. De là trois niveaux de langage à partir de l'être unique de l'écriture. C'est donc ce jeu qui allait disparaître avec la fin de la Renaissance, « *Parce que les figures qui oscillaient indéfiniment entre un et trois termes vont être fixées dans une forme binaire qui les rendra stable et parce que le langage au lieu d'exister comme l'écriture matérielle des choses, ne trouvera plus son espace que dans le régime général des signes représentatifs* »³⁰⁰.

Cette disposition nouvelle entraînait l'apparition d'un nouveau problème. L'âge classique cherchait à reconnaître comment un signe désignait bien ce qu'il signifiait, et à partir du XVII^e siècle avec la pensée moderne, on se demandera comment un signe pouvait être lié à ce qu'il signifie. Mais du fait même, le langage ne sera qu'un cas particulier de la représentation pour les classiques ou un cas de signification pour la pensée moderne. La profonde appartenance du langage et du monde se trouvait défaite, la primauté de l'écriture était suspendue on assistait alors à la disparition de cette couche uniforme où s'entrecroisaient indéfiniment, le vu et le lu, le visible et l'énonçable. Les choses et les mots allaient se séparer. L'œil sera par exemple destiné à voir et à voir seulement, l'oreille à seulement entendre. Le discours aura bien pour tâche de dire ce qui est, mais il ne sera rien de plus que ce qu'il dit³⁰¹.

On assistait à une immense réorganisation de la culture dont l'âge classique avait été la première étape puisque c'est elle qui était responsable de la nouvelle disposition à l'intérieur de laquelle nous sommes encore pris, puisque c'est elle qui nous séparait d'une culture, d'une culture où la signification des signes n'existait pas car, elle était résorbée dans la souveraineté du semblable, mais où leur être scintillait dans une dispersion à l'infini.

I.2 La littérature à l'âge moderne

La situation classique du langage est celle qui avait régné au XVII^e siècle, lorsque le régime des signes devint binaire et lorsque la signification fut réfléchie dans la forme de la représentation. La littérature était alors faite d'un signifiant et d'un signifié. Elle méritait d'être analysée comme telle. La « littérature » telle qu'elle s'était constituée et s'était désignée comme telle au seuil de l'âge moderne, manifestait la réapparition, là où on ne l'attendait pas, de l'être vif du langage. Au XVII^e siècle et au XVIII^e siècle, l'existence propre du langage, sa vieille solidité de chose inscrite dans le monde était dissoute dans le fonctionnement de la représentation. Tout langage valait

³⁰⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.58.

³⁰¹ *Ibidem*.

comme discours, « l'art du langage était une manière de faire signe » à la fois de signifier quelque chose et de disposer autour de cette chose des signes, un art de nommer et puis, par un redoublement à la fois démonstratif et décoratif, celui de capter ce nom, de l'enfermer et de celer, de le désigner à son tour pour d'autres noms qui étaient la présence différée, le signe second, la figure, l'apparat rhétorique.

A partir du XIX^e siècle, la littérature remet au goût du jour le langage en son être, mais non pas telle qu'il apparaissait à la fin de la Renaissance. Maintenant, il n'y avait plus cette parole première initiale, celle par quoi se trouvait fondé et limité, le mouvement infini d'un discours. Désormais, le langage allait croître sans départ, sans terme et sans promesse. C'est le parcours de cet espace qui traçait de jour en jour, le texte de la littérature. Tout au long du XIX^e siècle et jusqu'à nous encore, la littérature n'avait existé dans son autonomie. Elle ne s'était détachée de tout autre langage pour une coupure profonde qu'en formant une sorte de « contre discours », et en remontant ainsi de la fonction représentative ou signifiante du langage à cet être oublié depuis le XVI^e siècle, alors qu'à l'âge classique on croyait avoir atteint l'essence même de la littérature, en ne l'interrogeant plus au niveau de ce qu'elle disait, mais dans sa forme signifiante³⁰².

I.3 L'analyse du mode d'être de l'homme depuis le XIX^e siècle

L'analyse du mode d'être de l'homme telle qu'elle s'était développée depuis le XIX^e siècle ne se logeait pas à l'intérieur d'une théorie de la représentation. Elle devenait nécessaire dans la pensée moderne à partir du moment où la représentation avait perdu le pouvoir de déterminer à elle seule, et dans un mouvement unique, le jeu de ses synthèses et de ses analyses. Il fallait que les synthèses empiriques fussent assurées ailleurs que dans la souveraineté du « Je pense ». Elle devait être précisément requise là où cette souveraineté trouvait sa limite, c'est-à-dire dans la finitude de l'homme, qui était aussi celle de la conscience, que celle de l'individu vivant, parlant, travaillant. Kant³⁰³ l'avait par exemple formulé dans sa logique, lorsqu'il avait ajouté à sa trilogie traditionnelle à savoir : Que puis-je savoir, Que dois-je faire, et Que m'est-il permis d'espérer, une ultime interrogation à savoir : Qu'est-ce que l'homme ?

Sa tâche sera donc celle de montrer comment il se pouvait que, les choses en général soient données à la représentation, à quelles conditions, sur quel sol, dans quelles limites elles pouvaient apparaître en une positivité plus profonde que les modes divers de la perception³⁰⁴. Ce qui se découvrirait alors dans cette coexistence des hommes et des choses à travers le grand déploiement

³⁰² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.59.

³⁰³ Emmanuel Kant, *Logik, Werke*, éd. Cassirer, T. VIII, p. 343.

³⁰⁴ Michel Foucault ; *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.348.

spatial qu'ouvrait la représentation, c'est la finitude radicale de l'homme, la dispersion qui à la fois l'écartait de l'origine, et la lui promettait, la distance incontournable du temps. L'analyse du mode d'être de l'homme ne reprenait pas l'analyse du discours telle qu'elle avait été constituée ailleurs, et que la tradition la lui avait livrée. La présence ou l'absence d'une théorie de la représentation, plus exactement le caractère premier ou la position dérivée de cette théorie modifiait l'équilibre du système. Mais, dès que disparaissait la primauté de la représentation, la théorie du discours s'était dissociée.

I.4 Manifestation du rapport aux choses dans la philosophie moderne

Comme à l'âge classique, les fondements des quatre segments de la théorie du discours servaient bien en cette analytique nouvelle de l'être humain, à manifester le rapport aux choses. On pouvait rencontrer

- **La théorie du radical**

La théorie du radical qui s'opposait à celle de la désignation du radical est une individualité linguistique isolable, intérieure à un groupe de langues, et qui servait avant tout de noyau aux formes verbales, alors que la racine s'épuisait jusqu'à n'être plus qu'une sonorité indéfiniment transformable qui avait pour fonction une première découpe nominale des choses.

A l'époque classique, les racines se référaient par un double système de constante. On avait des constantes alphabétiques qui portaient sur un nombre arbitraire de lettres et les constantes significatives qui regroupaient une quantité de sens voisins. Au croisement de ces deux constantes, on individualisait une racine. La racine, c'était le noyau expressif, transformable à l'infini à partir d'une sonorité première. Mais si les voyelles et les consonnes ne se transformaient que selon certaines lois et sous certaines conditions, alors le radical devait être une individualité linguistique, stable qu'on pouvait isoler avec ses variations et qui constituait avec ses différentes formes possibles un élément du langage.

Pour déterminer les éléments simples d'une langue, la grammaire générale devait remonter jusqu'au point de contact imaginaire où le son non encore verbal, touchait à la vivacité de la représentation. Désormais, les éléments d'une langue lui sont intérieurs. Il existe des moyens purement linguistiques d'établir leur composition, et la table de leur modification possible. L'étymologie des mots allait donc cesser d'être une démarche régressive vers une langue primitive, pour devenir une méthode d'analyse certaine et limitée permettant de retrouver dans un mot, le radical à partir duquel il avait été formé car, « *Les racines des mots ne furent mise en évidence*

qu'après le succès de l'analyse des flexions et des dérivations ». ³⁰⁵ On pouvait établir que dans certaines langues, les racines étaient bi syllabiques, et que dans d'autres, elles étaient monosyllabiques. Mais la plupart du temps, la racine comportait dans ces langues au moins une consonne et une voyelle. La consonne pouvait être terminale ou initiale.

La nature de la racine et son rôle constituant dans le langage était conçus sur un mode absolument nouveau. Au XVIII^e siècle, la racine était un nom rudimentaire qui désignait en son origine une représentation immédiate, un objet qui se donnait au regard ou l'un des sens. Le langage se bâtissait à partir du jeu de ses caractérisations nominales. Pour que se constitue la catégorie des mots conjugables, la dérivation étendait la portée. L'abstraction faisait naître les adjectifs et il suffisait alors d'ajouter à ceux-ci la grande fonction monotone du verbe être. Bopp admettait lui aussi que les verbes étaient des mixtes obtenus par la coagulation du verbe avec une racine. Il ne s'agissait pas de l'addition virtuelle et invisible de la fonction attributive et du sens qu'on traitait au verbe être, mais d'une fonction matérielle entre un radical et les différentes formes du verbe être. Les analyses de Bopp devaient avoir une importance capitale non seulement pour la décomposition interne d'une langue, mais encore pour définir ce que pouvait être le langage en son essence.

Il n'est plus un système de représentation qui avait le pouvoir de découper et de recomposer d'autre représentation. Il désigne désormais en ses racines les plus constantes des actions, des éclats, des volontés plutôt que ce qu'on voit. Il voulait dire originairement ce qu'on fait ou ce qu'on subit. Et s'il finissait par montrer les choses comme du doigt, c'était dans la mesure où elles étaient le résultat, l'objet, ou l'instrument de cette action. Désormais les noms ne découpaient pas le tableau complexe d'une représentation. Ils découpaient, arrêtaient et figeaient le processus d'une action. Le langage « s'enracine » non pas du côté des choses perçues, mais du côté du sujet en son activité. Peut-être alors était-il issu du vouloir et de la force plutôt que de cette mémoire qui redoublait la représentation. Ainsi par exemple on parlait parce qu'on agissait et non parce que en reconnaissant, on connaissait comme l'action, que le langage exprimait une volonté profonde. La double conséquence c'est au moment où la philologie se constituait par la découverte d'une dimension de la grammaire pure, on se remettait à attribuer au langage le profond pouvoir d'expression, alors qu'à l'époque classique, la fonction expressive du langage n'était requise qu'au point d'origine et pour expliquer le fait qu'un son pouvait représenter une chose.

³⁰⁵ Grimm, *L'origine du langage*, éd. cit., p.37.

Au XIX^e siècle le langage va avoir une valeur expressive qui est irréductible. Aucun arbitraire, aucune convention grammaticale ne pouvait l'oblitérer car, si le langage exprimait, ce n'était pas dans la mesure où il imiterait et redoublerait les choses, mais dans la mesure où il manifestait et traduisait le vouloir fondamental et ceux qui parlent. D'autre part le langage n'était plus lié aux civilisations par le niveau des connaissances qu'elle avait atteint comme la multiplicité des liens qui pouvait s'établir entre les éléments, mais par l'esprit du peuple qui les avait fait naître, les animait et pouvait se reconnaître en elle. Tout comme l'organisme vivant manifeste par sa cohérence les fonctions qui le maintiennent en vie, le langage et dans toute l'architecture de sa grammaire rendait visible la volonté qui maintenait un peuple en vie et lui donnait le pouvoir de parler un langage n'appartenant qu'à lui.

Du coup, l'on assistait au changement des conditions et l'historicité du langage. Les mutations ne venaient plus d'en haut (de l'élite des armées victorieuses, de l'aristocratie d'invasion), mais elle naissait d'en bas, car le langage n'était pas un instrument où un produit, mais une incessante activité. Dans une langue, celui qui parlait ne cessait de parler dans un murmure qu'on n'entendait pas, mais d'où vient pourtant tout l'éclat, c'est le peuple. Le langage était lié non plus par la connaissance des choses, mais à la liberté des hommes : « *Le langage est humain. Il devait à notre pleine liberté son origine et ses progrès, il est notre histoire, notre héritage* ». ³⁰⁶ Au moment où on définissait les lois internes de la grammaire, on nouait une profonde parenté entre le langage et le libre destin des hommes.

- **Les variations intérieures de la langue**

Les variations intérieures de la langue qui s'opposait à l'articulation représentative, définissait les mots et les individualisait les uns en face des autres en les rapportant au contenu qu'ils pouvaient signifier. L'articulation du langage était l'analyse visible de la représentation. Maintenant les mots se caractérisent d'abord par leur morphologie et l'ensemble des mutations que chacune de leur sonorité pouvait éventuellement subir.

A l'époque classique, on pouvait définir l'individualité d'une langue à partir de plusieurs critères à savoir, la proportion entre les différents sons utilisés pour former les mots. C'est pourquoi il y avait des langues à majorité vocaliques et d'autres à majorité consonantiques. Il y avait aussi le privilège accordé à certains mots. C'est pourquoi l'on parlait à ce niveau de langue à substantif concret et de langue à substantif abstrait. Il y avait une manière de représenter les relations entre les mots par des déclinaisons ou par des prépositions. Les dispositions choisies servaient à

³⁰⁶ Grimm, éd. cit., p.50

ordonner les mots. C'est dans ce cas que l'on plaçait d'abord comme les français, le sujet logique, ou qu'on donnait la préséance aux mots les plus importants comme en latin. C'est ainsi qu'on distinguait les langues du Nord et celle du Midi, celle du sentiment, celle du besoin, celle de l'argumentation rhétorique. Toutes ces distinctions entre les langues ne concernaient que la manière dont elle pouvait analyser la représentation puis en composer les éléments.

Mais à partir de Schlegel, les langues dans leur typologie générale, se définissaient par la manière dont elles liaient les uns aux autres les éléments proprement verbaux qui la composait. Parmi ces éléments, certains étaient représentatifs à partir du moment où ils possédaient une valeur de représentation qui était visible. Mais d'autres ne détenaient aucun sens. Ils servaient seulement à déterminer le sens d'un autre dans l'unité du discours. C'est donc ce matériau fait de noms, de verbes, de mots en général mais aussi de syllabes, de sons, que les langues utilisaient entre elles pour former des propositions et des phrases.

Mais l'unité matérielle constituée par l'arrangement des sons, des syllabes et des mots n'était pas régie par l'appui et la simple combinatoire des éléments de la représentation. Elle avait ses principes propres qui différaient dans les diverses langues. C'est pourquoi, « *La composition grammaticale à des régularités* » qui ne sont pas transparentes à la signification du discours ». ³⁰⁷ Or comme la signification pouvait passer d'une langue à une autre, ce sont ces régularités qui allaient permettre de définir l'individualité d'une langue. Chacune avait donc un espace grammatical autonome. On pouvait comparer ces espaces latéralement, c'est-à-dire d'une langue à une autre, sans avoir à passer par un « milieu commun » qui serait le champ de la représentation avec toutes ses subdivisions possibles. On pouvait distinguer deux grands modes de combinaisons entre les éléments grammaticaux. L'un consistait à juxtaposer les uns les autres. Dans ce cas, la langue était faite d'une poursuite d'éléments qui pouvaient se combiner de différentes manières. La langue se définissait alors d'un « assemblage d'atomes », d'une « *Agrégation mécanique opérée par un rapprochement extérieur* » ³⁰⁸.

Chacune de ces formes emportaient avec son, un certain nombre de variations possibles déterminées à l'avance et selon les autres mots des phrases, selon les relations de dépendance, ou de coopération entre ces mots, et selon les voisinages et les associations. Telle variable sera utilisée où telle autre. En apparence, ce mode de liaison était moins riche que le premier puis que, le nombre de possibilité combinatoire était beaucoup plus restreint. En réalité, le système de la flexion n'existait jamais. La modification interne du radical lui permettait de recevoir par addition

³⁰⁷ Michel Foucauld, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.295.

³⁰⁸ Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des indiens*, (tradition française), Paris, p.56

des éléments modifiables de l'intérieur si bien que : « Chaque *racine* était véritablement une sorte de germe vivant car ces rapports étant indiqués par une modification intérieure et un libre champ étant donné au développement du mot, ce mot pouvait s'étendre d'une manière illimitée ». ³⁰⁹

A ces deux grands types d'organisation linguistique, correspondait d'une par le chinois ou « Les particules qui désignaient les idées successives étaient des monosyllabes ayant leur existence à part et de l'autre le sanskrit dont la structure était tout à fait organique. Se ramifiant pour ainsi dire à l'aide des flexions, des modifications intérieures et des entrelacements variés du radical » ³¹⁰. Entre ces modèles majeurs, on pouvait répartir toutes les autres langues. On dira peut-être que cette opposition était déjà connue au XVIII^e siècle, et qu'on savait depuis longtemps distinguer la combinatoire des mots chinois par exemple aux déclinaisons et conjugaisons des langues comme le latin et le grec. Mais l'opposition absolue établie par Schlegel fut très tôt critiquée par Bopp à savoir que, « Là où Schlegel voyait deux types de langues, radicalement inassimilable l'un à l'autre, Bopp avait cherché une origine commune. Il essayait d'établir que les flexions ne sont pas une sorte de développement intérieur et spontané de l'élément primitif, mais « des particules qui se sont agglomérées à la syllabe radicale ³¹¹ ».

Mais l'important pour la constitution de la philologie, n'est pas tellement de savoir si les éléments de la conjugaison avaient dû bénéficier d'une existence isolée avec une valeur autonome. L'essentiel de ce qui distingue les analyses de Schlegel et de Bopp, de celles qui, au XVIII^e siècle pouvaient anticipées sur elle c'est que les syllabes primitives ne croissent pas sans un certain nombre de modification réglée dans le radical. Dans une langue comme le chinois par exemple, il y avait des lois de juxtaposition. Mais dans les langues où radicaux sont soumis à croissance, on trouve toujours des formes régulières de variations internes. On comprend pourquoi la nouvelle philologie ayant pour caractériser les langues ces critères d'organisations intérieures, avait abandonné les classements hiérarchiques que le XVIII^e siècle pratiquait. On admettait alors qu'il y avait des langues plus importantes que les autres, parce que l'analyse des représentations y était plus précise ou plus fine.

- **L'analyse intérieure de la langue**

L'analyse intérieure de la langue faisait face au primat que la pensée classique accordait au verbe être. Celui-ci régnait aux limites du langage parce qu'il était le premier des mots, et parce

³⁰⁹ Schlegel, *Essaie sur la langue et la philosophie des indiens*, (tradition française), Paris, p.56.

³¹⁰ *Ibid.*, p.47.

³¹¹ J. Horne Tooke, *Paroles volantes*, (Londres 1798), cité par Michel Foucauld, in *Les Mots et les choses*, Paris-Gallimard/Seuil, 1966, p.297.

qu'il détenait le pouvoir fondamental de l'affirmation, il marquait le seuil du langage. L'analyse des structures grammaticales telles qu'on les pratiquait à partir du XIX^e siècle s'isole du langage, rompt ses liens avec les jugements.

Dans ses recherches étymologiques, la grammaire générale étudiait les transformations des mots et des syllabes à travers le temps. Mais cette étude se faisait pour trois raisons. Elle portait plutôt sur la métaphore des lettres de l'alphabet que sur la manière dont les sons prononcés pouvaient être modifié. De plus cette transformation était considérée comme l'effet d'une certaine affinité des lettres entre elles. Pour la première fois, le langage, bien que l'on ne cherche plus à le ramener, à ses cris originaires, était traité comme un ensemble d'éléments phonétiques alors que pour la grammaire générale, le langage naissait lorsque le bruit de la bouche ou des lettres était devenu lettre. On admettait désormais qu'il y a langage lorsque ces bruits se sont articulés et divisés en une série de sons distincts. Tout l'être du langage devenait à partir de là sonore. On cherchait le langage au plus près de ce qu'il est, car :

Dans la parole - cette parole que l'écriture dessèche et fige sur place, toute une mystique est en train de naître » celle du verbe, du pur éclat poétique qui passe sans trace, ne laissant derrière soi qu'une vibration, un instant suspendu. En sa sonorité passagère et profonde, la parole devenait souveraine. Et ses secrets pouvoirs ranimés du souffle des prophètes s'opposaient fondamentalement à l'exotérisme de l'écriture qui, lui supposait la permanence recroquevillée d'un secret au centre du labyrinthe visible. Le langage n'était plus tellement ce signe plus ou moins lointain, ressemblant et arbitraire – auquel la Logique de port royal proposait comme model immédiat et évident le portrait d'un homme ou d'une carte de géographie. Il avait acquis une nature vibratoire qui le détache du signe visible pour l'approcher de la note de musique.³¹²

Il avait fallu que Saussure contourne ce moment de la parole qui fut majeure pour toute la philologie du XIX^e siècle afin de restaurer au-delà des formes historiques, la dimension de la langue en générale et rouvrir le vieux problème du signe qui avait animé toute la pensée depuis Port Royal jusqu'au dernier idéologue. Au XIX^e siècle commençait donc une analyse du langage traité comme un ensemble de sons affranchis des lettres qui pouvaient les transcrire³¹³. Elle avait été faite dans trois directions. Nous avons d'abord la typologie des diverses sonorités qui sont utilisées dans une langue.

Pour les voyelles par exemple on avait opposition entre les simples et les doubles. La seconde forme d'analyse portait sur les conditions qui pourraient déterminer un changement dans

³¹² Michel Foucauld, *Les Mots et les Choses*, Paris Gallimard/Seuil, 1966, pp.298-299.

³¹³ On a fait souvent reproche à Grimm d'avoir confondu l'être et son tant il est difficile de traiter le langage comme pure éléments sonores.

une sonorité, sa place dans le mot étant en elle-même un facteur important. Une syllabe, si elle était terminale par exemple, protégeait moins facilement sa permanence que si elle constituait la racine. Les lettres du radical, disait Grimm, ont la vie longue. Les sonorités de la désinence quant à elle avaient une vie brève. Mais il y avait en outre des déterminations positives car, « *Le maintien ou le changement d'une sonorité quelconque n'était jamais arbitraire* »³¹⁴. D'autre définissait le mode d'action d'une terminaison sur les sonorités du radical. « *Par loi mécanique, j'entends principalement les lois de la pesanteur et en particulier l'influence que le poids des désinences personnelles exerce sur la syllabes précédente* ».³¹⁵ Enfin, nous avons la dernière forme d'analyse qui portait sur la constante des transformations à travers l'histoire. Par cet ensemble des relations, les chemins de l'histoire se trouvaient prescrit et, au lieu que les langues soient soumises à cette mesure extérieures à ces choses de l'histoire humaine, qui devait, pour la pensée classique expliquer leur changement. Elle détenait elle-même un principe d'évolution. Là comme ailleurs, c'est « l'anatomie » qui fixait le destin.

- **La théorie de la parenté entre les langues**

La théorie de la parenté entre les langues (discontinuité entre les grandes familles, et analogies internes dans le régime des changements), faisait face à la théorie de la dérivation qui supposait d'incessants facteurs d'usure et de mélange, agissant de la même façon, sur toutes les langues quelles qu'elles soient, à partir d'un principe externe et avec des effets illimités.

L'analyse des racines avaient rendu possible une nouvelle définition des systèmes de parenté entre les langues. Celle-ci supposait d'abord que les langues se groupaient en ensemble discontinues les unes par rapport aux autres. La grammaire générale excluait la comparaison dans la mesure où elle admettait en toutes les langues deux ordres de continuités. L'une verticale, qui permettait de disposer toutes du lot des racines les plus primitives qui rattachait chaque langage aux articulations initiales. L'autre horizontale faisait communiquer les langues dans l'universalité de la représentation : « Toutes avaient à analyser, à décomposer et à recomposer des représentations qui étaient les mêmes pour le genre humain en son entier. De telle sorte qu'il n'était pas possible de comparer les langues d'une manière indirecte et comme par un cheminement triangulaire. On pouvait donc analyser la manière dont telle langue avait traité et modifié l'équipement commun des racines primitives. On pouvait aussi comparer les manières dont deux langues découpaient et reliaient les mêmes représentations. Ce qui allait devenir possible à partir

³¹⁴ Grimm, *Deutsch Grammatik*, 2^e édition, 1822, Tome 1, p.5.

³¹⁵ Bopp, *Grammaire comparée*, traduction française, Paris, 1966, p.1.

de Grimm et de Bopp, c'est la comparaison directe puisqu'il n'était pas nécessaire de passer par les représentations pures. Il suffisait d'étudier les modifications du radical, le système de flexions, la série des désinences. Ils n'étaient donc pas possible de rapporter une langue à la forme ou aux principes qui rendent toutes les autres possibles car, « *La ressemblance se trouve non seulement dans le grand nombre des racines communes, mais encore, elle s'étendait jusqu'à la structure intérieure des langues et jusqu'à la grammaire* »³¹⁶.

Les structures grammaticales qu'il était possible de comparer directement entre elles offraient deux caractères particuliers. D'abord, celui de n'exister qu'en système. Le poids des désinences pouvait avoir des effets dont le nombre et la nature sont déterminables. Les systèmes grammaticaux, puisqu'ils prescrivaient un certain nombre de lois d'évolution et de mutation permettaient de fixer l'indice de vieillissement d'une langue. A l'âge classique, lorsque deux langues se ressemblait, il fallait soit les rattacher toutes deux à la langue primitive ou bien admettre que l'une venait de l'autre ou bien admettre des échanges. Maintenant, lorsque deux langues présentent des systèmes analogues, on doit pouvoir décider soit que l'une est dérivée de l'autre, soit qu'elles sont issues d'une troisième à partir de laquelle elles ont développé chacune des systèmes différents, mais aussi pour une part analogue.

L'historicité s'est introduite au niveau des langues comme dans celui des êtres vivants. Pour qu'une évolution puisse être pensée, il avait fallu que le plan interrompu et lisse de l'histoire naturelle soit brisée, que la discontinuité des embranchements fasse apparaître l'organisation dans leur diversité sans intermédiaire, que les organismes s'ordonnent aux dispositions fonctionnelles qu'ils doivent assurer et que se nouent les rapports du vivant avec ce qui lui permet d'exister³¹⁷.

Pour que l'histoire des langues soit pensée, il fallait qu'on les détache de cette grande continuité qui les reliait sans rupture jusqu'à l'origine. Il avait fallu les libérer de la nappe commune des représentations où elles étaient prises à la faveur de cette double rupture. L'hétérogénéité des systèmes grammaticaux était apparue avec ses découpes propres, les lois qui prescrivaient les changements, et les chemins qui fixaient les possibilités de l'évolution. C'est après la suspension de l'histoire des espèces comme suite chronologique de toutes les formes possibles que le vivant a pu recevoir une historicité. De la même façon, si on n'avait pas suspendu dans l'ordre du langage, l'analyse de ses dérivations indéfinies et de ces mélanges sans limites que la grammaire générale supposait toujours, le langage n'aurait jamais été affecté d'une historicité interne. Il avait fallu traiter le grec, le latin, l'allemand dans une simultanéité systématique. On

³¹⁶ Schlegel, *Essai sur les langues et la philosophie des Indiens*, Paris, 1837, p. 11.

³¹⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 306.

avait dû les installer dans un temps fraternel, pour que leurs structures deviennent transparentes, et qu'une histoire des langues s'y laisse lire. Ici comme ailleurs, les mises en séries chronologiques ont dû être effacées, leurs éléments redistribués. Une histoire nouvelle qui n'énonçait pas seulement le mode de succession des êtres et leur enchaînement dans le temps, mais c'est la modalité de leur formation qui s'était alors constitué.

L'empiricité était désormais traversée par l'histoire et toute l'épaisseur de son être. Cependant, les langues et les êtres vivants n'avaient d'histoire véritable que par un certain rapport entre leurs fonctions et leurs conditions d'existence. C'est leur composition interne d'individu organisés qui rendait possible leur historicité. Celle-ci ne devenait histoire réelle que par ce monde extérieur dans lequel ils vivaient. Et pour que cette histoire apparaisse, et qu'elle soit décrite en un discours, il avait donc fallu qu'à l'anatomie comparée de Cuvier, s'ajoute l'analyse du milieu et des conditions qui agissent sur le vivant. L'« anatomie » du langage fonctionnait dans l'élément de l'histoire à partir du moment où : « *C'est une anatomie des changements possibles qui énonce non pas la coexistence réelle des organes ou leur exclusion mutuelle, mais le sens dans lequel les mutations pourront ou ne pourront pas se faire* »³¹⁸.

Par la suite, l'ordre classique s'est refermé sur lui-même. Il a perdu sa transparence et sa fonction majeure dans le domaine du savoir. Au XVII^e et XVIII^e siècle, l'ordre classique du langage se présentait comme étant le déroulement immédiat et spontané des représentations, c'était en lui qu'elle recevait ses premiers signes.

Comme à l'âge classique, les quatre segments de la théorie du discours se retrouvent. Ils cherchent à manifester le rapport aux choses, mais cette fois, la modification est inversée. Il ne s'agissait plus de les replacer dans un espace intérieur du langage, mais de les libérer du domaine de la représentation, à l'intérieur duquel ils étaient pris, et de faire jouer dans cette dimension de l'extériorité, ou l'homme apparaissait comme fini, déterminé, engagé dans l'épaisseur de ce qu'il ne pense pas, et soumis en son être même à la dispersion du temps.

II. LE DISCOURS ET L'ÊTRE DE L'HOMME DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE.

II.1 Rôle représentatif du langage dans la formation des discours

À l'époque classique, la critique s'exécutait comme d'un bloc sur le rôle représentatif du langage. Elle prenait alors quatre formes distinctes. Elle se déployait d'abord dans l'ordre réflexive comme une critique des mots : « À travers une impossibilité de bâtir une science ou une philosophie avec le vocabulaire reçu, la dénonciation des termes généraux qui confondait ce qui est distinct dans

³¹⁸ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 306.

la représentation et les termes abstrait qui séparaient ce qui doit rester solidaire », nécessitait de constituer le trésor d'une langue parfaitement analytique.

Dans l'ordre grammatical, la critique se manifestait comme une analyse des valeurs représentative de la syntaxe, de l'ordre des mots, de la construction des phrases : « *Est-ce qu'une langue est plus perfectionnée lorsqu'elle a des déclinaisons ou un système de préposition ? Est-il préférable que l'ordre des mots soit libre ou rigoureusement déterminé ? Quel est le régime des temps qui exprime le mieux ces rapports de succession ?* »³¹⁹. La critique donnait aussi son espace dans l'examen des formes de la rhétorique entendue comme une : « Analyse des types de discours avec la valeur expressive de chacun, analyse des histoires du langage, analyse en termes de représentation et de vérité », c'est-à-dire des différents rapports que les mots pouvaient entretenir avec un même contenu représentatif.

La critique en face du langage existant et déjà écrit, se donnait donc pour tâche de décrire le rapport qu'il entretenait avec ce qu'il représente : « C'est de cette manière que l'exégèse des textes religieux s'est chargé à partir du XVIII^e siècle de méthode critique ». Il ne s'agissait plus en effet de redire ce qui avait été déjà dit en eux, mais de définir à travers quelles figure et quelle image, en suivant quel ordre, à quelle fin expressive et pour dire quelles vérités, tel discours aurait été tenu par Dieu ou par les prophètes sous la forme qui nous avait été transmise³²⁰. Telle est dans sa diversité la dimension critique qui s'instaurait nécessairement lorsque le langage lui-même s'interrogeait à partir de sa fonction. Maintenant le langage dans l'éruption de son être, et en le questionnant en direction de son secret, le commentaire s'arrêtait devant l'escarpement du Texte. Il se donnait la tâche impossible de renouveler toujours, d'en répéter en soit la naissance. Ces deux façons pour le langage de fonder un rapport à lui-même, allaient désormais entrer dans une rivalité dont nous ne sommes point sorties. C'est parce que, la littérature, objet privilégié de la critique, n'avait cessé de se rapprocher de ce qu'est le langage en son être même. Elle sollicitait donc un langage second qui ne devait plus être en forme de critique, mais de commentaire.

Lorsque l'existence du langage avait donc été éliée, c'est son fonctionnement dans la représentation qui subissait à travers sa nature et ses vertus de discours. Le discours n'était rien d'autres que la représentation elle-même, représentée par des signes verbaux. Parmi tous les systèmes de signe que l'on pouvait donc rencontrer, quel était le propre du langage ?

³¹⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 94.

³²⁰ *Ibidem*.

II.2 Le pouvoir du langage à l'âge classique

Le pouvoir du langage à l'âge classique était celui de donner des signes adéquats à toutes les représentations quelles qu'elles soient afin d'établir entre elles, tous les liens possibles dans la mesure où le langage pouvait représenter toutes les représentations, il était de plein droit l'élément de l'universel. Il devait y avoir un langage au moins possible qui recueillait entre les mots et la totalité du monde et inversement. Le monde comme totalité du représentable, devrait pouvoir devenir en son ensemble une encyclopédie. Sur ce fond d'une encyclopédie absolue, les humains constituaient des formes intermédiaires d'universalités composées et limitées. Si l'être du langage était tout entier ramené à son fonctionnement dans la représentation, celle-ci n'avait en revanche de rapport à l'universel que par l'intermédiaire du langage³²¹.

II.3 Histoire de la connaissance

La langue était une science spontanée obscure à elle-même et malhabile. Elle sera en retour perfectionnée par les connaissances qui ne pouvaient se déposer sous leurs mots sans y laisser leur trace. Ce que nous laissent les civilisations et les peuples par exemple, comme monument de leur pensée, ce ne sont pas leurs langues, plutôt que les paroles qu'ils ont prononcées, moins leur discours que ce qui les rendit possible à savoir la discursivité de leur langage :

La langue d'un peuple donne son vocabulaire et son vocabulaire est une bille assez fidèle de toutes les connaissances de ce peuple, sur la seule comparaison du vocabulaire d'une nation en différents temps, on se formerait une idée de ses progrès. Chaque science à son nom, chaque notion dans la science a le sien, tout ce qui est connu dans la nature est désigné ainsi que tout ce qu'on invente dans les arts, les phénomènes, les manœuvres et les instruments³²².

De là, la possibilité de faire une histoire des opinions, celle des préjugés, celle des superstitions, des croyances de tout ordre dont les écrits témoignent toujours moins que les mots eux-mêmes³²³. De là le projet de faire une encyclopédie « Des sciences et des arts » que logera la forme du langage à l'intérieur de l'espace ouvert dans les mots, sans suivre l'enchaînement des connaissances elle-même. C'est là que les temps à venir chercheront ce que nous avons su ou pensé car, les mots sont repartis sur cette ligne mitoyenne par quoi la science jouxte la perception, et la réflexion des images. En eux, ce qu'on imagine devenait ce qu'on sait, en revanche ce que l'on sait devenait ce que l'on se représente tous les jours.

³²¹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.101

³²² Didérot, *Article, « Encyclopédie » de l'Encyclopédie*, T.V, Paris, 1751, p. 637.

³²³ Michaelis, *De l'influence des opinions sur le langage*(1759), trad. Française, Paris, 1762.

Le savoir de la Renaissance se disposait selon un espace clos, à partir du moment où, le vieux rapport ou texte par quoi la Renaissance définissait l'érudition s'était maintenant transformé. Il est devenu à l'âge classique le rapport au pur élément de la langue³²⁴. L'« Académie » était un cercle fermé qui projetait à la surface des configurations sociales, la forme essentiellement secrète du savoir. Ce savoir avait pour tâche de faire parler les signes muets. Il lui fallait donc en reconnaître les formes, les interpréter et les retranscrire en d'autres traces qui à leurs tours devaient être déchiffrées.

II.4 Connaissance et langage dans la représentation

Dans la représentation, connaissance et langage avaient une même origine et un même principe de fonctionnement. Ils s'appuyaient l'un l'autre, se complétaient et se critiquaient incessamment. Sur le plan général, connaître et parler consistaient d'abord à analyser la simultanée de la représentation à distinguer les éléments, à établir les relations qui les combinaient, et les successeurs possibles selon lesquelles on pouvait les dérouler. C'est dans le même mouvement que l'esprit parlait et connaissait : « *C'est par les mêmes procéder qu'on apprend à parler et qu'on découvrait soit les principes du système du monde ou ceux des opérations de l'esprit humain, c'est-à-dire tout ce qu'il y a de sublime dans nos connaissances* »³²⁵. Mais le langage ne pouvait être considéré comme connaissance que sous une forme réfléchie. Il s'imposait de l'extérieur aux individus qu'ils guidaient vers les notions concrètes ou abstraites, exacte ou peu fondées. La connaissance était considérée comme un langage dont chaque mot aurait été examiné, et chaque relation vérifiée. Savoir, c'était parler comme il faut et comme le prescrivait la démarche certaine de l'esprit. Rouler c'était savoir comme on peut et sur le modèle qui l'imposait à ceux dont on protégeait la naissance. Les sciences étaient des langues bien faites, dans la mesure même où, les langues étaient des sciences en friches. Toute langue était donc à refaire, c'est-à-dire à expliquer et juger en partant de cet ordre analytique, que nul d'entre elles ne suivait exactement, pour que la chaîne des connaissances puisse apparaître sans ombre ni lacune³²⁶.

II.5 Formation du discours comme objet du langage

Quand le discours devenait à son tour objet du langage, on ne l'interrogeait pas comme s'il disait quelque chose sans le dire, comme s'il était un langage retenu sur lui-même et une parole close. On ne cherchait plus à faire lever le grand propos énigmatique qui était caché sous ses signes. On lui demandait plutôt comment il fonctionne. « *Quelles représentations il désigne, quels*

³²⁴ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 102.

³²⁵ Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, T.1, p. 24.

³²⁶ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.101.

éléments il découpe et prélève, comment il analyse et compose, quel jeu de substitution lui permettent d'assurer son rôle de représentation »³²⁷. Ce rapport nouveau que le langage instaure à l'égard de lui-même n'était ni simple ni unilatéral à partir du moment où la critique s'opposait au commentaire comme l'analyse d'une forme visible à la découverte d'un contenu caché. Puisque cette forme était celle d'une représentation, la critique ne pouvait analyser le langage qu'en termes de vérité, d'exactitude, de propriété ou de valeur expressive.

Et lorsque prenait corps l'ambiguïté et le rôle mixte de la critique, elle s'activait à interroger le langage : « *Comme s'il était pure fonction, ensemble des mécanismes, mais elle ne pouvait manquer en même temps de lui poser la question de la vérité ou de son mensonge, de sa transparence ou de son opacité, donc du mode de présence de ce qu'il disait dans les mots pour lesquels il le représente* »³²⁸. C'est à partir de cette double nécessité fondamentale que l'opposition du fond et de la forme s'est fait jour, et elle avait finalement occupé la place que l'on sait.

II.6 Rapport entre l'ensemble des mots ou théorie de la proposition dans le langage de la représentation.

La proposition était au langage, ce que la représentation est à la pensée, à savoir : « *Sa forme à la fois la plus générale et la plus élémentaire, puisque dès qu'on la décompose, on ne rencontre plus de discours, mais des éléments comme autant de matériaux dispersés* »³²⁹. Au-dessous de la proposition, on trouvait bien des mots. Mais, ce n'était pas en eux que le langage s'accomplissait. A l'origine, l'homme n'avait poussé que de simple cri. Mais, ceux-ci n'avaient commencé à être du langage qu'à partir du jour où, ils avaient enfermé un rapport qui était de l'ordre de la proposition. Ce qui devait ériger le mot comme mot, et le dresser debout au-dessus des cris et des bruits, c'est la proposition cachée en lui. Dans « *Le sauvage de l'Aveyron* »³³⁰ par exemple, s'il n'était pas parvenu à parler c'est parce que, les mots étaient restés pour lui comme les marques sonores des choses et des impressions qu'elles faisaient en son esprit. Ils n'avaient point reçu valeur de proposition. Il pouvait bien prononcer le mot « Lait » devant le bol qu'on lui offrait, ce n'était là que : « *l'expression confuse de ce liquide alimentaire, du vase qui le contenait, et du désir qui en était l'objet* »³³¹. Jamais le mot n'était devenu un signe représentatif de la chose car, il n'avait jamais voulu par exemple dire que le lait était chaud, ou prêt, ou attendu.

³²⁷ *Ibid.*, p. 94.

³²⁸ *Ibidem.*

³²⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 107.

³³⁰ Lucien Malson, *Les enfants sauvages*, Paris, coll., 10/18, 1964.

³³¹ *Ibid.*, p. 209.

Pour la pensée classique, le langage commençait là où il n'y avait non pas expression mais discours. Quand on disait par exemple « Non », on ne traduisait pas son refus par un cri. On resserrait en un mot « une proposition » toute entière : « Allons droit à la proposition, objet essentiel de la grammaire »³³². Là, toutes les fonctions du langage étaient reconduites aux trois éléments qui sont indispensables pour la formation d'une proposition, à savoir le sujet, l'attribut et leurs liens. Le sujet et l'attribut étaient identiques, puisque la proposition affirmait que l'un appartient à l'autre. Pour cela, il était donc possible d'échanger leurs fonctions sous certaines conditions. La seule différence c'était celle que manifestait l'irréductibilité du verbe. Et comme le relevait Hobbes, dans toute proposition : « *Il y a trois choses à considérer : savoir les deux noms, sujets et prédicat et le lien ou la copule. Les deux noms excitent dans l'esprit l'idée d'une seule et même chose mais la copule fait naître l'idée de la cause par laquelle ces noms ont été imposés à cette choses* »³³³. Le verbe était la condition indispensable à tout discours. Là où il n'existait pas, il n'était pas possible de dire qu'il y a du langage. Les propositions nominales recelaient toute la présence invisible d'un verbe.

Il ne s'agit plus de replacer dans un espace intérieur au langage, mais de les libérer du domaine de la représentation à l'intérieur duquel ils étaient pris, et de faire jouer dans cette dimension de l'extériorité où l'homme apparaît comme fini, déterminé, engagé dans l'épaisseur de ce qu'il ne pense pas et soumis en son être même, à la dispersion du temps.

III. L'ANALYSE DU DISCOURS DU SAVOIR CLASSIQUE

Pendant l'âge classique, la grammaire générale avait pour fonction de montrer comment dans les représentations pouvaient s'introduire un langage qui, tout en se manifestant dans la ligne du discours, supposait des formes de simultanéité à travers l'affirmation des existences et des coexistences, le découpage des choses représentés et des coexistences, le rapport ineffaçable des mots et des choses, et le déplacement des mots dans leur espace rhétorique. On peut dire que jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, la théorie de la représentation avait disparu à partir du moment où, elle n'était plus en continuité avec une théorie de la représentation qui s'était trouvé comme fendue en deux. « *Elle s'est d'une part investie dans une connaissance empirique des formes grammaticales, et elle est devenue d'autre part, une analytique de la finitude, mais aucune de ces deux translations n'avait pu s'opérer sans une inversion totale du fonctionnement* »³³⁴.

³³² Domergue, *Grammaire générale analytique*, T.I, Paris, 1798, p. 34.

³³³ Yves Charles Zarka, *Logiques du pouvoir - Sciences humaines*, 2009, p. 620.

³³⁴ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 349.

On peut donc comprendre l'incompatibilité qui régnait entre l'existence du discours classique, appuyée sur l'évidence non questionnée de la représentation, et l'existence de l'homme, telle qu'elle avait été donnée à la pensée moderne, quelque chose comme une analytique du mode d'être de l'homme n'est devenue possible qu'une fois dissocié, transférée, et inversée, l'analyse du discours représentatif. On devine par-là quelle menace faisait peser sur l'être de l'homme donc, la réapparition contemporaine du langage, dans l'énigme de son unité et celui de son être. L'analyse classique du discours s'était donc modifiée lorsque les quatre segments théoriques qui dessinaient l'espace de la grammaire générale ne se sont pas conservés.

III.1 La vérité de l'ordre du discours

Selon la vérité de l'ordre du discours, il devait y avoir une vérité qui soit de l'ordre de l'objet. Celle qui s'esquisse, se forme, s'équilibre et se manifeste d'abord à travers le corps et les rudiments de la perception. Et cet autre qui se dessine à mesure que les illusions se dissipent et s'instaure dans un statut désaliéné, mais il devait exister une vérité qui soit de l'ordre du discours³³⁵. Elle devait permettre de tenir sur la nature ou l'histoire de la connaissance, un langage qui soit vrai. C'est le statut de ce discours qui demeurerait ambiguë : soit que ce discours vrai trouve son fondement et son modèle en cette vérité empirique dont il retrace la genèse dans la nature et dans l'histoire, et l'on a une analyse de type positiviste à partir du moment où la vérité de l'objet prescrit la vérité du discours qui en décrit la formation, soit que, le discours vrai anticipe sur cette vérité dont il définit la nature et l'histoire. Il l'esquisse à l'avance et la foment de loin. Et alors on a un discours de type eschatologique où la vérité du discours philosophique constitue la vérité en formation.

Pour Comte et Marx, l'eschatologie comme vérité objective à venir sur l'homme et le positivisme entendu comme vérité du discours définie à partir de l'objet, étaient archéologiquement indissociable. Pour eux, un discours qui se voulait à la fois empirique et critique ne pouvait être que d'un seul tenant positiviste et eschatologique. L'homme y apparaît comme une vérité à la fois réduite et promise. La pensée moderne n'avait pas pu éviter de chercher le lieu du discours qui ne serait ni de l'ordre de la réduction, ni de l'ordre de la promesse. Un discours qui permettrait d'analyser l'homme comme sujet, c'est-à-dire comme lieu de connaissances empiriques, mais ramenées au plus près de ce qui les rendait possible, et comme forme pure immédiatement présente à ses contenus, un discours qui jouerait le rôle d'une analytique qui à la fois les fonderait dans une théorie du sujet, et leur permettrait de s'articuler en

³³⁵*Ibid.*, p.322.

ce terme troisième et intermédiaire où s'enracinaient l'expérience du corps et celle de la culture³³⁶. Un rôle si complexe, si surdéterminé, et si nécessaire qui avait été tenu dans la pensée moderne par l'analyse du vécu.

III.2 L'analyse du vécu dans la pensée moderne

Dans la pensée moderne, le vécu était à la fois l'espace où tous les contenus empiriques étaient donnés à l'expérience. Il était aussi la forme originaire qui les rendait possible et désignait leur enracinement premier. Il faisait bien communiquer l'espace du corps avec le temps de la culture, les déterminations de la nature avec la pesanteur de l'histoire, à condition que le corps, et à travers lui la nature soient d'abord donnés dans l'expérience d'une spatialité irréductible, et que la culture soit d'abord éprouvée dans l'immédiat des significations sédimentées. L'analyse du vécu s'était instaurée dans la réflexion moderne comme une contestation radicale d'une vérité objective à venir du discours sur l'homme, et une vérité du discours définie à partir de celle de l'objet. Elle avait essayé de restaurer la dimension du transcendantal qu'elle avait voulu conjurer le discours naïf d'une vérité réduite à l'empirique et le discours prophétique qui promettait la venue à l'expérience d'un homme enfin³³⁷.

L'analyse du vécu était un discours mixte qui s'adressait à une couche spécifique, assez concrète pour qu'on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait sur la positivité des choses pour qu'on puisse, à partir de là échapper à cette naïveté, la contester, et lui quérir des fondements. Elle cherchait à articuler l'objectivité possible d'une culture sur l'épaisseur sémantique qui se cachait et se montrait à la fois dans l'expérience vécue. Elle ne faisait donc que remplir les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu'on avait voulu faire valoir l'empirique pour le transcendantal en l'homme. On voit quel réseau reliait les pensées du type positiviste, ou eschatologique et les réflexions inspirées de la phénoménologie. La mutation de l'analyse du discours en analytique de la finitude avait cependant une autre conséquence.

III.3 Théorie générales des signes de la représentation

Au premier examen il était possible de définir les mots par leur forme arbitraire ou leur caractère collectif. En sa racine première, le langage était fait comme le disait Hobbes, d'un système de notes que les individus avaient choisi pour eux-mêmes à partir du moment où, par ces marques, il pouvait rappeler les représentations, les lier, les dissocier et opérer sur elles. Ce sont

³³⁶ *Ibid.*, p. 331.

³³⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.332.

des notes qu'une convention ou une violence avait imposé à la collectivité³³⁸. Le sens des mots n'appartenait qu'à la représentation de chacun. Il avait été accepté par tous, il n'avait d'autre existence que dans la pensée des individus pris un à un. A cet effet : « *C'est des idées de celui qui parle, dit Locke, que les mots sont des signes, et personne ne pouvait les appliquer immédiatement comme signe à autres chose qu'aux idées qu'il a lui-même dans l'esprit* »³³⁹.

Ce qui permettait de distinguer le langage de tous les autres signes, et lui permettait de jouer dans la représentation un rôle décisif, ce n'était pas le fait qu'il soit individuel ou collectif, naturel ou arbitraire. C'est plutôt le fait qu'il analysait la représentation selon un ordre linéaire, qui était étranger à la représentation. Il est vrai que les pensée se succédaient dans le temps mais chacune d'elle formait une unité, soit qu'on admette avec Condillac³⁴⁰, que tous les éléments d'une représentation étaient données en un instant, et que seul la réflexion pouvait les dérouler en un³⁴¹. Ce sont ces représentations aussi resserrées sur elles-mêmes qu'il fallait dérouler dans la proposition à partir du moment où, « *Pour mon regard " l'éclat est inférieur a la rose", dans mon discours je ne peux éviter qu'il la précède ou la suive* »³⁴².

III.4 L'analyse du mode d'être de l'homme au XIX^e siècle

L'analyse du mode d'être de l'homme au XIX^e siècle, ne se logeait pas à l'intérieur de la théorie de la représentation. Sa tâche était de montrer comment les choses pouvaient être données à la représentation, à quelles conditions, sur quel sol, dans quelles limites elles pouvaient apparaître en une positivité plus profonde que les modes divers dans la perception. C'est ce qui allait faire en sorte que, l'on aboutisse à une coexistence homme-chose, à travers le grand déploiement qu'ouvrait la représentation : c'est la finitude radicale de l'homme. L'organisation intérieure des langues, ce qu'elles autorisaient, et ce qu'elles excluaient pour pouvoir fonctionner, ne pouvait plus être ressaisie que dans la forme des mots, mais en elle-même. Cette forme ne pouvait énoncer sa propre loi que si on la rapportait à ses états antérieurs aux changements dont elle était susceptible aux modifications qui ne se produisaient jamais.

En coupant le langage de ce qu'il représente, on le faisait apparaître pour la première fois dans sa légalité propre, et du même coup, on se vouait à ne pouvoir le ressaisir que dans l'histoire. On sait bien que Saussure n'avait pu échapper à cette vocation de la philologie, qu'en restaurant

³³⁸ Yves Charles Zarka, *Logiques du pouvoir - Sciences humaines*, éd. cit., p. 607-608.

³³⁹ John Locke, *Essai sur L'entendement humain*, trad. Coste, 2^e édition, Amsterdam, 1729, pp.320-321.

³⁴⁰ Condillac, *Œuvres*, T.V, éd. cit., pp. 39-40.

³⁴¹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 96.

³⁴² Domergue, *Grammaire générale analytique*, Paris, chap. VII, T 1, p. 10-11.

le rapport du langage à la représentation qu'à reconstituer une « Sémiologie » qui, à la manière de la grammaire générale, définissait le signe par la liaison entre deux idées. En détachant les règles de la grammaire des lois d'une représentation qui s'analyse, on avait rendu possible l'historicité de la vie et du langage, dans l'ordre de la biologie. Cette historicité avait eu besoin d'une histoire supplémentaire qui devait énoncer les rapports de l'individu et du milieu. Pour dire d'un mot que l'histoire de la vie est extérieure à l'historicité du vivant. C'est pourquoi, l'évolutionnisme constituait une théorie biologique, dont la condition de possibilité fut une biologie sans évolution.

Par contre, l'historicité du langage découvre aussitôt son histoire, elles communiquent l'une avec l'autre de l'extérieur, alors que la biologie du XIX^e siècle s'avancera vers l'extérieur du vivant, vers son autre côté, en rendant plus perméable cette surface du corps à laquelle le regard du naturaliste s'arrêterait. Autrefois la philologie dénouait les rapports que le grammairien avait établis entre le langage et l'histoire externe pour définir une histoire extérieure. Celle-ci pourra servir de fil directeur pour reconstituer des événements tombés de toute mémoire³⁴³.

III.5 Connaissance empirique des formes grammaticales

A l'Age classique, connaître et parler s'enchevêtraient dans la même trame. Il s'agissait pour le savoir et pour le langage de donner à la représentation, des signes pour lesquels on pouvait la dérouler selon un ordre nécessaire et visible. Le savoir au XVI^e était un secret, mais un secret partagé. Le savoir du XVII^e et du XVIII^e siècle était un discours au-dessus duquel on avait ménagé un voile. C'est ce qu'il était de la nature la plus originaire de la science d'entrer dans le système de communication verbale³⁴⁴, et celle du langage, d'être connaissance de son premier mot.

L'intérêt que l'âge classique portait sur la science, sa condition de possibilité, elle se trouve là exprimée dans cette appartenance réciproque du savoir et du langage. Au XIX^e siècle, il lui arrivera de laisser l'une en face de l'autre un savoir refermer sur lui-même, et un pur langage devenu énigmatique, quelque chose qu'on avait appelé littérature.

Le XVI^e siècle admettait que les langues se succédaient dans l'histoire et qu'elles pouvaient s'y engendrer l'une l'autre. Les plus anciennes étaient considérées comme les langues mères. A partir du XVII^e siècle, le rapport du langage au temps s'inverse : celui-ci ne dispose plus de les parler à tour de rôles dans l'histoire du monde. Ce sont des langues qui déroulent les représentations et les mots selon une succession dont eux-mêmes définissaient la loi. Face à de telles séries qui

³⁴³ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 307.

³⁴⁴ Warburton, *Essai sur les hiéroglyphes*, repris par Michel Foucault, in *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.103.

existaient au XVI^e siècle et qui réapparaîtrons au XIX^e siècle, on avait substitué d'autres typologies. Ce sont celles de l'ordre. Il y'avait le groupe des langues qui plaçaient d'abord le sujet dont on parle. Par la suite, l'action qui est entreprise ou subie par lui, et enfin l'agent sur lequel il s'exerce. C'est l'ordre commun d'analyse et alignement successif des représentations qui formait le préalable et prescrivait d'utiliser des déclinaisons ou des articles³⁴⁵.

III.5 Fonctionnement représentatif des mots : La flexion des mots

Durant tout l'âge classique, le langage avait été posé et réfléchi comme discours, c'est-à-dire comme une analyse spontanée de la représentation de toute les formes d'ordres non quantitatif, il était le plus immédiat, le moins concerté, et beaucoup plus profondément lié au mouvement propre à la représentation. Dans cet ordre d'idée, il était mieux enraciné en elle et en son mode d'être que les ordres réfléchis que fondait la classification des êtres ou l'échange des richesses. Des modifications techniques comme celle qui ont affecté, la mesure des valeurs d'échanges. Les procédés de la caractérisation ont suffi à altérer par exemple l'analyse des richesses ou l'histoire naturelle. Et pour que la science du langage subisse des mutations ainsi importantes, et avait fallu des événements plus profonds, capable de changer dans la culture occidentale jusqu'à l'être même des représentations.

Tout comme la théorie du nom au XVII^e siècle et au XVIII^e siècle, se logeait au plus près de la représentation et commandait jusqu'à un certain point l'analyse des structures et de la valeur dans les richesses de la même façon à la fin de l'âge classique, c'est elle qui subsistant le plus longtemps, ne se défendait que sur le taux du moment où, la représentation elle-même se modifiait au niveau le plus profond de son régime archéologique³⁴⁶. Jusqu'au début du XIX^e siècle, les analyses du langage ne manifestaient que très peu de changement. Les mots étaient toujours interrogés à partir de leur valeur représentative, comme éléments virtuels du discours qui leur prescrivait à tous un même mode d'être. Pourtant ces contenus représentatifs ne seront plus seulement analysés dans la dimension qui la rapprochait d'une origine absolue.

Dans la grammaire générale sous sa forme la plus pure, tous les mots d'une langue étaient porteurs d'une signification plus ou moins cachées, mais dont la primitive raison d'être résidait dans une désignation initiale. Toute langue, aussi complexe qu'elle fut se trouvait placée dans l'ouverture aménagée par les cris archaïques. Les ressemblances latérales avec les autres langues n'étaient recueillies que pour confirmer le rapport vertical de chacune en ces valeurs profondes,

³⁴⁵ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 105.

³⁴⁶ *Ibid.*, pp.245-246.

ensablés et presque muettes. Dans le dernier quart du XVIII^e siècle, la comparaison horizontale entre les langues acquiert une autre fonction. Elle ne permettait plus de savoir ce que chacune pouvait emporter de mémoire ancestrale, mais elle devait permettre de mesurer jusqu'à quel point elles se ressemblaient, quelle était la densité de leur similitude, dans quelles limites elles étaient l'une à l'autre transparente. De là toutes ces grandes confrontations de langues diverses qu'on voyait apparaître à la fin du siècle, et parfois sous la pression de motifs poétiques. Les comparaisons se faisaient exclusivement encore à partir et en fonction des contenus représentatifs. On confrontait un même noyau des significations avec les mots par quoi, les diverses langues pouvaient le désigner ou bien encore en choisissant une racine comme élément contant à travers les formes légèrement variées. Toutes analyses renvoyaient à deux principes qui étaient déjà ceux de la grammaire générale. Or la confrontation des langues à la fin du XVIII^e siècle mettait en jeu une figure intermédiaire entre l'articulation des contenus et la valeur des racines. Il s'agissait de la flexion des mots. Les grammairiens connaissaient depuis longtemps les phénomènes flexionnels, mais les flexions n'étaient analysées que pour leur valeur représentative.

III.6 La fonction représentative du discours

La grammaire générale qui est apparu dans la seconde moitié du XVII^e siècle, s'est effacée dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Si elle est générale, c'est parce qu'elle entendait faire apparaître au-dessous des règles de la grammaire, mais au niveau de leur fondement, les fonctions représentatives du discours. Que ce soit la fonction verticale qui désignait un représenté, ou horizontale qui le liait sur le même mode que la pensée.

Puisqu'elle faisait apparaître le langage comme une représentation qui était articulé à une autre, elle était considérée comme «générale» à partir du moment où, ce dont elle traitait c'est du dédoublement intérieur de la représentation. La grammaire générale ne visait donc pas à définir les lois de toutes les langues, mais à traiter chaque langue particulière, comme un mode d'articulations de la pensée sur elle-même. En toute langue prise 'isolement, la représentation se donnait des « caractères ». C'est la grammaire générale qui définissait ce qui fonde en chacune d'elle, la possibilité de tenir un discours³⁴⁷. Si le discours liait ses parties comme la représentation lie ses éléments, la grammaire générale devra étudier le fonctionnement représentatif des mots les uns par rapport aux autres. Ce qui supposait d'abord une analyse du rapport qui nouait les mots entre eux, à savoir la théorie de la proposition et singulièrement, celle du verbe. Ensuite, l'analyse des divers types de mots et la manière dont ils découpaient la représentation et se distinguaient

³⁴⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 106.

entre eux (théorie de l'articulation), étudier la manière dont les mots désignaient ce qu'ils disent dans leur valeur primitive (théorie de l'origine et de la racine), et enfin la capacité permanente de glissement, d'extension, et de réorganisation (théorie de l'espace rhétorique et de la dérivation).

III.7 Rapport et apparence du langage à la représentation

La Grammaire comme activité de réflexion sur le langage, manifestait le rapport que celui-ci entretenait avec l'universalité. A l'époque classique, ce qu'on désignait par discours universel, il s'agissait d'une langue qui serait susceptible de donner à chaque représentation et à chaque élément de chaque représentation le signe pour lequel il pouvait être marqué d'une façon univoque. Elle serait aussi capable d'indiquer de quelle manière les éléments se composaient dans une représentation et comment ils étaient liés les uns aux autres.

Le discours universel n'était non plus le texte unique qui conservait tout savoir dans le chiffre de son secret. Il était plutôt la possibilité de définir la marche naturel et nécessaire de l'esprit depuis les représentations les plus simple jusqu'aux représentations les plus complexe : « *Ce discours, c'est le savoir mis dans l'ordre unique que lui prescrivait son origine. Il parcourt tout le chemin de la connaissance pour faire surgir la possibilité à partir de la représentation pour montrer le lien naturel et universel* ».

Ce fondement de toutes les connaissances, cette origine manifestée en un discours continu c'est l'idéologie, un langage qui redouble de toute sa longueur le fil spontané de la connaissance :

L'homme, par sa nature tend toujours au résultat le plus prochain et le plus pressant. Il pense d'abord à ses besoins, ensuite à ses plaisirs. Il s'occupe d'agriculture, de médecine, de guerre, de politique pratique, puis de politique et d'art, avant que de songer à la philosophie, et lorsqu'il fait retour sur lui-même et qu'il commence à réfléchir, il prescrit des règles à son jugement, c'est la logique, à ses discours, c'est la grammaire, à ses désirs, c'est la morale. Il se croit alors au sommet de la théorie, mais il s'aperçoit que toute ces opération ont « une source commune » et que « ce centre unique de toute les vérités et la connaissance de ses facultés intellectuels³⁴⁸.

Il appartenait à la nature même de la grammaire, d'être prescriptive, pas parce qu'elle voudrait imposer les normes d'un beau langage, fidèles aux règles du goût, mais parce qu'elle référerait la possibilité de parler à la mise en ordre de la représentation. Les prescriptions de la grammaire étaient donc d'ordre analytique.

³⁴⁸ Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, préface, T 1, Paris, Courcier, 1804, p. 2.

IV. ANALYTIQUE DE LA FINITUDE

IV.1 La finitude de l'homme

L'analytique de la finitude vient montrer que l'homme est déterminé. Il s'agit pour elle de manifester que le fondement de ces déterminations, c'est l'être même de l'homme en ses limites radicales. Elle doit manifester aussi que les contenus de l'expérience sont déjà leur propre condition, que la pensée hante par avance l'impensé qui leur échappe et qu'elle est toujours en tâche de ressaisir. Elle montre comment cette origine dont l'homme n'est jamais le contemporain, lui est à la fois retirée et donnée sur le mode de l'imminence. Bref, il s'agit toujours pour elle de montrer comment l'Autre, le lointain est aussi bien le plus proche et le Même.

Lorsque l'histoire naturelle devient biologie, lorsque l'analyse des richesses devient l'économie, lorsque surtout la réflexion sur le langage se fait philologie et que s'efface ce discours classique où l'être de la représentation trouvait leur lien commun, alors dans le mouvement profond d'une telle mutation archéologique, l'homme apparaît avec sa position ambiguë, d'objet pour un savoir et de sujet qui connaît : souverain soumis, spectateur regardé, il surgit là en cette place du Roi que lui assignaient par avance les Ménines, mais d'où pendant longtemps sa présence réelle fut exclue³⁴⁹. Le motif de cette présence nouvelle, la modalité qui lui est propre, la disposition singulière de l'épistémè qui l'autorise, le rapport nouveau qui à travers elle s'établit entre les mots, les choses et leur ordre, tout cela peut être mis en lumière. Ricardo avait par exemple demandé au travail les conditions de possibilité de l'échange, du profit et de la production. Les premiers philologues avaient aussi cherché dans la profondeur historique des langues, la possibilité du discours et de la grammaire.

Du fait même, la représentation avait cessé de valoir pour les vivants, pour les besoins et pour les mots, comme lieu d'origine et le siège primitif de leur vérité. La représentation qu'on se faisait des choses n'a plus eu à déployer le tableau de leur mise en ordre, elle est du côté de cet individu empirique qu'est l'homme. Le phénomène d'un ordre qui appartient maintenant aux choses mêmes et à leur loi intérieur³⁵⁰. Dans la représentation, les êtres ne manifestaient plus leur identité, mais le rapport extérieur qu'ils établissaient à l'être humain. Celui-ci, avec son être propre, son pouvoir de donner des représentations, surgis en un creux ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots lorsque, abandonnant la représentation qui avait été leur site naturel, ils se retirent dans

³⁴⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 323.

³⁵⁰ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 323.

la profondeur des choses, et s'enroulent eux-mêmes selon les lois de la vie, de la production et du langage³⁵¹.

Au milieu d'eux, l'homme est désigné puisque, le rapport entre les besoins et les moyens qu'ils a de les satisfaire est tel qu'il est principe et moyen de toute production. L'homme est dominé par le travail, la vie et le langage : « Son existence concrète trouve en eux ses déterminations, on ne peut avoir accès à lui qu'au travers des mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique comme si eux seul détenait la vérité. Tous ces contenus que son savoir lui révèle, et qui sont extérieur à lui, anticipent sur lui, le surplombent de tout leur solidité et traversent comme s'il n'était rien de plus qu'un objet de nature ou un visage qui doit s'effacer dans l'histoire. La finitude de l'homme s'annonce dans la positivité du savoir. On sait que l'homme est fini, comme on connaît l'anatomie du cerveau et le mécanisme des coûts de production.

IV.2 Le mode d'être de la vie de l'homme

Le mode d'être de la vie de l'homme est un corps donné qui est son corps, fragment d'espace ambiguë dont la spatialité propre s'articule sur l'espace des choses. A cette même expérience, un langage est donné dans le fil duquel tous les discours de tous les temps, toutes les successions et toutes les simultanités peuvent être donnés. C'est dire que, chacune de ces formes positives où l'homme pouvait apprendre qu'il est fini ne lui était donné que sur fond de sa propre finitude. Or celle-ci n'était pas l'essence la mieux purifié de la positivité, mais ce à partir de quoi il était possible qu'elle apparaisse. Le mode d'être de la vie, et tout cela même qui faisait en sorte que la vie n'existe pas sans me prescrire ses formes, me sont donné fondamentalement par mon corps, le mode d'être de la production, la pesanteur de ses déterminations sur mon existence, me sont donnés par mon désir et le mode d'être du langage, tout le sillage d'histoire que les mots font luire dans l'instant où on les prononce. Au fondement de toutes les positivités empiriques et de ce qui peut s'indiquer de limitation concrète à l'existence de l'homme, on découvre une finitude qui en un sens est la même : « *Elle est marquée par sa propre spatialité du corps, la béance du désir, et le temps du langage, et pourtant elle est radicalement autre : là, la limite ne se manifeste pas comme détermination imposée à l'homme de l'extérieur (parce qu'il a une nature ou une histoire), mais comme finitude fondamentale qui ne repose que sur son propre fait et s'ouvre sur la positivité de toute limite concrète* »³⁵².

³⁵¹ *Ibid.*, p. 324.

³⁵² Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 326.

Du cœur même de l'empiricité, s'indique l'obligation de remonter ou, comme on voudra, de descendre jusqu'à une analytique de la finitude ou l'être de l'homme pourra fonder en leur positivité, toutes les formes qui lui indique qu'il n'est pas infini.

IV.3 La répétition dans le mode d'être de l'homme

La répétition était l'espace à travers lequel se déploiera tout entière de l'identité et de la différence entre le positif et le fondamental : « La mort qui ronge anonymement l'existence quotidienne du vivant, est la même que celle fondamentalement à partir de quoi se donne à moi-même ma vie empirique, le désir, qui lie et sépare les hommes dans la neutralité du processus économique, c'est le même à partir duquel toute chose est pour moi désirable, le temps qui porte les langages se loge entre eux et fini par les user, c'est le temps qui étire mon discours avant même que je l'aie prononcé dans une succession que nul ne peut maîtriser»³⁵³. Du bout à l'autre de l'expérience, la finitude se répond à elle-même. Elle est dans la figure du Même, l'identité et la différence des positivités et de leur fondement. On voit comment, dès la première amorce de cette analytique, la réflexion moderne contourne vers une certaine pensée du Même, où la différence est la même chose que l'identité, l'étalement de la représentation, avec son épanouissement en tableau, tel que l'ordonnait le savoir classique. C'est dans cet espace mince et immense, par la répétition du positif dans le fondamental que toute cette analytique de la finitude, si lié au destin de la pensée moderne, va se déployer : « C'est là qu'on va voir successivement le transcendantal répéter l'empirique, le cogito répéter l'impensé, le de l'origine répéter le son recul ; c'est là que va s'affirmer à partir d'elle-même une pensée du Même irréductible à la philosophie classique »³⁵⁴.

Pour la pensée du XVII^e siècle, et du XVIII^e siècle, c'était la finitude de l'homme qui contraignait l'homme à vivre une existence animale, à travailler à la sueur de son front, à penser avec les mots opaques. C'était cette même finitude qui l'empêchait de connaître les mécanismes de son corps, les moyens de satisfaire à ses besoins, la méthode pour penser sans le périlleux secours d'un langage tout tramé d'habitudes et d'imagination. La limite de l'homme rendait compte aussi bien de l'existence de ces contenus empiriques que de l'impossibilité de les connaître immédiatement³⁵⁵. Ainsi, le rapport négatif à l'infini se donnait comme antérieur à l'empiricité de l'homme et à la connaissance qu'il pouvait en prendre. Elle fondait d'un seul mouvement, mais sans renvoi réciproque, ni circularité, l'existence du corps, des besoins et des mots, et l'impossibilité de les maîtriser en une connaissance absolue.

³⁵³ *Ibidem.*

³⁵⁴ *Ibidem.*

³⁵⁵ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 327.

L'expérience qui se forme au début du XIX^e siècle, loge la découverte de la finitude de l'homme non plus à l'intérieur de la pensée de l'infini, mais au cœur même de ces contenus qui sont donnés par un savoir fini, comme les formes concrètes de l'existence finie. Si le savoir de l'homme est fini, c'est parce qu'il est pris, sans libération possible dans les contenus positifs du langage, du travail et de la vie, et inversement, si la vie, le travail et le langage se donnent dans leur positivité, c'est parce que la connaissance a des formes finies. Autrement-dit, pour la pensée classique, la finitude rendait compte de ces formes négatives que sont le corps le besoin le langage, et la connaissance bornée qu'on pouvait en avoir. Pour la pensée moderne, la positivité de la vie, de la production et du travail, qui ont leur existence, leur historicité et leurs lois propres, fonde comme leur corrélation négative le caractère borné de la connaissance, et inversement les limites de la connaissance fondent positivement, la possibilité du savoir, mais dans une expérience toujours bornée, ce que sont la vie, le travail et le langage³⁵⁶. L'idée de l'infini, et celle de sa détermination dans la finitude permettaient l'un et l'autre.

Lorsque les contenus empiriques furent détachés de la représentation et qu'ils enveloppèrent en eux-mêmes le principe de leur existence, alors la métaphysique de l'infini devint inutile : « La finitude ne cessa plus de renvoyer à elle-même. Alors tout le champ de la pensée occidentale fut inversé. Là où il y avait corrélation entre une métaphysique de la représentation et de l'infini et une analyse des êtres-vivants, des désirs de l'homme et des mots de sa langue, on voit se constituer une analytique de la finitude et de l'existence humaine, et en opposition en elle, une perpétuelle tentation de constituer une métaphysique de la vie, du travail et du langage. La pensée moderne va quant à elle montrer que les réflexions sur la vie, le travail et le langage, dans la mesure où elles valent comme analytique de la finitude, manifeste la fin de la métaphysique : « *La philosophie de la vie dénonce la métaphysique comme voile de l'illusion, celle du travail la dénonce comme pensée aliénée et idéologie, celle du langage comme épisode culturelle* »³⁵⁷.

IV.4 L'apparition de l'homme dans la pensée occidentale

La modernité commence lorsque l'être humain se met à exister à l'intérieur de son organisme, dans la coquille de sa tête, dans l'armature de ses membres, et parmi toute la mesure de sa physiologie, lorsqu'il se met à exister au cœur d'un travail dont le principe le domine et le produit lui échappe, lorsqu'il loge sa pensée dans le plis d'un langage tellement plus vieux qu'il n'en peut maîtriser les significations, ranimées l'insistance de sa parole. S'il est vrai au niveau des différents savoirs que la finitude est toujours désignée à partir de l'homme concret, et des

³⁵⁶ *Ibidem.*

³⁵⁷ *Ibid.*, p.328.

formes empiriques qu'on peut assigner à son existence, au niveau archéologique qui découvre l'a priori historique et général de chacun des savoirs, l'homme moderne n'est possible qu'à titre de figure et de finitude.

La culture moderne pouvait penser l'homme parce qu'elle pense le fini à partir de lui-même. Dans ces conditions, on comprend que la pensée classique et toutes celles qui l'avait précédée aient pu parler de l'esprit et du corps, de l'être humain, de sa place si limitée dans l'univers, de toutes les bornes qui mesuraient sa connaissance ou sa liberté, mais qu'aucune d'entre elle n'avait jamais connu l'homme tel qu'il était donné au savoir moderne. On peut comprendre pourquoi l'incompatibilité qui régnait entre l'existence du discours classique, s'appuyait sur l'évidence non questionné de la représentation et l'inexistence avec la réflexion anthropologique qu'elle autorise.

CHAPITRE VI :

RÉAPARITION DU LANGAGE DANS L'ENIGME DE SON UNITÉ ET DE SON ÊTRE

Le XVIII^e siècle n'avait pas transmis à ces corps de discours répondant sous le nom d'homme ou de nature humaine, un espace circonscrit de l'extérieur, mais encore vide, dont le rôle avait ensuite été celui de le couvrir et d'analyser. Le champ épistémologique que parcouraient les sciences humaines n'avait pas été prescrit à l'avance dans la mesure où :

Nulle philosophie, nulle option politique ou morale, nulle science empirique quelle qu'elle soit, nulle observation du corps humain, nulle analyse de la sensation, de l'imagination ou des passions n'a jamais au XVII^e Siècle et au XVIII^e Siècle, rencontré quelque chose comme l'homme, car l'homme n'existait pas (non plus que la vie, le langage et le travail) ; et les sciences humaines ne sont apparues lorsque, sous l'effet de quelque rationalisme pressant, de quel qu'en soit le problèmes scientifiques non résolu, de quelque intérêt pratique, on s'est décidé de faire passer l'homme du côté des objets scientifiques au nombre desquels, il n'est peut-être pas encore prouvé qu'on puisse absolument le ranger, elles sont apparues du jour ou l'homme s'est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu'il faut penser et ce qu'il y a à savoir³⁵⁸.

I.1 La place de l'homme dans l'ordre des sciences humaines

Le mode d'être de l'homme, tel qu'il s'était constitué dans la pensée moderne lui permettait de jouer deux rôles. Il était à la fois au fondement de toutes les positivités et présent, d'une façon qu'on ne pouvait même pas dire privilégiée dans l'élément des choses empiriques. Il ne s'agissait point-là de l'essence de l'homme en général, mais purement et simplement de cet a priori historique qui depuis le XIX^e siècle, servait presque de base à notre pensée. Ce fait était décisif pour le statut à donner aux « Sciences humaines », à ce corps de connaissances, à cet ensemble de discours qui prenaient pour objet l'homme en ce qu'il avait d'empirique. Ce corps de connaissance que nous appelons « Sciences humaines » n'avait pas reçu en héritage, un certain domaine déjà dessiné, ou arpenté peut-être en son ensemble, mais laissé en friche et, qu'elles auraient eu pour tâche d'élaborer avec des concepts.

Au sujet de l'émergence historique de chacune des sciences humaines, ces discours ne se sont pas fait à l'occasion d'un problème, d'une exigence, d'un obstacle d'ordre pratique ou théorique.

³⁵⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 355-356.

Il avait fallu que la société industrielle impose de nouvelles normes aux individus pour qu'au cours du XIX^e siècle, la psychologie à titre d'exemple se constitue comme science. Il avait fallu les menaces sur les équilibres sociaux, et sur celui-là même qui avait instauré la bourgeoisie, pour qu'apparaisse une réflexion de type sociologique. Si ces quelques références pouvaient expliquer pourquoi c'est bien en de telle circonstance déterminée que ces sciences se sont articulées, leur possibilité intrinsèque, le fait que pour la première fois depuis qu'il existait des êtres humains, l'homme, isolé ou en groupe, soit devenu objet de science, cela ne pouvait pas être considéré comme un phénomène d'opinion. C'était un évènement dans l'ordre du savoir³⁵⁹.

I.2 L'avènement de l'homme dans l'ordre du savoir

Cet avènement de l'homme dans l'ordre du savoir s'était lui-même produit à travers une redistribution générale de l'épistémè à partir du moment où : « *Lorsque, quittant l'espace de la représentation, les êtres vivants se sont logés dans la profondeur spécifique de la vie, les richesses dans la poussée progressive des formes de la production, les mots dans le devenir des langages* »³⁶⁰. Il était donc nécessaire à partir de là que la connaissance de l'homme apparaisse en sa visée scientifique comme contemporaine et de même grain que la biologie, l'économie et la philologie, si bien qu'on avait vu en elle, un des progrès les plus décisif ayant été fait, dans l'histoire de la culture européenne par la rationalité empirique. A partir du moment où la théorie générale de la représentation disparaissait, et que s'imposait la nécessité d'interroger en retour l'être de l'homme comme fondement de toutes les positivités, un certain déséquilibre ne pouvait pas manquer de se produire. C'est donc ainsi que : « *l'homme devenait ce à partir de quoi toute connaissance pouvait être constituée en son évidence immédiat et non problématisée il devenait à fortiori, ce qui autorise la mise en question de toute connaissance de l'homme* »³⁶¹.

De là cette inévitable double contestation à savoir « celle qui formait le perpétuel débat entre les sciences et l'homme et les sciences tout courtes. Les premières ayant la prétention invincible de fonder les secondes, qui sans cesse, étaient obligées de chercher leur propre fondement, la justification de leur méthode et la purification de leur histoire, contre le « psychologisme », contre le « sociologisme », contre l' « historicisme », et celle qui formait le perpétuel débat entre la philosophie qui objectait aux sciences de se fonder elles-mêmes, et ces

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 356.

³⁶⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 356.

³⁶¹ *Ibidem*.

sciences humaines qui revendiquaient comme leur objet propre, ce qui aurait constitué jadis le domaine de la philosophie³⁶².

A l'époque classique, depuis le projet d'une analyse de la représentation jusqu'au thème de « mathesis universalis », le champ du savoir était parfaitement homogène à partir du moment où :

Toute connaissance quelle qu'elle soit, procédait aux prises en ordre par l'établissement des différences et définissait les différences par l'instauration d'un ordre. Ceci était vrai pour les mathématiques, vraie aussi pour les taxinomies et les sciences de la nature ; mais vrai également pour toutes ces connaissances approximatives, imparfaits et pour une grande part spontanée qui sont à l'œuvre dans la construction du moindre discours ou dans les processus quotidiens de l'échange. C'était vrai enfin pour la pensée philosophique et ces longues chaînes ordonnées que les idéologues, non moins que Descartes ou Spinoza, mais sur autre mode ont voulu établir pour mener nécessairement des idées les plus simples et les plus évidentes jusqu'aux vérités les plus composées³⁶³.

A partir du XIX^e siècle, le champ épistémologique éclatait dans des directions différentes. Mais le fait de chercher à aligner tous les savoirs modernes à partir des mathématiques, c'était soumettre au seul point de vue de l'objectivité de la connaissance, la question de la positivité des savoirs, de leur mode d'être, de leur enracinement dans ces conditions de possibilité qui leur donnait dans l'histoire, leur objet et leur forme à la fois.

I.3 L'Archéologie du champ de l'épistémè moderne

Le champ de l'épistémè moderne qui ne s'ordonnait pas à l'idéal d'une mathématisation parfaite, exigeait qu'il faille se représenter le domaine de l'épistémè moderne comme un espace volumineux et ouvert. On pouvait évoquer les sciences mathématiques et physiques pour lesquelles l'ordre était toujours un enchaînement déductif de propositions évidentes et vérifiées. Selon une autre dimension, il y aurait les sciences comme celle du langage, de la vie, de la production, et de la distribution des richesses, qui procédaient à la mise en rapport des éléments discontinues mais analogues, si bien qu'elles pouvaient établir entre elles des relations et des constantes de structure. Ces deux premières dimensions définissaient entre elle un plan commun, celui qui pouvait apparaître comme un champ d'application des mathématiques à ses sciences empiriques, ou domaine du mathématisable dans la linguistique, la biologie et l'économie.

³⁶² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 357.

³⁶³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 357.

Quant à la réflexion philosophique qui se développait comme pensée du Même, avec la dimension de la linguistique, de la biologie et de l'économie, elle dessinait un plan commun. C'est à ce niveau que sont apparues ou pouvaient apparaître les diverses philosophies de la vie, de l'homme aliéné, des formes symboliques lorsqu'on transposait à la philosophie les concepts et les problèmes qui sont nés dans différents domaines empiriques. Si on interroge d'un point de vue philosophique le fondement des empiricités, là aussi étaient apparues des ontologies régionales qui essayaient de définir ce que sont, la vie, le travail et le langage. On peut donc dire que la réflexion philosophique définissait avec celle des disciplines mathématiques, un plan commun à savoir, celui de la formalisation de la pensée.

I.4 Rapport des sciences humaines avec les autres formes du savoir

On constatait à partir de là que, les sciences humaines étaient exclues. On ne pouvait les trouver sur aucune des dimensions, ni à la surface d'aucun des plans ainsi dessinés. On pouvait aussi dire qu'elles étaient incluses par lui, car c'est dans l'interstice de ces savoirs plus exactement dans le volume que définissaient les trois dimensions qu'elles trouvaient leur place. Cette situation les mettait en rapport avec toutes les autres formes de savoir à partir du moment où :

Elles ont le projet, plus ou moins différé, mais constant, de se donner ou en tout cas d'utiliser à un niveau ou à un autre, une formalisation mathématique, elles procèdent selon des modèles ou des concepts qui sont empruntés à la biologie, à l'économie et aux sciences du langage ; elles s'adressent enfin à ce mode d'être de l'homme que la philosophie cherchait à penser au niveau de la finitude radicale, tandis qu'elles-mêmes voulaient en parcourir les manifestations empiriques³⁶⁴.

C'est cette répartition en nuage dans un espace qui rendait les sciences humaines si difficile à situer, qui donnait son irréductible précarité à leur localisation dans le domaine épistémologique, qui les faisait apparaître à la fois comme périlleuses et en péril. Elles représentaient un danger permanent pour toutes les autres formes de savoirs qui : « Certes, ni les sciences déductives, ni les sciences empiriques, ni la réflexion philosophique ne risquaient, si elles demeuraient dans leur dimension propre de « passer » aux sciences humaines ou de se charger de leur impureté. Mais on savait quelles difficultés, parfois rencontrait l'établissement de ces plans intermédiaires qui unissaient les trois dimensions de l'espace épistémologiques. Le domaine investi par les sciences humaines faisait tomber de là, le danger du « psychologisme », du « sociologisme », de ce qu'on pourrait appeler d'un mot l'« anthropologisme » qui devenait menaçant dès que par exemple, on

³⁶⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 358-359.

ne réfléchissait pas de fort belle manière, les rapports de la pensée et de la formalisation, ou dès qu'on analysait pas comme il faut les modes d'être de la vie, du travail et du langage³⁶⁵.

De nos jours, l'« anthropologisation » est le grand danger intérieur du savoir. Pourtant, on croyait que l'homme s'était affranchi de lui-même depuis qu'il avait découvert qu'il n'était ni au centre de la situation, ni au milieu de l'espace, ni peut-être même au sommet et à la fin dernière de la vie. Mais si l'homme n'était plus souverain au royaume du monde, s'il ne régnait plus au milieu de l'être, les « sciences humaines » étaient de dangereux intermédiaires dans l'espace du savoir. A dire vrai, cette posture les vouait à une instabilité essentielle. C'est donc :

Ce qui explique la difficulté des « sciences humaines » leur précarité, leur incertitude comme sciences, leur dangereuse familiarité avec la philosophie, leur appui mal défini sur d'autres domaines du savoir, leur caractère toujours second et dérivé, mais leur prétention à l'universel, ce n'est pas, comme on le dit souvent, l'extrême densité de leur objet ; ce n'est pas le statut métaphysique, ou l'ineffaçable transcendance de cet homme dont elles parlent, mais bien la complexité de la configuration épistémologique où elles se trouvent placées, leur rapport constant aux trois dimensions qui leur donne leur espace³⁶⁶.

I.5 Forme des sciences

D'ordinaire, l'on essayait de définir les sciences humaines en fonction des mathématiques :

Soit qu'on cherche à l'en approcher au plus près, en faisant l'inventaire de tout ce qui dans les sciences de l'homme était mathématisable et en supposant que tout ce qui n'est pas susceptible d'une pareille formalisation n'a pas encore reçu sa positivité scientifique, soit qu'on essayait au contraire de distinguer avec soin le domaine du mathématisable et cet autre qui lui serait irréductible, parce qu'il serait le lieu de l'interprétation parce qu'on y appliquerait surtout les méthodes de la compréhension, parce qu'il se trouverait resserré autour du pôle clinique du savoir³⁶⁷.

Cette forme de savoir empirique qui s'appliquait à l'homme et que, pour obéir à la convention, on pouvait encore appeler « Sciences humaines » avant même de savoir en quel sens et quelles limites, on pouvait dire « Sciences » ayant rapport aux mathématiques :

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 359.

³⁶⁶ *Ibidem.*

³⁶⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 360.

Comme tout autre domaine du savoir, elles pouvaient, sous certaines conditions se servir de l'outil mathématique, quelques-unes de leurs démarches, plusieurs de leurs résultats peuvent être formalisés. Il était important de connaître ces outils de pouvoir pratiquer ces formalisations, de définir les niveaux auxquels elles pouvaient être accomplies. Il était sans doute intéressant pour l'histoire de savoir comment Condorcet par exemple avait pu appliquer le calcul des probabilités à la politique, comment Fechner avait défini le rapport logarithmique entre la croissance de la sensation et celle de l'excitation, comment les psychologues contemporains se servaient de la théorie de l'information pour comprendre les phénomènes de l'apprentissage³⁶⁸.

Mais il est peu probable que, malgré la spécificité des problèmes posés, que le rapport aux mathématiques soit singulier parce que ces problèmes leurs étaient communs avec bien d'autres disciplines comme la biologie, même s'ils n'étaient pas tous identiques, et surtout parce que l'analyse archéologique n'avait pas décelé dans l'a priori historique des sciences de l'homme, une nouvelle forme de mathématique ou une avancée de celles-ci dans le domaine de l'humain, mais beaucoup plus une sorte de retrait de la « mathesis », une dissociation de son champ unitaire et la libération par rapport à l'ordre linéaire des plus petites différences possibles, d'organisations empiriques comme la vie, le langage et le travail. L'apparition de l'homme et la constitution des sciences humaines ne fut-ce que sous la forme d'un projet seraient corrélatives d'une sorte de « dé-mathématisation ».

I.6 Apparition de l'homme et la constitution des sciences humaines

On ne pouvait nier le fait que la renonciation à une « mathesis » avait permis en certains domaines du savoir, de lever l'obstacle de la qualité et d'appliquer l'outil mathématique là où il n'avait pas encore pénétré. Si au niveau de la physique, la dissociation du projet de « mathesis » n'avait fait qu'une seule chose avec la découverte de nouvelles applications des mathématiques, il n'en avait pas été de même dans tous les domaines de la biologie qui, à titre d'exemple, s'était constituée hors d'une science des ordres qualitatifs comme analyse des rapports entre les organes et les fonctions. Tout cela n'avait pas empêché la biologie d'utiliser les mathématiques, et aux mathématiques de pouvoir s'appliquer à la biologie.

I.7 Constitution de l'homme comme objet du savoir

S'il est donc vrai que ce n'était pas dans son rapport aux mathématiques que la biologie avait pris son autonomie, il avait été de même pour les sciences humaines car :

³⁶⁸ *Ibidem.*

C'est le retrait de la « mathesis » et non l'avance des mathématiques qui a permis à l'homme de se constituer comme objet du savoir ; c'est l'enveloppement sur eux-mêmes du travail, de la vie, et du langage qui a prescrit de l'extérieur l'apparition de ce nouveau domaine ; et c'est l'apparition de cet être empirico-transcendantal de cet être dont la pensée est indéfiniment tramée avec l'impensée, de cet être toujours séparé d'une origine qui lui est promise dans l'immédiat du retour. C'est cette apparition qui donne aux sciences humaines leur allure singulière³⁶⁹.

Comme dans d'autres disciplines, nous pouvons voir là encore que l'application des mathématiques avait été facilitée par toutes les modifications qui s'étaient produits au début du XIX^e siècle dans le savoir occidental. Le fait d'imaginer que les sciences humaines avaient défini leur projet le plus radical et avaient inauguré leur histoire positive le jour où on avait voulu appliquer le calcul des probabilités aux phénomènes de l'opinion politique, et utiliser les logarithmes pour mesurer l'intensité croissante des sensations. C'est prendre un contre-effet de surface pour l'évènement fondamental³⁷⁰. Autrement dit, parmi les trois dimensions qui ouvraient aux sciences primaires leur espace propre et leur ménageaient le volume où elles formaient masse, celle des mathématiques était peut-être la moins problématique à partir du moment où, c'est avec elle que les sciences humaines entretenaient les rapports les plus clairs :

Aussi bien le recours aux mathématiques, sous une forme ou sous une autre, a-t-il toujours été la manière la plus simple de prêter au savoir positif sur l'homme, un style, une forme, une justification scientifique. En revanche, les difficultés les plus fondamentales, celles qui permettent de définir au mieux ce que sont en leur essence, les sciences humaines, se logent du côté des autres dimensions du savoir : celle où se déploie l'analytique de la finitude, et celle au long de laquelle se répartissent les sciences empiriques qui prennent pour objet le langage, la vie et le travail³⁷¹.

Les sciences humaines s'adressaient à l'homme dans la mesure où il vivait, où il parlait où il produisait. C'est comme être vivant qu'il croyait qu'il avait des fonctions et des besoins. Il voyait s'ouvrir un espace dont il nouait en lui-même les coordonnées mobiles. D'une façon générale, son existence corporelle l'entrecroisait de part en part avec le vivant en produisant des objets et des outils en échangeant ce dont il avait besoin, en organisant tout un réseau de circulation au long duquel courait ce qu'il pouvait consommer, et où lui-même se trouvait défini comme un relais. Il apparaissait en son existence immédiatement enchevêtré aux autres. Parce que s'il y avait langage, il pouvait se constituer tout un univers symbolique à l'intérieur duquel il avait rapport de son passé aux choses, à autrui, à partir duquel, il pouvait également bâtir quelque chose comme un savoir. Il

³⁶⁹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, pp.361-362.

³⁷⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 362.

³⁷¹ *Ibidem*.

s'agissait de ce savoir que l'homme pouvait avoir de lui-même, et dont les sciences humaines dessinaient une des formes possibles.

II. FORMATION DES SCIENCES DE L'HOMME

Nous pouvons fixer le site des sciences de l'homme dans le voisinage, sur toute la longueur de ces sciences où il était question de la vie, du travail et du langage. Celles-ci ne venaient pas de se former à l'époque où l'homme s'offrait pour la première fois au savoir positif. Pourtant ni la biologie, ni l'économie, ni la philologie ne devaient être prises pour les premières des sciences de l'homme. On le reconnaissait pour la biologie qui s'adressait à bien d'autres êtres vivants que l'homme. On avait beaucoup plus de difficulté à l'admettre pour l'économie ou la philologie qui avaient pour domaine propre des activités spécifiques de l'homme. Si la biologie ou la physiologie humaine, l'anatomie des centres corticaux du langage ne pouvait en aucune manière être considérées comme des sciences de l'homme, c'est parce que l'objet de celles-ci ne se donnait jamais sur le mode d'être d'un fonctionnement biologique, ni même de sa forme singulière et comme de son prolongement en l'homme. Il s'agissait plutôt du contraire. La marque en creux commençait là où se n'arrêtait non pas l'action ou les effets, mais l'être propre de ce fonctionnement :

Là où se libèrent des représentations vraies ou fausses claires ou obscures, parfaitement conscientes ou engagées dans la profondeur de quelque somnolence, observables directement ou indirectement, offertes en ce que l'homme énonce lui-même ou repérable seulement de l'extérieur ; la recherche des liaisons intra corticales entre les différents centres d'intégration du langage (auditifs, visuels, moteurs) ne relève pas des sciences humaines, mais celles-ci trouveront leur espace de jeu dès qu'on interrogera cet espace de mots, cette présence ou cet oubli de leur sens, cet écart entre ce qu'on veut dire et l'articulation où cette visée s'investit, dont le sujet n'a peut-être pas conscience, mais qui n'auraient aucun mode d'être assignable si ce même sujet n'avait des représentations³⁷².

De la politique de soi-même et les caractéristiques de l'être humain, les types d'attitudes pratiques vis-à-vis de soi-même qu'engageait l'utilisation d'un modèle politique pour penser les conflits.

II.1 L'être comme objet des sciences humaines

L'homme pour les sciences humaines, ce n'était pas ce vivant qui avait une forme bien particulière à savoir, une physiologie assez spéciale et une autonomie unique. C'est plutôt ce vivant qui, de l'intérieur de la vie à laquelle il appartient de fond en comble et par laquelle il était traversé

³⁷² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 363.

en tout son être, constituait des représentations grâce auxquelles il vivait et à partir desquelles il détenait cette étrange capacité de pouvoir se représenter justement la vie. L'homme avait beau être au monde, la seule espèce qui travaille du moins celle chez qui la production, la distribution, la consommation des biens avaient pris tant d'importance et reçu des formes si multiples et si différenciées, l'économie n'était pas pour cela une science humaine.

Pour définir des lois qui étaient pourtant intérieures aux mécanismes de la production, comme l'accumulation du capital, elle avait recours à des comportements humains et à une représentation qui le fondait à savoir sur l'intérêt, la recherche du profit maximum, la tendance à l'épargne, mais ce faisant, elle utilisait les représentations comme réquisit d'un fonctionnement qui passait par une activité humaine explicite³⁷³. L'objet des sciences humaines, c'était cet être qui de l'intérieur des formes de la production par lesquelles tout son existence était commandée, formait la représentation de ses besoins, de la société par laquelle, avec laquelle et contre laquelle il les satisfaisait, si bien qu'à partir de là, il pouvait finalement se donner la représentation de l'économie elle-même.

II.2 La représentation du langage dans les sciences

Bien que l'homme soit au monde le seul être qui parle, ce n'est point science humaine, le fait de connaître les mutations phonétiques, la parenté des langues, la loi des glissements sémantiques. On pouvait parler de sciences humaines lorsqu'on cherchera à définir la manière dont les individus ou les groupes se représentaient les mots, ils utilisaient leur sens et leur forme, composaient des discours réels, montraient et cachaient en eux, ce qu'ils pensent, disent à leur insu peut-être, laissant de ces pensées une masse de trace verbales qu'il fallait déchiffrer et restituer autant que possible à leur vivacité représentative. L'objet des sciences humaines, ce n'était donc pas le langage pourtant parlé par les seuls hommes. C'est cet être qui de l'intérieur du langage par lequel il était entouré, se représentait en parlant, le sens des mots ou des propositions qu'il énonce, et se donnait finalement la représentation du langage lui-même.

On voyait donc que, les sciences humaines n'étaient pas analyse de ce que l'homme était par nature, mais plutôt analyse qui s'étendait entre ce qu'est l'homme, être vivant, travaillant, parlant et ce qu'il permet à ce même être de savoir ou de chercher à savoir, ce que c'est que la vie, en quoi consistaient l'essence du travail et ses lois, et de quelle manière il pouvait parler. Les sciences humaines occupaient donc cette distance qui sépare la biologie, l'économie, la philologie,

³⁷³ *Ibid.*, pp. 363-364.

de ce qui leur donnait la possibilité dans l'être même de l'homme³⁷⁴. On aurait donc tort de faire des sciences humaines, le prolongement intériorisé dans l'espèce humaine, dans son organisme complexe, dans sa conduite et dans sa conscience, des mécanismes biologiques, et non moins tort de placer à l'intérieur des sciences humaines, la science de l'économie et du langage.

Les sciences humaines ne traitent pas de la vie, le travail et le langage de l'homme dans la plus grande transparence où ils pouvaient se donner, mais dans cette couche des conduites, des comportements, des attitudes, des gestes déjà faits, des phrases déjà prononcées ou écrites à l'intérieur de laquelle ils avaient été donnés par avance une première fois à ceux qui agissaient, se conduisaient, échangeaient, travaillaient et parlaient. À un autre niveau, il était toujours possible de traiter un style de sciences humaines (de psychologie, de sociologie, d'histoire des cultures ou des idées ou des sciences), par le fait qu'il y avait pour certains individus ou certaines sociétés, quelque chose comme un savoir spéculatif de la vie, de la production et du langage, à la limite, une biologie, une économie et une philologie³⁷⁵. C'est sur la surface de projection de la biologie que l'homme apparaissait comme un être ayant des fonctions recevant des stimuli (physiologiques, mais aussi bien sociaux, interhumains, culturels) y répondant, s'adaptant, évoluant, se soumettant aux exigences du milieu composant avec des modifications qu'il impose, cherchant à effacer les déséquilibres, agissant selon des régularités, ayant en somme des conditions d'existence et la possibilité de trouver des normes qui lui permettaient d'exercer leurs fonctions.

Sur la surface de projection de l'économie, l'homme apparaissait comme ayant des besoins et des désirs, comme cherchant à les satisfaire, ayant donc des intérêts, visant à des profits, s'opposant à d'autres hommes. Il apparaissait dans une irréductible situation de conflit, ces conflits, il les esquivait, les fuyait, ou il parvenait à les dominer, à trouver une solution qui en apaisait au moins à un niveau, la contradiction. Il instaurait un ensemble de règles qui étaient limitation et rebondissement du conflit³⁷⁶. Sur l'enchaînement des conflits, ils avaient beau prendre des formes diverses, leur bruit de fond ne cessait jamais.

Sur la surface de projection du langage, les conduites de l'homme apparaissaient comme voulant dire quelque chose, ses moindres gestes, jusqu'en leurs mécanismes involontaires et jusqu'en leurs échecs, avaient un sens, et tout ce qu'il disposait autour de lui en fait d'objets, de rites, d'habitudes, de discours, tout le sillage qu'il laissait derrière lui constituait un ensemble cohérent et un système de signes. Ces trois couples de fonction et de la norme du conflit et de la

³⁷⁴ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.365.

³⁷⁵ *Ibid.*, p.366.

³⁷⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 368.

règle, de la signification et du système couvraient le domaine entier de la connaissance de l'homme.

La psychologie, s'intéressait à l'étude de l'homme en termes de règles et de conflits mais, ceux-ci, on pouvait les interpréter et on était sans cesse amené à les interpréter soit à partir des fonctions comme s'ils étaient des individus organiquement liés à eux-mêmes, soit à partir du système de significations comme s'ils étaient des textes écrits ou parlés. Le fait de vouloir opposer la compréhension à la signification, c'est opposer la technique qui permettait de déchiffrer un sens à partir du système signifiant, à celle qui permettait de rendre compte d'un conflit avec ses conséquences ou des formes et des déformations que pouvait prendre et subir une fonction avec ses organes. Le fait de vouloir opposer l'analyse pour « l'inférieur » à celle qui se maintenait au niveau de son objet, c'était opposer le conflit comme donnée première, archaïque présente dès que les besoins fondamentaux de l'homme, étaient liés à la fonction et à la signification, telles qu'elles se déployaient dans leur accomplissement propre³⁷⁷.

II.3 Histoire des sciences humaines depuis le XIX^e siècle

- **Le règne du modèle biologique**

S'agissant du règne du modèle biologique depuis le XIX^e siècle, l'homme, sa psychè, son groupe de société, le langage qu'il parlait, existaient à l'époque romantique comme des vivants et dans la mesure où ils vivaient. Leur mode d'être était organique et on l'analysait en termes de fonctions.

- **Le règne du modèle économique**

L'homme et toute son activité étaient le lieu de conflits dont ils étaient à la fois l'expression plus ou moins manifeste et la solution plus ou moins réussie.

- **Le règne du modèle philologique**

Quand il s'agissait de structurer et de mettre au jour le système signifiant, une dérive allait donc conduire les sciences humaines d'une forme plus dense en modèles, à une autre plus saturée de modèles empruntés au langage. Ce glissement avait fait reculer le premier terme de chacun des couples constituant la fonction, le conflit, la signification, et faire surgir l'importance de la norme, la règle, et le système. Le point de vue du conflit l'emportait sur celui de la règle. On supposait que certains conflits ne pouvaient pas être surmontés, que les individus et les sociétés risqueraient de s'y abîmer.

³⁷⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966. p. 370.

II.4 Unification des sciences

Lorsque l'analyse s'était faite du point de vue de la norme, de la règle et du système, chaque ensemble avait reçu de lui-même sa propre cohérence et sa propre validité, il n'était plus possible de parler même à propos des sociétés abandonnées par l'histoire des « mentalités primitives », même à propos des récits absurdes, de légendes sans cohérence de « discours insignifiants ». Tout pouvait être pensé dans l'ordre du système, de la règle et de la norme. En se pluralisant donc, le champ des sciences humaines s'était trouvé unifié. Il avait du coup cessé d'être scindé selon une dichotomie de valeurs. Si on songeait que Freud avait approché la connaissance de l'homme, de son modèle philosophique et linguistique, mais qu'il était aussi le premier à avoir entrepris d'effacer le partage du positif et du négatif, on comprend comment il annonçait le passage d'une analyse en termes de fonctions, de conflits, et de significations à une analyse en termes de normes de règles et de systèmes. Et « c'est ainsi que tout ce savoir à l'intérieur duquel la culture occidentale s'était donnée en un siècle une certaine image de l'homme pivotait autour de l'œuvre de Freud, sans sortir pour autant de la disposition fondamentale ». Ce passage au point de vue de la norme, de la règle et du système nous approchait d'un autre problème à partir du moment où, on admettait qu'en un certain domaine du comportement humain, il y avait du sens et qu'ailleurs il n'y en avait pas.

III. SIGNIFICATION DE LA REPRÉSENTATION DANS LES SCIENCES HUMAINES

Déjà, il pouvait paraître bien contestable d'inclure celle-ci pour les opposer à la biologie, à l'économie, à la philologie. Dans l'espace de la représentation ne fallait-il pas déjà faire valoir qu'une fonction pouvait s'exercer, un conflit pouvait développer ses conséquences, une signification pouvait imposer son intelligence sans passer par le moment d'une conscience explicité. Le propre de la norme par rapport à la fonction qu'elle détermine, de la règle par rapport au conflit qu'elle régissait, du système par rapport à la signification qu'il rendait possible, c'est précisément de n'être pas donné à la conscience. Depuis le XIX^e siècle, les sciences humaines n'avaient cessé d'approcher cette région de l'inconscient où l'instance de la représentation était tenue en suspens. La représentation n'était pas la conscience, et rien ne prouvait que cette mise au jour d'éléments ou d'organisations qui n'était jamais donnés comme tel à la conscience fasse échapper les sciences humaines à la loi de la représentation.

- **Le rôle du concept de signification**

Le rôle du concept de signification c'était de montrer comment quelque chose comme un langage même s'il ne s'agissait pas d'un discours explicite et même s'il n'était pas déployé pour une conscience, pouvait être donné à la représentation.

- **Le rôle du concept de système**

Le rôle du concept de système, c'était de montrer comment la signification n'était jamais première et contemporaine d'elle-même, mais toujours seconde et comme dérivée par rapport à un système qui la précédait, qui en constituait l'origine positive, et qui se donnait peu à peu, par fragments et profits à travers elle, par rapport à la conscience d'une signification. Le système était toujours inconscient puisqu'il était déjà là avant elle, puisque c'est en lui que se logeait et à partir de lui qu'elle s'effectuait, mais parce qu'il était toujours promis à une conscience future qui peut-être ne le totalisera jamais³⁷⁸. Autrement dit, le couple signification-système, c'est ce qui assurait à la fois la représentabilité du langage comme texte ou structure analysés par la philologie et la linguistique, et la présence proche mais reculée de l'origine telle qu'elle s'est manifesté comme mode d'être de l'homme par l'analytique de la finitude.

La notion de conflit montrait comment le besoin, le désir ou l'intérêt même s'ils ne sont pas donnés à la conscience qui les éprouvait, pouvait prendre forme dans la représentation. Et le rôle du concept inverse de la règle, c'était de montrer comment la violence du conflit, l'insistance apparemment sauvage du besoin, l'infini sans loi du désir était en fait déjà organisés par un impensé qui non seulement leur prescrivait leur règle, mais les rendait possible à partir d'une règle. Le couple conflit-règle assurait la représentabilité du besoin, de ce besoin que l'économie étudiait comme processus-objectif dans le travail et la production, et la représentabilité de cet impensé que dévoilait l'analytique de la finitude³⁷⁹.

- **Rôle du concept de fonction**

Le concept de fonction avait pour rôle de montrer comment les structures de la vie pouvaient donner lieu à la représentation et le concept de norme avait pour rôle de montrer comment la fonction se donnait à elle-même ses propres conditions de possibilité et les limites de son exercice³⁸⁰. On comprend pourquoi les grandes catégories pouvaient organiser tous les champs des sciences humaines :

³⁷⁸ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 373.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 374

C'est qu'elles le traversent de bout en bout, qu'elles tiennent à distance, mais qu'elles joignent aussi les positivités empiriques de la vie, du travail et du langage à partir desquelles l'homme s'est historiquement détaché comme figure d'un savoir possible aux formes de la finitude qui caractérisent le mode d'être de l'homme tel qu'il s'est constitué du jour où la représentation a cessé de définir, l'espace général de la connaissance³⁸¹.

Ces catégories n'étaient donc pas de simples concepts empiriques d'une assez grande généralité. Elles étaient bien ce à partir de quoi l'homme pouvait s'offrir à un savoir possible. Elles rencontraient tout le champ de sa possibilité et l'articulait fortement sur les deux dimensions qui le bornent. Elles permettaient la dissociation caractéristique de tout le savoir, contemporain sur l'homme qui se manifestait entre la conscience et la représentation. Elles définissaient la manière dont les empiricités pouvaient être données à la représentation, mais sous une forme qui n'était pas présente à la conscience. La fonction, le conflit, la signification constituaient la manière dont la vie, le besoin, le langage étaient redoublés dans la représentation, mais sous une forme qui pouvait être parfaitement inconsciente.

Elles définissaient d'autres part, la manière dont la finitude fondamentale pouvait-être donnée à la représentation sous une forme positive et empirique, mais non transparente à la conscience naïve. Ni la norme, ni la règle ni le système n'était donné à l'expérience quotidienne. « Ils la traversaient, donnaient lieu à des consciences partielles, mais ne pouvaient être éclairée entièrement que par un savoir réflexif ». Les sciences humaines ne parlaient que dans l'élément du représentable, mais selon une dimension consciente-inconsciente. Maintenant que les savoirs empiriques comme la vie, le travail et le langage échappaient à sa loi, maintenant qu'on essayait de définir hors de son champ le mode d'être de l'homme, qu'est-ce que la représentation³⁸²?

III.1 Les représentations comme socle des sciences humaines

C'est un phénomène d'ordre empirique qui se produisait au départ en l'homme. Et si la représentation se produisait en l'homme, quelle différence y avait-il entre elle et la conscience ? La représentation n'était-elle pas un objet pour les sciences humaines. Elle était le champ même des sciences humaines, le socle général de cette forme de savoir, ce à partir de quoi il était possible de faire exister ces discours.

Sur le plan historique, à la différence des sciences empiriques depuis le XIX^e siècle, et à la différence de la pensée moderne, les sciences humaines n'ont pas pu contourner le primat de la

³⁸¹ *Ibidem.*

³⁸² Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 375.

représentation. Comme tout le savoir classique, elles se logeaient en elles, mais elles n'en étaient pas du tout les héritiers ou la continuation, car toute la configuration du pouvoir s'était modifiée, et elles ne sont nées que dans la mesure où est apparu, avec l'homme un être qui n'existait pas auparavant dans le champ de l'épistémè. On peut comprendre pourquoi, chaque fois on voulait se servir des sciences humaines pour philosopher, reverser dans l'espace de la pensée. Ce qu'on avait pu apprendre c'est que, là où l'homme était remis en question, on mimait la philosophie du XVIII^e siècle à l'intérieur de laquelle l'homme n'avait pas de place. C'est qu'en étendant au-delà de ses limites le domaine du savoir de l'homme, on étendait au-delà de lui, le règne de la représentation, et on s'installait de nouveau dans une philosophie de type classique.

Les sciences humaines, en traitant de ce qui est représentation sous une forme consciente ou inconsciente, se trouvaient en train de traiter comme leur objet, ce qui était leur condition de possibilité. Elles étaient donc toujours animées d'une sorte de mobilité transcendante. Elles ne cessaient d'exercer à l'égard d'elles-mêmes une reprise critique. Elles partaient de ce qui était donné à la représentation, à ce qui rendait possible la représentation, mais qui était encore une représentation. Elles cherchaient moins, comme les autres sciences à se généraliser ou à se préciser, qu'à se démystifier sans arrêt, à passer d'une évidence immédiate et non contrôlée à des formes moins transparentes, mais plus fondamentales. Ce cheminement quasi transcendantal, se donnait toujours sous la forme du dévoilement. C'est toujours en dévoilant qu'elles pouvaient s'affiner jusqu'à penser les phénomènes individuels. A l'horizon de toute science humaine, il y avait le projet de ramener la conscience de l'homme à ses conditions réelles, de la restituer aux contenus et aux formes qui l'on fait naître, et qui s'esquivaient en elle. C'est pourquoi le problème de l'inconscient n'était pas simplement un problème intérieur aux sciences humaines, c'était un problème qui était coextensif à leur existence même³⁸³.

Ce qui manifestait le propre des sciences humaines, ce n'était pas cet objet privilégié et singulièrement embrouillé qu'est l'homme car, ce n'était pas l'homme qui les constituait et leur offrait un domaine spécifique, mais c'était la disposition générale de l'épistémè qui leur faisait place, les appelaient et les instaurent en leur permettant de constituer l'homme comme leur objet. On dira qu'il y avait « Science humaine » partout où on analysait dans la dimension propre à l'inconscient, des normes, des règles, des ensembles signifiants qui dévoilaient à la conscience, les conditions de ses formes et de ses contenus. Les « sciences de l'homme » faisaient partie de

³⁸³ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 376.

l'épistémè moderne comme la chimie ou la médecine ou telle autre science, ou encore comme la grammaire et l'histoire naturelle faisaient partie de l'épistémè classique.

Mais dire qu'elles faisaient parties du champ épistémologique signifie qu'elles y enracinaient leur positivité, qu'elles y trouvaient leur condition d'existence, qu'elles n'étaient donc pas seulement des illusions, des chimères pseudo-scientifiques motivées au niveau des opinions, des intérêts, des croyances, qu'elles n'étaient pas ce que d'autres appellent du nom de l'« idéologie ».

III.2 Interprétations de l'histoire à partir de l'homme envisagé comme espèce vivante ou à partir des lois de l'économie.

Dans le grand bouleversement de l'épistémè occidental qui s'est produit au début du XIX^e siècle, on avait défini pour chaque type du vivant, des formes d'ajustement au milieu qui allaient permettre de définir son profil d'évolution. On avait pu montrer que, des activités singulièrement humaines comme le travail ou le langage détenaient en elle-même, une historicité qui ne pouvait pas trouver sa place dans le grand récit commun aux choses et aux hommes car :

La production avait des modes de développements, le capital des modes d'accumulation, les prix des lois d'oscillation et de changement qui ne pouvait ni se rabattre sur les lois naturelles, ni se réduire à la marche générale de l'humanité. Le langage ne se modifiait pas tellement avec les migrations, le commerce, et les guerres, au gré de ce qui arrive à l'homme ou à la fantaisie de ce qu'il peut inventer mais, sous les conditions qui appartiennent en propre aux formes phonétiques et grammaticales dont il est constitué³⁸⁴.

Si on a pu dire que les divers langages naissent, vivent, perdent de leur force en vieillissant et finissent par mourir, cette métaphore n'était pas faite pour dissoudre leur histoire dans un temps qui serait celui de la vie, mais pour souligner qu'ils ont eux aussi les lois internes de fonctionnement.

III.3 Dés historicisation de l'homme au XIX^e siècle

Pour des raisons politiques, le XIX^e siècle avait porté son attention à l'histoire humaine au point qu'on avait abandonné l'idée d'un plan continu du temps, celle d'un progrès ininterrompu. En voulant raconter sa propre ascension, la bourgeoisie avait rencontré l'épaisseur historique des institutions, la pesanteur des habitudes et des croyances, la violence des luttes, l'alternance des succès et des échecs.

³⁸⁴ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 379.

L'homme s'était retrouvé vide d'histoire, mais alors qu'il était déjà à la tâche pour retrouver au fond de lui-même et parmi toutes les choses qui pouvaient encore lui renvoyer son image. Cette historicité devenait ambiguë à partir du moment où, l'homme ne se donnait au savoir positif que dans la mesure où il parlait, travaillait et vivait. Son histoire pourrait-elle être autre chose que le nœud inextricable de temps différents qui leur étaient étrangers, et qui étaient hétérogènes les uns aux autres ? L'histoire de l'homme sera-t-elle plus qu'une sorte de modulation commune aux changements dans les conditions de vie, tel que les climats, la fécondité du sol, les modes de culture, l'exploitation des richesses, aux transformations de l'économie, et par voie de conséquence de la société et des institutions, et à la succession des formes et des usages de la langue ?

Mais alors que l'homme n'était pas lui-même historique, le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même, il ne se constituait comme sujet d'histoire que par la superposition de l'histoire des êtres, de l'histoire des choses, de l'histoire des mots. Il était soumis à leurs purs événements. Mais aussitôt que ce rapport de simple passivité se renversait à partir du moment où : *«Ce qui parle dans le langage, ce qui travaille et consomme dans l'économie, ce qui vit dans la vie humaine, c'est l'homme lui-même ; et à ce titre, il a droit lui aussi à un devenir tout aussi positif que celui des êtres et des choses, non moins autonomes et peut être même plus fondamental»*³⁸⁵.

L'historicité qui était propre et inscrite en l'homme lui permettait de s'adapter comme tout vivant et d'évoluer lui aussi grâce à des outils, à des techniques, à des organisations qui n'appartenaient à aucun autre vivant, qui lui permettait d'inventer des formes de production, de stabiliser, de prolonger ou d'abrèger la validité des lois économiques par la conscience qu'il en prenait et par les institutions qu'il aménageait à partir d'elles ou autour d'elles, et qui lui permettait enfin d'exercer sur le langage, en chacune des paroles qu'il prononçait, une sorte de pression intérieure constante qui, insensiblement le faisait glisser sur lui-même en chaque instant du temps³⁸⁶.

III.4 L'histoire de l'être de l'homme

L'histoire concerne maintenant l'être même de l'homme puisqu'il avait non seulement autour de lui « de l'histoire », mais qu'il était lui-même en son historicité propre, ce par quoi se dessinait une histoire de la vie humaine, une histoire de l'économie, une histoire des langages. Il y avait une historicité de l'homme qui serait à elle-même sa propre histoire, mais aussi la dispersion

³⁸⁵ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 381.

³⁸⁶ *Ibidem*.

radicale qui fondait toutes les autres. Dans son souci de tout historiciser, c'est cette érosion que le XIX^e siècle cherchait à écrire, à propos de toute chose, une histoire générale, de remonter dans le temps et de replacer les choses les plus stables dans la libération du temps. Traditionnellement, dans la manière d'écrire l'histoire de l'histoire, on avait l'habitude de dire qu'avec le XIX^e siècle, on avait cessé de présenter la simple mémoire d'un passé peuplé seulement d'individus et d'accidents et qu'on avait cherché les lois générales du devenir.

Pour l'analyse du discours représentatif, la théorie classique du signe et du mot, devait montrer comment les représentations qui se suivaient en une chaîne étroite, et serrée sans que les distinctions n'y apparaissent pas, et qu'elles étaient toutes pareilles. Elles pouvaient s'étaler en un tableau permanent de différences stables et d'identités limitées. Il s'agissait d'une genèse de la différence à partir de la monotonie secrète et varié du pareil. La recherche des désignations première du langage faisait jaillir au cœur des mots, des syllabes, des sons, une représentation en sommeil, qu'il fallait faire parler, faire revenir au jour, chanter de nouveau, pour une plus grande justesse de la pensée. C'est sur un mode analogue pour la réflexion moderne, que l'impensé était toujours habitée par un cogito, et que cette pensée s'était assoupie dans ce qui n'était pas pensée. Il fallait la tendre de nouveau dans la souveraineté du « Je pense ». La fin de la pensée classique coïncidera avec le retrait de la représentation, ou plutôt avec l'affranchissement à l'égard de la représentation du langage, du vivant et du besoin.

Le XVI^e siècle admettait que les langues se succèdent dans l'histoire et qu'elles pouvaient s'y engendrer l'une l'autre. Les plus anciennes étaient considérées comme les langues mères. A partir du XVII^e siècle, le rapport du langage au temps s'inversait, à partir du moment où, celui-ci ne disposait plus de les parler à tour de rôles dans l'histoire du monde. Ce sont des langues qui déroulaient les représentations et les mots selon une succession dont eux-mêmes définissaient la loi. Face à de telles séries qui existaient déjà au XVI^e siècle et qui réapparaîtrons au XIX^e siècle, on avait substitué d'autres typologies. Ce sont celles de l'ordre. Il y'avait donc le groupe des langues qui plaçaient d'abord le sujet dont on parle. Par la suite, l'action qui était entreprise ou subie par lui, et enfin l'agent sur lequel il s'exerce. C'est l'ordre commun d'analyse et alignement successif des représentations qui formait le préalable et prescrivait d'utiliser des déclinaisons ou des articles.

Pour le mode de formation des discours, ce corps de connaissance, l'homme ce n'était pas ce vivant qui avait une forme particulière, une physiologie spéciale, et une autonomie unique. C'était ce vivant qui, de l'intérieur de la vie à laquelle il appartenait de fond en comble et par laquelle, il était traversé en tout son être, constituait des représentations grâce auxquelles il vivait, et à partir

desquelles il détenait cette étrange capacité à pouvoir se représenter justement la vie. L'homme avait beau être au monde la seule espèce qui travaille du moins, celle chez qui la production, la distribution, la consommation des biens avaient pris tant d'importance, et reçu des formes si multiples et si différenciés. Pour définir les lois qui étaient pourtant intérieures aux mécanismes de la production comme celui de l'accumulation du capital, l'économie avait recours à des comportements humains, et une représentation qui le fondait comme celle de l'intérêt, la recherche du profit maximum, la tendance à l'épargne. Mais ce faisant, elle utilisait les représentations comme une exigence d'un fonctionnement qui passait par une activité humaine explicite.

Dans cet ordre d'idée, il y aura production de discours que si on s'adresse de la manière dont les individus se représentent leurs partenaires dans le mode de représentation social et dans les échanges. Le mode sur lequel ils masquaient ce fonctionnement, la manière dont ils se représentaient la société. L'objet des sciences humaines, de ces discours, c'était cet être qui, de l'intérieur des formes de la production économique par lesquelles toute son existence était commandée, formait la représentation de ses besoins, de la société par laquelle ou contre laquelle il les satisfaisait, si bien qu'à partir de là, il pouvait se donner la représentation de l'économie³⁸⁷.

Ce qui va justifier la substitution du mode de production du discours, par le mode de production économique qui occupe une place, une influence décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu des sociétés postmoderne, face à cette question du rapport entre sujet humain et jeux de vérité, c'est-à-dire les figures de la formation du sujet conformément à un ensemble de règles de construction, de fabrication de la vérité par des codes dans notre troisième partie c'est que, sur le plan historique, la représentation était au départ, un phénomène d'ordre empirique qui se produisait en l'homme. Elle était ce à partir de quoi il était possible de faire exister ces discours des « Sciences de l'homme », à partir du moment où les sciences humaines se logeaient dans les représentations. Dans la philosophie du XVIII^e siècle donc, l'homme n'avait pas de place. Les sciences de l'homme n'étaient pas seulement des illusions, des chimères pseudo-scientifiques, motivées au niveau des opinions, des intérêts, des croyances. Elles n'étaient pas ce que d'autres appelaient du nom d'« idéologie ». Avec le grand bouleversement qui s'était produit au début du XIX^e, l'on avait montré que les activités humaines comme le travail ou le langage détenaient en elle-même une historicité qui ne pouvait pas trouver sa place dans le grand récit commun aux choses et aux hommes.

³⁸⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 364.

L'analyse du vécu s'était instaurée dans la réflexion moderne comme une contestation radicale d'une vérité objective à venir du discours sur l'homme, et une vérité du discours définie à partir de celle de l'objet. Elle avait essayé de restaurer la dimension du transcendantal. Elle avait voulu conjurer celui du discours naïf d'une vérité réduite à l'empirique et le discours prophétique qui promettait la venue à l'expérience d'un homme enfin³⁸⁸. L'analyse du vécu était un discours mixte qui s'adressait à une couche spécifique, assez concrète pour qu'on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait sur la positivité des choses pour qu'on puisse, à partir de là échapper à cette naïveté, la contester, et lui quérir des fondements. Elle cherchait à articuler l'objectivité possible d'une culture sur l'épaisseur sémantique qui se cachait et se montrait à la fois dans l'expérience vécue. Le vécu s'articulait donc autour des questions sociales.

C'est à travers cet ensemble de techniques de vie qui se manifestaient à travers les phénomènes de rites et des processus historiques que l'on rencontrait dans les « Vieilles technologies de soi », et que nous pouvions appeler notre « Culture » de la pratique de soi, que l'on rencontrait dans la Grèce archaïque. Les connaissances du XVI^e siècle, étaient donc constituées d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées des pratiques de la magie, et de tout un héritage culturel dont la redécouverte des Textes anciens avait multiplié le pouvoir d'autorité³⁸⁹. Mais, à l'époque post socratique ou période hellénistique, période durant laquelle la philosophie se rependait dans l'empire romain, on assistait à une inversion entre technique de vie et souci de soi.

Si les analyses de la représentation du langage, des ordres naturels et des richesses étaient cohérentes et homogènes entre elles durant cette période classique, toute fois il existait un déséquilibre profond. C'est que la représentation commandait le mode d'être du langage, des individus, de la nature et du besoin lui-même. L'analyse de la représentation avait donc une valeur déterminante pour tous les domaines empiriques. Tout le système classique de l'ordre, toute cette grande taxinomie qui permettait de connaître les choses par le système de leur identité se déployait dans un espace ouvert à l'intérieur de soi par la représentation, quand elle se représentait elle-même à partir du moment où : « *L'Être et le Même y ont leur lien. Le langage n'est que la représentation des mots ; la nature n'est que la représentation des êtres ; le besoin n'est que la représentation du besoin* »³⁹⁰.

³⁸⁸ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 33

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 47.

³⁹⁰ *Ibid.*, p.222.

Mais l'esprit obscur d'un peuple qui parlait de la violence et l'effort incessant de la vie, la force sourde des besoins échapperont au mode d'être de la représentation. Celle-ci sera doublée, limitée, et bordée, mystifiée régie de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou celle d'une volonté qui se donneront comme envers métaphysique de la conscience. C'est pour cela qu'un vouloir ou une force, va surgir dans l'expérience moderne, signalant que l'âge classique venait de se terminer et avec lui, le règne du discours représentatif, la dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots, l'ordre dormant des choses³⁹¹.

Que s'est-il passé sur cette mutation, ce changement de paradigme rapidement destinée de l'ordre à l'histoire au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, et sur l'altération fondamentale et de ses positivités qui, pendant près d'un siècle et demi, avait donné lieu à tant de savoir voisin qu'étaient l'analyse des représentations, la grammaire générale, l'histoire naturelle, les réflexions sur les richesses et le commerce. Comment les manières d'ordonner le tableau avaient-ils été effacées ? Par quel autre espace et selon quelle figure, les mots, les êtres, la force sourde des besoins échapperont ils au mode d'être de la représentation, pour prendre place, se manifester, et se distribuer les uns par rapport aux autres et exprimer désormais les jeux de vérité ?

³⁹¹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.222.

TROISIÈME PARTIE :

DU MODE DE PRODUCTION DES DISCOURS ET DES SAVOIRS SUR LA VÉRITÉ, À L'IDÉE DE MANIPULATION ET DE CONSTRUCTION DISCURSIVE DE LA REALITE POLITIQUE Â L'ÈRE POSTVÉRITÉ.

L'analyse de la représentation en rapport avec le mode de production du discours comme nous l'avons examiné, avait donc une valeur déterminante pour tous les domaines empiriques dans le mode de représentation social. Tout le système classique de l'ordre, toute cette grande taxinomie qui permettait de connaître les choses par le système de leur identité se déployait dans un espace ouvert à l'intérieur de soi par la représentation, quand elle se représentait elle-même : « *L'être et le Même y ont leur lien. Le langage n'est que la représentation des mots, la nature n'est que la représentation des êtres; le besoin n'est que la représentation du besoin* »³⁹². Le langage à l'époque classique était un espace d'analyse sur lequel le temps et le savoir des hommes déroulaient leur parcours. Au XVI^e siècle, le langage réel n'était pas un ensemble de signes indépendants, uniforme où les choses viendraient se refléter comme dans un miroir pour y énoncer leur vérité singulière.

Le langage était plutôt une chose opaque, refermée sur elle-même, une masse fragmentée qui se mêlait à elles : « *Tant si bien que toutes ensembles, elles forment un réseau de marques ou chacune pouvait jouer, et joue en effet par rapport à toutes les autres, le rôle de contenu ou de signe, de secret ou d'indication* »³⁹³. On ne prenait plus comme fil conducteur l'étude des transformations matérielles du mot, mais la constance des significations. Dans la philosophie du XVIII^e siècle, l'homme n'avait pas de place. Au départ, les "sciences de l'homme" n'étaient pas seulement des illusions, des chimères pseudo-scientifiques motivées au niveau des opinions, des intérêts, et des croyances. Elles n'étaient pas ce que d'autres appellent du nom d'« Idéologie ». Pour comprendre la forme d'objectivité qui était propre à la pensée occidentale depuis les grecs par exemple, nous devrions partir du fait qu'à partir d'un certain moment, le monde avait cessé d'être pensé pour devenir connu, mesuré, maîtrisé, grâce à un certain nombre d'instruments et d'objectifs qui caractérisaient les différentes techniques de vie.

Si la forme d'objectivité propre à la pensée occidentale, s'était constituée au moment du déclin de la pensée, signalant que l'âge classique venait de se terminer, et avec lui le règne du discours représentatif, ce monde avait été considéré et manipulé par une *teknê*. On peut dire que la forme de subjectivité propre à la pensée occidentale, s'était constituée le jour où le « *bios* » c'est-à-dire la vie, avait cessé d'être ce qu'elle avait été si longtemps pour la pensée grecque, à savoir le corrélatif d'une technique, pour devenir la forme d'une épreuve de soi.

Que le monde à travers le *bios* soit devenu cette expérience à travers laquelle nous nous connaissons nous-même, cet exercice à travers lequel nous nous transformions, où nous nous

³⁹² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.222.

³⁹³ *Ibid.*, p.49.

savons, nous pensons qu'il s'agissait là d'une transformation, d'une mutation, d'une substitution très importante par rapport à ce qu'était la pensée grecque classique, à savoir que, la vie devait être l'objet d'une *tekhnê*, c'est-à-dire d'un art raisonnable et rationnel. Il y avait eu un croisement de ces deux processus à savoir l'un par lequel le monde avait cessé d'être pensé pour être connu à travers une *tekhnê*, et l'autre par lequel, la vie avait cessé d'être l'objet d'une *tekhnê* pour devenir le corrélatif d'une épreuve, celle d'une expérience, d'un exercice.

On peut dire qu'à partir de ce moment, nous avons l'enracinement de ce qui avait été en Occident, le défi de la pensée occidentale à la philosophie comme discours et comme tradition. Ce défi c'est donc celui-ci: Comment ce qui se donnait comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhnê* ou technique de vie, comment cela pouvait-il être devenu en même temps, le lieu où se manifestait, où s'éprouvait et s'accomplissait difficilement la vérité du sujet que nous sommes ? Comment le monde qui se donnait comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhnê*, pouvait-il être devenu en même temps, le lieu où se manifeste et où s'éprouve le «soi-même» comme sujet éthique de la vérité?

Avec la mutation qui s'est produite vers la fin du XVIII^e siècle dans l'épistémè occidental, lorsqu'on assistait à une inversion entre les techniques de vie et le souci de soi, on pouvait la caractériser de loin en disant qu'un espace philosophique s'est dégagé de là où le classicisme avait établi ses serrures épistémologiques les plus solides. En effet, l'analyse du mode de production économique comme projet nouveau de la nouvelle « économie politique », avait essentiellement pour rôle, d'analyser le rapport entre la valeur et les prix. C'est l'une des raisons pour laquelle, la substitution du mode de production économique au mode de production du discours sur la vérité, avait fait en sorte que, la multiplicité confuse des législations et des mesures, des constructions discursives, des réformes institutionnelles, et innovations pratiques, entraîne par exemple l'émergence culturelle de ces nouvelles figures du sujet en relation avec les évolutions des « équipements » collectifs de reproduction de la subjectivité, à travers par exemple, la mise en place d'un dispositif global de gestion des individus déficients et déviants, dominé par le paradigme de la connaissance du sujet par lui-même ou la gestion de soi.

Foucault avait étudié certains « dispositifs » historiques de la régulation des conduites des sujets, notamment ceux de la discipline et de la sexualité, pour nous permettre de comprendre comment les individus devenaient des "sujets" des autres et de leurs propres identités, et selon ces propres termes, lorsqu'il affirmait que : *«J'ai cherché à étudier la manière dont l'être humain se transforme en sujet, j'ai orienté mes recherches sur la sexualité par exemple la manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une « sexualité ». Ce n'est donc pas le pouvoir,*

mais le sujet qui constitue le thème général de mes recherches »³⁹⁴. La manière dont l'être humain ou l'individu devenait un sujet assujéti à la fois aux autres et à ses propres identités, était intimement liée au processus de régulation qui avait conduit à la définition de certaines conduites comme étant « inadaptées », et de certains phénomènes comme étant donc des « problèmes de sociétés ».

Mais un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne, signalant que l'âge classique vient de se terminer et avec lui le règne du discours représentatif, la dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots, l'ordre dormant des choses³⁹⁵. Avec l'avènement de la postmodernité, l'on allait assister au changement culturel du discours d'organisation occasionné par le poids des représentations mentales dans la formation des idéologies économiques. C'est pourquoi, à un certain moment, l'esprit obscur d'un peuple qui parlait de la violence, et l'effort incessant de la vie, la force sourde des besoins échapperont au mode d'être de la représentation. Celle-ci sera doublée, limitée, et bordée, mystifiée, régie de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme envers métaphysique de la conscience.

A travers la formation du mode de production économique, l'on assiste à une disqualification de notre « Culture » de la pratique de soi, celle du « Connais-toi toi-même » et une requalification du souci de soi, à partir du moment où l'on pense vouloir demander par exemple aux sujets faibles, de « Se prendre en charge », de « s'assumer » dans un monde où le souci de soi est devenu un ensemble de pratiques subjectives de « Techniques de soi ». A travers ce recours, le sujet prend la place de Dieu comme créateur de son existence, comme producteur de la société, comme entrepreneur de sa vie. Tout est désormais fabriqué par des rites et des codes dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérité. Le fait que les forces du capitalisme soient devenues les premières à se servir de l'Etat, n'est donc que pure démagogie³⁹⁶.

L'univers actuel des interventions psychosociales et psychothérapeutiques, constitue donc l'exemple d'un lieu privilégié pour observer le double processus de constitution des individus en « sujets » et l'instauration d'un partage entre le « Même » et l'« Autre ». Foucault le concevait comme étant la mise en œuvre d'un type de pratiques qu'il avait appelés « pratiques divisantes ».

³⁹⁴ Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet du pouvoir », dans Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, in *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

³⁹⁵ *Ibidem*.

³⁹⁶ Baudrillard, repris par Nkolo Foé in, *Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Codesria, 2008, p. 49.

A chaque époque, dans chaque société, et à l'intérieur de chaque environnement précis, les « Pratiques divisantes » opèrent diverses formes de partage qui balisent les frontières entre le « Même » et l'« Autre », le normal et le pathologique, le conforme ou le non-conforme, le phénoménal social et le problème de société ou, plus précisément, de nos intérêts entre l'« adapté » et l'« inadapté ». C'est dans ce sens qu'il affirmait que : « *J'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les « pratiques divisantes ». Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme saint d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le « gentil garçon », illustre bien cette tendance* »³⁹⁷.

La réalité politique qui se présente à nous aujourd'hui sous forme de discours des structures dominantes, impose une vision du monde à travers une forme d'impérialisme du langage, l'organisation au niveau du discours, une forme de subtilité politique dans le langage. Pourtant, dans le jeu sur les anciennes propriétés intrinsèques du langage, on ne cherchait pas à agir sur les autres par le moyen du discours, diriger ou infléchir les délibérations des assemblés, agir sur les autres pour le plus grand profit de celui qui parle. Il ne plaidait pas une cause. Le rhéteur recueillait pour lui-même sa gloire. Les connaissances du XVI^e siècle, étaient constitués d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées, des pratiques de la magie, et de tout un héritage culturel dont la redécouverte des Textes anciens avait multiplié les pouvoirs d'autorité³⁹⁸.

L'alternative entre le vrai et le faux qui consistaient en un accord ou désaccord avec l'existence et le fait réel dans ce domaine, est donc dépassée par la force des choses parce que les hommes parlent. Hannah Arendt déclarait à ce sujet que : « *La négation délibérée de la réalité - la capacité de mentir- et la possibilité de modifier les faits- celle d'agir- sont intimement liés, elles procèdent l'une et l'autre de la même source: l'imagination* »³⁹⁹. Arendt insiste ici sur l'incompatibilité entre l'agir et le respect de l'objectivité, car c'est le langage qui établit toutes les formes de manipulation, de construction de la marginalité dans les rapports entre sujet humain et jeux de vérité, en substituant à la réalité une image qui face plaisir au politique, et qui permet de distinguer le discours de ce qui se fait réellement. L'indifférence à la distinction entre mensonge et vérité traduit l'expression des jeux de vérité auquel se livrent nos politiques.

³⁹⁷ Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet du pouvoir », de Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, in *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

³⁹⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 47.

³⁹⁹ Hannah Arendt, éd. cit., 2002, p. 9.

Le mode d'être de la vie, et tout cela même qui fait en sorte que la vie n'existe pas sans me prescrire ses formes, me sont donné fondamentalement par mon corps, et le mode d'être de la production économique. La pesanteur de ses déterminations sur mon existence, me sont donnés par mon désir et le mode d'être du langage, tout le sillage d'histoire que les mots font luire dans l'instant où on les prononce. C'est pourquoi, le Politique n'est plus capable de porter au discours vrai par exemple, une attention véritable et efficace. Il ne s'intéresse qu'à l'ornement, à l'illusion bref à tous les arts de la flatterie.

Tel est le statut des contre-vérités, des faits « alternatifs », de la rumeur, du « on dit », de la tromperie, de la machination. Nous n'avons plus besoin de nous rapporter aux faits, aux choses faites, aux actions. Ces manipulations, falsifications visent à travestir la réalité, et à susciter des compréhensions biaisées de ce qui se passe, voire à provoquer des « passions tristes ». L'assujettissement des sujets aux « Autres » et à leur propre identité, ne s'opère pas uniquement par l'administration de la violence et la mystification de la vérité, mais aussi par des procédés beaucoup plus complexes de jeux de vérité, faisant souvent appel à des valeurs positives de santé physique et mentale. Avec l'avènement de la pandémie sanitaire mondiale du coronavirus ou « Covid 19 », l'on assiste par exemple, au sacrifice de la recherche du bien-être, de la santé des populations au profit de la relance, de la réouverture, de la santé économique par les politiques.

Les choses se passent comme s'il s'agissait avant tout de procurer au « Client », les instruments nécessaires comme les mesures de protection facial, de distanciations sociales, de raccourcissement des quarantaines, de sécurité, de vaccination, mesures d'évaluations sur la "réalité" de l'évolution de la maladie, lui permettant de "s'adapter" à un contexte déterminé de la crise sanitaire mondial pour continuer à produire. C'est pourquoi, l'on assiste à une faillite du langage politique déconnecté de sa vocation à dire au profit d'un simple accompagnement d'émotions. Face à cette situation, si nous partons du fait que l'imagination, la créativité ne meurt jamais, et que le monde, ce « *bios* » c'est-à-dire la vie reconnu à ce niveau comme un exercice, c'est-à-dire ce grâce à quoi nous allons nous former, nous transformer, cheminer vers un but ou vers un salut, aller à notre propre perfection, nous devons développer un nouveau regard d'imagination, de créativité, d'inventivité pour produire le monde acquis au fil de l'expérience, ce qui suppose qu'on a été « désillusionné » par le réel.

Face à l'éclatement du social, de la famille, des différentes institutions, face à la montée de l'individualisme, face à la crise du travail, du politique, comment les politiques se représentent-ils alors leurs partenaires dans le mode de production économique, le mode sur lequel ils masquent ce fonctionnement, la manière dont ils se représentent la société ? A partir du moment où l'autorité

politique se servant de « la politique-mensonge » pense toujours que, plus le mensonge est gros, plus ça passe, comment se fait-il que les mots qui étaient en leur essence première des noms et des désignations, puissent s'éloigner subitement de leur signification d'origine, acquérir un sens voisin, changer non seulement de formes mais aussi d'extension, acquérir de nouvelles sonorités et aussi de nouveaux contenus dans les jeux du rapport entre sujet et jeux de vérité ? Comment le mot qui ne renvoi plus à la chose, construit-il la chose ? Mais bien avant cela, que s'était-il passé sur cette mutation, ce changement de ton rapidement destinée de l'ordre à l'histoire au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, et sur l'altération fondamentale et de ses positivités qui, pendant près d'un siècle et demi avait donné lieu à tant de savoir voisin qu'étaient l'analyse des représentations, la grammaire générale, l'histoire naturelle, les réflexions sur les richesses et le commerce. Comment les manières d'ordonner le tableau avaient-ils été effacées ? Par quel autre espace et selon quelle figure, les mots, les êtres, les objets du besoin ont-ils pris place et se sont-ils distribués les uns par rapport aux autres ?

CHAPITRE VII :

MODÉLISATION CONTEMPORAINE DES MODES DE PRODUCTION DES DISCOURS DE VÉRITÉ

I. FORMATION DU SUJET ET MODE DE PRODUCTION DES DISCOURS DE LA TRADITION HISTORIQUE

L'étude de l'Antiquité grecque et romaine s'ouvrait sur la question de la formation du sujet dans son rapport avec la vérité. Ce constat nous permet de commencer par revisiter la question de sa formation dans l'ordre de la pratique de soi, afin de mieux nous projeter sur l'influence de la substitution du mode de production économique sur le mode de production des discours. En d'autres termes, la substitution du matérialisme culturel au matérialisme historique.

I.1 La question de la formation du sujet dans l'ordre de la pratique de soi dans la civilisation grecque, hellénistique, romaine

Dans la culture du soi de la civilisation grecque, hellénistique, romaine, le problème du sujet dans son rapport à la pratique, conduisait à tout autre chose qu'à la question de la loi. Il conduisait plutôt à la question de savoir comment le sujet pouvait-il agir comme il faut, pouvait-il être comme il doit être, dans la mesure où non seulement il connaît le vrai, mais aussi dans la mesure où, il le disait, le pratiquait et l'exerçait. Autrement-dit, la question que se posaient les Grecs et les romains à propos des rapports entre sujet et pratique de la vérité, c'était celle de savoir dans quelle mesure le fait de connaître le vrai, celui de dire le vrai, de pratiquer et d'exercer le vrai, pouvait-il permettre au sujet non seulement d'agir comme il doit agir, mais d'être comme il doit être et comme il veut être ?

Ainsi, là où les Modernes par exemple devaient entendre la question de l'« *objectivation possible ou impossible du sujet dans un champ de connaissance* », les anciens de la période grecque, hellénistique et romaine entendaient, « Constitution d'un savoir du monde comme expérience spirituelle du sujet ». Là où nous autres modernes entendons : « Assujettissement du sujet à l'ordre et à la loi », les Grecs et les Romains entendaient, « Constitution du sujet comme fin dernière pour lui-même à travers et par l'exercice de la vérité »⁴⁰⁰. Il n'y avait là qu'une hétérogénéité fondamentale qui devait donc nous prévenir contre toute projection rétrospective.

⁴⁰⁰ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.304.

I.2 L'histoire de la subjectivité

L'histoire de la subjectivité ou plutôt : l'histoire des rapports entre sujet et vérité selon Foucault⁴⁰¹, devrait essayer de retrouver la très lente transformation d'un dispositif de subjectivité défini par le savoir de spiritualité⁴⁰² et la pratique de la vérité par le sujet, en cet autre dispositif de subjectivité qui est le nôtre et qui est commandé par la question de l'obéissance du sujet à la loi. Aucun de ces problèmes à savoir, celui de l'obéissance du sujet à la loi, et la connaissance du sujet par lui-même n'était présent dans la pensée et la culture antique. Dans la pensée et la culture antiques, on parlait plutôt de « spiritualité du savoir, » et « de pratique et exercice de la vérité »⁴⁰³. L'objectif était donc celui de conduire à la pratique de la vérité, à partir de certaine forme de pratiques tel que l'ascèse.

I.3 La pratique de l'ascèse dans l'Antiquité

Vue à travers une certaine tradition déformée, l'ascèse était considérée comme une certaine forme de pratique qui devait aussi avoir pour éléments, pour phases, pour progrès successifs, des renoncements sévères avec pour point de mire et passage à la limite, la renonciation à soi. C'est un progrès progressif dans des renoncements, qui devait permettre de parvenir à la renonciation essentielle qui était la renonciation à soi⁴⁰⁴. Chez les Anciens de la période grecque hellénistique et romaine, le sens que revêtait cette pratique de la vérité, était tout à fait différent. Il ne s'agissait pas d'arriver à la renonciation à soi, mais tout au contraire de parvenir à la formation d'un certain rapport de soi à soi qui soit plein, achevé, complet, autosuffisant et susceptible de produire cette transformation à soi qui était le bonheur que l'on prenait de soi à soi⁴⁰⁵. Chez Marc Aurèle par exemple, on constatait que, la perception qui se disqualifiait au-dessous de soi par l'ascèse, conduisait à une mise en question de l'identité de soi, par la discontinuité des éléments dont nous étions composés, ou par l'universalité de la raison dont nous constituons une partie⁴⁰⁶.

I.4 La renonciation chrétienne dans l'ascèse ancienne : spiritualité de l'Antiquité.

La renonciation chrétienne était déjà exigée par l'ascèse ancienne. Mais la nature des moyens, la tactique qui était mise en œuvre pour parvenir à cet objectif final ici, n'était pas fondamentalement une renonciation. Il s'agissait tout au contraire par le moyen de l'ascèse,

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 305.

⁴⁰³ *Ibidem.*

⁴⁰⁴ Michel Foucault, « sur la renonciation à soi dans le christianisme », Cours du 17 février première heure, *L'herméneutique du sujet*, 2001.

⁴⁰⁵ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 305.

⁴⁰⁶ Michel Foucault, « Exercices de perception réductrice chez Marc Aurèle », in *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.305.

d'acquérir quelque chose d'autre. Il fallait se doter de quelque chose qu'on n'avait pas, au lieu de renoncer seulement à tel élément de nous. Même s'il arrivait que nous soyons ou que nous aurions, il fallait se doter de quelque chose qu'on n'avait pas, au lieu de renoncer à tel élément de nous-même que nous serions ou que nous aurions. Il fallait se doter de quelque chose qui, au lieu de nous conduire à renoncer petit à petit à nous-même, permettra de protéger le soi et de parvenir jusqu'à lui. L'ascèse ancienne ne réduisait pas. Elle équipait, elle dotait. C'est cela qu'on appelait en grec la «*paraskeuê* » c'est-à-dire, ce qu'on pourrait appeler une préparation ouverte et finalisée de l'individu aux évènements de la vie. Dès lors qu'il s'agissait pour l'ascèse de parvenir à la constitution de ce rapport plein de soi à soi. L'ascèse avait pour fonction, pour instrument, la constitution d'une *paraskeuê*. Il s'agissait donc dans l'ascèse, de trouver une préparation, telle qu'elle puisse s'ajuster à ce qui pouvait se produire, et à cela seulement, et au moment où cela se produisait, dans le cas où ça se produirait⁴⁰⁷.

Dans un texte que rapportait Sénèque⁴⁰⁸, Démétrius le cynique par exemple, reprend ce qui constituait un lieu commun entre la comparaison de l'existence, et celle de celui qui voulait dans l'existence parvenir à la sagesse, avec l'exemple de l'athlète. Le bon athlète pour lui, c'est celui qui s'exerce. Il s'agit de se préparer à ce à quoi, nous pouvons nous heurter, de nous préparer aux seuls évènements que nous pouvons rencontrer, mais pas de manière à surpasser les autres, ni même à nous surpasser nous-même. Il ne s'agit pas de dépasser les autres, ni même de se dépasser soi-même :

Il s'agit d'être toujours plus fort que, ou de n'être pas plus faible que ce qui peut arriver. L'entraînement du bon athlète doit donc être l'entraînement à quelques mouvements élémentaire, mais suffisamment généraux et suffisamment efficaces pour qu'ils puissent être adaptés à toutes les circonstances, et pour qu'on puisse [...] en disposer aussitôt, dès que besoin est⁴⁰⁹.

C'est cet apprentissage de quelques mouvements élémentaires, et suffisant à toute circonstance, qui constituait la bonne ascèse dans la renonciation chrétienne. Une préparation de l'individu aux évènements de la vie, ça ne sera rien d'autre que l'ensemble des mouvements nécessaires et suffisants, l'ensemble des pratiques nécessaires et suffisantes, devant nous permettre d'être plus forts que tout ce qui peut arriver tout au cours de notre existence. L'athlète stoïcien, l'athlète de la spiritualité ancienne avait donc à lutter, à être prêt à une lutte au cours de laquelle,

⁴⁰⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 306.

⁴⁰⁸ Sénèque, livre VII du *De Benefictis*, repris par, Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard / Seuil, 2001, p.306.

⁴⁰⁹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 307.

il avait pour adversaire, tout ce qui pouvait se présenter venant du monde extérieur : l'évènement. C'était un athlète de l'évènement. L'athlète chrétien comme nous venons de le voir, sera sur la voie indéfinie du progrès vers la sainteté où il devait se transcender, se surpasser lui-même, au point de renoncer à lui-même.

I.5 Modes d'équipement matériel des discours

L'athlète chrétien, c'est aussi celui qui aura un ennemi, un adversaire, qui aura à se tenir sur ses gardes par rapport à lui-même, ceci dans la mesure où face au péché, à la nature déchue, une séduction par le démon, c'est en lui-même qu'il trouvera les plus dangereuses des puissances auxquelles il aura à s'affronter. L'athlète chrétien était un athlète de lui-même⁴¹⁰. Cet équipement dont il devait se doter, et qui permettait de répondre aussitôt qu'il le fallait, et avec les moyens simple et efficaces, était constitué par des discours. Par discours, il fallait entendre des discours en tant que ce sont des énoncés matériellement existants. Le bon athlète qui avait donc maîtrisé l'ensemble des pratiques nécessaires et suffisantes, ce n'était pas simplement celui qui savait telle ou telle circonstance. C'est plutôt celui qui avait « dans la tête » des idées fiché en lui, implanté en lui⁴¹¹. C'est celui-là qui avait des phrases qu'il avait effectivement entendues ou lues, des phrases qu'il s'était incrusté lui-même dans l'esprit, en les répétant, les répétant dans sa mémoire par des exercices quotidiens, en les écrivant pour lui dans des notes.

Le problème c'est que l'athlète du savoir de la spiritualité chrétienne, était celui-là qui se dotait donc de phrases effectivement entendues ou lues, par lui effectivement remémorées ré prononcés, écrites et réécrites. Ce sont les leçons du maître, ce sont les phrases qu'il avait entendues, ce sont les phrases qu'il s'était dites à lui-même. C'est donc de cet équipement matériel du logos, que devait être constitué l'armature nécessaire à celui qui devait être, le bon athlète de l'évènement, le bon athlète de la fortune dans la spiritualité chrétienne. Ces discours qui existaient donc dans leur matérialité acquise, dans leur matérialité maintenue, dans leur matérialité, étaient des propositions. Des propositions qui, comme le mot même de discours l'indique, étaient fondées en raison, c'est-à-dire qu'elles étaient vraies et qu'elles constituaient des principes acceptables de comportement. Ce sont dans la philosophie stoïcienne, les dogmes et les pratiques⁴¹².

Ces phrases existantes effectivement et matériellement, sont donc des phrases, des éléments de discours, de rationalité. Il s'agit d'une rationalité qui disait à la fois le vrai et prescrivait ce qu'il

⁴¹⁰ *Ibid.*, p.308.

⁴¹¹ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, T.II, livre V, Lettre 50,8, éd. cit., p.36.

⁴¹² P. Bayance, « le stoïcisme à Rome », in *Association Guillaume Budé*, VII congrès, (Aix-en-Provence) 1963, Paris les Belles Lettres 1964, p. 218-254.

faut faire. Ces discours étaient des discours persuasifs en ce sens qu'ils disaient ce qui est vrai ou disent ce qu'il faut faire. Mais les discours, quand ils constituaient une bonne pratique nécessaire et suffisante pour nous permettre d'être plus fort que tout ce qui peut arriver tout au cours de notre existence, ne se contentaient pas d'être là comme des espèces d'ordres qui seraient donné au sujet. Ils étaient persuasifs en ce sens qu'ils entraînaient non seulement la conviction, mais les actes eux-mêmes⁴¹³.

Ce sont des schémas inducteurs d'action qui sont exprimées dans leur valeur et leur efficacité inductrice, qu'à partir du moment où ils étaient là présents dans la tête, la pensée, le cœur, le corps même de celui qui les détenait. Celui-là agira spontanément comme si c'était ces discours eux-mêmes qui, petit à petit, faisant corps avec sa propre raison, sa propre liberté et sa propre volonté, parlait pour lui-même : « *Non seulement lui disant ce qu'il faut faire, mais faisant effectivement sur le mode de la rationalité nécessaire, ce qu'il faut faire. C'est donc comme matrices d'action que ces éléments matériels de logos raisonnable sont effectivement inscrits dans le sujet* »⁴¹⁴. L'*askêsis* nécessaire à l'athlète de la vie, visait à faire en sorte que, les éléments matériels du logos raisonnable s'inscrivent effectivement dans le sujet.

I.5 Le mode d'être de ces éléments matériels du sujet de discours.

Pour que ces discours puissent donc effectivement constituer la préparation dont on avait besoin, il fallait que ces discours soient non seulement acquis, mais qu'ils soient dotés d'une sorte de présence permanente à la fois virtuelle et efficace qui permettait d'y avoir recours aussitôt que besoin se faisait. Le discours qui constituait en même temps une forme d'équipement, devait donc être en même temps un secours. Il fallait que le "*logos*" soit "*boêthos*", c'est-à-dire secours⁴¹⁵. Par exemple lorsqu'une circonstance se présentait, qu'un évènement qui se produisait mettant en danger le sujet, la maîtrise du sujet, il fallait que ce logos puisse faire entendre sa voix, annonçant au sujet qu'il est là, qu'il lui porte secours. C'est à travers cette voix qui se faisait entendre, et qui promettait le secours que résidait le secours lui-même.

Que le logos parle au moment où l'évènement se produit, que le logos, qui constitue l'équipement, se formule pour annoncer son secours, et le secours est donc déjà là. C'est lui qui nous disait ce qu'il faut faire, qui nous fait faire effectivement ce que nous devons faire. Le logos était donc ainsi ce qui nous vient en aide. Le logos devait être comme le bon pilote sur le navire⁴¹⁶,

⁴¹³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 309.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 465B, trad. J. Dumortier et J. Defradas, éd. cit., §1, p.99.

⁴¹⁶ Plutarque, « Du contrôle de la colère », in *Œuvres morales*, Paris, Les Belles Lettres, T. VII, p. 27-36.

qui fait tenir en place l'équipage, qui lui dit ce qu'il faut faire, qui commande la manœuvre. A mesure que les événements se produisaient, et lorsque le sujet se sentait menacé dans la rase campagne de la vie quotidienne, le logos devait être là au secours : forteresse citadelle, perchée sur sa hauteur, et celle vers laquelle on se replie. On se repliait sur soi-même, sur soi-même en tant qu'on était logos, c'est-à-dire homme de pensée. C'est là que l'on trouvait la possibilité de repousser l'évènement, de cesser d'être le plus faible par rapport à lui, de pouvoir l'emporter. Pour jouer ainsi ce rôle, pour être de l'ordre du secours, cet équipement des discours raisonnable devait toujours être à portée de main. Ce sont les exercices qui formaient et maintenaient l'équipement.

I.6 Rapport entre discours et mise en œuvre de l'action dans l'ascèse

Dans la pensée grecque, la mémoire sous sa forme archaïque, avait pour fonction non seulement de garder dans son être, dans sa valeur, dans son éclat, la pensée, la sentence qui avait été formulé par le poète, mais elle avait aussi pour fonction, tout en maintenant ainsi l'éclat de la vérité, d'éclairer tous ceux qui prononçaient la sentence, étant donné qu'eux même participaient de la mémoire. Mais dans le cadre des déroulements des exercices qui formaient et maintenaient la préparation, l'équipement, il s'agissait de quelque chose d'autre que cette préservation de l'éclat de la vérité dans la mémoire de ceux qui participaient de la mémoire. Il fallait que chacun ait cet équipement sous la main. C'est-à-dire qu'il fallait l'avoir en quelque sorte presque dans les muscles. Il fallait l'avoir de telle manière qu'on puisse la réactualiser immédiatement et sans délai, de façon automatique. Il fallait que ce soit une mémoire d'activité, une mémoire d'acte beaucoup plus qu'une mémoire de chant: *«Lorsque viendra le jour du chagrin, du deuil, de l'accident, lorsque la mort menacera, lorsqu'on sera malade et qu'on souffrira, il faut que l'équipement joue pour protéger l'âme, pour empêcher qu'elle soit atteinte, pour lui permettre de conserver son calme»*⁴¹⁷.

Dans le mode de discours de la tradition historique, l'ascèse était une forme de renoncement à soi, en fonction d'une parole vraie qui avait été dite par un autre. Ceci pour dire que, dans la grande mémoire archaïque, c'était précisément lorsque le chant à nouveau s'élevait que la vérité éclatait. Mais à ce niveau, toutes les répétitions verbales devaient être de l'ordre de la préparation. C'est donc pourquoi il fallait avant et à titre de préparation dans *l'askésis*, c'est-à-dire au cours d'une préparation ouverte et finalisée de l'individu aux événements de la vie, faire tous ces exercices de remémoration par lesquels on rappellera les sentences et les propositions, on réactualisera les discours en les prononçant effectivement pour qu'il puisse venir s'intégrer à l'individu,

⁴¹⁷ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.311.

commander son action, et faire partie de ses muscles et ses nerfs. Lorsque l'évènement se produira, il faut qu'à ce moment-là, que le "logos" soit devenu le sujet d'action lui-même, que le sujet d'action lui-même soit devenu logos, que sans avoir à nouveau à chanter la phrase, sans avoir à prononcer, il agisse comme il faut agir. C'est tout un autre rapport entre le discours qu'on répétait et l'éclat de l'action qui se manifestait et qui était ainsi mise en œuvre par l'ascèse⁴¹⁸.

I.7 Souci de soi dans les communautés culturelles

Le souci de soi dans les communautés culturelles, ce n'étaient pas seulement les gens les plus riches, privilégiés économiquement, socialement et politiquement qui pratiquaient le souci de soi. On le voyait se diffuser dans une population autre, sans doute les classes les plus basses et bien sûr les esclaves. C'était une population très cultivée par rapport à celle que l'on avait connue en Europe jusqu'au XIX^e siècle. Dans cette population, on voyait le souci de soi se manifester, s'organiser dans des milieux qui n'étaient pas du tout les milieux privilégiés. Dans les classes moins favorisées, on trouvait des pratiques de soi qui étaient très fortement liées à l'existence de groupes religieux, groupe nettement institutionnalisés, organisés autour de cultes définis, avec les procédures souvent ritualisées. C'est le caractère culturel et rituel qui rendait moins nécessaires les formes les plus sophistiquées et les plus savants de la culture personnelle et de la recherche théorique⁴¹⁹. Le cadre religieux et culturel, dispensait de ce travail individuel ou personnel de recherche d'analyse, d'élaboration de soi par soi. Dans ces groupes, comme celui de la pratique des cultes comme celui d'Isis⁴²⁰, la pratique de soi était tout de même importante.

II. LE MODE DE CONSTRUCTION DES DISCOURS DE VÉRITÉ

Derrière les différentes manières de prendre la parole à cette période, se disaient autant de manières de se sentir devant l'histoire pour y risquer une parole vraie. La vérité était d'abord le fait d'y risquer une parole vraie. La vérité était d'abord pour Foucault, un objet de sa critique historique. Cette critique historique avait par la suite, pris la forme d'une tentative audacieuse, et c'est bien après qu'elle tentait de s'arracher à l'évidence première qu'« Il y a de la vérité », pour faire l'histoire des conditions de productions des discours vrais. L'énonciation de la vérité n'était jamais « hors pouvoir ». Elle était liée à un ensemble de procédures réglées pour la production, la loi, la répartition, la mise en circulation, et le fonctionnement des énoncés.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p.312.

⁴¹⁹ Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.110.

⁴²⁰ Plutarque, « Isis et Osiris », in *Œuvres morales*, T.V.2, trad. C. Froidefond, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

II.1 Le développement de la culture de soi

Dans *L'Alcibiade* de Platon, on voyait apparaître un certain nombre de question comme le rapport à l'action politique, le rapport à la pédagogie, le rapport à l'érotique des garçons. Ces questions-là, étaient typiques de la pensée socratico-platonicienne, mais que l'on va retrouver d'une façon continue dans l'histoire de la pensée gréco-romaine, et ceci jusqu'aux II^e et III^e siècles après Jésus Christ.

II.2 Dimension institutionnelles du souci de soi : Institutionnalisation du réseau social.

A une autre extrémité de cet éventail, on y trouvait des pratiques de soi sophistiqués, élaborés, cultivées qui étaient donc liés à des choix personnels, à la vie de loisir cultivé, à la recherche théorique. Ces pratiques faisaient partie de tout un mouvement : « le mode ». Elles s'appuyaient sur des organisations culturelles bien précises, sur des réseaux socialement préexistants qui étaient les réseaux de l'amitié⁴²¹. L'amitié en société romaine, c'était une hiérarchie d'individu liés les uns aux autres par un ensemble de services et d'obligations. C'était un ensemble où, chaque individu n'avait pas exactement la même position par rapport aux autres. L'amitié était centrée autour d'un personnage et les uns étaient plus proches, les autres moins proches de lui. Pour passer d'un degré de proximité à un autre, il y avait toute une série de conditions et même des rituels, des gestes et des phrases qui indiquaient à quelqu'un, qu'il avait progressé dans l'amitié d'un autre. Il s'agissait donc là d'un réseau social partiellement institutionnalisé qui avait été un des grands supports de la pratique de soi. La pratique de soi, le soin de l'âme, dans sa forme individuelle et interindividuelle, s'était appuyée sur ces phénomènes-là⁴²². Le service de l'âme s'intégrait au réseau d'amitié comme il se développait à l'intérieur des communautés culturelles. Ainsi nous pouvons donc distinguer deux pôles :

Un premier pôle beaucoup plus populaire, plus religieux, plus culturel théoriquement plus fruste. Le second pôle portait sur les soins de l'âme, des soins de soi, des pratiques de soi qui étaient plus individuels, plus personnels, plus cultivés, plus liés, beaucoup plus fréquents dans les milieux les plus favorisés, et qui s'appuyaient sur les réseaux d'amitiés. En indiquant l'exemple de ces deux pôles, on pourrait prendre à titre d'exemple, le cas des groupes épicuriens qui n'étaient pas religieux, mais philosophes et qui, en Grèce, étaient des communautés peuplées d'artisans, des petits commerçants, des agriculteurs peu fortunés qui représentaient, un choix politique

⁴²¹ Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard/ Seuil, p.69.

⁴²² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.111.

démocratique opposé au choix aristocratiques, des groupes platoniciens ou aristotéliens, qui impliquaient une réflexion théorique et philosophiques, tout un apprentissage doctrinal qui était donc important⁴²³.

Le souci de soi prenait toujours forme à l'intérieur de réseaux ou de groupes déterminés et distincts les uns des autres, avec des combinaisons entre le culturel, le thérapeutique, le savoir et la théorie. Mais il s'agissait des relations variables selon les groupes, les milieux et selon les cas. C'est dans cette appartenance à un groupe que se manifestait et s'affirmait le souci de soi. On ne pouvait pas se soucier de soi dans l'ordre et dans la forme de l'universel. Ce n'était pas comme être humain en tant que tel, ce n'était pas simplement comme être appartenant à la communauté humaine que le souci de soi pouvait se manifester, qu'il pouvait se pratiquer à l'intérieur du groupe, et du groupe dans sa distinction⁴²⁴.

II.3 Rapport du souci de soi à l'action politique

Dans le dialogue de *L'Alcibiade* chez Socrate, le souci de soi était un impératif proposé à ceux qui voulait gouverner les autres. Comment est-ce que l'on pouvait donc bien gouverner ? Le fait de se soucier de soi était donc un privilège des gouvernants, et en même temps un devoir parce qu'ils avaient à gouverner. Mais comment cet impératif du souci de soi allait-il se généraliser et devenir un "impératif" pour tout le monde ? Il s'agit d'une généralisation qui allait se dérouler de manière partielle car, pour s'occuper de soi, il fallait en avoir la capacité, le temps, et la culture. C'était donc un comportement d'élite. Quand les Stoïciens, les Cyniques diront par exemple aux gens, à tout le monde : « Occupes-toi de toi-même », cela ne pouvait devenir une pratique que pour les gens qui avaient le temps, la capacité culturelle, économique et sociale, à savoir l'élite⁴²⁵.

Dans la sentence Lacédémonienne aussi, nous avons pu relever les aristocrates spartiates dire que : « C'est pour pouvoir nous occuper de nous-mêmes que nous confions la culture de nos terres aux hilotes ». Pour ces gens, les aristocrates spartiates, l'affirmation d'une forme d'existence liée à un privilège, et à un privilège politique, économique et social se manifestait sous la forme de :

Nous avons à nous occuper de nous-mêmes, et c'est pour pouvoir le faire que nous confions nos travaux à d'autres ». « S'occuper de soi-même » est donc un principe courant, nullement philosophique. Il est lié à un privilège élitaire affirmé comme tel par les lacédémoniens. Mais plus tard, ce sera un privilège élitaire à reconnaître comme tel car, c'est bien une certaine forme de vie particulière et, dans sa

⁴²³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.113.

⁴²⁴ *Ibid.*, p.114.

⁴²⁵ *Ibid.*, p.73.

*particularité distincte de toutes les autres vies, qui va être considérée comme la condition réelle du souci de soi*⁴²⁶.

Dans cette généralisation limite, s'occuper de soi-même, ça aura pour effet, pour sens et pour but, de faire de l'individu qui s'occupe de soi-même quelque'un d'autre que par rapport à la foule, à cette majorité que sont les gens absorbés par la vie de tous les jours : le vécu. Ce croisement des deux clivages, celui du fait de l'élite cultivé et celui imposé, obtenu à titre de conséquence par la pratique du souci de soi, va constituer les limitations considérables à cette généralisation qui sera pourtant revendiquée, formulée, clamée par les philosophes tardivement.

II.4 Le déplacement grecque du souci de soi

Le souci de soi chez Platon et Socrate sera directement lié à la question de la pédagogie, une pédagogie insuffisante qui entraînait la nécessité de soi. Le déplacement du souci de soi ici va porter sur l'âge. Dans l'éthique grecque et romaine, la vie était découpée. Aux différents âges, correspondait un mode de vie particulier. Un jeune homme devait par exemple vivre comme un jeune homme, un homme mûr devait vivre comme un homme mûr, un vieillard comme un vieillard. Il fallait donc s'occuper de soi toute la vie, avec comme âge crucial, âge déterminant, l'âge de la maturité. C'est le développement de la maturité qui devait constituer l'âge privilégié où le souci de soi devenait nécessaire. L'adulte devait s'occuper de lui-même pour préparer l'accomplissement de la vie dans cet âge de la vie où, la vie elle-même sera accomplie et comme suspendue, et qui sera la vieillesse⁴²⁷.

Face à ce découpage, Sénèque propose de le substituer à une sorte d'unité dynamique. Il s'agit de l'unité d'un mouvement continue qui tendait vers la vieillesse : « *Faites comme si vous étiez poursuivi, il faut que vous viviez en hâte, il faut que vous sentiez tout au long de votre vie qu'il y a derrière-vous des gens, des ennemies qui vous poursuivent* »⁴²⁸. Les ennemis de la vie ce sont, les troubles et les passions que les accidents peuvent provoquer chez nous. Que vous soyez attachés à la recherche du plaisir, que vous convoitez la puissance ou l'argent, hâtez-vous vers le lieu qui va vous offrir un abri sûr. Ce qui va offrir un abri sûr, selon Sénèque, c'est la vieillesse.

La vieillesse apparaissait comme un pôle positif vers lequel il fallait tendre. Il fallait désormais « vivre pour être vieux ». C'est à cette période de la vie que l'on va trouver la tranquillité, l'abri, et la jouissance de soi. C'est une vieillesse idéale, une vieillesse que l'on se

⁴²⁶ Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2001, p.109.

⁴²⁷ *Ibid.*, p.74.

⁴²⁸ Sénèque, *la tranquillité de l'âme* ; lettres à Lucilius, T.I, livre IV, lettre 32.3, p.142.

fabrique, une vieillesse à laquelle on s'exerce. Il faut se mettre par rapport à sa vie, dans un état tel que par rapport à tous ce que nous sommes, que nous ayons l'attitude, le comportement, le détachement et l'accomplissement de quelqu'un qui serait déjà arrivée à la vieillesse et qui aurait déjà accompli sa vie. Il fallait vivre en n'attendant rien de la vie⁴²⁹. Sénèque relevait aussi dans sa *Lettre 32*⁴³⁰, qu'il fallait achever sa vie avant la mort. Cette idée que l'on devait organiser sa vie pour être vieux, que l'on devait se hâter vers la vieillesse, que l'on devait se constituer comme vieux à l'égard de sa vie, même s'il on était jeune, c'est la question de l'exercice de la mort. Vivres la vie comme au dernier jour.

Dans la culture grecque traditionnelle, la vieillesse était donc honorable. C'était par exemple le cas de Sophocle qui se félicitait d'être devenu vieux, car il était affranchi des appétits sexuels⁴³¹. Dans la culture antique, la vieillesse, c'est plutôt la sagesse mais c'est aussi la faiblesse. La vieillesse c'est l'expérience acquise, mais c'est aussi un état de faiblesse dans lequel on était devenu dépendant des autres. Dans cet ordre d'idée, le souci de soi devait se pratiquer tout au long de la vie, mais surtout à l'âge adulte.

Avec le christianisme, la vieillesse constitue le moment positif, le sommet de toute cette pratique qui a suivi l'individu, ou auquel l'individu a dû se soumettre tout au long de sa vie, affranchi de tous les désirs physiques, libre de toutes les ambitions politiques auxquelles il a renoncé, ayant acquis l'expérience possible. Le vieillard va être celui qui est souverain de lui-même. Le vieillard, c'est celui qui pouvait enfin prendre plaisir à lui-même, se satisfaire de lui-même, placer en lui toute sa joie et sa satisfaction sans attendre aucune joie. C'est celui qui jouit de lui-même. La vieillesse, si elle a été bien préparée pour une longue pratique de soi, c'est le point où le moi s'est enfin, comme le relève Sénèque, atteint lui-même, où on s'est rejoint soi-même, et où on a à soi, un rapport achevé et complet de maîtrise et de satisfaction à la fois. Le souci de soi comme préparation à la vieillesse se dégageait très nettement du souci de soi comme substitut pédagogique, comme complément pédagogique pour se préparer à la vie.

II.5 Les anciennes formes directrices de la pensée humaine

Les interventions psychosociales et psychothérapeutiques constituaient une des nombreuses pratiques historiques concrètes qui contribuaient ainsi à la constitution des individus en sujet durant la période grecque, hellénistique et romaine ou période antique. L'assujettissement des sujets aux autres et à leur propre identité, ne s'opérait pas uniquement par l'administration de

⁴²⁹ Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001, p.107.

⁴³⁰ Sénèque, *Lettres à Lucilius*, T.I. Livre IV, lettre 32.

⁴³¹ Platon, « la République », Livre I, 3296-C, in *œuvre complète*, T.VI, E. Hambry, p.6.

la violence, et la mystification de la vérité, mais par des procédés beaucoup plus complexes faisant souvent appel à des valeurs positives tel que la santé physique et mentale, d'autonomie de bien-être, l'épanouissement personnel, la satisfaction des besoins du « client » voire son honneur, tout en mettant à profit, les discours de vérité élaborée dans le cadre des disciplines scientifiques telle que la médecine, la psychiatrie, la psychologie et les sciences sociales. La vérité du discours c'était sa capacité à transformer le mode d'être du sujet dans l'urgence de l'action, le faire agir comme il le faut face aux événements de la vie, et face à l'imprévu des événements. Ces procédés qui investissaient de nombreuses institutions pratiques et discours, visaient pour l'essentiel le dressage des corps pour un mode de production social, mais pas la manipulation des discours.

III. LIMITES CONTEMPORAINE DE L'UNIVERSALISATION DU PRINCIPE : « SOUCI-TOI DE TOI-MÊME »

III.1 Le dilemme historique d'universalisation du souci de soi

L'une des choses qui ont fait en sorte qu'on ne puisse pas assimiler le souci de soi à une loi universelle aujourd'hui, c'est qu'en fait dans cette culture grecque, hellénistique et romaine, le souci de soi avait toujours pris forme dans des pratiques à l'intérieur des institutions, dans des groupes qui étaient parfaitement distinct les uns des autres, souvent fermés les uns par rapport aux autres. Ce qui impliquait la plupart du temps, exclusion par rapport à tous les autres. Le souci de soi était donc lié à des pratiques ou à des organisations de confrérie, de fraternité, d'école, de secte (familles, clan, genre, race). Dans la culture antique par contre, le souci de soi s'était généralisé comme un principe, mais en s'articulant sur un phénomène sectaire. Mais il ne faudrait pas croire qu'on ne trouvait le souci de soi, que dans des milieux aristocratiques.

III.2 Les prétentions politiques d'Alcibiade et l'intervention de Socrate

Dans les sociétés grecques hellénistiques et romaines, la plupart de ces groupes, refusaient de valider et de reprendre à leur compte, les différences de statuts que l'on trouvait dans la cité ou dans la société. Pour *l'Alcibiade* par exemple, le souci de soi s'inscrivait à l'intérieur d'une différence de statut qui faisait qu'Alcibiade était destinée à gouverner, et que c'était à cause de cela, à cause des statuts reçus qui n'était pas remis en question, qu'il devait s'occuper de lui [même]. Dans la plupart des groupes, on ne validait pas, on ne reconnaît pas, on n'acceptait pas la distinction entre le riche et le pauvre, entre celui qui avait reçu une naissance et celui dont la famille était obscure, entre celui qui exerçait un pouvoir politique et celui qui vivait caché. Ainsi, dans les textes des Épicuriens et des Stoïciens par exemple, un esclave pouvait être plus libre qu'un homme

riche, si celui-ci ne s'était pas affranchi de tous les vices dépendants, à l'intérieur desquels il était pris⁴³².

Puisqu'il n'y avait pas de différence de statut, on ne pouvait pas dire que les individus étaient «capables», capables de se pratiquer eux-mêmes, capable d'exercer cette pratique de soi. Il n'y avait pas de disqualification à priori de tel individu pour cause de naissance ou de statut. Si tous étaient capables d'accéder à la pratique de soi, c'était un fait absolument général que, peu pouvaient en effet être capables de s'occuper d'eux même, à cause du manque de courage, de force, d'endurance, l'incapacité de saisir l'importance de la tâche, incapacité de le mener à bien: tel était le destin de la majorité⁴³³.

Le principe de « s'occuper de soi » pourra bien être rejeté partout et à tous, à partir du moment où l'écoute, l'intelligence, la mise en œuvre de cette pratique sera faible. Et c'est parce que l'écoute est devenue faible qu'il fallait que le principe soit interprété partout. Dans un de ces textes, Épictète évoquait à nouveau le précepte delphique, le « *gnôthi Seauton* » c'est-à-dire le « Connais-toi toi-même » : « *Regardez ce qui se passe avec ce précepte delphique. Il est inscrit au centre de "L'oikoumenê", c'est-à-dire de ce monde lisant et écrivant, parlant grec, ce monde cultivé qui constitue la seule communauté humaine recevable. Il a été inscrit là donc où tout le monde peut le voir, en ce centre de l'oikoumenê. Mais le « gnôthi Seauton », placé par le dieu au centre géographique de la communauté humaine recevable, eh bien, il est inconnu et il est incompris* »⁴³⁴. Et passant de ce principe général à l'exemple de Socrate, il dit : « *Regardez Socrate. Combien de jeunes gens Socrate a-t-il dû interpeller dans la rue pour qu'il y ait malgré tout quelques-uns qui veuille bien finir par l'écouter et s'occuper d'eux-mêmes ? Pas un sur mille* »⁴³⁵. On retrouve là dans cette affirmation que, le principe était déjà donné à tous, mais que, bien peu sont ceux qui pouvaient l'écouter.

III.3 Substitution foucaldienne du matérialisme culturel au matérialisme historique de l'antique

- **Le matérialisme historique**

Sur le plan historique, la représentation qui était un phénomène d'ordre empirique, se produisait en l'homme. Elle était ce à partir de quoi il était possible de faire exister ces discours

⁴³²Épictète, *Les Entretiens*, IV.1, II.1 de ,22 à 28, p.115.

⁴³³Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.115.

⁴³⁴Épictète, *Entretiens*. III, 1,18-19, éd. cit., p.8.

⁴³⁵*Ibidem*.

que sont les sciences humaines. Au départ, les sciences humaines se logeaient dans la représentation et les connaissances du XVI^e siècle étaient constituées d'un mélange instable de savoir rationnel, de notions dérivées des pratiques de la magie et de tout un héritage culturel dont la redécouverte des textes anciens avait multiplié les pouvoirs d'autorité⁴³⁶. Les sciences de l'homme n'étaient pas seulement des illusions, des chimères pseudo-scientifiques motivées au niveau des opinions, des intérêts, des croyances. Elles n'étaient pas ce que d'autres appellent du nom d'« idéologie ». Durant la période grecque, la vérité s'énonçait et se manifestait à la fois. Le « retour du sujet » qui caractérisait les orientations des sciences sociales depuis plus d'une quinzaine d'années, n'était pas gratuite, pas plus que ne l'était le matérialisme historique au XIX^e siècle. Mais à l'époque hellénistique, on assistait à une inversion entre technique de vie et le souci de soi.

Déjà, la forme traditionnelle du partage entre quelques-uns et les autres, entre les meilleurs et la foule dans la culture antique, cet axe se présentait dans la culture grecque, hellénistique, romaine, sous la forme d'une hiérarchisation entre les privilégiés dont les privilèges n'avaient pas à être mis en question et les autres. C'est bien après que l'on va retrouver l'opposition entre quelques-uns et les autres. Mais ce mode de partage, ce n'était plus un partage hiérarchique. C'est un partage opératoire entre ceux qui sont capables et ceux qui ne sont pas capables [de soi]. Ce n'est plus le statut de l'individu qui définit à l'avance et par sa naissance, la différence qui va l'opposer à la masse et aux autres. C'est le rapport à soi, c'est la modalité et le type de rapport à soi, c'est la manière dont il sera élaboré lui-même comme objet de son soin : c'est là que va se faire aujourd'hui, le partage entre les quelques-uns et les plus nombreux. Certes, l'appel doit être lancé à tous, mais seul quelques-uns seront capables de s'occuper d'eux-mêmes. On reconnaît là, la grande forme de la voix qui s'adresse à tous et qui n'est entendue que par bien peu, la grande forme de l'appel universel et qui n'assurera que le salut de quelques-uns⁴³⁷.

Mais il faut bien se dire que, cette forme n'avait pas été exactement inventée là. Dans tous les groupes culturels ou dans certains au moins, on trouvait bien le principe que l'appel était lancé à tous, mais que bien peu nombreux étaient les vrais bacchants⁴³⁸. C'est cette forme que l'on allait retrouver au cœur même du christianisme autour du problème de la Révélation de la foi, du Texte, et de la Grâce. C'est déjà dans cette forme de deux éléments à savoir universalité de l'appel et rareté du salut que s'était problématisé en Occident, la question du soi et celle du rapport à soi. Le

⁴³⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 47.

⁴³⁷ Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.116.

⁴³⁸ Platon, *Phédon*, 69C, trad. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p.23.

rapport à soi, le travail de soi sur soi, la découverte de soi par soi, avaient été conçus et déplorés en Occident comme la voie, la seule voie possible qui mène de l'universalité d'un appel qui ne peut être de fait entendu que par quelques-uns, à la rareté du salut dont nul n'était originairement exclu⁴³⁹.

Ce jeu qui se développait entre un principe universel qui ne pouvait être entendu que par quelques-uns, et ce rare salut dont personne n'était à priori exclu, c'est cela qui va être, au cœur même de la plupart des problèmes théologique, spirituels, sociaux politiques du christianisme. Or cette forme-là, telle qu'on la voit très nettement articulée dans cette technologie du soi ou plutôt, la civilisation grecque, hellénistique et romaine, avait donné lieu à une véritable culture de soi, qui avait pris aux I^{er} et II^e siècle de notre ère, des dimensions considérables. C'est à l'intérieure de cette culture de soi que l'on voyait jouer à plein, cette forme fondamentale dans notre culture entre l'universalité de l'appel et la rareté du salut. Le salut étant fondamental dans tout cela.

III.4 Extension quantitative du souci de soi

Le conseil « Connais-toi toi-même » était sculpté sur l'archivage du temple de Delphes, pour témoigner d'une vérité fondamentale qui devait être prise comme règle minimum pour tout homme désireux de se distinguer au sein de sa création, en se qualifiant comme « homme », précisément parce qu'il « se connaît lui-même ». Comme il vient de nous être révélé, dans la culture grecque et romaine et dans la culture antique également, le souci de soi n'avait pas été effectivement perçu, posé, affirmé que, comme une loi universelle valable pour tout individu, quel que soit le mode de vie qu'il adoptait. Le souci de soi impliquait toujours un choix dans le mode de vie, c'est-à-dire un partage entre ceux qui avaient choisi ce mode de vie et les autres. Mais en cette période du postmodernisme qui est la nôtre, où l'on convoite la puissance et l'argent, s'occuper de soi n'est plus une simple recommandation réservée à certains individus et subordonnée à une fin déterminée. On ne dit plus aux gens ce que Socrate disait à Alcibiade à savoir que, si tu veux gouverner les autres, « Occupes-toi de toi-même ».

Désormais, on dit « Occupe-toi de toi-même », un point c'est tout. Occupes-toi de toi-même un point c'est tout, c'est-à-dire que le souci de soi semble apparaître comme un principe universel qui s'impose et s'adresse à tout le monde. Face à ceci, la question à la fois historique et méthodologique est celle de savoir s'il est possible de penser que le souci de soi constitue maintenant encore une sorte de loi éthique universelle ? Cette universalisation, si tant est qu'on ait formulé le « Souci-toi de toi-même » comme loi générale, ne serait-elle pas tout à fait devenue

⁴³⁹ Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.116.

fictive, à partir du moment où, une pareille prescription, celle de s'occuper de soi-même, comme nous pouvons le constater dans notre monde de capitalisme sauvage, ne peut être mise en œuvre que par un nombre très limité d'individus⁴⁴⁰?

III.5 Le monde comme objet de connaissance et lieu d'épreuve pour le sujet

Ce que les Grecs cherchaient dans ces techniques de vie sous des formes très différentes depuis tant de siècles, depuis le début de l'âge classique cette *têkhnê tou biou*, c'est-à-dire la connaissance de soi, elle est devenue maintenant dans ce genre de pensée, occupée entièrement par le principe qu'il faut se soucier uniquement de soi. Que, se soucier de soi, c'est s'équiper pour une série d'événements imprévus pour lesquels on va pratiquer un certain nombre d'exercices qui les actualisent dans une nécessité inévitable, où comme réalité imaginaire, afin de les réduire au strict minimum de leur existence. Et c'est dans ces exercices et à travers le jeu de ces exercices que l'on pourra, tout au long de notre vie, vivre son existence comme une épreuve.

L'ascèse philosophique, il faut la comprendre comme une certaine manière de constituer le sujet de connaissance vraie comme sujet d'action droite. Cette ascèse philosophique, n'était pas du tout du type de l'ascèse chrétienne, laquelle avait essentiellement pour fonction, de fixer dans leur ordre, les renoncements nécessaires qui doivent conduire jusqu'au bout du renoncement à soi-même. C'est donc très différent. Mais il serait tout à fait insuffisant de rester à cette simple distinction, et de se dire que l'ascèse philosophique n'était qu'un exercice pour la formation de soi-même. En se constituant à la fois comme sujet de connaissance vraie et comme sujet d'action droite, on se situait là où on se donnait comme corrélatif de soi-même un monde. Il s'agissait d'un monde qui est un monde perçu, reconnu et pratiqué comme épreuve. Dans la pensée Antique, à partir de la période hellénistique et de la période impériale, c'est autour d'une succession d'événements, que le réel avait donc été pensé comme le lieu dans l'expérience de soi, et l'occasion de l'épreuve de soi.

III.6 Du sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *teknê*

Pour comprendre la forme d'objectivité qui est propre à la pensée occidentale depuis les grecs, nous devons considérer qu'à partir d'un moment donné, et dans certaines circonstances caractéristique de la pensée classique, le monde est devenu le corrélatif d'une "teknê"⁴⁴¹. A partir

⁴⁴⁰ Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.109.

⁴⁴¹ Martin Heidegger, «la question de la technique » (1953) in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958.

d'un certain moment, le monde a cessé d'être pensé pour devenir connu, mesuré, maîtrisé, grâce à un certain nombre d'instruments et d'objectifs qui caractérisaient la *teknê*, ou les différentes techniques. Par contre si la forme d'objectivité propre à la pensée occidentale, s'est constitué lorsqu'au déclin de la pensée, le monde a été considéré et manipulé par une *teknê*, on peut dire que la forme de subjectivité propre à la pensée occidentale, si l'on cherche à savoir ce qu'elle est dans son fondement même, la forme de cette subjectivité occidentale, on peut dire qu'elle s'est constituée par un mouvement inverse de celui-ci : elle s'est constituée le jour où le « *bios* » c'est-à-dire la vie, a cessé d'être ce qu'elle avait été si longtemps pour la pensée grecque, à savoir le corrélatif d'une technique, pour devenir la forme d'une épreuve de soi.

Que le "bios"⁴⁴², c'est-à-dire que la vie, ou disons que la manière dont le monde se présente immédiatement à nous au cours de notre existence sous la forme d'une épreuve, devrait-être entendue à partir de deux sens:

- **Épreuve au sens d'une expérience**

Le monde est reconnu à ce niveau comme étant ce à travers quoi nous faisons l'expérience de nous-mêmes, ce à travers quoi nous nous découvrons, ce à travers quoi nous nous révélons à nous même.

- **Épreuve au sens que ce monde, ce bios est aussi un exercice.**

Le monde, ce bios est aussi reconnu à ce niveau comme un exercice, c'est-à-dire ce à travers quoi, ce en dépit de quoi ou grâce à quoi nous allons nous former, nous transformer, cheminer vers un but ou vers un salut, aller à notre propre perfection. Que le monde à travers le bios soit devenu cette expérience à travers laquelle nous nous connaissons nous-même, cet exercice à travers lequel nous nous transformons, où nous nous savons, nous pensons qu'il s'agit là d'une transformation, d'une mutation, d'une substitution très importante par rapport à ce qu'était la pensée grecque classique, à savoir que la vie doit être l'objet d'une *tekhnê*, c'est-à-dire d'un art raisonnable et rationnel. A des périodes différentes et dans des directions et selon des mouvements différents, il y a eu un croisement de ces deux processus à savoir l'un par lequel le monde a cessé d'être pensé pour être connu à travers une *tekhnê*, et l'autre par lequel, la vie a cessé d'être l'objet d'une *tekhnê* pour devenir le corrélatif d'une épreuve, celle d'une expérience, d'un exercice.

⁴⁴² Michel Foucault, *Cours au collège de France*, Paris, Gallimard/seuil, 1981.

III.7 Sujet d'expérience de soi

On peut dire qu'à partir de ce moment nous avons là, l'enracinement de ce qui a été en Occident le défi de la pensée Occidentale à la philosophie comme discours et comme tradition. Ce défi c'est donc celui-ci : Comment ce qui se donne comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhnê*, comment cela peut-il être devenu en même temps, le lieu où se manifeste, où s'éprouve et s'accomplit difficilement la vérité du sujet que nous sommes? Comment le monde qui se donne comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhnê*, peut-il être devenu en même temps le lieu où se manifeste et où s'éprouve le «soi-même» comme sujet éthique de la vérité?

Et si c'était bien cela le problème de la philosophie occidentale, comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet, comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une *tekhnê*, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne ce même monde, sous la forme radicalement différente du lieu d'épreuve. Et si la tâche laissée par la Philosophie des Lumières, c'est d'interroger ce sur quoi repose notre système de savoir objectif, elle est aussi d'interroger ce sur quoi repose la modalité de l'expérience de soi⁴⁴³. L'enjeu méthodologique c'est qu'il ne faut pas se laisser prendre à ce processus historique ultérieur qui s'est déroulé au Moyen Age, et qui a été la juridification progressive de la culture occidentale, une juridification qui nous demande de considérer la loi et la forme de la loi comme le principe général de toute règle dans l'ordre de la pratique humaine⁴⁴⁴.

La loi fait partie d'une histoire beaucoup plus générale qui est celle des techniques et technologies des pratiques du sujet à l'égard de lui-même, techniques et technologies qui sont indépendantes de la forme de la loi, qui sont prioritaire par rapport à elle. La loi n'est au fond qu'un des aspects possibles de la technologie du sujet à l'égard de lui-même. La loi n'est qu'un des aspects de cette longue histoire au cours de laquelle s'est constitué le sujet Occidentale tel que nous avons affaire à lui maintenant.

III. 8 Dispositif de gestion des précarités

C'est donc sous la coupole idéologique de l'« État social actif » qui visait à légitimer un certain nombre de pratiques qui se sont instaurées de manière éparse et ont pu se concevoir elle-même comme autant de bricolages improvisés pour tenter de colmater les failles de la société. Ces dispositifs ont pour finalité, d'assurer la : « Cohésion sociale » en agissant directement sur les

⁴⁴³ Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/ Seuil, 2001, p.467.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p.109.

comportements, autant que sur les psychismes des « marginalisés » de la société du marché, voire sur le dispositif global de subjectivation. Face à un État oppressif, les nouvelles formes de luttes se fixent d'autres objectifs qui sont en rapport avec les nouvelles formes de subjectivité car, le problème à la fois éthique, politique, social et philosophique qui se pose avec nécessité et urgence, ce n'est pas tant celui de libérer l'individu de l'État et de ses institutions que : « *De nous libérer nous, de l'État et du type d'individualisme qui s'y rattache* »⁴⁴⁵. S'il est toujours risqué depuis les critiques foucauldien des « dispositifs du pouvoir », de ramener conceptuellement la diversité des pratiques et des discours, à un instrument unique, et d'attribuer à celui-ci une fonction de représentation sociale caractéristique à cette nouvelle construction contemporaine du sujet, ce n'est pas uniquement à la promotion de nouvelles formes de subjectivité qu'il faut travailler devant cette forme d'engagement politique.

La liberté, le progrès, l'humanisme et le bonheur ne sont que des mythes qui ne valent pas mieux que ceux qui les ont précédés et qu'ils tentent de supplanter. La substitution du mode de production économique au mode de production des discours, a fait en sorte que, la multiplicité confuse des législations des mesures, des constructions discursives, des réformes institutionnelles, et innovations pratiques, entraîne la mise en place d'un dispositif global de gestion des individus déficients et déviants, dominé par le paradigme de la gestion de soi.

III.9 Discrédit des principes de la marche de la modernité

La culture de masse et les réseaux auraient ébranlés les hommes de l'époque moderne, à partir du moment où la postmodernité, représente un moment historique précis où tous les freins institutionnels qui contrecarraient l'émancipation individuelle, s'effritent et disparaissent, en donnant lieu à la manifestation des désirs singuliers de l'accomplissement individuel de l'estime de soi. Depuis un certain temps, les grandes structures socialisantes perdent de leur autorité. Les grandes idéologies ne sont plus porteuses. Les projets historiques ne mobilisent plus. Le champ social n'est plus le prolongement de la sphère privée. L'ère du vide s'est installée, mais sans stratégie, ni apocalypse⁴⁴⁶. La réhabilitation des anciennes formes directrices de la pensée humaine est apparue selon Baudrillard, comme l'horizon ultime de la problématique postmoderne. Partout, souligne-t-il, il y a comme une : « *réclusion de tous les acquis de la modernité et de la libération* »⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 521.

⁴⁴⁶ Gilles Lypoversky, *Les temps hypermoderne*, Paris, Grasset, 2004, p.8.

⁴⁴⁷ Baudrillard, *Le paroxysme indifférent. Entretien avec Philippe petit*, Paris, Grasset et Flasquelle, 1997, p.112.

Le paradoxe de la libération est que, celui qui est libéré n'est jamais celui qu'on croit : « L'enfant, l'esclave, la femme, le colonisé ». La vérité serait au contraire la suivante : « C'est toujours l'autre qui se libère de lui, qui s'en débarrasse au nom d'un principe de liberté et d'émancipation dramatique des enfants, de faire en sorte que les parents veuillent ne pas cesser d'être des parents, en tout cas, le plus tard possible. D'où la préoccupation collective de suppléer l'État, de le forcer à assumer son rôle que lui ne cesse de vouloir s'en dessaisir, et il a de bonne raison pour cela. L'État n'a de cesse de « libérer » les citoyens, en leurs enjoignant de se prendre en charge. Ce dont ils n'ont pas envie du tout. Nous sommes tous en ce sens des barthe by en puissance " *I would prefer not to*", soyez libres, soyez responsables. Assumez-vous. «I would prefer not to "(je préférerais ne pas)⁴⁴⁸.

Baudrillard s'adresse à ce sujet chétif de la postmodernité et non de l'authentique sujet moderne qui était conscient de la véritable signification des concepts de liberté et d'émancipation. Il ne se contente pas de légitimer ici toute entreprise de domination, mais aussi, il ne peut admettre l'émancipation que dans la mesure où celle-ci livre les masses humaines sans défenses aux puissances aveugles du marché. C'est donc pure démagogie que de demander aux faibles de : « *Se prendre en charge* », de : « *S'assumer* » dans un monde où les forces du capitalisme sont les premières à se servir de l'État comme un étai puissant⁴⁴⁹. Une fois la vérité retiré à l'homme, il est donc réellement illusoire de prétendre le rendre libre. Au fond, c'est l'État libéral qui cherche aujourd'hui à « libérer » les hommes. C'est cet État qui est au service du capitalisme, qui cherche à faire peur aux hommes en leur montrant les dangers qu'ils courent s'ils s'aventurent hors de l'enclos où il les tient captifs.

III.10 Le sujet au cœur de la nouvelle question sociale

La poursuite des objectifs d'autonomisation des usagers a conduit ces derniers temps, à la transformation en profondeur des modes classiques d'intervention de l'État et de ses institutions. C'est la référence à «la crise» qui a par exemple servi d'impératif, pour justifier les nouvelles missions et modalités de ce que Robert Castel appelle le: «*Social assistantial* »⁴⁵⁰. Depuis quelques années, il s'est imposé à partir du champ politique aux mécanismes d'assistance. Il s'agit de substituer des mesures d'incitation, et des mesures d'accompagnement favorisant l'activation et l'activité des allocataires sociaux sur un marché de l'emploi recomposé dans ses exigences, ses

⁴⁴⁸ *Ibid.*, pp.112-113.

⁴⁴⁹ Nkolo Foé, *Postmodernisme et Nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Codesria, 2008, p. 49.

⁴⁵⁰ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1993.

injonctions et ses modalités de flexibilisation, individualisation et mobilisation des compétences de présentation de soi, à travers la rédaction d'un curriculum vitae par exemple. Ce sont désormais les compétences des sujets à reconnaître et gérer leurs difficultés qui sont visées à travers le principe : « Sois toi-même », « Sois-autonome ». Dans ce cas, comment ces individus se représente-t-il leurs partenaires ?

CHAPITRE VIII :

LA CONSTRUCTION POSTMODERNE DES INDIVIDUS EN SUJET

Pour mieux observer le double processus de construction politique des individus en tant que «Sujets» et celui d'un partage entre le «Même» et «l'Autre», nous pouvons le faire à l'intérieur du complexe univers actuel des interventions psychosociales et psychothérapeutiques, et par la suite, avec les évolutions des «Équipements» collectif de production de la subjectivité. Les interventions psychosociales et psychothérapeutiques constituent une des pratiques historiques qui contribuaient à la constitution des individus en tant que sujets : « *C'est ce double, processus qui permet de découvrir la cohérence d'un champ de pratiques hétéroclites qu'on caractérise à première vue comme chaotique* »⁴⁵¹. L'assujettissement des sujets aux «Autres» et à leur propre identité, ne s'opérait pas uniquement par l'administration de la violence et la mystification de la vérité, mais aussi par des procédés beaucoup plus complexes qui faisait souvent appel à des valeurs positives de santé physique et mentale, d'autonomie, de bien-être, d'épanouissement personnel, de satisfaction des besoins du «clients», voire de son honneur, tout en mettant à profit les discours de vérité élaborés dans le cadre des disciplines scientifiques tel que la médecine, la psychiatrie, la psychologie et les sciences sociales.

Ces procédés qui investissent de nombreuses institutions pratiques et discours, visaient pour l'essentiel le dressage des corps et la manipulation des discours. Foucault a conçu ces procédés comme les formes directrices de la pensée humaine des technologies de pouvoir, et il a identifié celles qui apparaissaient essentielles tant à la constitution historique du sujet moderne occidental, qu'aux conditions de possibilités du fonctionnement des institutions démocratiques. Il n'est donc pas évident que l'individu contemporain, l'individu Postmoderne soit davantage «autonome», que celui issu du mode de régulation «disciplinaire» des sociétés occidentales «Modernes».

I. LA CONSTITUTION HISTORIQUE DE FORMATION DU SUJET MODERNE ET LE NOUVEL ESPRIT DU CAPITALISME

De la même manière que les anciens modernes avaient investie de leur rôle prophétique, ils avaient contribué par leur théorisation aux discours des sujets historiques comme les mouvements ouvriers par exemple. Les nouveaux modernes, qui sont tous gonflés des émois contemporains, sont théoriquement rénovés pour l'aider à devenir sujet. C'est à travers cet ensemble de techniques

⁴⁵¹ Marcelo Otéro, *Modes de régulation contemporaine des conduites*, PUL, 2003, p.50.

de vie qui se manifestaient à travers les phénomènes de rites, et les processus historiques que l'on rencontrait dans les « vieilles technologies de soi », et que nous pouvions appeler notre « culture » de la pratique de soi que l'on rencontrait dans la Grèce archaïque.

Face à cette question du rapport entre sujet humain et jeux de vérité, c'est-à-dire les figures de la formation du sujet conformément à un ensemble de règles de la fabrication de la vérité par des codes, des rites, il est question de l'aider à devenir sujet, en se frayant sa propre voie dans un univers postmoderne procédural et éclaté. Gaujelac, s'interrogeant sur la «fonction» de la sociologie clinique, avoue sa tension et sa perplexité entre son « utilité clinique» et sa contribution à «l'idéologie contemporaine du sujet». Face à l'éclatement du social, de la famille, des différentes institutions, face à la montée de l'individualisme, du narcotisme, face à la crise du travail, du politique, on a trouvé un recours. Ce recours, c'est le sujet lui-même qui prend subitement la place de Dieu (et celle de la société), comme créateur de son existence, comme entrepreneur de sa vie, comme révélation de son «soi intime»⁴⁵²

La définition même des catégories d'analyse et des figures du sujet, est toujours une production, et un enjeu des rapports sociaux. Il est par conséquent possible d'envisager la production sociale et les variations socio-historiques, et de situer l'émergence culturelle de ces nouvelles figures du sujet en relation avec les évolutions des, «Equipements collectifs de production de la subjectivité, et de situer celles-ci dans les transformations des rapports sociaux et des identités entre les groupes »⁴⁵³. Dans cet ordre d'idée, l'individu n'est pas totalement défini par le miroir social, assujetti, déterminé, limité par les relations sociales qui le constituait. Il a une capacité de réponse, de création, de résistance plus ou moins forte, et jamais absente. Il est donc possible par conséquent de partir du sujet entendu comme personne concrète, capable de réflexivité et d'action sur lui-même et sur les autres, et de considérer le « travail » qu'il effectue en lui et vis-à-vis d'autrui, des stratégies et des pratiques qu'il met en œuvre pour exister individuellement.

Pour cela, «*Il y a donc deux sens du mot «sujet»: sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et le sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi* »⁴⁵⁴, ou de manière plus précise, et selon l'expression de Frédéric Gros commentant Foucault,

⁴⁵² Vincent Gaujelac, «Le sujet entre l'inconscient et les déterminismes sociaux », in *Actes du 14^e Forum professionnel des psychologues*, le Corum, Montpellier, éd. Hommes et perspectives, 1997, p. 57.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ Michel Foucault, cité par B. Péquinot, in *Pour une critique de la raison anthropologique*, Paris, Harmattan, 1990.

« *Le sujet est le pli des procès de subjectivation sur les procédures d'assujettissement selon des doubles, au gré de l'histoire et des contextes sociaux plus ou moins recouvrant* »⁴⁵⁵

Les processus de manipulation des discours s'opèrent, par des procédés beaucoup plus complexes faisant souvent appel à des valeurs positives telle que la source physique et mentale, l'autonomie du sujet, le bien-être, l'épanouissement personnel, la satisfaction du besoin du «client», voire son honneur, tout en mettant à profit les discours de vérité élaborées dans le cadre des disciplines scientifiques telle que la médecine, la psychiatrie, la psychologie, et les sciences sociales. Ces procédés qui investissent de nombreuses institutions pratiques et discours, visent donc pour l'essentiel, de dressage des corps et la manipulation des discours.

I.1 Processus des manipulations des discours à travers les règles de l'individualisme contemporain.

Les sociétés occidentales contemporaines constituent des sociétés « libérales ». Foucault a utilisé l'adjectif «libéral» pour désigner un principe de «gouvernementalité» où les formes de contestations, les conflits, les disfonctionnements, les fragilités, les identités, voire les risques éventuels de fracture sociale, sont « régulés » par des dispositifs complexes qui reconduisent en même temps plusieurs formes de domination. Elles creusent toutes sortes de clivages, et établissent des rapports de force entre les groupes. Pour Castel, une société "libérale" est une société où, «*Les possibilités de contestations du système sont autorégulées par le système lui-même* »⁴⁵⁶. C'est dans la même perspective que Castoriadis⁴⁵⁷ opposait le « régime libéral » au « régime totalitaire », en soulignant la capacité du « système libéral » à gérer les diverses formes de contestation en fonction des « signaux » repérés au niveau social, politique, économique et culturel, en ne faisant appel à l'interdiction et à la répression qu'en dernière instance.

Au cours de la période qui s'étendait approximativement du lendemain de la deuxième guerre mondiale⁴⁵⁸ jusqu'au milieu des années 1970, période marquée par la fin d'un mode de régulation des conduites dans les sociétés libérales, les gouvernements occidentaux ne se limitaient pas à pallier les disfonctionnements sociaux causés par le « libre » fonctionnements des « forces économiques», mais ils favorisaient une intense participation de l'Etat à tous les niveaux de la société⁴⁵⁹. L'inversion de la situation durant cette période avait donc fait en sorte que, Pierre

⁴⁵⁵ Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Paris PUF, 1996.

⁴⁵⁶ Castel et Lovell, *La société psychiatrique avancée*, éd. cit., p. 351.

⁴⁵⁷ Castoriadis, éd. cit., p. 46.

⁴⁵⁹ Robert. Castel, « l'état de croissance », in *Les métamorphoses de la question sociale*, éd. cit., p. 37.

Bourdieu, faisant allusion aux gouvernements sociaux-démocrates, affirme qu'ils contribuent à : *«Liquidier les conquêtes sociales les plus admirables des deux derniers siècles et à détruire l'essence même de l'idéal socialiste: De manière générale, l'ambition est de reconstruire de façon collective les solidarités menacées par le jeu des forces économiques»⁴⁶⁰*.

La crise de l'État social, du capitalisme social témoigne non seulement, de l'évanouissement, de l'illusion, de l'affranchissement des sociétés occidentales de l'insécurité sociale, par la croissance économique, mais aussi par une inadaptation des anciennes méthodes de gestion du social ». Pour assurer la cohésion et encadrer les dysfonctionnements des sociétés occidentales capitalistes, ces anciennes méthodes de gestion du social, qui se sont avérées efficaces jusqu'à la fin des années 1970, semblaient faire de plus en plus défaut car: *«la popularité et la légitimité croissante des stratégies d'intervention psychosociale et psychothérapeutique s'inscrivent dans cette nouvelle conjoncture, caractérisée entre autres par la mise en place graduelle d'une nouvelle forme de régulation des dysfonctionnements sociaux plus « adaptée » à la nature de ce qu'on appelle la « nouvelle question sociale »⁴⁶¹*.

Pour comprendre des phénomènes qui occupent une place significative dans les débats politiques contemporains, dont les classes sociales ne seraient plus opératoires, on parle par exemple de « nouvelle » question sociale parce que, les anciennes catégories de mode d'exploitation, tels que « l'exclusion » ou la « désaffiliation sociale », pour de nombreux groupes hétéroclites de personnes qui, malgré leur éventuelle « disponibilité », ne sont même pas exploités. On parle aussi de chômeurs de longues dates, jeunes en galère, familles « monoparentale », néo-pauvres diplômés⁴⁶². Le succès des expressions telles que la « nouvelle question sociale », la « nouvelle solidarité communautaire » ainsi que d'autres équivalences, dérivent donc de l'impuissance du politique, à trouver une nouvelle forme de régulation vis-à-vis des « dysfonctionnements » sociaux contemporains. Ces dysfonctionnements nous apparaissent comme étant liés davantage à la mise en place des conditions nécessaires à la reproduction d'un nouveau cycle d'accumulation capitaliste forte (mondialisation de l'économie, précarité des relations de travail etc...), qu'à une « mutation sociologique globale », une « crise généralisée de la subjectivité », ou à l'émergence d'un nouveau type d'individualisme qui n'est peut-être pas tellement différent de celui du passé, comme on veut nous le faire croire.

⁴⁶⁰ Pierre. Bourdieu, *Contre-feux*, 2, Paris, Raison d'agir, 2001, p. 14.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁶² Robert. Castel, *La nouvelle question sociale*, éd. cit., p. 385-435.

Dans ce cas, toute société: «*Suppose et même appelle à des régulations*»⁴⁶³. La discussion quant à la nature et à la fonction de celle-ci, n'est pas close. Les différentes formes de régulation des conduites des sujets conçues comme des, « *Mécanismes profonds grâce auxquels des organisations et les systèmes qui constituent le tissu social maintiennent leur structure et coordonnent les jeux réglés auxquels se résument du point de vue sociologique, les activités de leurs membres* »⁴⁶⁴. Cette conception de la régulation, comme étant un ensemble de mécanisme plus au moins «naturels» susceptibles d'apporter une certaine coordination interne au fonctionnement d'un ensemble complexe, semble convenir aux analyses des sociétés occidentales contemporaines qui donnent une place de choix à l'interpellation que l'acteur fait de sa trajectoire de vie et du fonctionnement de son environnement.

Les définitions de la régulation des conduites laissent donc miroiter des promesses d'approfondissements démocratiques, avec des organisations qui s'adaptent aux individus plutôt que ceux-ci à celles-là. Cette situation présente deux problèmes majeurs. Elles font abstraction de la reconduction et de la transformation des différentes formes de domination. Par exemple, par la constitution des individus au sens propre du terme, c'est-à-dire des êtres humains indivis en sujets (des êtres humains divisés) susceptibles de répondre aux sollicitations des mécanismes de régulation de leurs conduites. Le risque de glissement de la notion de régulation sociale à celle d'autorégulation, ainsi que de celle d'organisation sociale à celle d'organisme. Ce qui contribue à véhiculer une conception du social plus proche d'un tout harmonieux et consensuel (ou du moins à la recherche de l'harmonie ou de l'équilibre) que d'un espace de conflit, de déséquilibre et de tension permanente, à l'intérieur duquel, comme l'a signalé Georges Canguilhem, « *La régulation y est toujours [---] surajoutée, et toujours précaire* »⁴⁶⁵.

Le mode de régulation des conduites, qui n'est certes pas conçu de toutes pièces par une instance, un sujet, ou un groupe particulier, est plutôt l'effet global d'un ensemble des pratiques et de discours extrêmement diversifiés, disséminés à tous les niveaux de la société, mais centralisés à l'intérieur d'un certain nombre d'organisations, institution ou appareils telle que, l'Etat, l'école, la famille, le bureau, l'Eglise, les médias, le système de sécurité. Une fois cet effet global « produits », celui-ci devient à son tour instrumental en ce sens qu'il contribue à rendre cohérent cet ensemble hétéroclite de pratique et discours, en produisant par exemple le modèle de

⁴⁶³ Georges. Canguilhem, « le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », *Cahier de l'Alliance Israélites Universelle*, N° 92, 1955, p.7

⁴⁶⁴ M. Crozier, « la crise des régulations » in, *La sagesse du désordre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 372

⁴⁶⁵ Georges Canguilhem, « le problème des régulations dans l'organisme et dans la société », *Cahier de l'Alliance Israélites Universelle*, N° 92, 1955, p. 72.

comportement. L'effet global devenant aussitôt, une stratégie globale sans stratège identifiable, le mode de régulation des conduites des sujets, constitue ainsi un effet-instrument qui œuvre non seulement dans le sens de la reproduction, mais également de sa transformation, en réinvestissant autant qu'en interagissant de façon quotidienne avec les politiques et les discours, à partir desquels au bout du compte, il émerge.

Lorsque nous disons « sans stratège identifiable », nous ne voulons pas dire qu'il n'existe pas de groupe dominant dans le sens de la formulation Foucauldienne telle que : «le pouvoir est disséminé partout », ou il « vient d'en bas plutôt que d'en haut». Bien au contraire, le mode de régulation contemporain des conduites, traduit par des mécanismes et des dispositifs très complexes l'hégémonie d'une classe sociale qui s'organise de plus en plus à l'échelle de la planète. Comme l'affirme Nicole Laurin :

La classe qui s'organise actuellement dans les nouveaux lieux du contrôle et de la régulation sociale exerce son hégémonie d'une manière abstraite, anonyme, systémique, inévitable comme si sa finalité se situait au-delà des rapports sociaux [...] La classe dominante prend tous les visages mais elle n'en a aucun. Il en va de même des groupes placés sous sa domination. L'inégalité augmente, elle est omniprésente mais l'extrême diversité de ses formes et de ses principes la rend indéchiffrable⁴⁶⁶.

La lisibilité sociale des formes de domination devient donc de plus en plus ardue, en raison du fait que, les : «Classes sociales ne sont plus opératoires, pour repérer des clivages politiques significatifs, alors que les inégalités pèsent toujours du même poids »⁴⁶⁷. Marcelo Otero tient quant à lui à souligner l'importance de deux processus fondamentaux dans tous mode de régulation des conduites, à savoir : la constitution des individus en « sujets », et la définition de certaines conduites comme étant « inadaptées » et de certains phénomènes comme des « problèmes de sociétés ». Selon Nicole Laurin: «Il convient de retenir l'idée générale de Marx selon laquelle, certains groupes, à toutes les époques, s'approprient les moyens de produire la richesse dans une société fût-elle vaste comme le monde et contrôlent leur mise en œuvre de manière à ce qu'une part considérable du produit du travail social leur revienne⁴⁶⁸».

C'est vers un monde administré à l'extrême qu'il fallait donc se tourner pour saisir la véritable essence de cette doctrine. Les individus sont quotidiennement constitués, transformés ou

⁴⁶⁶ Nicole Laurin, « le démantèlement des institutions intermédiaires de la régulation sociale, vers une nouvelle forme de domination », in *Sociologie et sociétés*, vol 31, 1999, p.69.

⁴⁶⁷ Ehenberg, *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995, p. 20.

⁴⁶⁸ Nicole Laurin, *Sociologie et sociétés*, vol 31, Paris, 1999, p. 69.

interpellés en sujets, soit en sujets assujettis à autrui (parents, supérieurs hiérarchiques, gouvernants, classe sociales, etc...), par la dépendance ou le contrôle, soit en sujets assujettis à leurs propres identités, (sexe, profession, nation, ethnie etc...). Les individus ne sauraient « se conduire » dans ce cas, et de façon « adaptée », s'ils n'étaient pas « constitués » en sujets susceptibles de répondre aux exigences des divers mécanismes, et institutions de régulation des « environnements particuliers à l'intérieur desquels ils évoluent », qui assujettissent les individus en structurant le champ de leurs conduites possibles par leur constitutions en «sujets», si l'on peut dire en sujets de la régulation.

Le terme régulation ici ne se résume pas exclusivement aux aspects « négatifs » de la gestion des conduites. L'idée de régulation permet d'inclure le processus de redéfinition des marges de manœuvre des sujets, la production des discours de vérité alternatifs et la promotion des identités qui ne sont pas forcément assujettissantes. Le terme de régulation ne suppose pas non plus un processus de mise en œuvre consciente ou cyniques des mécanismes de gestion des populations comme le terme « politique sociale » semble souvent bien le faire⁴⁶⁹.

II.2 Mode de régulation « disciplinaire » des sociétés occidentales « Modernes »

Pour comprendre comment les individus deviennent «sujets» des autres et de leurs propres identités, Foucault avait étudié certains « dispositifs » historiques de la régulation des conduites des sujets, notamment ceux de la discipline et de la sexualité. Selon ses propres termes : « *J'ai cherché à étudier la manière dont l'être humain se transforme en sujet, j'ai orienté mes recherches sur la sexualité, par exemple. La manière dont l'homme a appris à se reconnaître comme sujet d'une « sexualité » ce n'est donc pas le pouvoir mais, le sujet qui constitue le thème général de mes recherches* »⁴⁷⁰. La manière dont l'être humain ou l'individu devient un sujet assujetti à la fois aux autres et à ses propres identités est intimement liée au sujet. Foucault conçoit le deuxième processus de la régulation que nous avons sus évoquer, comme la mise en œuvre d'un type de pratiques qu'il a appelée « pratiques divisantes ». A chaque époque donc, dans chaque société et à l'intérieur de chaque environnement précis, les "pratiques divisantes" opèrent diverses formes de partage qui bâtissent les frontières entre le «Même» et l'«Autre», le normal et le pathologique, le conforme ou le non-conforme, le phénoménal social et le problème de société, ou, plus près de nos intérêts, entre l' « adapté » et l' «inadapté».

⁴⁶⁹ Marcelo Otéro, *Modes de régulation contemporaine des conduites*, PUL, 2003, p. 49.

⁴⁷⁰ Michel. Foucault, « Deux essais sur le sujet du pouvoir », H. Dreyfus et R. Rabinow in, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, p. 298.

C'est en ce sens qu'il affirmait que : « *J'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerais les « pratiques divisantes ». Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet. Le partage entre le fou et l'homme saint d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le « gentil garçon » illustre cette tendance* »⁴⁷¹. L'univers actuel des interventions psychothérapeutiques et psychosociales constitue donc un lieu privilégié permettant de mieux observer ce double processus de constitution des individus en sujets à travers les métamorphoses de la question sociale.

II. LES MÉTAMORPHOSES DE LA QUESTION SOCIALE

II.1 L'analyse des « rapports sociaux de production de soi »

La prise en compte des savoirs locaux et la construction des savoirs globaux, la conscience de la pluralité des vérités sociales, et l'exigence d'établir une vérité scientifique, la mobilisation de la réflexivité des individus, et la prise en compte des limites de la subjectivité la singularité des expériences individuelles et la construction collective des phénomènes sociaux, ces couples d'opposition, constituent autant d'axes de tension qui traversent tout à la fois, la caractérisation de la modernité contemporaine. L'expérience actuelle des individus est celle d'inscrire la dynamique identitaire du sujet réflexif dans le jeu des rapports sociaux, dans la démarche visant à inscrire les questions subjectives comme enjeu des relations sociales interpersonnelles et des rapports sociaux de domination et de conflit.

L'analyse des « rapports sociaux de production de soi » prend une urgence et une nécessité particulière dans le contexte d'une société où la figure du sujet individuel est centrale. Dans une société qui tend vers une intégrale des flux décodés⁴⁷², il y a à la fois extension et approfondissement de l'emprise des rapports sociaux sur les subjectivités et d'autre part, une radicalisation de l'affirmation du sujet à son auto-construction dans ses rapports avec les autres, dans un double mouvement d'assujettissement et de subjectivation.

II.2 L'autonomie du sujet comme principe de légitimité

La première marque de la nouvelle construction du sujet, est qu'elle se légitime et s'exerce désormais au nom de l'individu lui-même. Dans les différents champs du travail socio-éducatif et même au sein des dispositifs sécuritaires par exemple, l'on observe une même mutation des principes de légitimité. C'est désormais au nom de sa propre autonomie à conquérir par l'individu

⁴⁷¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

⁴⁷² Gilles Deleuze et Franz. Guattari, *Mille Plateaux. Capitalisme et Schizophrénie*, les éditions de Minuit, 1980.

considéré comme déficient que la relation d'assistance est par exemple motivée. Elle réfute les qualifications d'« assistance », de « prise en charge », de « protection » pour s'énoncer comme accompagnement, soutien dans le cheminement de l'individu vers la conquête de son autonomie, dans son développement personnel et professionnel. Les éducateurs de l'aide à la jeunesse en situation de précarité, de décrochage scolaire par exemple, sont invités à passer d'un modèle de normalisation des conduites du jeune et de la substitution à la famille défaillante, à un accompagnement qui favoriserait l'autonomie du jeune et la réconciliation avec le milieu de vie.

II.3 L'intervention psychosociale

Les assistants sociaux sont invités à passer d'une logique d'assistance à des bénéficiaires définis en fonction de leur appartenance, à une catégorie d'ayant droit, où alors à une logique d'insertion où l'aide est conditionné à la présentation d'un projet individuel. Partout, il est question d'« autonomie », d'« auto prise en charge », de « contrat », d'« évaluation », de « projet », de « négociation » « d'accompagnement et d'orientation ». Si elle tend à dissimuler la norme sociale qui demeure au fondement de toute intervention sociale, la finalité de l'autonomisation dans ce cas, ne doit pourtant pas être comprise comme une forme d'individualisme désocialisé, mais comme une capacité de participation sociale. Le premier critère étant celui de la sortie du dispositif d'aide, de dépendance, et le second, celui de l'insertion sur le marché de l'emploi. Ces injonctions tendent à reporter sur les individus, la charge de leur insertion et plus globalement, celle de leur production et de leur gestion de soi : « Sois-toi-même, sois autonome », est la nouvelle injonction relayé par les différentes institutions d'aide qui apparaissent non pas comme apportant une réponse aux problèmes identifié qui peut être celui de l'emploi ou du logement, mais comme autant de ressources (d'accompagnement, d'écoute, de conseil, d'information, de formation) à disposition, imposée à l'individu pour trouver la réponse à son problème.

II.4 L'individualisation du traitement

Le « parcours d'insertion » est basé sur le suivi individuel, voire la « traçabilité » des usagers dans le domaine de la formation professionnelle. On passe ainsi d'une logique de traitement uniformisé des individus considérés sous l'angle de leur appartenance, à une catégorie prédéterminée, à une logique de traitement personnalisée des individus appréhendé dans leur singularité et dans leur globalité. Cette individualisation qui se veut à chaque fois plus fine, pousse à une adéquation de l'offre institutionnelle à la demande, et aux besoins supposés du bénéficiaire. Ainsi, le « parcours d'insertion » dont les différentes étapes d'intégration dans la société et le « développement individuel », « employabilité », « qualification », « mis à l'emploi »,

correspondaient pourtant déjà à une volonté de « coller » au mieux à la trajectoire des individus depuis un certain temps, s'est vu remise en question, et a été « recentré sur le bénéficiaire en privilégiant l'approche séquentielle⁴⁷³.

On s'oriente ainsi vers une logique de « *case management individualisé* » ou un professionnel négocie un projet avec un usager, et veille au suivi de la mise en œuvre au travers des différents dispositifs mobilisés. Parallèlement, la volonté d'établir une « cohérence globale » exhaustive et sans discontinuité, les réponses apportées, entraîne une « mise en réseau » et une « coordination » de l'offre en vue d'en assurer la complémentarité et la continuité. Cette individualisation du traitement repose sur la notion de « projet ».

II.5 Le projet comme vecteur identitaire de la transformation de soi

Le "projet" à titre d'exemple, est à la fois le « point de départ et « le point d'aboutissement de toute intervention, sa condition et sa finalité. Il constitue la condition même de toute intervention à visée psychosociale dans la mesure où, elle est orientée vers une adaptation de l'individu. Elle implique que celui-ci s'implique davantage dans la résolution de son propre « problème ». De la phase de la mise en condition au fondement de la relation d'assistance, la « mise en projet », qu'il a à faire émerger », à « susciter » à « accompagner », en vient à être considérée comme une fin en soi. Une fois le « projet » acquis, « le plus dur est fait ».

La logique du projet implique donc que le sujet reconnaisse le caractère incomplet de sa situation et l'inadéquation de ses cognitions et comportements, qu'il manifeste sa disposition et sa disponibilité à s'impliquer dans un processus de « changement » qu'il s'accorde sur les objectifs dont l'intervenant est garant du « réalisme », en aidant « la personne » à acquérir une juste représentation, de sa situation, de ses ressources et de ses contraintes. Par son « projet », l'assujetti se manifeste comme « sujet » et comme « acteur » en devenir de son devenir. Il consent, reconnaît ou se soumet au bien-fondé de l'intervention dont il est l'objet, et dont par la définition de « son projet », il est investi comme sujet. La référence au projet permet ainsi de légitimer, d'aider à apporter en complétant le mandat social de l'intervenant d'un « mandat personnel » conféré par le demandeur. Ces injonctions à l'autonomie individuelle et au projet posées comme impératif absolu, ne s'effectuent pas sans difficultés et paradoxes. Le paradoxe inhérent à l'injonction paradoxale à l'autonomie, se trouve renforcé par le caractère contraignant ou semi-contraignant de l'aide à apporter. Que l'on se situe dans un schéma incitatif ou la participation permet l'accès à

⁴⁷³ Observatoire Wallon de l'emploi, *Evaluation du parcours d'insertion*, décembre 2000.

des intérêts secondaires, ou que l'on soit directement lié dans un schéma de sanction ou, une participation insuffisante entraîne l'exclusion ou une mesure primitive⁴⁷⁴.

Dès lors qu'elle est définie comme norme sociale, l'injonction à l'autonomie a des effets discriminants en opérant un clivage au sein des populations, entre ceux qui manifeste déjà un désir et une capacité d'interrogation, et qui peuvent « négocier » un projet de vie et donner un contenu à un projet d'insertion, et ceux qui se révèlent « inaptés » ou « rétifs » à la logique du projet. Les dispositifs sociaux ne se satisfont plus de garantir les droits et les devoirs de l'utilisateur en fonction de son appartenance à une catégorie sociale ou institutionnelle prédéfinie. Ils tendent à conditionner ou du moins, à accompagner leur intervention d'une exigence de performance de la part de l'utilisateur. Considéré individuellement, la notion de contrat est ainsi au centre d'un nombre de dispositifs. On peut qualifier la nouvelle logique de solidarité et de contrôle qui se met en place dans les champs sociaux éducatifs, et même pénaux de « contractuels ».

II.6 Implication des assujettis sociaux comme partenaire et acteur de leur insertion sociale

Ce nouveau rapport du mode d'exercice de l'autorité, se manifeste à travers la mise en œuvre de nouveaux dispositifs de médiation et de gestion de la norme qui se traduisent par le passage d'un mode de socialisation vertical, à un mode de socialisation en appartenance plus horizontal, fondée sur la participation des usagers, à la définition des objectifs et à leur évaluation. Pour la période classique, la socialisation était conçue comme une intégration dans les normes sociales. Elle est définie aujourd'hui comme auto-construction de son identité. L'individu socialement intégré, ce n'est plus tant celui qui est conforme, qui est défini par ses appartenances à des catégories collectives d'un individu qui fait la preuve de son autonomie, de sa flexibilité identitaire, professionnelle, qui est capable de construire sa place. Le contrôle ne vise plus à la normalisation, mais au contraire à l'innovation. Dans le modèle industriel de socialisation, on pourrait dire que « plus l'individu est socialisé plus il est autonome ». C'est par l'intériorisation de la norme et la contrainte externe dans le modèle industriel de socialisation que l'individu pouvait se constituer comme sujet. Les nouveaux dispositifs mis en œuvre dans le champ des politiques sociales peuvent donc être appréhendés comme des dispositifs « post-disciplinaire » de gestion des identités et des comportements. Si la sanction a cédé en partie la place à la médiation,

⁴⁷⁴ Abraham Franssen, « l'Etat social et la nouvelle fabrique du sujet » in *la société biographique : une injonction à vivre dignement*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.6.

à la culpabilisation, et à la psychologisation, il s'agit toujours bien de l'exercice d'un contrôle social d'autant plus efficace qu'il s'exerce au nom de l'autonomie de l'individu.

Culturellement, c'est l'autonomie qui aujourd'hui, serait au centre de la spécialisation. Plus l'individu est autonome plus il est authentique et créatif, plus il sait trouver en lui les ressources de gestion de soi sans se référer à des règles prédéfinies, plus il sera considéré comme socialisé. Si l'ancien mode de socialisation qui consistait à acquérir des normes, intérioriser les rôles sociaux représentait bien un assujettissement et une subjectivation, en se disciplinant, l'individu devenait sujet de la manière que le « nouveau mode de subjectivation », qui consiste à intérioriser les rôles sociaux, effectuer un travail sur soi, être créatifs, constitue une socialisation dont les exigences sont désormais identifiées à la personnalité même de l'individu, et non plus seulement à l'accomplissement de ses rôles sociaux.

On peut observer ainsi la manière dont les différents dispositifs d'insertion professionnelle, de recherche d'emploi, de remise à niveau, qui ne se limitent plus à des objectifs de formation et de qualification professionnelle, mais donnent une place accrue aux dimensions de savoir-être que sont l'écoute et la prise de parole, et du savoir paraître à travers la présentation de soi, du curriculum vitae, l'apparence vestimentaire des individus. La moralité de l'authenticité va de pair avec un travail précis de mise en conformité. L'entretien individuel invite donc le sujet à dire sa « vérité ».

II.7 Procédure d'intervention psychologique

L'une des composantes essentielles du mode de régulation des conduites contemporaines, demeure donc la psychologisation des rapports sociaux. Tout en poursuivant la recherche, l'objectif de l'« autonomie responsable et réaliste » de l'individu, de nombreuses interventions psychothérapeutiques reconduisent ce double processus qui est au cœur du mode de régulation des conduites. Le « client » en consultation ou la population cible de l'intervention par exemple, n'est pas un individu au sens propre du terme, susceptible de définir « ses besoins » de façon autonome, mais si l'on peut dire un « sujet » de la régulation. Il n'est pas évident que l'individu contemporain, l'individu postmoderne voire hypermoderne soit davantage « autonome » que celui issu du mode de régulation « disciplinaire » des sociétés occidentales « Modernes ». Si les formes historiques, sociales et culturelles de l'assujettissement se sont transformées profondément, les sujets quant à eux, ne sont pas moins assujettis mais, ils le sont autrement car, ils sont soumis à des nouvelles règles sociales qui sont : « *Supposé « libre » de donner à sa vie le sens qu'il veut* », il [l'individu contemporain] ne lui « donne » dans l'écrasante majorité des cas que le « sens » qui a cours,

*c'est-à-dire le non-sens de l'augmentation indéfinie de la consommation. Son « autonomie » redevient hétéronomie, son « authenticité » est le conformisme généralisé qui règne autour de nous »*⁴⁷⁵. La notion de régulation, permet de penser la transformation de l'économie entre assujettissement des sujets et les redéfinitions larges de manœuvre, sans se limiter aux aspects « négatifs » de la gestion des conduites. Mais sans adopter non plus le point de vue de l'acteur censé définir « ses besoins » en tant qu'individu souverain ou plus modestement, en tant que consommateur averti.

Ce processus permet de traduire les clivages et les conflits sociaux en termes de « crise de la subjectivité », de « Maladie de l'âme »⁴⁷⁶, ou de manque d'habileté et de compétences individuelles : *« Nous codons aujourd'hui une multiplicité de problèmes quotidiens dans le langage psychologique, et particulièrement dans celui de la dépression, alors qu'ils étaient énoncés, il y a encore peu dans un langage social ou politique de la revendication, de la lutte et de l'inégalité »*⁴⁷⁷. Il n'est pas difficile de comprendre alors la place centrale qu'occupent les techniques psychosociales et psychothérapeutiques dans la résolution des problèmes et des conflits sociaux, ainsi que la diffusion des grilles à dominance psychologique pour interpeller, définir, et tenter de résoudre ces derniers. Mais de nombreuses interventions psychosociales et psychothérapeutiques contemporaines semblent à l'instar du fonctionnement de la discipline dans les premiers stades, envisagés les sujets comme des êtres sans langage et sans histoire.

On peut même dire que, dans de nombreuses stratégies d'intervention psychothérapeutique et psychosociale contemporaine, les encouragements ou les renforcements du thérapeute ou du sujet lui-même qui apprend progressivement à s'auto renforcer, joue le rôle de "micro pénalité". Et qu'à travers les interventions psychothérapeutiques et psychosociales, de nombreuses stratégies d'intervention communautaire et même certaines des psychothérapies d'orientation humanistes existentielle contemporaines, mettent encore en évidence la vitalité des méthodes de dressage disciplinaires.

⁴⁷⁵ Castoriadis, *éd. cit.*, p. 40.

⁴⁷⁶ J. Kristeva, *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris, Fayard, 1993.

⁴⁷⁷ A. Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p.23.

III. DISCOURS DE TRANSFORMATION DES CORPS PAR DES CODES : LE PARTAGE ENTRE LE « MÊME » ET L'« AUTRE »

III.1 Les métamorphoses de la discipline de dressage des corps.

Foucault avait conçu ces procédés de la discipline de dressage des corps, comme des technologies de pouvoir. Il avait identifié celles qui apparaissent essentielles tant à la constitution historique du sujet moderne occidental, qu'aux conditions de possibilités du fonctionnement des institutions démocratiques. Cet ensemble d'éléments formés de manière régulière par une pratique discursive, qui sont indispensables à la constitution d'une science bien qu'ils ne soient pas destinés nécessairement à lui donner lieu. On pouvait parler d'une pratique discursive qui se trouve par-là spécifié, le domaine constitué par les différents objets qui acquerront ou non un statut scientifique, un savoir. C'est aussi l'espace dans lequel le sujet pouvait prendre position pour parler des objets auxquels il avait affaire dans son discours. Enfin un savoir se définit par les possibilités d'utilisation et d'appropriation offerte par les discours⁴⁷⁸. Les disciplines ont évolué au fil du temps, au même titre que les institutions, les pratiques et les discours qui les reconduisent et opèrent leur mise au point, mais elles n'ont pas disparu. Dans les sociétés contemporaines, les disciplines y occupent encore une place fondamentale dans la constitution des individus en sujets.

III.2 La métamorphose de la discipline sur les « corps muets »

En prenant pour exemple la prison⁴⁷⁹, Foucault nous montre le fonctionnement et les effets d'une forme historique de pratique disciplinaire qui se caractérisait essentiellement par le déploiement et l'application d'un certain nombre de techniques précises sur les « corps muets », qui visait la modification concrète de leur comportement, plutôt que la manipulation de leur représentation. Les rapports de pouvoir passaient : « *matériellement dans l'épaisseur même des corps, sans avoir à être relayés par la représentation du sujet* »⁴⁸⁰. Jusqu'à une certaine époque donc, les disciplines étaient considérées comme « enfermées », si l'on peut dire à l'intérieur des institutions qui leur ont donné naissance, telle que, la prison, la caserne, les hôpitaux, les usines, les ateliers, les écoles. Elles se diffusent maintenant à l'extérieur de ces institutions, pour se déployer à l'échelle du « corps social » par des moyens différents.

⁴⁷⁸ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard/Seuil, 1963, p. 235.

⁴⁷⁹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard/Seuil, 1975.

⁴⁸⁰ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, T.III. Paris Gallimard/Seuil, 1994, p. 231.

III.3 Le Panoptisme de Jérémy Bentham

A travers l'apparition des sociétés disciplinaires, le savoir pénal était quant à lui, plus ou moins orienté vers un dressage des individus grâce à l'exercice. Mais, il faut surtout dire que cette technique nouvelle opère au moyen d'une surveillance hiérarchique combinée avec une sanction normalisatrice. Cette surveillance fait appel au contrôle comme à son corollaire. C'est pourquoi, il avait fallu que des intelligences se mettent en œuvre pour faciliter cette surveillance et ce contrôle des individus. À cet effet, Dreyfus et Rabinow affirment qu' : « *Accroître la visibilité interne [des espaces de coercition], afin de permettre un examen suivi, devient la grande problématique qui s'impose à l'architecte de l'âge classique. Des plans se multiplient pour la construction d'écoles, d'hôpitaux, des projets utopiques qui cherchent à accroître au maximum la visibilité*⁴⁸¹.

C'est dans cette ambiance de la fin du XVIII^e siècle que Jérémy Bentham concevait le panoptisme comme modèle théorique qui répondait quasi parfaitement à la surveillance, au quadrillage et au contrôle des individus « *anormaux* » (les malades, les criminels, les vagabonds, les mendiants, bref tous ceux qui méritaient d'être contrôlés). La description que donne Foucault du panoptique de Bentham suffit pour nous faire affirmer que c'est le modèle par excellence de toute surveillance : « *Le dispositif du panoptique aménage des unités spatiales qui permettent de voir sans arrêt et de reconnaître aussitôt. [...] Chacun, à sa place, est bien enfermé dans une cellule d'où il est vu de face par le surveillant, mais les murs latéraux l'empêchent d'entrer en contact avec ses compagnons* ». ⁴⁸²

Quoi de mieux ! Voilà enfin le modèle idéal de la surveillance pénale ou disciplinaire. Non seulement qu'il prend en compte la douceur de la peine, mais aussi, il normalise, dresse et contrôle les individus. La surveillance est permanente et le rapport de pouvoir reste indépendant de celui qui l'exerce. Le détenu, grâce à cet appareil savamment imaginé, demeurerait dans un état conscient et permanent de visibilité qu'assurait le fonctionnement automatique du pouvoir. Foucault affirme à cet effet que: « *Le panoptique est une machine merveilleuse qui, à partir des désirs différents, fabrique des effets homogènes de pouvoir.* » ⁴⁸³. Désirs différents ? Bien sûr ! Le panoptique n'est nullement réservé à un espace disciplinaire précis. Bien au contraire, il était un modèle théorique de l'espace coercitif en général. Il pouvait bien servir à l'usine, à la prison, à l'école et à l'hôpital et donner des résultats similaires. Il doit être compris comme un modèle généralisable de

⁴⁸¹Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 227.

⁴⁸² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p.502.

⁴⁸³ *Ibid.*, p.204.

fonctionnement et, « *Chaque fois qu'on aura affaire à une multiplicité d'individus auxquels il faudra imposer une tâche ou un schéma, le panoptique pourra être utilisé* »⁴⁸⁴.

Au de-là de son aspect architectural, le panoptique selon Foucault, marque un moment décisif dans l'histoire de la pensée occidentale. Notre philosophe affirme que c'est « *un évènement* » dans « *l'histoire humain. En apparence, ce n'est que la solution d'un problème technique à travers elle, tout un type de société se dessine* »⁴⁸⁵. En effet, Foucault note le lien étroit existant entre la conception du panoptique comme modèle disciplinaire, la croissance d'une économie capitaliste et le décollage économique de la société occidentale. C'est là une première conséquence de la coercition inaugurée par le panoptique de Bentham. La seconde conséquence, au sein de ladite société est politico-judiciaire. Le pouvoir n'est finalement plus personnel. Il va faire appel, à travers la bourgeoisie dominante du XVIII^e siècle, à la mise en place d'un cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire, et à travers ce dernier, l'organisation d'un régime de type parlementaire et représentatif : « *Le contrat pouvait être imaginé comme fondement idéal du droit et du pouvoir politique : le panoptisme constituait le procédé technique universellement répandue de la coercition* »⁴⁸⁶.

On comprend dès lors pourquoi la plupart des codes juridiques et les déclarations des droits humains sont issues de l'âge classique. La troisième conséquence est enfin scientifique : le développement qui approche la même époque de bien d'autres technologies (agronomiques, industrielles et économiques). Mais, Foucault note que cette origine pourtant décisive des technologies scientifiques reste et demeure difficile à avouer. Cependant, le panoptisme a toujours gardé toute son importance dans l'élaboration et la mise en place des sciences de l'homme. C'est le cas par exemple de la psychologie, de la psychiatrie, de la pédagogie, de la criminologie, pour ne citer que celles-là. Toutes ces sciences restent encore fortement attachées à la technique de l'examen, pièce intrinsèque des disciplines. Nous pouvons dire, avec Foucault, qu'en conclusion, « *l'homme connaissable (âme, individualité, conscience, conduite, peu importe ici), est l'effet-objet de cet investissement analytique, de cette domination-observation* »⁴⁸⁷. Le Panoptique de Bentham sert de modèle au processus de « désenferment » des disciplines⁴⁸⁸.

D'autres institutions, pratiques et discours peuvent ainsi réutiliser et mettre au point certains de ces méthodes de dressage des corps et les adapter à des situations particulières. Les

⁴⁸⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p.207.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 218.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p.224.

⁴⁸⁷ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p.312.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, pp. 233-236.

disciplines investissent en retour ces institutions, pratiques et discours de manières à les relier les uns aux autres en ajustant leur coordination et en augmentant leur efficacité. Au fur et à mesure que la discipline se déploie à l'échelle du « corps social » les effets de pouvoir s'incarnent dans les corps des individus qui deviennent à leur tour des instruments de son approfondissement et de son élargissement. Autrement-dit « la discipline « fabrique » les individus, [les constitue en sujets]. Elle est la technique spécifique d'un pouvoir que se donnent les individus à la fois pour objet et pour instruments de son exercice⁴⁸⁹.

Dans les premiers stades du déploiement de la discipline telle que conçue par Foucault, les corps des individus sont « fragmentés » dans une série de petites unités dont la dimension significative est progressivement réduite au silence. A cette « fragmentation » des corps en écrits dépourvues de toute dimension significative, s'ajoute la formalisation des opérations qui reliaient toutes ces unités entre elles et les redéployaient dans des contextes les plus divers qui donnait ainsi lieu à un « espace disciplinaire ».

Dans une société disciplinaire, Foucault attribue une grande importance au quadrillage de l'espace. Car dans une société disciplinaire, les éléments devaient être interchangeables en se définissant autant que possible par la place qu'ils occupent dans une série et par l'écart qui sépare les uns des autres. La clé du fonctionnement de "l'espace disciplinaire", dépendait de la mise en code de cette organisation structurelle, à l'intérieur de laquelle les êtres humains devenaient non seulement plus dociles et manipulables, mais également interchangeables. En effet : « [...] *le corps humain entre dans une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose [...] La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces du corps (en terme de politiques d'obéissance)* »⁴⁹⁰. Dans un régime disciplinaire foucauldien, le moindre détail de la vie quotidienne était examiné sous tous les angles dans le but d'individualiser et « classer » tous les êtres humains qui se trouvaient sous son emprise, ce qui va rendre possible l'application des sanctions normalisatrices, ponctuelles et spécifiques.

Dans les formes d'exercice du pouvoir plus ou moins despotiques (comme elle du souverain aussi examiner par Foucault), caractérisées par la coercition et la violence, le pouvoir avait une visibilité maximale, alors que les sujets (foules), demeuraient dans l'ombre jusqu'au moment où ils étaient spécifiquement visés par le pouvoir. Dans les sociétés « disciplinaires » les rapports de visibilité pouvoir-sujets sont inversés. Ce sont les sujets qui disposaient de la plus

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁹⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard/Seuil, 1975, p.162.

grande visibilité possible puisqu'ils sont constamment visés par le pouvoir qui lui-même en revanche n'avait pas de visage que l'on dirait aujourd'hui plus « adaptés » aux besoins des « clients ». Foucault conçoit ces dernières comme étant des « micro pénalités » qui permettent à la discipline d'opérer sur les conduites locales, qui glissent entre les filets du droit et du système de justice.

Le dressage et l'encadrement systématique de ces conduites minuscules, domestiques et quotidienne (micro pénalités du temps, de l'activité, des discours, de la sexualité), s'avèrent essentiels pour la constitution des êtres humains en sujets capables de fonctionner de façon « adaptée » à l'intérieur des divers environnements où ils étaient censés évoluer. La mise en œuvre d'un processus d'individualisation tel que de l'avis de Foucault, la discipline : « fabrique à partir des corps qu'elle contrôle [...], une individualité » et de la différenciation. Pour Foucault, les « appareils disciplinaires hiérarchisent les uns par rapport aux autres les « bons et les mauvais » sujets. A travers cette micro-économie d'une pénalité perpétuelle, s'opère une différenciation qui n'était pas celles des actes, mais celle des individus eux-mêmes, de leur nature, de leurs virtualités, de leur niveau et de leurs valeurs ». Permettant d'identifier et de classer les sujets, elle est cruciale, car l'égalité formelle entre les individus citoyens pouvait ainsi être contrebalancée et relativisée par l'exercice plus insidieux, complexe et subtil, des méthodes de dressage. Celles-ci contribuaient à instaurer d'une part, des inégalités « réelles » entre les sujets et entre les groupes et, d'autre part les clivages à l'intérieur des sujets eux-mêmes par leur assujettissement à certaines identités plutôt qu'à d'autres: « *Les disciplines réelles et corporelles [une des principales technologies de pouvoir], ont constitué et constituent même encore le sous-sol des libertés formelles et juridiques » des sociétés occidentales*»⁴⁹¹.

L'existence de ce sous-sol qui sous-tend et rend possibles les lumineuses libertés formelles de l'homme moderne, garantit non seulement la reproduction plus ou moins discrète des clivages sociaux, mais permet également de relier ces derniers à des « dysfonctionnements » individuels des sujets. Il s'agit d'un dysfonctionnement que les progrès des disciplines scientifiques viendraient un jour à sélectionner par le développement de techniques ou « d'outils » mieux « adaptés » aux « besoins » de chaque « clientèle en difficultés ». L'homme moderne se présente ainsi comme le produit des stratégies complexes dans le champ du savoir dont les sciences humaines et sociales, celle-ci qui font allusion à l'« accumulation des hommes » à laquelle Foucault faisait allusion et l'« accumulation du capital » dépeint par Marx, font partie d'un seul et même processus qui se

⁴⁹¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard/Seuil, 1975, pp. 223-224.

donne le visage idéologique d'un, « véritable Eden des droits naturels de l'homme et du citoyen »⁴⁹², sont constituées dans la même « matrice historique » (pour employer le terme de Foucault) que les institutions investies de façon privilégié par la discipline, à savoir : les hôpitaux, prisons, ateliers, usines, écoles etc...

Si on veut comprendre le processus de constitution de l'homme moderne en sujet, Foucault parle concrètement de l'« homme de l'humanisme moderne »⁴⁹³, comme sujet assujéti à d'autres sujets dominants et à lui-même (ses propres identités) les unes et les autres ne pouvant être analysées séparément.

La "construction" des individus ou la constitution des individus en sujet capable de fonctionner de façon « adaptée » au sein d'un corps social déterminé, requiert mais aussi « produit » également une multiplicité de technique et de savoirs. Foucault a défini « l'âme de l'homme moderne » comme « l'élément où s'articulaient les effets d'un certain type de pouvoir et la référence d'un savoir, l'engrenage par lequel, les relations de pouvoir donnaient lieu à un savoir possible, et le savoir reconduit et renforce les effets de pouvoir. Sur cette réalité- référence, on a bâti des concepts divers et on a découpé des domaines d'analyse : psychè, subjectivité, personnalité, conscience. Sur elle, on a édifié des techniques et des discours scientifique⁴⁹⁴. Le déploiement et la mise en place de la « discipline » produisent du «réel », qui relève des domaines de connaissances et d'interventions, et par la suite du «vrai », qui relève des connaissances positives et opérationnelles⁴⁹⁵. De nombreuses interventions psychothérapeutiques et psychosociales contemporaines semblent, à l'instar du fonctionnement de la discipline dans les premiers stades, envisager les sujets comme des êtres sans langage et sans histoire.

Les « clients » que l'on peut considérer comme des « corps muets », sont susceptibles de fonctionner de manière efficace dans un contexte, une situation ou un environnement à condition de développer des compétences sociales par l'apprentissage des techniques précises, pour l'essentiel des schémas de comportement et des routines cognitives. La plupart des interventions contemporaines, ne semblent récupérer que certains comportements ou attitudes précis dites « cibles » sur lesquels, on opère des modifications parce que ces comportements et attitude sont identifiés comme étant à l'origine des dysfonctionnements, soit parce qu'ils sont susceptibles de

⁴⁹² Karl Marx, *Le capital*, livre I, Section 2 Paris, Flammarion, chapitre 6, 1867, p. 178.

⁴⁹³ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard/Seuil, 1975, p. 166.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁹⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1984, p.130.

fonctionner de façon plus « adaptée », dans le but d'améliorer la performance du sujet « ici et maintenant ».

Dans de nombreuses stratégies d'intervention psychothérapeutique et psychosociale contemporaines, les encouragements ou les renforcements du thérapeute (ou du sujet lui-même) qui apprend progressivement à s'auto renforcer, jouent le rôle de « micro pénalités ». A la différence que c'est le sujet lui-même qui est censé cogérer de façon active et consciente, le processus de modification des attitudes et des comportements ciblés, et assumer une partie significative de la responsabilité de sa propre « gestion ». On demande au sujet contemporain de devenir de plus en plus actif dans son rôle « d'instrument » de son propre assujettissement et, le cas échéant, de celui de son entourage, plutôt que de demeurer « effet-objet »⁴⁹⁶ plus ou moins passif de la discipline.

L'assujettissement des sujets aux « Autres » et à leur propre identité dans ce cas, ne s'opère pas uniquement par l'administration de la violence et la mystification de la vérité, mais aussi par des procédés beaucoup plus complexes faisant souvent appel à des valeurs positives de santé physique et mentale. Avec l'avènement de la pandémie de coronavirus, ou « Covid 19 » par exemple, l'on assiste dans plusieurs pays dans le monde, au sacrifice du bien-être, de la santé des populations au profit de la relance, de la réouverture, de la santé économique par les politiques. L'avènement de la crise sanitaire devant compromettre les bons points de la croissance économique américaine, en vue de sa réélection en 2020, l'on a vu Donald Trump, procéder à la mise en faux du savoir scientifique, manifester l'indifférence de la distinction entre mensonge et vérité, en minimisant les statistiques sur la propagation journalière de l'épidémie aux États Unis, pour l'intérêt de sa petite personne. Tout en mettant à profit les discours de vérité élaborés dans le cadre des disciplines scientifiques tel que la médecine, l'on voit comment la subjectivité est de nos jours contrôlée par l'économie.

Les choses se passent comme s'il s'agissait avant tout de procurer au « Client », les instruments nécessaires comme les mesures de protection, de distanciation, de sécurité, mesures d'évaluations sur la "réalité" de l'évolution de la maladie, la vaccination, lui permettant de "s'adapter" à un contexte déterminé de la crise sanitaire mondiale du coronavirus. Dans un premier temps, le « client » est encadré par le thérapeute à travers le renforcement, les mises au point et

⁴⁹⁶ Foucault, affirme que l'homme connaissable (âme, individualité, conscience, conduite, peu importe ; est l'effet-objet de cette investigation analytique, [celle des sciences de l'homme], de cette domination-observation [celle des institutions telle que la prison]. Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard/Seuil, 1975, p. 227.

l'ajustement des techniques en cours de route, et l'évaluation par étapes sur l'évolution de la maladie. Par la suite, il est susceptible d'intégrer ou de réutiliser de façon « autonome » (prendre des initiatives), les techniques qu'il a apprises au cours de la démarche thérapeutique et si possible de les transmettre à d'autres (comme effets multiplicateur de l'intervention).

III.4 Evolution des « équipements » collectifs de production de la subjectivité : la représentation contemporaine de l'homme moderne

L'émergence culturelle des nouvelles figures du sujet à travers l'évolution des « équipements » collectifs de production de la subjectivité, peut se situer dans le cadre de la transformation des rapports sociaux et des identités entre les groupes sociaux. Nkolo Foé⁴⁹⁷ situe celle-ci en relation avec les évolutions des « équipements » collectifs de production de la subjectivité, et bien plus encore dans la transformation des rapports sociaux et des identités entre les groupes.

L'homme moderne actuel se précise à partir du moment où le simulacre d'homme de la science renvoi à « *l'activité inconsciente de l'esprit* » qui « *consiste à imposer des formes à un contenu* », étant entendue que ces « *formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits, anciens et modernes, primitifs et civilisés* »⁴⁹⁸. Il apparaît à partir de ceci que, l'homme structural se confond avec l'homme éternel, la maîtrise du temps technique échappant au temps historique comme tel. L'homme structural est donc trans-temporel. Etant donné qu'il est un sujet intelligible, il se pose non seulement contre l'histoire, mais aussi contre le réel lui-même. Aussi l'être intelligible préfère-t-il décomposer le réel, le recomposer et le simuler au lieu de le reproduire. Pourtant, le monde intelligible de la technique et celui des objets construits, n'est pas qu'une simple imitation de la nature, il est à proprement parler création. Voilà pourquoi l'homme structural se confond avec l'homme de la technique et celui de la technicité. La technique étant regardée comme « l'essence de toute création »⁴⁹⁹. C'est donc cet homme qui : « *préfère ostensiblement la jambe de prothèse à la jambe vivante* »⁵⁰⁰.

L'individu bouturé, le symbiotique, qui relèvent de l'artificiel, nous donnent donc une idée complète de l'homme structural intégral. Il nous montre en quoi et comment l'univers structural

⁴⁹⁷Nkolo Foé, *Postmodernisme et nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Codesria, 2008.

⁴⁹⁸ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958/1974, p. 28.

⁴⁹⁹ Henri Lefebvre, *L'Idéologie structuraliste*, Paris, Anthropos, 1971/1975, p.18.

⁵⁰⁰ Nkolo Foé, *Postmodernisme et nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Codesria, 2008, p. 128.

de la technique substitue l'intelligibilité à la nature, l'objet technique, artificiel à l'organisme vivant. Et comme le souligne encore Nkolo Foé en reprenant Henri Lefebvre :

Rien a priori ne nous empêche de penser que les prothèses à la base du symbiote artificiel par exemple, peuvent être plus utiles et plus fonctionnelles que les organes naturels. Sans doute, ces prothèses sont-elles plus intelligibles, plus opératoires que les organes vivants qu'elles simulent autant que possible, mais l'on ne peut s'empêcher de constater qu'après tout, si les organes vivants sont moins rationnels et incontestablement moins opératoire que les organes artificiels, il n'en demeure pas moins vrai que les organes vivants seuls, recèlent de sens. C'est le sens que confère le privilège de la participation à un tout vivant possédant une identité personnelle, c'est-à-dire, une personnalité et une histoire propre⁵⁰¹.

De manière générale, l'organe vivant attaché à un organisme vivant, possède des fonctions et une forme. Ceci n'a rien d'exceptionnel puisque, l'organe artificiel qui est lui aussi appelé à assumer une fonction possède une forme. Mais, à la différence du simulacre, l'organe vivant comme faisant partie d'un organisme vivant, a le rare privilège qui est celui de ne pas être fabriqué par un artisan, mais de se former lui-même. Le privilège de se former parallèlement aux autres organes du corps humain, fait en sorte que, cet organe qui est doué de sens pour celui qui le porte, possède un sens. Ce sens renvoi à une histoire qui est celle de l'individu, et de la nature. A partir de ce moment, on peut donc apprécier la distance qui sépare la création de l'imitation.

Dans le cadre de la création de l'objet technique, l'homme se caractérise comme étant l'animal qui, en faisant usage de sa main et de sa raison, est capable de production, c'est-à-dire de créer des objets qui n'existent pas à l'état naturel. Aristote affirme que la main est le premier outil de l'homme : « *La main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs, car elle est pour ainsi dire un outil qui tient de tous les autres [---] car la main devient griffe, serre, corne ou lance ou épée, ou tout autre arme ou outil. Elle peut être tout cela parce qu'elle est capable de tout saisir et de tout tenir* »⁵⁰². La création suppose donc une vie, une histoire faite de traditions, de mœurs et de culture. C'est cette histoire qui nous parle de l'aventure personnelle de l'individu, de l'espèce et de la nature elle-même. Par contre, l'organe vivant fait partie d'un sujet, il revêt une dimension du sujet, de sa personnalité. L'organe artificiel, tout intelligible qu'il soit, ne cessera jamais d'être un objet, résultat d'une simple opération et d'une imitation : c'est un artifice.

C'est parce que l'organe vivant fait partie de l'histoire du sujet vivant que la greffe de certains organes ayant par exemple appartenu à d'autres sujets, posent tant de problèmes. C'est

⁵⁰¹ *Ibidem.*

⁵⁰² Aristote, IV^e siècle avant J.C.

pourquoi, l'addition des organes peut faire une machine, mais jamais une personne. Aucune intelligibilité ne peut se substituer au sujet, à la personne et même à son histoire. C'est donc la dimension de ma personne qui m'invite à revenir sans cesse à mes origines, à mon histoire, à mon identité. Le temps et l'histoire constituent donc, une composante essentielle de ma personne, de mon être, de mon identité, de mon devenir en tant que sujet pensant. Ce qui est tout le contraire du résidu intelligible et irrationnel proposé par la construction des simulacres⁵⁰³.

Préfiguration du sujet postmoderne, le sujet structural est un artifice, un simulacre d'individu. Au sens technologique du terme, il est artificiellement composé d'un certain nombre d'éléments de la nature, et son « être » s'inspire de l'automate à qui l'on greffe des fonctions. Comme ce malheureux automate qui ne sait vivre que dans un bocal artificiel, le sujet structural postmoderne s'épuise dans la négation permanente de son identité⁵⁰⁴. La culture a pour effet de protéger et de permettre la survie des individus qui, sous le joug de la loi de la sélection naturelle, auraient disparu soit rapidement, soit sans descendance. La conséquence est l'apparition de manière durable de certaines fragilités somatiques, source de souffrances pour ceux qui en sont porteur. En refusant de s'inscrire au sein d'une lignée, d'une tradition, d'une histoire, d'une culture, le sujet structural tente de dissoudre son identité d'origine, synthèse historique du Moi individuel et du Moi collectif. Si cette identité mérite d'être recomposée et réarrangée, c'est parce que l'être biológico-culturel reçu en héritage est regardé comme incomplet. Sans personnalité, sans identité stable, le sujet postmoderne est un clone. Les nouveaux pouvoirs conférés par les outils comme internet au sujet, seront eux aussi responsable d'un certain nombre d'usages, et des modalités de précarisation dans les pratiques du sujet.

III.5. Les nouveaux pouvoirs conférés par les outils au sujet

L'idée d'un modèle universel repose sur un certain déterminisme technologique en termes d'effet pour diminuer la dépendance du sujet⁵⁰⁵. Les causes tout comme les solutions, ne sont donc pas à rechercher uniquement dans les équipements au sens d'avoir ou de ne pas avoir, mais au sens où, ces équipements équipent nos manières de nous informer, d'apprendre, de communiquer, mais aussi au sens où ces objets techniques constituent des prothèses à nos sens⁵⁰⁶ voire même forment un système dynamique d'objets techniques⁵⁰⁷ que l'on peut considérer comme une *organologie*

⁵⁰³ Nkolo Foé, *Postmodernisme et nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'Empire*, Codesria, 2008, p. 129.

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ Rallet, *La fracture numérique: une faille sans fondements*, Paris, Réseaux, 2004, p. 46.

⁵⁰⁶ Bougnoux, *Introduction aux sciences de la communication*, Paris, La Découverte, 2001,

⁵⁰⁷ Gilles Deleuze, *Le travail de l'affect dans l'éthique de Spinoza*, Paris, 1978.

générale qui permet d'étudier les couplages et les effets de couplages entre organes humains et les organes techniques. Pour Freud, l'humain ne parvient donc pas à faire totalement corps avec ses prothèses. Certes, il est vrai que les prothèses sont des pièces de rechange du mécanisme complexe de l'homme mais, elles restent des objets externes. Leur seul avantage sur l'objet qui peut aussi être un autre humain, est d'échapper moins à son pouvoir et à son vouloir.

La fabrication, la constitution contemporaine des individus en sujet, est imposée ces quinze dernières années comme un « bien entendu », au point d'être identifié à quelque caractérisation même de la seconde modernité à travers laquelle, les sociétés modernes avancées seraient désormais résolument engagées⁵⁰⁸. Elle fait appel à une double vigilance empirique et théorique. Empirique pour mesurer derrière la surface lisse des discours gestionnaires ou critiques, par la suite, l'effectivité des pratiques sociales, ainsi que la recomposition des pratiques sociales. Les tensions éprouvées par ceux qui sont opérateurs de la « fabrique du sujet » à savoir les travailleurs sociaux au sens large du terme, peuvent être prises comme analyseurs des effets paradoxaux des dispositifs biographiques.

Les discours du pouvoir et ceux du savoir sont souvent dans ce cas complices à partir du moment où sur le terrain, le déploiement des dispositifs n'a pas l'efficacité managériale que lui prêtent les dénonciations critiques et le jeu des acteurs qui s'approprient les dispositifs de pouvoir comme la nationalité gestionnaire déficiente, le manque de professionnalisme des travailleurs sociaux, et la dispersion des moyens en fonction de leurs « intérêts » et leurs idéologies. Les dispositifs sont traversés par le jeu social qu'ils prétendent lisser et fixer. Mais, quels rapports l'homme entretient-il avec le réel dans notre climat politique actuel, à travers les termes tels que « post-vérité », l'indifférence à la distinction entre mensonge et vérité, « manipulation des faits, construction de la subjectivité pour refléter et renforcer nos opinions établies, nos émotions » ?

⁵⁰⁸ Beck, *Risk society: towards a new modernity*, London sage, 1992.

CHAPITRE IX :

DE LA MANIPULATION DES ETATS DE CONSCIENCE À TRAVERS LA CONSTRUCTION DISCURSIVE DE LA RÉALITE POLITIQUE A L'ÈRE POST VÉRITÉ

Pour le sens commun, vérité/réel, réalité/connaissance et objectivation ont le même niveau de sens. Mais, dans les divers rapports que l'homme entretient avec le réel dans notre climat politique actuel, les termes tels que « post-vérité » et « manipulation des faits pour refléter et renforcer nos opinions établies, nos émotions », sont devenus omniprésents. La post vérité politique marque une nouvelle étape dans l'abaissement du débat public, abandonné à des démagogues indifférents aux faits et prêt à s'attirer quelques voix supplémentaires. Pourtant, le danger de la post vérité est l'indifférence à la distinction entre mensonge et vérité. Nous parlons ici de « vérité de fait ». Elle peut être un danger pour le politique en ce sens que le réel est soumis à des interprétations diverses et contradictoires. Le monde va de soi, c'est l'évidence naturelle avec laquelle nous utilisons un langage, des tournures de phrase, et un vocabulaire qui donne sens. Mais, qu'est-ce qui permet de le reconnaître ou de l'identifier comme telle dans le discours politique? Comment reconnaître la réalité politique dans un contexte de crise sanitaire mondiale, du critère de la réalité ? Avec la question «qu'est-ce-que la vérité?», nous allons interroger sa construction politique à travers la question de savoir si la vérité est encore pensée à partir de la réalité?

I. FONDEMENTS DU CONCEPT DE VÉRITÉ SELON LE DEVELOPPEMENT DE LA PENSEE EN OCCIDENT

I.1 Qu'est-ce que la vérité ?

La vérité exprime le reflet de l'adéquation entre la concordance ou non de ce que je dis, et la représentation que j'ai du monde avec ce qui est, c'est-à-dire, la réalité. Avant Socrate et Platon, l'on parlait d'une philosophie de l'immanence. Tout ce qui était pensable à cette époque était ce monde-ci, qu'il soit nature, univers, Dieu, substance. C'est par la suite qu'une tradition philosophique qui incluait Thomas D'Aquin, Avicenne, Kant, considérait l'adéquation entre un énoncé clair et distinct et la chose comme étant la source de la vérité. La vérité dans ce cas ne se situait pas dans le rapport entre une représentation subjective, une idée et un représenté objectif. Elle relevait plutôt de l'ordre de la connaissance.

I.2 La vérité comme connaissance

Pour Platon, ce qui était sujet au changement ne méritait pas le nom d'être, et ne pouvait pas faire l'objet d'une connaissance. À partir de Platon, quelque chose d'extérieur à nous, fait référence, et nous sommes tournés vers l'intellectualisation en quête de ce qui avait plus de valeur que le sensible. C'est ainsi qu'il conçoit un modèle universel, immuable, éternel celui les idées, qui étaient plus parfaites que le réel. Seule était réelle pour lui l'idée du Bien, le souverain Bien. La pensée occidentale conçue à partir d'une théorie dualiste, présupposait l'existence de deux principes. Les idées étaient mieux que le sensible(la réalité). Il s'agissait de la séparation entre l'âme qui relevait de l'immortalité, et le corps qui relevait de la matière.

I.3 Vérité et apparition de l'être à la conscience

La philosophie stoïcienne pose comme principe, qu'il existe un destin rationnel, un ordre de la nature que l'homme est incapable de contester⁵⁰⁹. Elle distingue tout simplement qu'il y a des choses qui dépendent de nous telle que notre corps, notre sécurité, et d'autre qui ne dépendent pas de nous comme la mort. L'homme peut être libre dans l'assentiment qui lui permet d'adhérer à la vérité. La reconnaissance de la vérité ici est cependant dépourvue de contrainte et l'homme peut donc y mesurer sa liberté, mais il n'est pas question pour lui de créer sa propre vérité ou de transformer l'ordre de la nature. Dans la *Structure du comportement*⁵¹⁰, Maurice Merleau Ponty souligne comment l'être-humain de cette époque s'inscrivait dans un « monde intersubjectif » où la conscience était à la fois, partie du monde et coextensive au monde. C'est à partir de là que seule, l'analyse phénoménologique nous permettait de penser l'apparition de l'être à la conscience.

Avec la *Phénoménologie de la perception*, il s'agissait cette fois pour Merleau Ponty, de réapprendre à voir le monde, de « revenir aux choses mêmes ». Or, ce retour est le moment de la perception, du jugement. Lorsque je réalise l'insertion de la conscience dans le monde par exemple, en ce sens, percevoir n'est pas se souvenir comme le prétendait la psychologie classique. C'est plutôt le jaillissement d'un sens immanent aux choses dans lequel s'oriente le vécu. La phénoménologie de la perception montrera que : « *Chercher l'essence de la perception, c'est déclarer que la perception est non pas présumée vraie, mais définie pour nous comme accès à la vérité* »⁵¹¹. « Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment le monde » écrivait Merleau Ponty, mais « *Il faut dire au contraire que : le monde est cela que nous percevons* »⁵¹².

⁵⁰⁹ Épicure, *Entretiens, III, I, 18-19*, trad. J. Souithé, Paris, Les Belles Lettres, 1963, pp.50-125.

⁵¹⁰ Maurice Merleau Ponty, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F, 1942.

⁵¹¹ Merleau Ponty, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

⁵¹² *Ibidem*.

La phénoménologie de la perception explicite ainsi notre « savoir primordial du réel » : la perception du monde étant ce qui fonde notre idée de la vérité.

I.4 Conscience et inconscient

Avec Descartes, la raison devient le pivot qu'à l'homme de pouvoir mettre en jeu toute sa puissance pour acquérir une connaissance vraie. Descartes amène la notion de sujet comme un soi stable, connaissable qui connaît le monde à travers la raison.

I.4.1 La conscience

La philosophie de la conscience est une attitude commune à des œuvres différents et qui consiste à voir dans la conscience, une réalité fondamentale, et un point de départ pour l'établissement de la vérité. À partir de cet instant, la conscience pouvait- être entendue comme une relation à soi, aux autres, aux choses telle qu'elle enveloppe une connaissance d'elle-même s'il s'agit d'une connaissance qui n'est pas élaborée par la réflexion. La conscience est une relation à travers laquelle on rencontre ici l'intentionnalité, telle qu'elle avait été reprise par Husserl dans les *Méditations cartésiennes*⁵¹³ : « Le terme d'intentionnalité ne signifie ici rien d'autre que cette propriété fondamentale et générale de la conscience qui est d'être conscience de quelque chose, de porter en soi en tant que cogito, son cogitatum »⁵¹⁴. Il n'y a pas d'un côté un « je pense » et de l'autre « ce qui est pensé » de telle en sorte que par après, il pourrait s'établir une relation entre les deux. Le fait de penser, et celui d'être conscient, s'accomplit comme rapport à ce qui est pensé. L'attitude de penser renvoi à un mode de représentation. La conscience qui est susceptible d'une variété peut être indéfinie d'états ou de dispositions. Elle invite donc à dégager quelques manières d'être, et des opérations qui semblent à peu près constantes dans notre vie de conscience.

I.4.2 Les états modifiés de la conscience

Ce que Husserl appelle « l'attitude naturelle » que nous avons tous en partage, consiste à être dirigé sur le monde, les être et les choses, ainsi que nous-même comme des êtres du monde. Mais seulement, du moment où nous sommes polarisés en cette direction, nous ne pouvons pas être attentifs de la façon dont le monde, ces êtres et ces choses nous apparaissent. L'étude des phénomènes requiert donc une rupture avec l'attitude naturelle, une mise en suspens des croyances et des intérêts liés à la supposition inévitable de l'existence du monde et de nos personnes dans le monde pour décrire comment ce monde apparaît à la conscience : il s'agit de « l'épochè

⁵¹³ Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 78.

phénoménologique». La diversité des intentionnalités supposait donc pour Husserl un « moi » un « égo » qui se présente comme le foyer.

Ainsi par exemple, lorsque je me représente un évènement du passé comme ayant été vécu par moi, la différence entre ce passé et ce présent s'accompagne de l'unité d'un même sujet conscient. Dans ce cas, le flux temporel des intentionnalités ne serait qu'une forme d'éparpillement des représentations sans aucune coordination, s'il n'était pas animé par un même sujet, et qui ne peut se dire qu'à la première personne « Moi », d'où la différence avec le sujet psychophysique:

Dans cette opération de compréhension de soi, lorsqu'elle est poursuivie avec une détermination réellement radicale et jusqu'au bout, surgit une motivation nécessaire forçant le moi dans sa méditation philosophique à revenir à cette subjectivité qui lui est propre et qu'est en fin de compte, dans toute son expérience naturelle réelle et possible du monde, le moi expérimental et par la suite, le moi agissant de quelque façon [---]; par conséquent, cette subjectivité préexiste déjà à toute connaissance naturelle de soi, du « moi-cet-homme-qui –dans- le –monde-expérimente-et-agit. Autrement-dit, c'est de là que naît la conversion phénoménologique, exigence absolue pour que la philosophie puisse prendre enfin son essor en tant que philosophie. Elle ne peut commencer et ne peut d'une manière générale se réaliser alors comme sciences dans toute activité philosophique ultérieure qu'en adoptant l'attitude phénoménologique transcendantale⁵¹⁵.

Husserl était en train de décrire la « compréhension de soi », le retour de la conscience sur elle-même qui est nécessaire à l'analyse des intentionnalités, c'est-à-dire encore une fois à la connaissance des phénomènes. S'il est vrai que certaines données sensibles peuvent nous incliner à des erreurs émotives de jugements et à des interprétations de la réalité, elles n'en sont pas moins elles-mêmes une manifestation de quelque chose. Le sentir ne se limite pas aux opérations rendues possibles par les organes sensoriels qui relèvent soit de la vision ou de l'audition. Il consiste aussi à éprouver des émotions et des passions qui contribuent à constituer notre perception du monde et de nous-mêmes. À partir de là, la conscience sensible, sensorielle et affective se déploie temporellement. Elle ne s'inscrit pas dans le temps mais, elle constitue le temps en le rendant représentable par sa capacité à envisager le futur et à retenir le passé. Cette observation du passé consiste à retenir ce qui vient juste d'arriver, et se manifeste aussi à travers l'effort de rappel d'un passé lointain. Dans l'un et l'autre cas, elle est inhérente à la conscience. Être conscient, c'est en même temps sentir et se souvenir.

⁵¹⁵ Husserl, *Le rôle de l'action dans la constitution du monde*, Paris, 1993.

I.4.3 Le pouvoir constitutif de la conscience

Il n'y aurait pas de rappel du passé sans le pouvoir de former des représentations sensibles en l'absence de ce qui est représenté. Telle est ce que nous pouvons appeler l'imagination. Mais en imaginant, on peut aussi dépasser ce que nous livrent l'expérience que nous percevons et le souvenir. En affirmant que « conscience signifie mémoire » par exemple, Bergson continu ainsi : *«Mais toute conscience est anticipation de l'avenir. Considérer la direction de votre esprit à n'importe quel moment, vous trouverez qu'il s'occupe de ce qui est, mais en vue surtout de ce qui va être »*⁵¹⁶ L'imagination ne se contente pas de reproduire, elle crée : elle produit des images de ce qui n'est pas encore. Elle produit des images de ce qui ne sera jamais. Les données visuelles du sensible que sont les figures et les couleurs, constituent son matériau. Mais, elle peut les combiner en un certain nombre d'agencements qui défient toute référence directe à la réalité communément perçue. Les phantasmes de la vie individuelle de tout un chacun témoigne de ce pouvoir constitutif de la conscience. Sentir, se souvenir, imaginer se reproduisent à même le courant de conscience au point que celui-ci n'est peut-être rien d'autre que le champ mouvant des expériences sensibles et affectives des souvenirs et des images.

I.4.4 Le pouvoir autoréflexif de la conscience

La réflexion est un retour sur soi qui exige d'abord une prise de distance. Ce n'est pas le simple rapport à soi que nous avons mis sur le même plan que le rapport aux autres et aux choses, et qui ne désigne rien d'autre que la capacité de se sentir soi-même. C'est un dédoublement interne par lequel la conscience se prend elle-même pour objet, ou prend pour objets certaines de ses manières d'être ou certaines de ses opérations. C'est ce que nous faisons en essayant de dire ce que c'est que sentir, imaginer, se souvenir et réfléchir. Cette activité qui est essentielle à la conscience est ce par quoi celle-ci devient conscience de soi. C'est par cette conscience de soi que la vie spontanée de conscience, faites de données sensibles, de souvenir et d'images devient manifeste, et donc véritablement effective. Une philosophie pour laquelle l'analyse de la conscience est centrale, n'ignore pas qu'il y a de l'inconscient. Il ne s'agit pas seulement des réalités hétérogènes à la conscience telle que les choses qui composent la matière inerte, mais des faits qui, tout en lui échappant, la concernent en son déroulement, tels que les phénomènes psychiques à l'œuvre durant le sommeil, ou dans la sélection entre ce qui est oublié et ce qui est retenu.

⁵¹⁶ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiats de la conscience*, Paris, Vrin, 1919.

Notre monde, nos conceptions sont révélées avec nos interventions, notre vocabulaire et l'organisation syntaxique. Prendre conscience des préalables créés par notre propre culture, c'est la condition pour déconstruire, et nous avons intérêt à poursuivre ce repérage de nos habitudes et de nos jugements. La pensée occidentale nous invite à penser la vérité comme ce qui est, dans une pensée qui sépare l'être du devenir et d'autres parts, des philosophies qui remettent en question la notion de vérité en pensant ce processus avec la phénoménologie. La prise en compte de l'inconscient cesse de devenir possible sans une conscience capable de réfléchir et de décider.

I.5 L'inconscient

L'idée d'inconscient psychique, même si elle se heurte à des obstacles, doit prendre consistance au-delà de la simple prise en compte des processus dépourvus de conscience, et aller jusqu'à faire valoir une positivité de l'inconscient, d'un inconscient fait de contenus qui, selon Hegel⁵¹⁷, ont du sens et des forces qui agissent. Avec la découverte de l'inconscient, la conscience, le Moi a perdu à partir de ce moment, son hégémonie et sa primauté. Le sujet est devenu un «subjectum» ballotté par des forces qu'il ne maîtrise pas. Dès lors, lorsqu'il dit qu'il pense, il est plutôt pensé ou alors, sa pensée est le résultat des passions et des intérêts de son groupe, ceux de sa classe, laquelle détermine le langage. Pour Martin Heidegger qui a toujours situé la crise du sujet en rapport à l'appartenance socio-historique, tout comme Nietzsche, la vérité n'est pas une proposition, mais «un ordre général du monde, une "structure historique", forme de vie ou époque de l'être ». Selon cet auteur, le passage de l'inauthenticité à l'authenticité, de la non vérité à la vérité n'est donc pas un construit individuel ou subjectif, un fait de conscience, mais la construction historique et politique du monde, « *Dès qu'on ose délaisser un moment les représentations traditionnelles sécurisantes, l'émerveillement vient* »⁵¹⁸

C'est dans cet ordre d'idée que Bachelard, en cherchant à mettre en évidence les situations dans lesquelles ce que nous pouvons tenir pour des évidences, par exemple des évidences des sens, constitue l'obstacle le plus rude à l'avancée de la connaissance, formulait le concept «d'obstacle épistémologique». Pour Bachelard, l'histoire des sciences montre que les obstacles les plus difficiles à vaincre ne sont pas les obstacles objectifs à l'exemple des difficultés d'observation, mais les obstacles internes de la pensée elle-même, laquelle secrète des images, des schémas interdisant la juste compréhension de la réalité:

⁵¹⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, T 2, Paris, Aubier, Montaigne, 1941.

⁵¹⁸ Heidegger- Deshayes, éd. cit. , 2008.

Dans l'éducation, la notion d'obstacle pédagogique est également méconnue. J'ai souvent été frappé du fait que les professeurs de sciences, plus encore que les autres, si c'est possible, ne comprennent pas qu'on ne comprend pas. Peu nombreux sont ceux qui ont creusé la psychologie. Les professeurs de sciences imaginent que l'esprit commence comme une leçon, qu'on peut toujours refaire une culture nonchalante en redoublant une classe, qu'on peut faire comprendre une démonstration en la répétant point par point. Ils n'ont pas réfléchi au fait que l'adolescent arrive dans la classe de physique avec des connaissances empiriques déjà constitués : il s'agit alors non pas d'acquérir une culture expérimentale, mais bien de changer de culture expérimentale, de renverser les obstacles déjà amoncelés par la vie quotidienne⁵¹⁹.

I.6 Sujet et vérité.

C'est sous un tout autre plan que Foucault analysait donc les pratiques enchevêtrées des hommes afin de déceler les contraintes exercées sur le sujet et ses possibilités de se construire dans ce réseau de relation de savoir/pouvoir. Libérer le corps devient une tâche urgente. C'est la libération de ce corps qui porte un nom : le souci de soi. Foucault montrait que le souci de soi est le fait, non de la réflexion scientifique, mais d'un ensemble de « pratiques subjectives », de « technique de soi »⁵²⁰. A travers ces pratiques de soi se dégage un rapport nouveau entre le sujet et la vérité. Dans ce rapport nouveau, la vérité est le fait d'une herméneutique du sujet dans laquelle le soi qui n'a affaire qu'à lui-même, trouve la vérité en lui-même. Le seul pouvoir qu'il peut exercer et détenir c'est le pouvoir sur lui-même. Ces techniques de soi auxquelles Foucault s'intéresse à partir de l'intérêt qu'il se découvre pour les philosophies antiques, ce sont certes des techniques de gestion de soi, mais avant tout des techniques de connaissance de soi.

Après avoir analysé le type de connaissance de soi et de rapport à soi qui caractérise "l'askêsis" gréco-romaine, où il s'agissait d'établir avec soi-même une relation de possession et de souveraineté, Foucault étudie le renversement qui conduit à la naissance historique d'une herméneutique de soi conçu comme l'exploration et le déchiffrement par le sujet de sa propre intériorité. C'est ainsi que, dès 1980, Foucault remet le problème de la vérité au cœur de sa réflexion. S'il a donc choisi d'étudier les systèmes et les règles du discours sur la folie, les sciences humaines, le regard médical à l'âge classique, c'était dans le but de rechercher la vérité du sujet toujours assujéti par les systèmes de savoirs locaux car, les capacités et les attributs des sujets, les libertés dont ils pouvaient jouir, tout cela était façonné par les dispositifs de gouvernement.

⁵¹⁹ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938, p.18.

⁵²⁰ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, pp. 45-47.

II. RAPPORT DE FORCE ET RELATION DE VERITE

Lorsque Foucault évoque dans ses *Cours au collège de France* de 1976, la liaison entre « rapport de force et relation de vérité », il ne parlait pas seulement d'une pratique historiographique, ou de rapport entre les modèles antique et ceux du présent qu'il appelle historico-politique, et qu'il oppose au modèle juridique de l'histoire du pouvoir, mais surtout à son propre discours. Ce discours avait pour ressort, la substitution du couple de concepts domination/assujettissement au couple traditionnel souveraineté/obéissance. Cette substitution avait pour corrélat épistémologique, une remise en cause des savoirs dominants, voire officiels sur le pouvoir. C'est ce que Foucault appelle le dé assujettissement des savoirs assujettis. L'opération consistait à réintégrer dans le champ historiographique les textes et les récits de luttes, de combats et de révoltes que l'histoire du pouvoir avait soumis à l'oubli.

II.1 Processus historique de déclassement du politique identifié à l'Etat

Pour appréhender le processus historique de déclassement du politique identifié à l'Etat, et tenter de saisir le contenu du politique aujourd'hui, il faut penser le monde social de manière différente : non plus sur le mode téléologique de recherche d'un monde commun, mais sur le mode phénoménologique d'un monde vécu. Par « monde vécu », il faut entendre les contextes dans lesquels l'individu se représente non plus le monde en général, mais les mondes de sa vie. L'expression empirique et vulgarisée qui rend le mieux compte de cette nouvelle réalité, se trouve reflétée dans la prolifération du terme même de vécu. « C'est mon vécu » est l'expression qui revient le plus dans le langage courant pour exprimer ce que l'on vit, et auquel on ne peut rien opposer. Or le fait nouveau tient à l'éclatement considérable du nombre de ces mondes et au remodelage de l'espace public.

Pendant longtemps, le nombre des mondes vécus était limité. Il y avait le monde vécu du travail et le monde vécu de la famille. Ces mondes étaient des mondes distincts et complémentaires. Mais ils étaient surplombés par un espace public construit autour d'institutions généralement étatiques comme la Police, la Justice, le Parlement, l'Armée, les Elections. Cet agencement reste intact à partir du moment où, il y a toujours des institutions et chacune vaque à ses obligations familiales et professionnelles. Mais cette continuité apparente masque des ruptures essentielles. L'individu ne parvient plus désormais à se représenter le monde qu'à partir du moment où il réussit à convertir ce monde en mondes vécus. Il a besoin que le monde qui s'offre à lui, lui apparaisse immédiatement intelligible, sans recours à aucune médiation. D'où l'importance des thèmes de l'éloignement, de la distance, et par contre coup de la proximité, et de l'urgence dans le débat

public⁵²¹. Tant que cette « transmutation » selon laquelle une institution politique, sociale, culturelle n'est pas intégrée à un monde vécu, elle apparaisse nécessairement extérieure, éloignée et par la force des choses illégitimes.

II.2 Rapport social à l'institution

Pour que le rapport social à l'institution change, il importe de pouvoir l'investir et de se l'approprier quitte à le désacraliser. Tant que cette « transmutation » décisive ne s'opère pas, l'institution reste extérieure et perd de ce fait tout ou une partie de sa légitimité. Et le fait que cette institution soit institutionnellement représentative ou « démocratique », rien ne change. En invoquant le principe de transparence et de proximité, les opinions publiques expriment le besoin de rapatrier les institutions dans leur vécu, de les convertir en « êtres sensibles », à mesure qu'elles deviennent des machines abstraites. Or, ceci est très important pour comprendre la mondialisation et les problèmes d'acceptation qu'elle engendre. Une des difficultés politiques rencontrées par les stratégies d'adhésion à la mondialisation, vient du fait que celle-ci est identifiée à des systèmes froids, abstraits et irréversibles, voies invisibles comme les marchés financiers, les multinationales, dont l'intégration à un vécu n'est pas spontanément possible, sauf lorsqu'on en subit les conséquences sociales comme la délocalisation par exemple.

Il en résulte donc que les coûts de la mondialisation sont immédiatement intégrés au vécu des individus, tandis que les gains sont généralement trop diffus pour être reconnus comme tels et intégrés à des vécus⁵²².

II.3 La dynamique sociale d'expression des mondes vécus

La dynamique sociale des sociétés postmodernes est imprimée par l'impressionnante prolifération des mondes vécus. L'individu se réfère de plus en plus au monde vécu de sa génération, de sa profession, de sa famille, de ses loisirs de ses engagements. Le sens même de sa vie est de démultiplier les mondes vécus et cela sous l'influence de ses préférences et du marché⁵²³. Le monde des loisirs par exemple, renvoie à des situations tellement différenciées et particulières. Chaque monde vécu cultive sa différence en la protégeant par des rites d'accès, des codes de conduites. En se démultipliant, ces mondes vécus ont tendance à se transnationaliser. L'émergence de la société civile internationale par exemple, reflète la construction de réseaux planétaires d'intersubjectivité. Ce faisant, ils renforcent l'identification de la mondialisation à un vécu. Ces

⁵²¹ Zaïki Laidi, « Le sacre du présent », in *La grande perturbation*, Paris, Flammarion, 2004, p. 17.

⁵²² Zaïki Laidi, « La souveraineté n'est plus un bloc », in *La grande perturbation*, Paris, Flammarion, 2004, p. 19.

⁵²³ Zaïki Laidi, *La Gauche à venir- Politique et mondialisation*, Paris, Aube, 2001, pp. 17-27.

mondes vécus se distinguent des activités sociales, culturelles auxquelles, de tout temps, les individus se sont livrés par le fait qu'ils occupent une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu. Les mondes vécus ont donc tous besoins de l'espace public pour se faire reconnaître. Mais se faire reconnaître par le politique ne signifie pas se soumettre à lui. On recherche sa reconnaissance pour fonder son autonomie et non pour l'aliéner, et l'accroissement des demandes de reconnaissance dont le politique fait l'objet.

Dans son processus de théorisation des mondes vécus, Niklas Luhmann montrait combien de fois, leur prolifération s'apparente à un processus de détotalisation radicale du politique dans la mesure où, c'est chaque individu qui cherche non seulement à accroître le nombre des mondes vécus dans lesquels il se meut, mais il se refuse de les totaliser, de les ramener à une signification univoque⁵²⁴. L'individu ne fait plus partie d'un système, il ne cherche plus à établir un système de concordance entre sa vie familiale et sa vie professionnelle, entre ses opinions politiques et ses amitiés, entre sa consommation culturelle et son éducation. Le sens que l'individu donne aux différents mondes vécus repose désormais moins sur leur mise en cohérence que sur leur mise à distance les uns par rapport aux autres. Avec la mondialisation, ce processus de dissociation s'amplifie car, l'intensité des expériences de la vie et des projets partagés par des milliers de salariés d'une même entreprise mondialisée n'a plus aucun rapport avec l'intensité des expériences et des projets que chaque individu vit dans son environnement immédiat.

La dynamique des mondes vécus s'efforce de prendre d'assaut les institutions publiques pour en faire à leur tour des mondes vécus. Si l'on prend l'exemple de l'école, on constate qu'elle ressemble de moins en moins à une institution placée en surplomb, capable de fabriquer de l'identité collective sur la base d'un principe d'autorité. Elle est devenue un monde vécu par les enfants, les parents d'élèves et enseignants. Ce monde vécu, tout comme les autres mondes vécus, n'a rien d'une tribu repliée sur elle-même puisque, tous les problèmes de la société s'y retrouvent et s'y déversent.

III. MODALITES DU LANGAGE DANS LE DISCOURS POLITIQUE

Le constructivisme social popularisé par Berger et Thomas Luckmann⁵²⁵ qui s'inscrivait dans le sillage de Durkheim, envisageait la réalité sociale et les phénomènes sociaux comme étant « construits », c'est-à-dire créés, institutionnalisés et, par la suite transformés en traditions. Ils se concentraient sur la description des institutions, des actions en s'interrogeant sur la manière dont

⁵²⁴ Niklas Luchmann, *Politique et complexité*, éd. cit., p. 19.

⁵²⁵ Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens, 1966.

ils construisent la réalité. Avec le discours politique, parler en effet, c'est toujours dialoguer, sortir du monologue de l'opinion pour soumettre sa propre pensée à un examen critique, ou au travail infini de l'interprétation. L'appartenance de toute énoncée à une langue c'est-à-dire au fond à un monde, loin de faire obstacle à cet infini de l'interprétation en est la condition du possible. Elle est la finitude de la langue qui en fait l'ouverture infinie et l'empêche d'être une prison pour la pensée :

Toute parole fait écho à la totalité de la langue à laquelle elle appartient et manifeste l'ensemble de la vision du monde qu'elle implique. C'est pourquoi toute parole, comme advenir de l'instant qui est le sien, donne aussi présence au non-dit auquel elle se rapporte en répondant et en faisant signe. Le caractère occasionnel du discours humain n'est pas une imperfection accidentelle qui affecterait sa puissance d'énonciation, il est au contraire l'expression logique de la virtualité vivante du discours qui met en jeu une totalité de sens, sans être capable de le dire entièrement. Tout parler humain est fini au sens où il porte en lui l'infini de sens à développer et à interpréter⁵²⁶

La langue, loin d'être une prison pour la pensée, est au contraire ce qui la rend capable d'échapper à la clôture de l'opinion et du préjugé que ce soit dans l'usage ordinaire que nous en faisons lorsque nous dialoguons véritablement, ou dans le processus infini de rectification qu'elle rend possible dans la science. Mais c'est que, dans ce contexte, la langue doit être conçue non pas tant en elle-même comme simple système de signes, mais comme ce qui ouvre la possibilité d'une pratique et qui, dans sa finitude même, rend possible l'infini de la parole et du discours politique. Les volontés particulières que l'on se fait à partir de là, celle du pouvoir comme volonté de commander, de pression ou d'oppression, soulèvent ainsi la question des fluctuations émotionnelles du sujet politique et celle de sa constitution comme processus selon lequel, une expérience est intériorisée par celui qui la vit de telle en sorte qu'il en face son objet. Chez Berger et Luckmann⁵²⁷, la réalité dans ce cas, est comprise d'un point de vue subjectif plutôt qu'objectif, c'est-à-dire telle que nous pouvons la percevoir plutôt que séparée de nos perceptions.

Dans un monde où l'opinion est devenue toute puissante, l'on assiste à une faillite du langage déconnecté de sa vocation à dire la réalité, au profit d'un simple accompagnement d'émotions. Le pouvoir n'a de réalité ici que s'il passe par la médiation du langage se confinant dans les discours ou plus généralement dans un ordre symbolique. Dans nos sociétés, les émotions exprimées à travers le langage, constituent la clé de la vie politique actuelle qui ne permet pas seulement de

⁵²⁶Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 483.

⁵²⁷ Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens, 1966.

vivre ses émotions, mais aussi de les penser. Le primat de l'émotion tend à déformer encore plus les faits, à les tordre pour les adapter à l'ego de l'observateur. L'ère post vérité est en réalité l'ère de la post réalité. Il s'agit d'un monde où les niveaux de réalités s'entremêlent et peuvent aussi avoir l'air de se contredire. Parler dans ce sens, c'est tout d'abord agir, commander, ordonner, et les émotions visent à une expression directe de l'attitude du sujet à l'égard de ce dont on parle. La politique actuelle de nos pays se déroule dans un contexte où il est donc difficile de trouver un accord entre notre pensée et la possibilité de produire une réalité qui lui soit conforme car, l'autorité politique pense toujours que plus le mensonge est gros, plus ça passe.

C'est ce contexte extérieur et les actions intérieures des acteurs sociaux qui forment des réseaux d'interdépendances, financières, émotionnelles et pratiques, qui font en sorte que lesdits réseaux figurent comme pré conditions essentielle des relations de pouvoir. Dans cette optique, la construction de l'individualité est liée au processus de gouvernementalité : « Qui se comprenait d'abord comme gouvernementalité des sujets corollaire à ses formes et qui tend à se replier sur la dimension du soi et à se redéfinir à partir d'elle. C'est la dimension du sujet qui s'est ouverte pour développer des formes de gouvernementalité qu'il ne tient que de lui »⁵²⁸. La gouvernementalité est donc d'abord le gouvernement de soi et des métamorphoses de soi. En ouvrant le registre des disciplines, du gouvernement, Foucault ne cesse de vouloir rendre intelligible le sens et le rôle du discours sur la souveraineté et le droit naturel.

C'est dans une attitude complètement relativiste et postmoderne que Foucault déconstruit le savoir pour comprendre d'où vient le pouvoir, afin de nous amener à comprendre comment le sujet politique peut et doit se positionner par rapport au monde. Sa pensée implique donc un certain nombre de renoncements au niveau du corps. Ne pas problématiser le corps uniquement comme objet d'un savoir autonome et d'un pouvoir éloigné, mais également comme sujet ou champs d'application des investissements qui viennent à la fois du savoir et du pouvoir et auxquels le corps servirait de point de croisement.

L'analyse foucauldienne du pouvoir place le concept de « gouvernementalité » en position intermédiaire entre ceux de « relations de pouvoir » et « d'état de domination ». L'intérêt du concept de gouvernementalité ici, c'est le fait qu'il engage les concepts de rapport à soi et de rapport à l'autre et partant, celui de sujet : « la gouvernementalité implique le rapport à soi [---], l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer [---], instrumentaliser les stratégies que

⁵²⁸Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Paris, P.U.F, 1996, p. 90.

les individus dans leur liberté, peuvent avoir les uns à l'égard des autres »⁵²⁹. Le pouvoir apparaît comme un jeu réglé entre les libertés, un rapport de force constitué dans le gouvernement des autres et dans celui de soi. L'indifférence au vrai, de conflits et de violences, appelle à un certain type de discours fortement émotionnel. Elle peut être un danger pour le politique en ce sens que le réel est soumis à des interprétations diverses et de contradictions. Pourtant, elle doit demeurer une idée régulatrice. Il s'agit pour le politique, de savoir de quels discours et quels concepts plus adéquats à ce que la pensée peut concevoir comme vrai tout en étant constamment pensée dans une certaine situation.

III.1 La stratégie de la diversion du politique

La stratégie de la falsification s'opère autour de la diversion politique qui consiste à, détourner l'attention du public sur les problèmes importants grâce à un déluge d'informations insignifiantes, afin de l'empêcher de s'intéresser aux connaissances essentielles dans le domaine de la science, de l'économie, de la politique. La stratégie est très simple ici car, on crée d'abord un problème, une « situation » prévue pour susciter une certaine réaction du public, afin que celui-ci soit lui-même demandeur des mesures qu'on souhaite lui faire accepter. Par la suite, on fait appel à l'émotionnel, à cette énergie en marche plutôt qu'à la réflexion. Dans *Origine du totalitarisme* Hannah Arendt⁵³⁰, fait état de la post réalité qui est la réalité de tout totalitarisme, autrement-dit de toute politique où l'idéologie tend à se substituer intégralement au réel. Le fait de faire appel à l'émotionnel est une technique classique qui permettait de court-circuiter l'analyse rationnelle et donc le sens critique des individus en falsifiant, en faisant adapter la fausse information à la réalité.

Ainsi, l'utilisation du registre émotionnel permet d'ouvrir là une voie d'accès à l'inconscient, pour y implanter des désirs, des peurs, des pulsions ou des comportements. Le but est celui de faire accepter une décision impopulaire, de la présenter comme « douloureuse, mais nécessaire » en obtenant l'accord du public dans le présent pour une application dans le futur.

L'effort à fournir ne se fait donc pas dans l'immédiat. Le public a tendance à espérer que tout ira mieux demain, et cela laisse le temps au public de s'habituer au changement afin de l'accepter avec résignation. Lorsque nous parlons de la falsification, de construction de la réalité, nous remettons en cause la conception que nous nous en faisons de celle-ci en tant que fait immuable et en tant que vérité universelle acceptée par tous. Pourtant, la théorie constructiviste se

⁵²⁹ Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, T2, Paris Gallimard/Seuil, 1994, p.1457.

⁵³⁰Hannah Arendt, *Origine du totalitarisme*, Paris, Point, 1951.

fonde sur une conception selon laquelle la « réalité » et la « connaissance » de cette réalité constituent une œuvre sociale collective liée au langage. Mais dans notre cas, la réalité nous apparaît comme une simple idée construite par des acteurs sociaux dominants d'une certaine époque, d'une certaine nation.

III.2 Subjectivité et langage

Parlant de l'étude de la subjectivité occidentale à travers le langage, la vie et les échanges dans *Les Mots et les choses*, Foucault rappelait que cette étude du sujet qui s'est réalisée à partir des positivités objectivables par les sciences humaines, cède la place à une approche de : « *Ces formes de connaissances que le sujet crée au sujet de lui-même* »⁵³¹. La connaissance de soi chez Foucault, renvoyait à un esprit de discernement des modes d'être par lesquels les individus se font sujets.

Dans le processus de déconstruction postmoderne, le monde, son système social, et l'identité sociale ne sont pas des éléments qui relèvent des données. Ils sont plutôt construits par le langage. Il existe donc une seule forme de discours, celui des éléments et des structures dominantes qui imposent une vision du monde à travers le langage. C'est le langage qui établit toutes les marginalités. Foucault va ainsi étudier l'histoire de la transformation de l'être humain en sujet, pour prouver cette capacité à hiérarchiser les rapports des membres de la société, à travers le langage. Les interprétations du langage sont des lectures détachées de la réalité qui ne tendent pas à la vérité entendue au sens d'une correspondance à la réalité, mais bien à l'expression de nos croyances et des sentiments autonomes. Elles restent donc en marge d'une « représentation exacte du monde »⁵³². Dans ce cas, nous vivons non pas dans la réalité, mais dans nos représentations de la réalité. Elles doivent être soumises à des changements.

III. 3 Ecart entre discours politique et la réalité

Dans nos démocraties contemporaines, les discours politiques doivent donc être perçus avec méfiance. On dénonce " la langue de bois ". Encore faut-il dans ce cas distinguer le mensonge du baratin. Harry Frankfurt dans son article *De l'art de dire des conneries*⁵³³, distingue le mensonge qui s'appuie sur une reconnaissance de la vérité et la connerie qui se fiche éperdument de la simple distinction entre vérité et mensonge. Comprise simplement comme mensongère, la propagande électorale par exemple s'oppose face à la réalité qu'elle réaffirme en la contredisant.

⁵³¹Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 3.

⁵³²Frankfurt, Harry, *De l'art de dire des conneries*, Paris, 10/18, 2005.

⁵³³*Ibidem*.

Le recours aux slogans, la manipulation des informations à des fins d'influence des électeurs, l'utilisation des beaux mots, les mots justes, est l'instrument de la communication utilisé pour convaincre les électeurs.

La manipulation massive est courante sur le médium qu'est internet où, jeux vidéo et expérience de réalités virtuelles contribuent à maintenir à distance, éloigner les consciences de la gestion de la chose publique. Pascal⁵³⁴, décrivait ce comportement déconnecté du réel sous le nom de « divertissement ». Le baratineur ne s'intéresse qu'à sa domination qu'il n'acquiert que par la manipulation des foules en se vendant comme un produit de marketing. Les bonimenteurs politiques nous disent ce que nous voulons entendre par la mise en circulation de certaines théories à travers certaines stratégies d'information pour adapter le programme, séduire et convaincre les électeurs. La fascination qu'ils exercent sur nous, devrait susciter notre doute.

III.4 La place de la fiction dans l'ordre politique des lois, des coutumes et des institutions

La recherche de la raison des effets en politique consiste à en décrypter la vérité cachée. Dans le fragment 93 des *Pensées*, Blaise Pascal disait que la vérité du politique n'est pas dans le politique lui-même. La vérité du politique n'est jamais immédiatement donnée. La vérité du politique n'est jamais où l'on croit qu'elle est, où l'on dit qu'elle est, où l'on veut nous faire croire qu'elle est. L'usage de la fiction consiste en la transformation de la force en justice, de l'usage en droit, de la coutume en loi. On sait que le peuple n'obéit pas aux lois simplement parce qu'elles sont des lois, comme nous l'indique le fragment 525: « *Le peuple n'est pas susceptible de cette doctrine et ainsi, comme s'il croit que la vérité se peut trouver et qu'elle est dans les lois et les coutumes, il croit et prend leur antiquité comme une preuve de leur vérité (et non de leur seul autorité) [ternaire] sans [raison] vérité* »⁵³⁵. Autrement-dit, l'obéissance aux lois et le respect des coutumes sont indissociablement liés à l'effet de fiction qui travaille la formation de l'opinion et de la croyance du peuple. La raison de cet effet fiction est que, si le politique fonctionne sur le mode de déconnection, de l'inadéquation et par conséquent de la fiction, c'est parce qu'il repose sur une vérité cachée.

Dans *Les Pensées* de Blaise Pascal, l'idée d'une vérité cachée du politique se retrouve. Il ne s'agit pas du secret qui préside à la formation des grandeurs d'établissement, mais d'une vérité cachée dans et par l'ordre des lois et des coutumes : « *Il ne faut pas qu'il [peuple] sente la vérité*

⁵³⁴ Blaise Pascal, *Pensées*, textes établis par Louis Lafuma, Paris, Points, 2018.

⁵³⁵ Blaise Pascal, « Les Pensées », in *Œuvres complètes*, par Louis Lafuma, Paris, Seuil, 1963, frag.525.

de l'usurpation, elle a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable. Il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement, si on ne veut pas qu'elle ne prenne bientôt fin »⁵³⁶. Le fondement de l'autorité des lois aussi bien que de l'ordre politique tout entier est impliqué dans le commencement c'est-à-dire dans l'acte par lequel la domination s'est constituée.

Au commencement du pouvoir, il y a l'usurpation qu'elle soit due au hasard et à l'illusion comme exprimé dans le fragment 828 des *Pensées*. Un tel commencement affecte toute la structure de l'édifice politique et le processus de son institutionnalisation car, cette dernière a pour fonction de masquer le hasard ou le coup de force en transformant le fait en droit ou la force en justice⁵³⁷. On comprend donc la place que tient la fiction dans l'ordre politique des lois, des coutumes et des institutions. Celles-ci ne sont que des différentes modalités d'un effet de fiction qui consiste à masquer le hasard ou la force par leur transformation en droit et en justice. Le commencement du pouvoir doit rester caché sans quoi, tout ce qui en dérive à savoir : les lois, le parti dominant, tout ce qui est produit par l'établissement humain serait bouleversé. La vérité doit rester caché parce qu'il en va de l'obéissance. Le peuple n'obéit aux lois que parce qu'il les croit justes. Il y a donc une vérité cachée du politique qui fournit la raison des effets de fiction constitutive de l'ordre politique. On peut donc dire que la place de la fiction-illusion dans la structure du pouvoir se traduit au niveau de l'art de gouverner par une politique de la manipulation des faits.

III. 5 Opinion publique et les faits

« Abandonner les faits, c'est abandonner la liberté. Si rien n'est vrai, personne ne peut plus critiquer le pouvoir, puisqu'il n'y aura plus de base pour le faire. Si rien n'est vrai, tout est spectacle »⁵³⁸. Les fausses informations, la désinformation délibérée, et la propagande ont toujours existé de tout temps. Elles correspondent à des processus de constructions de diverses sortes, et pas seulement à des erreurs ou à des défauts d'exactitude. Tel est le statut des contre-vérités, des faits « alternatifs », de la rumeur, du « on dit », de la tromperie, de la machination. Lorsqu'elles sont malintentionnées, ces fabrications visent à travestir la réalité, et à susciter des compréhensions biaisées de ce qui se passe, voire à provoquer des « passions tristes ». Mais, ces falsifications ne prospèrent pas dans un vide socio-culturel. Il faut donc essayer de comprendre ce qui favorise le déclin de la vigilance à leur égard : « *Ce qui est nouveau et significatif est qu'aujourd'hui, il n'y a plus de différences entre la réception des rumeurs, des mensonges et celles des faits en bétons.*

⁵³⁶ *Ibid.*, frag.60.

⁵³⁷ Blaise Pascal, *Les pensées*, éd. cit., frag.81, 83,103.

⁵³⁸ Timothy Snyder *De la tyrannie : Vingt leçons du XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2017.

Souvent, les premiers suscitent plus d'attention parce qu'ils sont souvent plus extravagants que la réalité et plus excitant à partager »⁵³⁹.

Le mode d'être de la représentation de la vérité du discours du mode de représentation social, pour la philosophie grecque hellénistique et romaine ou philosophie antique, c'était sa capacité à se représenter, à transformer le mode d'être du sujet politique pour le préparer à faire face dans l'urgence de l'action, et face à l'imprévu des événements. Autrement-dit, c'était sa capacité à lui donner des règles de conduite, pouvant le rendre capable d'agir comme il faut, face aux événements de la vie. L'analyse de la représentation avait donc une valeur déterminante pour tous les domaines empiriques. Toutefois, le système classique de l'ordre, toute cette grande taxinomie qui permettait de connaître les choses par le système de leur identité, se déployait dans un espace ouvert à l'intérieur de soi par la représentation quand elle se représentait elle-même car : « *L'être et le Même y ont leur lien. Le langage n'est que la représentation des mots ; la nature n'est que la représentation des êtres ; le besoin n'est que la représentation du besoin* »⁵⁴⁰.

Les hommes du XVII^e et du XVIII^e siècle ne pensaient pas la richesse, la nature ou les langues avec ce que leur avaient laissé les âges précédents. Ils les pensaient à partir d'une disposition générale qui ne leur prescrivait pas seulement comme concepts et méthodes, mais qui plus fondamentalement définissait un certain mode d'être pour le langage, les individus de la nature, les objets du besoin et du désir. Ce mode d'être était celui de la représentation. L'analyse de la représentation avait une valeur déterminante pour tous les domaines empiriques. La représentation commandait donc le mode d'être du langage, des individus, de la nature et du besoin lui-même. Les analyses de la représentation du langage, des ordres naturels et des richesses étaient cohérentes et homogènes entre elles, toute fois il existait un déséquilibre profond.

La substitution foucauldienne du matérialisme culturelle au matérialisme historique par exemple va faire en sorte que, le déplacement chronologique du souci de soi, de l'urgence adolescente tel que perçu dans *L'Alcibiade* de Platon à l'époque impériale du I^{er} et II^e siècle, et le fait de s'occuper de soi tel que nous le percevons aujourd'hui, en cette période postmoderne où les gens mettent leurs soins à amasser beaucoup plus d'argent, à rechercher la gloire, la puissance et plus d'honneur, où de l'intérieur des formes de la production par lesquelles toute l'existence est commandée, l'être humain forme la représentation de ses besoins avec laquelle ou contre laquelle il les satisfait. Si ce déplacement, le glissement chronologique du souci de soi, n'est plus considéré

⁵³⁹ Viner, 2016.

⁵⁴⁰ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p.222.

comme une simple recommandation réservée à certains individus et subordonnés à une fin déterminée, c'est parce que, la subjectivité est de nos jours construite par un ensemble des mondes vécus et contrôlée par l'économie, qu'on ne dit plus par exemple aux gens ce que Socrate disait à Alcibiade à savoir que, si tu veux gouverner les autres, occupes-toi de toi-même. On leur dit : « Occupes-toi de toi-même un point c'est tout ». C'est-à-dire que, le souci de soi semble apparaître aujourd'hui comme un principe universel qui s'impose et s'adresse désormais à tout le monde.

L'analyse du vécu s'était instaurée dans la réflexion Moderne comme une contestation radicale d'une vérité objective du discours à venir sur l'homme, et une vérité du discours définie à partir de celle de l'objet. Mais la dynamique sociale des sociétés postmodernes sera imprimée par l'impressionnante prolifération des mondes vécus, où l'individu se réfère de plus en plus au monde vécu de sa génération, de sa profession, de sa famille, de ses loisirs de ses engagements. Le sens même de sa vie étant celui de démultiplier les mondes vécus et cela sous l'influence de ses préférences et du marché⁵⁴¹. Ces mondes vécus se distinguent des activités sociales, culturelles auxquelles, de tout temps, les individus se sont livrés par le fait qu'ils occupent une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu. Les mondes vécus ont donc tous besoins de l'espace public pour se faire reconnaître.

Si on veut comprendre le processus de construction de l'homme moderne en sujet, Foucault parle concrètement de l'« *homme de l'humanisme moderne* »⁵⁴², comme sujet assujéti à d'autres sujets dominants et à lui-même (ses propres identités) les unes et les autres ne pouvant être analysées séparément. La "construction" des individus ou la constitution des individus en sujet capable de fonctionner de façon « adaptée » au sein d'un corps social déterminé, requiert mais aussi « produit » également une multiplicité de technique et de savoirs. C'est la raison pour laquelle depuis quelques années, il s'est imposé des mesures d'incitation, et des mesures d'accompagnement favorisant l'activation et l'activité des allocataires sociaux sur un marché de l'emploi recomposé dans ses exigences, ses injonctions et ses modalités de flexibilisation, individualisation et mobilisation des compétences, de présentation de soi, à travers la rédaction d'un curriculum vitae par exemple. Ce sont désormais les compétences des sujets à reconnaître et gérer leurs difficultés qui sont visées à travers le principe : « Sois toi-même », « Sois-autonome ».

Ce déséquilibre qui va justifier le passage du mode de production du discours, au mode de production économique qui occupe une place décisive dans la construction de la subjectivité de

⁵⁴¹ Zaïki Laidi, *La Gauche à venir- Politique et mondialisation*, Paris, Aube, 2001, p 17-27.

⁵⁴² Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 166.

chaque individu des sociétés postmoderne c'est que, le dispositif de subjectivité qui est le nôtre et qui est commandé, par la question de la connaissance du sujet par lui-même⁵⁴³. C'est à partir du moment où la force sourde des besoins et du désir échapperont au mode d'être de la représentation, que celle-ci sera doublée, limitée, et bordée, mystifiée, régie de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme envers métaphysique de la conscience. Le rapport entre les besoins et les moyens qu'il a de les satisfaire est tel qu'il est principe et moyen de toute production. L'homme est dominé par le travail, la vie et le langage : «Son existence concrète trouve en eux ses déterminations». On ne peut avoir accès à lui qu'au travers des mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique comme si eux seul détenait la vérité. Tous ces contenus que son savoir lui révèle, et qui sont extérieur à lui, anticipent sur lui, le surplombent de tout leur solidité et traversent comme s'il n'était rien de plus qu'un objet de nature ou un visage qui doit s'effacer dans l'histoire. C'est à partir de cet instant que les mots, les êtres, les objets du besoin ont pris place et se sont distribuer les uns par rapport aux autres.

La réalité ne relève plus essentiellement de l'accord entre la pensée et la parole, ou alors entre ce qu'on dit et ce qu'on croit qu'on veut dire. L'on voit comment la subjectivité est de nos jours manipulée et contrôlée par l'économie. Les hommes politiques n'ont de l'amour que pour la gloire, le pouvoir et les biens. Ils ont du mal à déconnecter les obligations de l'économie en faveur de l'urgence d'un souci de soi. Le désir, qui lie et sépare les hommes dans la neutralité du processus économique, c'est le même à partir duquel toute chose est pour moi désirable, le temps qui porte les langages, se loge entre eux et fini par les user, c'est le temps qui étire mon discours avant même que je ne l'aie prononcé dans une succession que nul ne peut maîtriser, un discours qui se fonde sur une subtilité politique du langage. Le mode d'être de la production, la pesanteur de ses déterminations sur mon existence, me sont donnés par mon désir et le mode d'être du langage,

La conséquence est que, dans la plupart des groupes de la période classique, on ne validait pas, on ne reconnaissait pas, on n'acceptait pas la distinction entre le riche et le pauvre, entre celui qui avait reçu une naissance et celui dont la famille était obscure, entre celui qui exerçait un pouvoir politique et celui qui vivait caché. Ainsi, dans les textes des Epicuriens et des Stoïciens par exemple, un esclave pouvait être plus libre qu'un homme riche, si celui-ci ne s'était pas affranchi de tous les vices dépendants, à l'intérieur desquels il était pris⁵⁴⁴.

⁵⁴³ Michel Foucault, « cours du 24 février 1982 », *L'herméneutique du sujet*, Paris Gallimard/Seuil, 2001, p. 305.

⁵⁴⁴ Epictète, *Les Entretiens*, IV.1, II.1 de ,22 à 28, p.115.

Puisqu'il n'y avait pas de différence de statut, on ne pouvait pas dire que les individus étaient «capables», capables de se pratiquer eux-mêmes, capable d'exercer cette pratique de soi. Il n'y avait donc pas de disqualification à priori de tel individu pour cause de naissance ou de statut. Si tous étaient capables d'accéder à la pratique de soi, c'était un fait absolument général que, peu pouvaient en effet être capables de s'occuper d'eux même, à cause du manque de courage, de force, d'endurance, l'incapacité de saisir l'importance de la tâche, incapacité de le mener à bien: tel était le destin de la majorité⁵⁴⁵. Mais à partir du moment où les besoins et le désir ont pris forme dans la représentation, ce n'est plus le statut de l'individu qui définit à l'avance et par sa naissance, la différence qui va l'opposer à la masse et aux autres. C'est le rapport à soi, c'est la modalité et le type de rapport à soi. C'est la manière dont il sera élaboré lui-même comme objet de son soin. C'est là que va se faire aujourd'hui, le partage entre les quelques-uns et les plus nombreux. Certes, l'appel doit être lancé à tous, mais seul quelques-uns seront capables de s'occuper d'eux-mêmes. On reconnaît là, la grande forme de la voix qui s'adresse à tous et qui n'est entendue que par bien peu, la grande forme de l'appel universel et qui n'assurera que le salut de quelques-uns⁵⁴⁶.

⁵⁴⁵Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, Seuil 2001, p.115.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p.116.

CONCLUSION GENERALE

Au terme de notre travail de réflexion, il y a lieu de conclure que, l'histoire de la subjectivité, ou rapports entre sujet et vérité, telle qu'elle prenait naissance dans la civilisation grecque, hellénistique, romaine, nous a permis de relever que, les figures de la formation du sujet, conformément à un ensemble de règles de production de la vérité pour un mode de représentation social dans la culture grecque traditionnel, se faisait à partir de la représentation des pratiques de soi. Ce qui définissait la subjectivité comme étant, le résultat d'une représentation, d'une construction à laquelle nous pouvons participer de manière active, c'était d'abord le rapport de soi à soi. Dans la tradition classique antique, la vérité était donnée en correspondance avec la réalité, et cette conception classique de la vérité, était surtout le développement d'une conception relationnelle de la vérité qui posait que, la vérité s'obtient par la mise en relation de l'esprit avec une certaine réalité. C'est ainsi qu'on pouvait parler d'une vérité-correspondance. La vérité était donc conférée par l'état de chose dont on parle, de même que la fausseté. Elle présupposait un monde objectif auquel renvoyaient nos représentations.

L'étude des Anciens ne nous faisait donc pas découvrir une vérité universelle de l'être humain. Elle nous incitait plutôt à inventer des formes improbables de rapports à nous-mêmes. Avec l'avènement de l'âge Moderne de l'histoire de la vérité, l'on assiste à une requalification du « Connais-toi toi-même » et à une disqualification du « Souci de soi », à partir du moment où l'on pensait que, c'est la connaissance d'un domaine d'objet qui pouvait permettre au sujet d'avoir accès à la vérité. Si dans le domaine empirique où l'être et la représentation trouvaient leur lien commun, s'entrecroisaient sans fin le langage et les choses, on peut dire que, dans le discours classique, l'homme du XVI^e siècle voyait encore se nouer les parentés, les ressemblances, l'interprétation et les affinités. La théorie classique du signe et du mot devait donc montrer comment les représentations qui se suivaient en une chaîne si étroite et si serrée, étaient en somme toutes pareilles. L'une des raisons qui va justifier le passage du mode de représentation social au mode de production des discours c'était que, la représentation avait cessé de valoir pour les vivants les besoins et pour les mots. Tout ce champ immense allait donc prendre une configuration nouvelle. On peut bien la désigner du nom de « rationalisme ». Autrement-dit, on pouvait bien dire que, le XVII^e siècle marquait la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magique, et l'entrée de la nature dans l'ordre scientifique. Et pour savoir comment, les modes de production des discours et les savoirs sur la vérité s'articulent et s'organisent par la suite, il est donc désormais question, d'utiliser les mots pour dire les choses.

Parlant par exemple de l'étude de la subjectivité occidentale à travers la découverte de la vie qui renvoyait à l'étude de la biologie, du travail à l'économie, et du langage à la philologie dans *Les Mots et les choses*⁵⁴⁷, Foucault rappelait que cette étude du sujet qui s'est réalisée à partir des positivités objectivables par les sciences humaines, ces nouvelles formes de discours, cédaient la place à une approche de: «*Ces formes de connaissances que le sujet crée au sujet de lui-même*»⁵⁴⁸. La connaissance de soi chez Foucault, renvoyait donc à un esprit de discernement des modes d'être par lesquels les individus se font donc sujets.⁵⁴⁹ Les raisons pour lesquelles la notion du souci de soi avait été petit à petit disqualifiée dans la pensée et la préoccupation philosophique par la suite, c'était que, l'accès à la vérité était subitement devenue, développement autonome de la connaissance.

C'est la raison pour laquelle, la pensée de Foucault quant aux notions de sujet et de gouvernementalité par exemple, constituait une sorte de rupture avec le discours philosophique, sur les rapports entre sujet et vérité, parce qu'elle ne recherchait pas seulement de nouvelles genèses éthiques, esthétique ou politique, mais s'efforçait de bouleverser la constitution même de la pensée sur ces notions, en détournant du cogito moderne, afin de privilégier l'étude des discours et des savoirs, et de montrer ainsi comment ces discours et ces savoirs s'articulaient et s'organisaient dans leur propre fonctionnement. C'est à partir de là que, la critique de Foucault va donc s'exercer sur la base d'une interprétation des savoirs selon laquelle, la pensée d'un sujet transcendantal ne serait qu'un discours rendu possible à un certain moment, par les changements qui affectaient l'organisation de ces savoirs. A partir de ce moment, il est donc clair, tant pour Foucault que pour Descartes que, la philosophie se suffisait à elle-même dans sa quête de vérité, en affirmant que, les limites de la connaissance étaient précisément celle de la structure même du sujet, qui le rendait de ce fait structurellement inconnaissable.

Toutefois, comme le relevait déjà Foucault lui-même, ce désaveu de la philosophie envers la nécessité de «convertir son regard», aurait tout de même rencontré quelques exceptions auprès de certains auteurs comme Spinoza, Hegel, Schopenhauer et Husserl. Cette réflexion était d'abord élaborée dans la philosophie kantienne de la science, et c'est dans le sillage de celle-ci seulement que pouvait apparaître une pensée du transcendantal comme celle de Husserl. Telle est la tâche de la phénoménologie de Husserl, qui constituait moins : «*La ressaisie d'une vieille destination*

⁵⁴⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 3.

rationnelle de l'occident, que le constat fort sensible et ajusté de la grande rupture qui s'est produite dans l'épistémè moderne au tournant du XVIII^e siècle»⁵⁵⁰. D'après Foucault : « Le projet phénoménologique ne cesse de se dénouer en une description du vécu qui est empirique malgré elle, et à une ontologie de l'impensée qui met hors circuit la primauté du «Je pense»⁵⁵¹.

Cette proposition de Foucault s'explique par le fait que, ces philosophes soulevaient une nécessité de transformer l'être du sujet dans l'accès à la vérité à travers par exemple : « La conversion du regard » qu'est l'*epochè* chez Husserl, la ré contextualisation de l'épistémologie qu'il propose dans le *Krisis*, la transformation dialectique de la conscience chez Hegel, la constitution éthique du soi comme renoncement à la volonté chez Schopenhauer. Chez Spinoza, nous avons la Réforme de l'entendement qui visait l'établissement des exigences imposées au sujet pour accéder à la vérité, tout en essayant de découvrir le prix que, le sujet avait à payer pour dire le vrai⁵⁵². Il y avait aussi d'autres manières de contester le sujet transcendantal, pour montrer qu'il s'agissait d'une position de part en part tributaire d'un certain moment de la pensée et de la culture. C'est l'apparition de l'homme dans l'épistémè occidentale en tant que : « Figure positive sur les champs du savoir » qui mettait fin au vieux privilège de la connaissance réflexive, de la « pensée se pensant elle-même ». Ceci explique le fait que, toute la pensée Moderne soit : «*Traversée par la loi de l'impensée* »⁵⁵³.

Pour le mode de formation des discours, ce corps de connaissance, l'homme, ce n'était pas ce vivant qui avait une forme particulière, une physiologie spéciale, et une autonomie unique. C'est ce vivant qui, de l'intérieur de la vie à laquelle il appartenait de fond en comble et par laquelle, il était traversé en tout son être, constituait des représentations grâce auxquelles il vivait, et à partir desquelles il détenait cette étrange capacité à pouvoir se représenter justement la vie. L'homme avait beau être au monde la seule espèce qui travaille du moins, celle chez qui la production, la distribution, la consommation des biens avaient pris tant d'importance, et reçu des formes si multiples et si différenciés. Pour définir les lois qui sont pourtant intérieures aux mécanismes de la production comme celui de l'accumulation du capital, l'économie avait recours à des comportements humains, et une représentation qui le fondent comme celle de l'intérêt, la recherche du profit maximum, la tendance à l'épargne. Mais ce faisant, elle utilisait les représentations comme une exigence d'un fonctionnement qui passait par une activité humaine explicite.

⁵⁵⁰ *Ibidem*.

⁵⁵¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris Gallimard, 1966, p. 337.

⁵⁵² Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, pp.29-31.

⁵⁵³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 338.

La recherche des désignations première du langage de cette période, où l'on allait utiliser les mots pour dire les choses, faisait donc jaillir au cœur des mots, des syllabes, des sons, une représentation en sommeil, qu'il fallait faire parler, faire revenir au jour, chanter de nouveau, pour une plus grande justesse de la pensée. C'est sur un mode analogue pour la réflexion Moderne, que l'impensé était toujours habitée par un cogito, et que cette pensée s'était assoupie dans ce qui n'était pas pensée. Il fallait la rendre de nouveau dans la souveraineté du « Je pense ». La fin de la pensée classique coïncidera donc avec le retrait de la représentation, ou plutôt avec l'affranchissement à l'égard de la représentation du langage, du vivant et du besoin.

Le XVI^e siècle admettait aussi que, les langues se succèdent dans l'histoire et qu'elles pouvaient s'y engendrer l'une l'autre. Les plus anciennes étaient considérées comme les langues mères. A partir du XVII^e siècle, le rapport du langage au temps s'inverse. Celui-ci ne dispose plus de les parler à tour de rôles dans l'histoire du monde. Ce sont des langues qui déroulent les représentations et les mots selon une succession dont eux-mêmes définissaient la loi. Face à de telles séries qui existaient déjà au XVI^e siècle et qui réapparaîtrons au XIX^e siècle, on avait substitué d'autres typologies. Ce sont celles de l'ordre. Il y'avait le groupe des langues qui plaçaient d'abord le sujet dont on parle. Par la suite, l'action qui était entreprise ou subie par lui, et enfin l'agent sur lequel il s'exerce. C'est l'ordre commun d'analyse et alignement successif des représentations qui formait le préalable, et prescrivait d'utiliser des déclinaisons ou des articles.

Dans cet ordre d'idée, il y aura production de discours que si on s'intéresse de la manière dont les individus se représentaient leurs partenaires dans le mode de représentation social et dans les échanges. Le mode sur lequel ils masquaient ce fonctionnement, la manière dont ils se représentaient la société. L'objet des sciences humaines, de ces discours, c'est cet être qui, de l'intérieur des formes de la production économique par lesquelles toute son existence était commandée, formait la représentation de ses besoins, de la société à travers laquelle ou contre laquelle il les satisfait, si bien qu'à partir de là, il pouvait se donner la représentation de l'économie⁵⁵⁴. En remontant donc l'histoire de la subjectivité, celle-ci nous donnait de constater que la question: «Qu'en est-il du sujet et que doit-il faire pour lui-même? », cette question devait-être posée en fonction de l'obéissance à la loi, c'est-à-dire : en quoi, dans quelle mesure, à partir de quel fondement et presque dans quelle limite le sujet devait-il se soumettre à la loi durant cette période ?

⁵⁵⁴ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 364.

Mais la question qui reste prépondérante pour nous aujourd'hui c'est que, nous vivons une ré articulation, une utilisation des nouveaux éléments de langage, un changement de paradigme. Nous vivons dans un monde où besoins et désirs ont pris forme dans le vécu quotidien, et constituent les nouvelles formes de représentations. Les désirs et les besoins sont à l'origine des nouvelles constructions intellectuelles de la subjectivité. C'est pourquoi, au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, il s'est passé sur cette mutation, cette substitution rapidement destinée de l'ordre à l'histoire, et sur l'altération fondamentale et de ses positivités qui, pendant près d'un siècle et demi avait donné lieu à tant de savoir voisin qu'étaient l'analyse des représentations, la grammaire générale, l'histoire naturelle, les réflexions sur les richesses et le commerce. Comment les manières d'ordonner le tableau ont-ils été effacées ? Par quel autre espace et selon quelle figure, les mots, les êtres, les objets du besoin ont-ils pris place et se sont-ils distribués les uns par rapport aux autres ?

Si on veut comprendre le processus de construction de l'homme moderne en sujet que nous avons évoqué, Foucault parlait concrètement de l'«*homme de l'humanisme moderne* »⁵⁵⁵, comme sujet assujéti à d'autres sujets dominants et à lui-même (ses propres identités) les unes et les autres ne pouvant être analysées séparément. La "construction" des individus ou la constitution des individus en sujet capable de fonctionner de façon « adaptée » au sein d'un corps social déterminé dans le mode de production économique, requiert mais aussi « produit » également, une multiplicité de techniques et de savoirs. C'est la raison pour laquelle depuis quelques années, il s'est par exemple imposé des mesures d'incitation, et des mesures d'accompagnement favorisant l'activation et l'activité des allocataires sociaux sur un marché de l'emploi recomposé dans ses exigences, ses injonctions et ses modalités de flexibilisation, individualisation et mobilisation des compétences de présentation de soi, à travers la rédaction d'un curriculum vitae par exemple. Ce sont désormais les compétences des sujets à reconnaître et gérer leurs difficultés qui sont visées à travers le principe : « Sois toi-même », « Sois-autonome ».

Or, il convient de rappeler que, pour la pensée grecque, la question du rapport entre le souci de soi et l'activité sociale, les devoirs privés du père de famille, du mari, du fils, des propriétaires, du maître d'esclave, toutes ces questions étaient regroupées sous le nom de l'économique. Ce qui va justifier par la suite, le passage du mode de production du discours au mode de production économique qui occupe une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu des sociétés postmoderne c'est que, l'analyse du vécu qui s'était déjà instaurée dans la

⁵⁵⁵ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 166.

réflexion moderne comme une contestation radicale d'une vérité objective à venir du discours sur l'homme, et une vérité du discours définie à partir de celle de l'objet. Elle avait essayé de restaurer la dimension du transcendantal qu'elle avait voulu conjurer de celui du discours naïf d'une vérité réduite à l'empirique et le discours prophétique qui promettait la venue à l'expérience d'un homme enfin⁵⁵⁶. L'analyse du vécu était un discours mixte qui s'adressait à une couche spécifique, assez concrète pour qu'on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait sur la positivité des choses, et pour qu'on puisse à partir de là, échapper à cette naïveté, la contester, et lui quérir des fondements. Elle cherchait à articuler l'objectivité possible d'une culture sur l'épaisseur sémantique qui se cachait et se montrait à la fois dans l'expérience vécue.

De nos jours, ce qui nourrit le problème de la subjectivité du politique, qui est absorbée et commandée par la vie de tous les jours, ou celui des rapports entre le sujet et la vérité que soulève "*La question du sujet et les jeux de vérité* » chez Michel Foucault", ce sont les mondes vécus qui occupent une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu, par le fait qu'ils bouleversent le rapport de l'individu à l'espace public. Une subjectivité qui est préoccupée par le vécu fait en sorte que, le politique à titre d'exemple s'occupe de ce qui est à lui à savoir ses biens, sa fortune, sa gloire mais, il ne s'occupe pas de lui-même.

Les analyses de la représentation du langage, des ordres naturels et des richesses étaient déjà cohérentes et homogènes entre elles à l'époque classique. Toutefois s'il existait un déséquilibre profond, c'est parce que la représentation commandait le mode d'être du langage, des individus, de la nature et du besoin lui-même. L'analyse de la représentation avait donc une valeur déterminante pour tous les domaines empiriques. Tout le système classique de l'ordre, et toute cette grande taxinomie qui permettait de connaître les choses par le système de leur identité se déployait dans un espace ouvert à l'intérieur de soi par la représentation, quand elle se représentait elle-même en considérant que : « *L'être et le Même y ont leur lien. Le langage n'est que la représentation des mots ; la nature n'est que la représentation des êtres; le besoin n'est que la représentation du besoin* »⁵⁵⁷.

Mais l'esprit obscur d'un peuple qui parle de la violence et l'effort incessant de la vie, la force sourde des besoins échapperont au mode d'être de la représentation. Celle-ci sera doublée, limitée, et bordée, mystifiée régie de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme envers métaphysique de la conscience. La logique

⁵⁵⁶ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard/Seuil, 1966, p. 332.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 222.

traditionnelle comme nous l'avons relevé, était celle de rechercher les lois fondamentales et les principes du raisonnement. Et le but de cette logique traditionnelle était celui d'éviter l'ambiguïté du discours métaphysique, conduire donc les systèmes logiques à repenser certains problèmes métaphysiques. Dans *Les mots et les choses*, Michel Foucault avait voulu montrer à travers ceci que, nous perdons peu à peu le contrôle de ce « Confort métaphysique » dans lequel la tradition philosophique classique visait à nous installer. C'est dans cet ordre d'idée qu'un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne, signalant que l'âge classique vient de se terminer et avec lui le règne du discours représentatif. La dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots, l'ordre dormant des choses⁵⁵⁸.

Il nous a été aussi donné de constater que, les hommes du XVII^e et du XVIII^e siècle ne pensaient pas la richesse, la nature ou les langues avec ce que leur avaient laissé les âges précédents. Ils les pensaient à partir d'une disposition générale qui ne leur prescrivait pas seulement comme concepts et méthodes, mais qui plus fondamentalement, définissait un certain mode d'être pour le langage, les individus de la nature, les objets du besoin et du désir. Ce mode d'être était celui de la représentation. L'analyse de la représentation avait une valeur déterminante pour tous les domaines empiriques. La représentation commandait donc le mode d'être du langage, des individus, de la nature et du besoin lui-même. Les analyses de la représentation du langage, des ordres naturels et des richesses étaient cohérentes et homogènes entre elles. Toute fois s'il existait un déséquilibre profond, c'est parce que, pour le mode de production des discours, et pour l'économie politique, l'homme est un corps désirant.

C'est à partir du moment où la force sourde des besoins et du désir échapperont au mode d'être de la représentation, de ce corps désirant de l'homme, que celle-ci sera doublée, limitée, et bordée, mystifiée, régie de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme envers métaphysique de la conscience. C'est la situation qui survient à partir du moment où, la force sourde des besoins et du désir échapperont au mode d'être de la représentation, que celle-ci sera doublée, limitée, et bordée, mystifiée, régie de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir. C'est ce qui va faire en sorte que, l'organisation de la parole en discours dans le mode de production économique relève plutôt de l'opinion qui nécessite une certaine manière de dire. On ne peut plus dire les choses sans utiliser ce que Epictète appelait : « Une certaine variété, et une certaine finesse dans les termes » dans la construction de la vérité, de la réalité, la construction du sujet, la construction du sujet dans ses rapports avec les

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

jeux de vérité, le discours, la rhétorique du gouvernement, contrairement à la rhétorique ancienne qui était jusque-là, un simple jeu sur les propriétés intrinsèques du langage.

On ne peut plus dire les choses sans choisir les termes qui les désignent, sans utiliser par conséquent, un certain nombre d'options stylistiques ou sémantiques qui empêcheraient que ce soit l'idée même ou plutôt la vérité du discours qui soit directement exprimée⁵⁵⁹. La production des discours avec ornement, fait appel à des choix sémantiques, pour que l'auditeur porte son attention sur les seuls éléments qui permettent de le dire, qu'il soit captivé uniquement par les éléments de langage qui permettent de le dire. Pour Foucault, à travers la production des discours avec ornement, nous perdons peu à peu le contrôle du « Confort métaphysique » dans lequel la tradition philosophique classique visait à nous installer, à partir du moment où, la vérité ne colle plus avec la réalité du discours, C'est l'une des raisons pour laquelle, le projet de Michel Foucault à vouloir donc penser autrement l'hégémonie des rapports entre sujet et vérité, en cherchant à rétablir certains liens rompus par la modernité avec une tradition Antique classique, va s'avérer insuffisant pour nous parce que, le déplacement chronologique du souci de soi, de l'urgence adolescente tel que perçu dans *L'Alcibiade* de Platon à l'époque impériale du I^{er} et II^e siècle par exemple, et le fait de s'occuper de soi tel que nous le percevons aujourd'hui, en cette période postmoderne où, l'être humain forme des nouvelles représentations de ses besoins avec laquelle ou contre laquelle il les satisfait. A l'intérieur des formes de la production par lesquelles toute l'existence humaine est commandée aujourd'hui, les politiques mettent leurs soins à amasser beaucoup plus d'argent, à rechercher la gloire, la puissance et plus d'honneur.

Si ce déplacement, le glissement chronologique du souci de soi, n'est plus considéré comme une simple recommandation réservée à certains individus et subordonnés à une fin déterminée, c'est parce que, la subjectivité de nos jours est construite par une multiplication des mondes vécus et contrôlée par l'économie, qu'on ne dit plus par exemple aux gens ce que Socrate disait à Alcibiade à savoir que, si tu veux gouverner les autres, « Occupes-toi de toi-même ». On leur dit plutôt : « Occupes-toi de toi-même un point c'est tout ». C'est-à-dire que, le souci de soi semble apparaître aujourd'hui comme un principe universel qui s'impose et s'adresse désormais à tout le monde sans distinction.

L'analyse du vécu s'était instaurée dans la réflexion moderne comme une contestation radicale d'une vérité objective du discours sur l'homme, et une vérité du discours définie à partir de celle de l'objet. Mais par contre, la dynamique sociale des sociétés postmodernes sera imprimée par

⁵⁵⁹Epictète, *Entretiens*, 23,40-41, éd. cit., p.108.

l'impressionnante prolifération des « mondes vécus » à partir du moment où, notre époque est livrée au dieu de l'argent, au dieu du pouvoir. Dans ce contexte, l'individu se réfère de plus en plus au monde vécu de sa génération, de sa profession, de sa famille, de ses loisirs, de ses engagements. L'idéologie économiste empêchant au politique de s'occuper du devenir du monde. Le sens même de sa vie étant celui de démultiplier les mondes vécus et cela sous l'influence de ses préférences et du marché⁵⁶⁰. Ces mondes vécus se distinguent des activités socio-culturelles auxquelles, de tout temps, les individus se sont livrés par le fait, qu'ils occupent une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu. Les mondes vécus ont donc tous besoins de l'espace public pour se faire reconnaître.

On comprend pourquoi, dans le mode de production économique, certes on va encore retrouver l'opposition entre quelques-uns et tous les autres, mais le partage n'est plus un partage hiérarchique comme à l'époque classique. C'est un partage opératoire entre ceux qui sont capables et ceux qui ne sont pas capables [de soi]. Ce n'est plus le statut de l'individu qui définit à l'avance et par naissance, la différence qui va l'opposer à la masse et aux autres. C'est le rapport à soi, c'est la modalité et le type de rapport à soi, c'est la manière dont il sera effectivement élaboré lui-même comme objet de son soin. C'est là que va se faire le partage entre les quelques-uns et les plus nombreux. Dans un contexte de capitalisme sauvage, l'appel doit être lancé à tous parce que, seuls quelques-uns seront capables effectivement de s'occuper d'eux-mêmes. On reconnaît là, la grande forme de la voix qui s'adresse à tous et qui n'est entendue que par bien peu, la grande forme de l'appel universel qui n'assure que le salut de quelques-uns⁵⁶¹.

De fait, dans un contexte de capitalisme sauvage comme le nôtre, seuls quelques-uns peuvent avoir accès à cette pratique de soi, seul quelques-uns en tout cas, peuvent mener cette pratique de soi, ou seul quelques-uns peuvent avoir accès à cette pratique de soi jusqu'au but qui est le sien. Et le but de cette pratique de soi, c'est le soi. Dans un contexte de capitalisme sauvage, seuls quelques-uns sont capables du soi, même si l'on a tendance à dire que la pratique de soi, est un principe qui s'adresse à tous. Les hommes politiques par contre, ne cherchent que la préservation de leur propre personne, leurs désirs et leurs besoins.

Pourtant, durant la période hellénistique et romaine, le souci de soi, se formulait « comme un principe inconditionné ». Cela veut dire qu'il se présentait comme une règle applicable à tous, praticable par tous, sans aucune condition préalable de statut, et sans aucune finalité technique,

⁵⁶⁰ Zaïki Laidi, *La Gauche à venir- Politique et mondialisation*, Paris, Aube, 2001, p. 17-27.

⁵⁶¹ Platon, *Phédon*, 69c, trad. L. éd. cit., p. 23.

professionnelles ou sociale⁵⁶². L'idée selon laquelle pour gouverner les autres comme il faut, il faudrait se soucier de soi parce que l'on est quelqu'un qui, par statut, est destiné à la politique, cela est une idée qui n'apparaît plus, ou en tout cas, qui recule beaucoup⁵⁶³. C'est donc une pratique inconditionnée, une pratique inconditionnée qui se trouvaient toujours de fait, mise en œuvre dans les formes exclusives. Seuls quelques-uns pouvaient avoir accès à cette pratique de soi, ou seuls quelques-uns, en tout cas pouvaient mener à bien, cette pratique de soi jusqu'au but qui est le sien. Le but de la pratique de soi, c'est le soi. Seuls quelques-uns sont capables du soi-même, même s'il est vrai que, la pratique de soi est un principe qui s'adresse à tous.

Ce déséquilibre qui pour nous va justifier le passage, le changement de ton, la substitution du mode de production du discours, au mode de production économique qui occupe une place décisive dans la construction de la subjectivité de chaque individu des sociétés postmoderne, se manifeste par le fait que, le dispositif de subjectivité qui est le nôtre est commandé, par la question de la connaissance du sujet par lui-même⁵⁶⁴. Le rapport entre les besoins et les moyens qu'il a de les satisfaire est tel qu'il est, principe et moyen de toute production. L'homme qui est un corps désirant, est dominé par le travail, la vie et le langage . « Son existence concrète trouve en eux ses déterminations ». On ne peut avoir accès à lui qu'au travers des mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique comme si eux seul détenait la vérité. Tous ces contenus que son savoir lui révèle, et qui sont extérieur à lui, anticipent sur lui, le surplombent de tout leur solidité et traversent comme s'il n'était rien de plus qu'un objet de nature ou un visage qui doit s'effacer dans l'histoire. C'est à partir de cet instant que les mots, les êtres, les objets du besoin ont pris place et se sont distribuer les uns par rapport aux autres.

La réalité ne relève plus essentiellement de l'accord entre la pensée et la parole, ou alors entre ce qu'on dit et ce qu'on croit qu'on veut dire. Face à l'éclatement de la famille, du social, du travail, face à la montée de l'individualisme, l'on voit comment la subjectivité est de nos jours manipulée et contrôlée par l'économie. Les hommes politiques n'ont de l'amour que pour la gloire, le pouvoir et les biens. Ils ont du mal à déconnecter les obligations, les exigences de l'économie en faveur de l'urgence d'un souci de soi. Le désir, qui lie et sépare les hommes dans la neutralité du processus économique, c'est le même à partir duquel toute chose est pour moi désirable. Le temps qui porte les langages, se loge entre eux et fini par les user, c'est le temps qui étire mon discours dans une forme de subtilité politique du langage, avant même que je ne l'aie prononcé

⁵⁶² Michel Foucault, *L'Herméneutique su sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 122.

⁵⁶³ *Ibidem*.

⁵⁶⁴ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, « cours du 24février 1982 », Paris Gallimard/Seuil, p. 305.

dans une succession que nul ne peut maîtriser. Le mode d'être de la production du discours, la pesanteur de ses déterminations sur mon existence, me sont donnés par mon désir, et le mode d'être du langage,

Or dans la plupart des groupes de la période classique, on ne validait pas, on ne reconnaissait pas, on n'acceptait pas la distinction entre le riche et le pauvre, entre celui qui avait reçu une naissance et celui dont la famille était obscure, entre celui qui exerçait un pouvoir politique et celui qui vivait caché. C'est pourquoi, dans les textes des Epicuriens et des Stoïciens par exemple, un esclave pouvait être plus libre qu'un homme riche, si celui-ci ne s'était pas affranchi de tous les vices dépendants, à l'intérieur desquels il était pris⁵⁶⁵.

Puisqu'il n'y avait pas de différence de statut à cette époque, on ne pouvait pas dire que les individus étaient « capables », capables de se pratiquer eux-mêmes, capable d'exercer cette pratique de soi. Il n'y avait donc pas de disqualification à priori de tel individu, pour cause de naissance ou de statut. Si tous étaient capables d'accéder à la pratique de soi, c'était un fait absolument général que, peu pouvaient en effet être capables de s'occuper d'eux même, à cause du manque de courage, de force, d'endurance, l'incapacité de saisir l'importance de la tâche, incapacité de le mener à bien : tel était le destin de la majorité⁵⁶⁶. Mais à partir du moment où les besoins et le désir ont pris forme dans la représentation, ce n'est plus le statut de l'individu qui définit à l'avance et par sa naissance, la différence qui va l'opposer à la masse et aux autres. C'est le rapport à soi, c'est la modalité et le type de rapport à soi, c'est la manière dont il sera élaboré lui-même comme objet de son soin. C'est là que va se faire aujourd'hui, le partage entre les quelques-riches, et les pauvres qui sont plus nombreux. Certes, l'appel doit être lancé à tous, mais seul quelques-uns seront capables de s'occuper d'eux-mêmes. On reconnaît là, la grande forme de la voix qui s'adresse à tous et qui n'est entendue que par bien peu, celui de la grande forme de l'appel universel et qui n'assurera que le salut de quelques-uns⁵⁶⁷.

L'homme a beau être la seule espèce qui travaille du moins, celle chez qui la production économique, la distribution, la consommation des biens ont pris de l'importance et reçu des formes si multiples et si différenciés aujourd'hui, on dira de l'économie qu'elle y a recours pour définir des lois qui sont pourtant intérieur aux mécanismes du marché et de la production à savoir, l'accumulation du capital ou les rapports entre le taux des salaires et les prix de revient, à des comportements humains et une représentation qui la fondent à savoir, l'intérêt, la recherche du

⁵⁶⁵Epictète, *Les Entretiens*, IV.1, II.1 de ,22 à 28, p.115.

⁵⁶⁶Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.115.

⁵⁶⁷*Ibid.*, p.116.

profit maximum, et la tendance à l'épargne. Mais ce faisant, elle utilise les représentations comme réquisit d'un fonctionnement qui passe par une activité humaine qui est explicite⁵⁶⁸. Ceci explique le fait que, toute la pensée moderne soit, « *Traversée par la loi de penser l'impensé* »⁵⁶⁹.

De cette explication, nous avons relevé chez Vico⁵⁷⁰, l'idée selon laquelle, la perception que les hommes politiques ont d'eux-mêmes change, que leur nature, leurs mœurs, leur langage, leur gouvernement, leur caractère, en somme, leur perception du monde et d'eux-mêmes se modifient profondément. C'est pourquoi, il existe aujourd'hui, une dimension de la réalité et de l'action politique qui échappe encore à la compréhension ordinaire des sujets politiques, et qui ne peut être reconnue que lorsqu'on se situe, au point de vue de la loi qui gouverne l'être politique. C'est parce qu'elle risque de fournir un masque commode à des pratiques sans raison, que l'on déclare qu'elle n'est pas accessible à la compréhension ordinaire.

Dans un contexte de capitalisme sauvage comme le nôtre, le souci de soi, dans sa perspective historique, n'est plus compatible avec l'ensemble de ses devoirs parce que l'homme politique, le maître de maison, le bon propriétaire ne s'occupe que de rechercher sa gloire, la sécurisation de ses biens, de ses richesses. Il s'occupe à faire prospérer ce qu'il possède. Les problèmes mondiaux ne font pas partie de ses préoccupations, il s'occupe de ses biens, il s'occupe de ce qui est à lui, son enrichissement illicite mais, il ne s'occupe pas de lui-même⁵⁷¹. La connaissance de soi de la fortune qui doit assurer au héros politique la maîtrise de soi, vise à masquer son intérieur, son être ou son fond, à défaut de pouvoir en modifier la nature. Chez les épicuriens par contre, il y avait une tendance à vouloir se déconnecter le plus possible des obligations de l'économie et l'urgence du souci de soi.

A chaque époque, dans chaque société, et à l'intérieur de chaque environnement historique précis, les « pratiques divisantes » opéraient diverses formes de partage qui balisaient les frontières entre le « Même » et l'« Autre », le normal et ensuite le pathologique, le conforme ou le non-conforme, le phénoménal social et le problème de société ou, plus près de nos intérêts entre l'« adapté » et l'« inadapté ». Foucault concevait à ce niveau, la folie comme la mise en œuvre d'un type de pratiques qu'il avait appelé « pratiques divisantes ». C'est dans ce sens qu'il affirme : « *J'ai étudié l'objectivation du sujet dans ce que j'appellerai les « pratiques divisantes ». Le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même, soit divisé des autres. Ce processus fait de lui un objet.*

⁵⁶⁸ Michel Foucault, *l'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 364.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 338.

⁵⁷⁰ Vico, *Science nouvelle*, 1744.

⁵⁷¹ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.58.

Le partage entre le fou et l'homme saint d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé, le criminel et le « gentil garçon », illustre bien cette tendance »⁵⁷².

Dans les « pratiques divisantes », le sujet est soit divisé à l'intérieur de lui-même ou divisé des autres. Ce qui fait de lui un objet partagé entre fou et homme saint d'esprit, le malade et l'individu en bonne santé. L'univers contemporain des interventions psychosociales et psychothérapeutiques qui prétend rechercher l'objectif de l'« autonomie responsable et réaliste » de l'individu, constitue donc, un lieu privilégié nous permettant d'observer le double processus contemporain de construction, de fabrication des individus en « sujets » et l'instauration d'un partage entre le « Même » et l'« Autre ».

Le rapport à soi, le travail de soi sur soi, la découverte de soi par soi, ont été en Occident, conçues et déployées comme la voie, la seule voie possible qui menait de l'universalité d'un appel qui ne pouvait être de fait, entendu que par quelques-uns, à la rareté du salut dont nul pourtant n'était originairement exclu. Ce jeu entre un principe universel qui ne pouvait être entendue que par quelques-uns, et ce rare salut dont pourtant personne n'était exclu. Le partage entre quelques-uns et les autres, entre les premiers et la masse, entre les meilleurs et la foule, les premiers et puis les plus nombreux, le partage dans la culture grecque, hellénistique, romaine, était un axe permettant le partage hiérarchique, entre les premiers, les privilégiés, dont le privilège n'avait pas à être mis en question, même si on pouvait questionner la manière dont ils s'exerçaient et puis les autres.

Lorsque Aristote dans le livre E de la *Métaphysique*, distinguait le savoir théorique du savoir pratique, il ne faut pas entendre par « savoir pratique » un savoir théorique ayant la pratique pour objet, mais un savoir qui oriente et guide l'action tout en étant inséparable d'elle. A la différence d'une témérité irréfléchie et aveugle, le vrai courage était inséparable d'une intelligence des situations qui permettait de savoir quand il convient de dire la vérité et quand il faut s'en abstenir. En constatant qu'au niveau archéologique, le système des positivités avait changé d'une façon massive au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, c'est parce que le mode d'être des choses et l'ordre qui, en les répartissant pour les offrir au savoir, avait été profondément altéré. C'est la raison pour laquelle l'ordre sur le fond duquel nous pensons aujourd'hui, n'a plus le même mode d'être que celui des classiques.

⁵⁷² Michel Foucault, « Deux essais sur le sujet du pouvoir », dans Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, in *Michel Foucault, un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

De plus, l'enjeu méthodologique pour nous, c'est qu'il ne faut pas se laisser prendre à ce processus historique ultérieur qui s'était déroulé au Moyen Age, et qui avait été la juridiction progressive de la culture occidentale. Une juridiction qui nous faisait prendre la loi et la forme de la loi, comme le principe général de toute règle dans l'ordre de la pratique humaine. La loi, nous le savions, n'est qu'un des aspects de cette longue histoire au cours de laquelle s'est constitué le sujet occidental tel que nous avons affaire à lui maintenant.

Face à notre problématique, et l'invitation foucaldienne à promouvoir de nouvelles formes de subjectivités vis-à-vis de notre servitude volontaire, pour nous libérer de l'Etat et du type d'individualisme qui s'y rattache, à partir d'une simple reproduction, d'une réhabilitation, de la pensée classique nous pensons qu'il y a là une insuffisance car, la vérité du discours qui relevait de l'ordre de la représentation mentale pour les Anciens, c'était sa capacité à transformer le mode d'être du sujet dans l'urgence de l'action et face à l'imprévu des événements. C'est une pensée classique qui s'apparente aujourd'hui à un équipement matériel du logos, en raison du fait que nous vivons dans un monde où, l'incertitude et le changement s'accroissent. Dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérités, la vérité ne relève plus du mode de transmission, d'appropriation, de rétablissement et de transformation dans d'autres échanges langagiers. La vérité d'hier n'est pas celle de demain et comme l'homme change en cette ère de l'informatisation où tout change si rapidement, la vérité change avec lui, même s'il est aussi vrai que, la culture de soi offre à l'homme une règle de limitation quantitative.

C'est pourquoi, les crises doivent être pour nous, synonyme d'un nouveau départ à chaque fois qu'elles se manifestent. La part de l'imagination dans ce nouveau départ est donc à noter car, pour Marcien par exemple, « *La praxis radicale est imagination, audace et courage, énergie dans l'action, et porte ainsi au zénith la liberté de l'homme* »⁵⁷³. L'imagination dont parle Marcien TOWA, c'est l'imagination entendue comme cette faculté de se représenter quelque chose, d'inventer, de concevoir en rapport au talent personnel du politique qui met vivement ses conceptions au service de la société, et non au service de ses intérêts, ses besoins et ses désirs. L'affirmation de notre humanité renvoie à la créativité, et à l'innovation de ce dont la société a besoin pour sa progression et son évolution. Sans ce travail de génie, on serait limité aux faits, sans arriver à les relier entre eux, et à les assimiler. Pour appréhender certaines relations logiques, il faut la participation du sujet politique. C'est l'imagination du sujet qui doit abstraire les formes dans lesquelles rentreront les éléments de la réalité. L'imagination est donc le produit d'une révolution des inventions talentueuses par la pensée, la conception. C'est la manifestation libre de

⁵⁷³ Marcien TOWA, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971, p.42.

l'esprit qui crée à partir du moment où, la pandémie du coronavirus par exemple, vient nous montrer qu'il est nécessaire aujourd'hui d'anticiper avec la prise en compte du processus de décision dans la création.

Dans un monde des réseaux sociaux où l'approximation de la vérité et la désinformation ont table ouverte, nous devons être beaucoup plus inventif, imaginaire des solutions en phase avec la réalité pour faire avancer la société. Nous devons imaginer à chaque fois des solutions nouvelles qui s'adaptent à des problématiques d'un monde en pleine mutations, et rester dans l'imagination pour agir car, le vrai «Sois toi-même» dans ce contexte, c'est celui qui ne doit rien à personne, qui rompt individuellement avec le social et le collectif ambiant pour s'affirmer. L'individualisme est ici synonyme de l'intériorité. Il n'est ni comme une protection contre les dictatures de toutes natures, qu'elles soient politiques, militaires et religieuses, à partir du moment où :

Le libéralisme poursuit donc la logique d'un individualisme fondamental poussé jusqu'à sa toute dernière occurrence politique. C'est un atomisme paré d'un masque social. Ce masque rend la démocratie libérale particulièrement dépendante d'une théorie des intérêts et des modèles de choix rationnels, mais l'isole d'une compréhension plus sociale de la nature humaine dans son contexte politique⁵⁷⁴.

Et si d'après Foucault, la philosophie antique nous apprend le fait que, le rapport de soi à soi, définissait notre subjectivité comme le résultat d'une construction à laquelle nous pouvons participer de manière active, dans cette culture grecque, hellénistique et romaine, le souci de soi avait toujours pris forme à l'intérieur des pratiques dans des institutions, dans des groupes qui étaient parfaitement distincts les uns des autres, souvent fermés les uns par rapport aux autres. Ce qui impliquaient la plupart du temps, exclusion par rapport à tous les autres. Le souci de soi était donc lié à des pratiques ou à des organisations de confrérie, de fraternité, d'école, de secte (familles, clan, genre, race). L'étude des Anciens ne nous fait donc pas totalement découvrir une vérité universelle de l'être humain pour nous servir d'exemple, pour des hommes politique d'une société qui change. Elle nous incite plutôt, à inventer des formes improbables de rapports propres à nous-mêmes. Il n'y a donc pas de conditions universelles de connaissance de la vérité. Dans ce rapport, la vérité est le fait d'une herméneutique du sujet à travers laquelle le soi qui n'a affaire qu'à lui-même, ne trouve la vérité qu'en lui-même.

De plus, le seul pouvoir qu'il pouvait exercer et détenir, c'est le pouvoir de transformation sur lui-même. A partir de l'intérêt qu'il se découvre pour les philosophies antiques, ces techniques de soi auxquelles Foucault s'intéresse, ce sont certes des techniques de gestion de soi, mais avant tout des techniques de connaissance de soi. Et pour comprendre la forme d'objectivité qui est

⁵⁷⁴ Benjamin Baber, *Démocratie forte*, Paris, Amazon, 1984, p.84.

propre à la pensée occidentale depuis les grecs, nous devons considérer qu'à partir d'un certain moment, le monde a cessé d'être pensé pour devenir connu, mesuré, maîtrisé, grâce à un certain nombre d'instruments et d'objectifs qui caractérisaient les différentes techniques. Si la forme d'objectivité propre à la pensée occidentale, s'est constituée lorsqu'au déclin de la pensée, le monde avait été considéré et manipulé par une technique, on peut dire que la forme de subjectivité propre à la pensée occidentale, s'est constituée le jour où le «*bios*» c'est-à-dire la vie, a cessé d'être ce qu'elle avait été si longtemps pour la pensée grecque, à savoir le corrélatif d'une technique, pour devenir la forme d'une épreuve de soi.

Le monde, ce bios était aussi reconnu à ce niveau comme un exercice, c'est-à-dire, ce grâce à quoi, nous allons nous former, nous transformer, cheminer vers un but ou vers un salut, aller à notre propre perfection. Que le monde, à travers le bios, soit devenu cette expérience à travers laquelle nous nous connaissons nous-même, qu'il soit cet exercice à travers lequel nous nous transformons, où nous nous savons, nous pensons qu'il s'agit là d'une transformation, d'une mutation, d'une substitution très importante par rapport à ce qu'était la pensée grecque classique, à savoir que la vie doit être l'objet d'une *tekhnê*, c'est-à-dire d'un art raisonnable et rationnel. Il y avait donc eu un croisement de ces deux processus à savoir, l'un par lequel le monde avait cessé d'être pensé pour être connu à travers une *tekhnê*, et l'autre par lequel, la vie avait cessé d'être l'objet d'une *tekhnê* pour devenir le corrélatif d'une épreuve, celle d'une expérience, celle d'un exercice.

On peut dire qu'à partir de ce moment, nous avons l'enracinement de ce qui avait été en occident, le défi de la pensée occidentale à la philosophie comme discours et comme tradition. Ce défi c'est donc celui-ci : Comment ce qui se donnait comme objet de savoir articulé sur la maîtrise de la *tekhnê*, comment cela pouvait-il être devenu en même temps, le lieu où se manifeste, où s'éprouve et s'accomplit difficilement la vérité du sujet que nous sommes ? Comment le monde qui se donnait comme objet de connaissance à partir de la maîtrise de la *tekhnê*, peut-il être en même temps le lieu où se manifeste et où s'éprouve le « soi-même » comme sujet éthique de la vérité ? La réflexion sur la subjectivité ou "les rapports entre sujet et les jeux de vérité", cette réflexion était l'occasion de ce que Foucault avait appelé, un nouveau départ théorique : le "souci de soi". Foucault voulait rompre avec la manière dont les gens s'organisaient pour produire la société à partir de la discursivité, afin de rétablir certains liens rompus par la modernité avec une tradition antique. C'est parce qu'il voulait comprendre le mode de fonctionnement de la société, qu'il s'intéressait aux questions sociétales telle que l'égalité des sexes, la diversité culturelle,

linguistique et religieuse, de liberté, de tolérance, d'identité sexuelle, de genre, de cette petite bourgeoisie qui n'avait d'intérêt que pour la jouissance, le souci de soi.

Face à la fragilité d'un monde qui a besoin d'un nouveau contrat social, en raison de la crise sanitaire causée par le coronavirus, et ses nouvelles variantes et sous-variantes par exemple, il est urgent de réfléchir différemment aujourd'hui, de rester toujours imaginatif, surtout lorsqu'on cherche à rétablir certains liens rompus par la modernité avec une tradition antique pour mieux s'adapter, et être capable de faire face aux défis actuels. La représentation historique doit nous aider à relier le passé, le présent et l'avenir. L'une des preuves c'est que, avec l'actualité du coronavirus qui apparaît au début des années 2020, certains grands scientifiques de renom ont précipitamment pensé, qu'on pouvait l'éradiquer à l'aide d'anciennes molécules déjà présentes sur le marché, comme l'hydro chloroquine par exemple. Pourtant, face à la difficulté à développer, à mettre sur pied un sérum, ou trouver un vaccin unique pour mieux se prémunir des nouveaux variant et sous-variant de cette nouvelle pandémie sanitaire mondiale du coronavirus, nous constatons qu'avec les mutations du virus, qu'«*On ne trouve pas toujours la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gens différents*»⁵⁷⁵, même s'il est vrai que, la réhabilitation des anciennes formes directrices de la pensée humaine, de Platon à Sartre en passant par le cartésianisme et le sensualisme, était apparue comme horizon ultime de la pensée de la problématique postmoderne.

C'est pourquoi, la thèse du philosophe hellénistique et romaine, telle que préconisé par Foucault, ne trouve plus dans les nouvelles conditions sociopolitiques, de quoi déployer librement son action morale et politique, et trouver dans le soi, un pis-aller à partir du moment où, le fait de se replier à soi est devenue une évidence incontestée de l'histoire de la philosophie. Face aux mutations contemporaines, et en tenant compte de la question du dualisme du sujet pour éviter la construction intellectuelle de représentation du discours, il s'agit donc de se doter d'une imagination forte, à même de relier subjectivité et nouvelles mutations. Nous avons besoin de l'imagination pour développer et trouver à chaque fois les nouvelles recettes permettant de faire face aux nouvelles mutations comme celle que nous impose la nouvelle pandémie sanitaire mondiale de la Covid 19 et ses nouvelles variantes "delta" et sous-variantes "omicron". Dans un contexte comme le nôtre où les besoins, les désirs et les intérêts propres qui ont pris forme avec la représentation mentale, font en sorte que les mots jouent à cache-cache avec la réalité, et que

⁵⁷⁵ Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours"*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 325-339.

quelques politiques comme Donald Trump et Poutine, veuillent imposer des contrevérités au sommet de l'Etat, en se servant d'un mensonge d'Etat qui ne résiste pas à la preuve des faits. Pour faire avancer la société et le monde, si nous voulons comprendre le mode de fonctionnement, l'on ne devrait pas laisser les tâches politiques, les soins d'argent, les discours culturels d'organisation, les questions sociétales et les obligations diverses, envahir l'existence, imposer à la subjectivité du sujet politique des objectifs, et déterminer sa conduite, au point qu'on soit exposé à s'oublier soi-même⁵⁷⁶.

Même s'il est vrai que, ce courage et la forme d'intelligence et d'imagination qui lui correspond, ne peuvent s'acquérir que par la pratique même du courage et de l'expérience. Nous devons faire preuve de l'inventivité politique comme source inépuisable de telle sorte que, le savoir moral dont nous avons besoin aujourd'hui, ne soit non plus un savoir séparable de l'être qui le possède, mais au contraire un savoir déterminé à partir de lui, et déterminant pour lui. Déterminant pour lui dans la mesure où il est impliqué par ce qu'il connaît, étant donné que c'est quelque chose qu'il a à faire. Déterminé à partir de lui parce que, pour être en état de le comprendre intellectuellement, il faut déjà avoir développé en soi-même, par l'exercice et l'éducation, une attitude qu'il faut constamment maintenir et confirmer par un comportement juste dans les situations concrètes de la vie.

C'est pourquoi, parler d'une réalisation de l'ensemble des transformations de soi, qui constituent la condition nécessaire pour que le sujet puisse avoir accès à la vérité aujourd'hui comme le préconise Foucault, est devenue difficile, voire dynamique. La vérité étant devenue une question, la réalité intime d'un sentiment, d'une perception qui se modifie toujours et, la vérité se situe bien dans cette modification perpétuelle. Il faut donc qu'on y aille tout en nous servant de notre imagination pour faire ce qu'on peut, et ce qu'on veut.

Etant donné aussi que la vérité est devenue une question, chose qu'elle n'était pas pour la période classique, et étant entendue que, nous n'avons plus des idées claires et distinctes, et que nous avons plutôt affaire à des problématiques, et que notre temps préfère l'image à la chose, la copie mal collé à la place de l'original, la représentation mentale à la réalité, l'apparence à l'être, ces formes alternatives de reproduction, de réhabilitation, de réappropriation existentielle et d'auto-valorisation, qui discréditent les principes qui ont rythmé la marche de la modernité, et qui peuvent devenir demain la raison de vie des collectivités humaines et celle des individus qui refusent de s'abandonner à l'entropie mortifère qui caractérise la période que nous traversons, en raison de l'écart entre le discours politique, dont les mots jouent à cache-cache et la réalité que

⁵⁷⁶ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p.521.

nous vivons, le renouvellement des savoirs théoriques et techniques, la prolifération des discours controversés, et du changement d'époque, il y a donc lieu de nous interroger de nouveau sur la question. La force de la subjectivité, ou celle de « *La question du rapport entre sujet et jeux de vérité* » aujourd'hui, est de se donner pour naturel comme état de fait, donc d'être adapté aux croyances de son époque si l'on veut avoir une conception humaine du pouvoir puisqu'autrement-dit, elle perd de sa pertinence.

Les hommes du XVII^e et du XVIII^e siècle des sociétés occidentales ne pensaient pas la richesse, la nature ou les langues avec ce que leur avaient laissé les âges précédents. Ils les pensaient à partir d'une disposition générale qui ne leur prescrivait pas seulement comme concepts et méthodes, mais qui plus fondamentalement définissait un certain mode d'être pour le langage, les individus de la nature, les objets du besoin et du désir. Ce mode d'être était celui de la représentation. Dans ce contexte, l'histoire du savoir ne pouvait être faite qu'à partir de ce qui avait été contemporain, non pas en termes d'influences réciproque, mais en termes de conditions et d'apriori constitué dans le temps. C'est en ce sens que l'archéologie pouvait par exemple rendre compte de l'existence d'une grammaire générale, d'une histoire naturelle et d'une analyse des richesses, et libérer ainsi un espace sans fissures où l'histoire des sciences, celle des idées et des opinions, pourront prendre si elles le peuvent, leurs mouvements du corps.

La tâche de notre temps consiste donc à, s'attaquer résolument aux problèmes posés par le monde global qui s'annonce et qui n'est rien d'autre qu'un monde nouveau à construire par tous et pour tous⁵⁷⁷. Et quand on voit aujourd'hui l'absence de signification qu'on donne à des expressions qui ne cessent de parcourir nos discours politique où les mots jouent à cache-cache avec la réalité comme, revenir à soi, se libérer, être soi-même, être authentique, il n'y a pas à être fier des efforts que l'on fait maintenant pour reconstituer une éthique du soi, ou prendre la loi entre nos mains pour protéger nos biens. Ainsi, la vie politique démocratique deviendrait donc lettre morte, selon Paul Ricœur⁵⁷⁸, sans l'utopie, c'est-à-dire s'il n'existait plus une capacité de se projeter vers l'avenir, imaginer des solutions en phase avec la réalité ou de l'imaginer comme figure d'un désir, et s'il n'était plus possible d'exercer le contre-pouvoir, ou d'élaborer un contre-discours pour contester l'ordre social établi, lorsque les grandes décisions morales de l'homme sont en fait soumises aux délibérations peu à peu prises par les organismes institutionnels.

Il est vrai que nos sociétés postmodernes peuvent apprendre à se construire avec des savoirs locaux ou ancestraux dont les capacités et les attributs des sujets, les libertés dont ils pouvaient

⁵⁷⁷ Gérard Deledalle, *La philosophie américaine*, Paris, Percée, 1987, p.242.

⁵⁷⁸ Paul Ricœur, *Du texte à L'action, Essai d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986.

jouer, tout cela était façonné par des dispositions de gouvernement qui portaient sur l'organisation du discours. Mais l'imagination dont nous avons besoin aujourd'hui, donne au politique la capacité de remodeler briques après briques, le socle de notre société, pour trouver à chaque fois des nouvelles recettes, afin d'être capable de faire face aux changements des pouvoirs politiques d'une société qui change.

Il nous faut donc de l'imagination constante pour penser l'impensable et demeurer en amont, imaginer des solutions qui s'adaptent à un monde en pleine mutation. D'où la nécessité de changement du discours d'organisation qui serait à l'origine des clichés qui continuent d'handicaper le cerveau de nos politiques. Il nous faut décoloniser nos esprits pour fabriquer un nouveau monde imaginaire dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérité. Une société démocratique est morte, si elle n'a plus de pouvoir créateur d'élan et d'élan contestataire pour se remettre en cause chaque fois, et se protéger de la dimension idéologique du pouvoir politique mis en place, surtout lorsqu'il tend à se substituer totalement au réel à partir du moment où :

Ce que nous retenons en premier lieu dans l'activité artistique et que nous avons déjà opposé à l'esprit de religion, c'est l'esprit de créativité. L'artiste est celui qui reste dans le mouvement créateur de la vie ; s'il subit par certains côtés le poids d'une vie figée, institutions, coutumes, modes, il donne une impulsion nouvelle à toutes les forces d'inertie en proposant un renouvellement et un rafraîchissement. Ses œuvres sont des harmonies archétypales et ces harmonies sont non des choses, des objets du monde qui se donneraient à consommer en tant que tels, mais des idées, des élaborations spirituelles qui invitent à la médiation, puis à l'action de réfection. En second lieu, ce que nous retiendrons dans l'art, c'est la sensibilité, une sensibilité supérieure étroitement associée à la raison et sans laquelle une participation réelle au rythme vital du monde ne serait pas possible. Or de la même manière que l'homme doit, pouvoir se détacher du monde pour le mettre en question, il faut qu'il puisse y reprendre sa place pour revivre, apprécier ce monde arrangé selon le modus vivendi établi entre l'ordre du connaître et l'ordre du sentir, l'ordre du savoir et l'ordre du faire. Là réside réellement le contrepoids aux aliénations qu'apporte avec lui, le processus de modernisation⁵⁷⁹.

Face à nos pratiques de subjectivations hétéronomiques, nous ne devons pas nous contenter d'imiter, de transposer, de réhabiliter, de masquer nos représentations subjectivistes de la vérité, mais nous efforcer d'imaginer et de rendre la réalité visible à l'image de l'artiste à travers son œuvre d'art qui, parce qu'elle est une représentation de la volonté, permet à l'homme de demeurer dans une forme d'imagination et d'inventivité permanente. Dans les rapports entre sujet et les jeux de vérités, la vérité ne relève plus du mode de rétablissement, transmission, d'appropriation, et de transformation dans d'autres échanges langagiers, à partir du moment où, l'intelligence humaine se caractérise par sa capacité à élaborer des projets qui anticipent sur la situation présente. Nous

⁵⁷⁹ Ebenezer Ndjoh Mouelle, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, clé, 1998, p.143.

devons faire preuve d'anticipation et d'inventivité politique comme source inépuisable pour trouver des nouvelles recettes, pouvant nous permettre de faire face aux nouvelles mutations du monde.

Réclamer la venue de « l'imagination au pouvoir » c'est tirer la conséquence maximale d'une telle ouverture. S'affirme là le resurgissement d'un désir habituellement refoulé par l'ordre socio-politique. Or, ce désir n'est pas strictement individuel. L'imagination qui construit, qui rend la réalité visible, constitue donc une dimension fondamentale de l'existence humaine aujourd'hui, puisqu'elle doit accompagner toute entreprise politique en quête de nouveauté dans les rapports entre le sujet et les jeux de vérité par exemple. Elle ne fait pas que reproduire ou reconstruire, celle-ci crée, elle produit des images de ce qui n'est pas encore, et de ce qui ne sera jamais. En imaginant, on peut aussi dépasser ce que nous livrent l'expérience perceptive et le souvenir, afin d'échapper ainsi à son assujettissement. Comme l'affirmait le peintre Paul Klee⁵⁸⁰, elle ne reproduit pas le visible, elle rend visible.

A partir du moment où la vérité n'est plus dans les lois ni dans les coutumes, faire raisonner l'imagination peut enfin nous permettre de, penser à quelque chose de nouveau, garder la tête froide, d'anticiper en amont, se méfier de sa première intention, reconnaître qui parle, développer l'esprit critique, de procéder à une réorganisation concrète, de travailler pour trouver par le dialogue, un chemin face à la désescalade, et faire en sorte que, la vérité redevienne une parole publique, à partir du moment où, la parole qu'on émet est un trait que l'on porte sur les idées. Pour que les politiques évitent d'être poussés à la porte de sortie à cause de leur énième mensonge comme le Premier Ministre Britannique Boris Johnson à travers son annonce du 07 Juillet 2022, ou choqués de la manière dont les autres reprennent la vérité qui les concerne à leur place, la vérité doit redevenir une parole publique. /

⁵⁸⁰ Paul Klee, cité par Merleau Ponty Maurice, in *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1945.

BIBLIOGRAPHIE

I- TEXTES DE MICHEL FOUCAULT

- *Naissance de la clinique*, Paris, P.U.F, 1963.
- *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Histoire de la Folie à l'Age classique*, Paris, Gallimard, 1972.
- *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
- *Histoire de la Sexualité*, T.1 : La Volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.
- *Histoire de la Sexualité*, T.2 l'usage des Plaisirs, Paris, Gallimard, 1984a.
- *Histoire de la Sexualité*, T.3, le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984 b.
- *Dits et Ecrits*, I, 1954-1969, Paris, Gallimard, 1994a.
- *Dit et Ecrits*, II, 1970-1975, Paris, Gallimard, 1994b.
- *Dit et Ecrits*, III, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994c.
- *Dits et Ecrits*, IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994.
- *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001.

II- ARTICLES ET OUVRAGES SUR MICHEL FOUCAULT

II-1 Articles sur Michel Foucault.

- **BARRY (A), OSBOUME (T), ROSE (N)** *Introduction, In Foucault and Political reason Liberation, néolibéralism and rationalities of government*, the University of Chicago Press, Chicago, 1996.
- **BESNIER (J.M)**, *Les Idées de la philosophie contemporaine*, revue des Sciences Humaines n°21(Juin-Juillet), 1998.
- **BURGELIN**, « L'archéologie du savoir », *Esprit*, n°5, 1967.
- **CORVEZ (M)**, *Le structuralisme de Michel Foucault*, *Revue Thomiste*, T.68 n°1 Janvier-mars1968.

- **D'ALLONE**, “*Michel Foucault, les mots contre les choses*”, Maison présente n°2 Février-Mars, 1967.
- **DEAN (M)**, *Governmentally Power and Rule in Modern Society*, Sage publication London, 1999.
- **DUFOUR (M)**, « *Résistance de Foucault aux critiques de Habermas et de Taylor* », dans *Michel Foucault et le contrôle Social*, sous la direction d’Alain Beaulieu, P.U.L, 2004.
- **LE BLANC (G)**, « *Les Indisciplinés ou une archéologie de la défense social* », dans *Foucault au collège de France un itinéraire*, Presse Universitaire de Bordeaux, Pessac, 2003
- **RAFFESTIN (CI)**, *Foucault aurait-il pu révolutionner la géographie ?* In « *Au risque de Foucault*, édition du Centre Pompidou, 1997.
- **SENELLART(M)** : « *Gouvernementalité et raison d’Etat* », in *La Pensée Politique, situation de la démocratie*, Paris, Gallimard, Seuil., 1977-78, *Michel Foucault, « sécurité, territoire, population* », *Cours au collège de France*, Paris, Gallimard, 1993.

II-2 Ouvrages sur Michel Foucault.

- **BECCARIA (c de)**, *Des Débits et des Peines Indianapolis*, the Hobbs Meule 1963.
- **CHAVAL (P)**, *Espace et Pouvoir*, Paris, P.U.F, 1978.
- **COUSENS (D)**, *Michel Foucault, lectures critique*, Paris, Editions Universitaires (collection le point philosophique), 1989.
- **DELEUZE (G)**, *Pourparlers*, Paris, Seuil, 1972, 1990.
- **DREYFUS (H) et RABINOW (P)**, *Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.
- **ERIBON, (F)**, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, France, 1991.
- **EWALD (F)**, *Revue critique XXXI n°341*, 1975.
 - « Foucault et l’actualité » in *au risque de Foucault*, édition du Centre Pompidou, Paris, 1997.
 - MICHEL FOUCAULT : *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004.
 - *Michel Foucault, sécurité, Territoire, Population, cours au collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004.

- **FLORENCE (M)**, *Michel Foucault*, dans Dictionnaires des philosophes, Paris, P.U.F, 1984.
- **FREDERIC (G)**, *Michel Foucault*, Paris, P.UF, 1996.
- **GROS (F)**, *Michel Foucault*, Paris, P.UF, 1996.
 - *Foucault et la Folie*, P.U.F, Paris, 1977.
 - *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001.
- **HARDT (M), NEGRI (A.)**, *Empire*, Paris, Exil, 2000.
- **LE BLANC(G), TENEL (J)**, in *Foucault au collège de France : un itinéraire*,
- **MARGOLIER (J.C)**, « L'homme et Michel Foucault », *Revue des Sciences Humaines*, Octobre-décembre, 1967.
- **MERQUIOR, (J-G)**, *Foucault ou le Nihilisme de la chaîne*, Paris, P.U.F, 1986.
- **NAPOLI (N)**, *Naissance de la Police moderne, Pouvoir, Normes et Société*, Paris, La découverte, 2004.
- **POTTE-BONNEVILLE (M)** *Michel Foucault : l'inquiétude de l'histoire*, Paris, P U.F.
- Presse Universitaire de Bruxelles, 2003
- **REVEL (J)**, *Le Vocabulaire de Michel Foucault*, Ellipses, Paris, 2002.
- **RUSS (J)**, *Histoire de la Folie, Foucault, Collection profil des sciences humaines*, Paris, Hatier, 1979;
- **SEGLARD (D)**, *Foucault et le Problème du gouvernement, dans la raison d'Etat politique et rationalité*, Paris, P.U.F, 1972.
- **VEYNE (P)**, *Comment on écrit L'histoire/Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, 1996.

III- TEXTES GÉNÉRAUX

- **AURELE (M)**, *Pensées*, IV, 3, trad. A.L.Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- **ARISTOTE**, *La Métaphysique*, trad. J.Tricot, Paris, Vrin, 1974.
 - *De l'Interprétation*, trad. J.Tricot, Paris, Vrin, 1974.
 - *Organon*, trad. J.Tricot, Paris, Vrin, 1979.
 - *Les politiques*, notes de traduction de Pierre Pellegrin 2^e édition revue et corrigée, Paris, Flammarion, 1993.

- **AUSTIN (R)**, *Néocolonialisme et corruption : Le scandale Cressida au Zimbabwe*, politique africaine, 1989.
- **BACHELARD (G)**, *La Formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938.
- **BANCEL (N)**, **BLANCHARD (P)**, et **VERGES (F)**, *La République coloniale*, Paris, Flammarion, 2003.
- **BARTHES (R)**, *Le degré zéro de l'écriture* (1953), Paris, Seuil, 1972.
- **BAUDRILLARD (J)**, *Simulacres et simulations*, Paris, Galilée, 1981.
- **BECCARIA (C de)**, *Des Débits et des Peines, Indianapolis The Hobbs-Mérite*, 1963.
- **BESNIER (J.M)**, « Les Idées de la Philosophie Contemporaine » *Sciences humaines n°21* (Juin-Juillet) 1998.
- **BAYART (J.F)**, « Les Sociétés face à l'Etat », *Pouvoir n°25*, 1983.
 - « L'invention du Politique en Afrique et en Asie, avant-propos » *Revue Française des sciences Politiques XXIX^e*, 1989.
 - *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.
 - « L'Afro pessimisme par le bas Réponse à Achille Mbembe », in *Revue politique africaine n°40*, 1990.
 - *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Paris éditions complexes, 1997.
- **BENJAMINO (M)**, et Lise (G), *Vocabulaire des études francophones, les concepts de base*, Limoges, 2005.
- **BIMBAUM (P)**, « La fin de l'Etat », *revue Française de sciences politiques XXXV*, 1985.
- **BOULAD-AYOUB (J)**, *Contre nous de la tyrannie---- Des relations idéologiques entre lumière et révolution*, Québec, 1989.
- **BOURDIEU (P)**, *Raisons sur la théorie de l'action*, Seuil, 1984.
 - *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
 - *Les règles de l'art, structure et genèse du champ littéraire*, 1992.
- **BRUNEAU (M)**, et **Daniel Dory**, *Géographie des colonisations*, Paris, l'Harmattan, 1994.

- **COPANS (J)**, « *Une crise conceptuelle opportune* », politique africaine, n°26, 1987.
- **COQ (G)**, *Démocratie, Religion, Education*, Fleurus- Manne, 1993.
- **COURCELLES (P)**, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Paris, Etudes Augustinienne 1974.
- **COTTERET (J. M.)**, *Gouverner, c'est paraître*, Paris, P.U.F, 1991.
- **DANIOUE (R)**, *Afrique, l'unité de mesure démocratique : Essai sur le postulat de changement politique en Afrique*, 1997.
- **DELEDALLE (G)**, *La Philosophie américaine*, De Boeck Université, Nouveaux Horizons, 2^e édition, 1997.
- **DELESALLE (G)**, *La philosophie américaine*, 1987.
- **DELEUZE et GUATTARI**, *Kafka, pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- **DERRIDA (J)**, *l'Ecriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
 - *La Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- **DESBORDES (F)**, *La Rhétorique antique*, Paris, Hachette Supérieure, 1996.
- **DESCARTES (R)**, "Méditations sur la philosophie première" (1641), in *Œuvres*, Paris, Gallimard, la Pléiade, 1952.
 - *Règle pour la direction de l'esprit*, (1628), trad. J-L Marion, La Haye, 1977.
 - *Discours de la méthode*, notes et commentaires de D. Huisman, Paris, Fernand Nathan, 1981.
 - *Méditations métaphysiques*, notes de M. Soriano, Paris, Larousse, coll. « Classiques Larousse », 1993.
- **DOCTOR (F)**, *The works of Christopher Marlowe*, Tucker Brooke, Oxford, 1910.
- **DOSSE (F)**, « De la structure au sujet, l'humanisme des sciences humaines » n°21,1998,
- **DUBOIS (J)**, *L'Institution de la littérature*, Paris, Bruxelles, 1996.
- **ELA (J. M)**, *Le cri de l'homme africain*, l'Harmattan, 1980.

- *Quand l'Etat pénètre en brousse, ---les ripostes paysannes de la crise*, Paris, l'Harmattan, 1990.
- **ENEGREN (A)**, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, Anthropos, 1984.
- **ENGEL (P)**, « Herméneutique, Langage et vérité », *Studia Philosophica*, N° 57, 1998.
- **FANON (F)**, *Les Damnés de la Terre*, Paris, Maspero, 1970.
- **FOURCHER (M)**, *Fronts et Frontières : un tour du monde géopolitique*, Paris, Fayard, 1988.
- **FAURE (P)**, *La Renaissance*, Paris, P.U.F, 1990.
- **FESSARD (G)**, *Autorité et Bien Commun*, Paris, Aubier, Montaigne, 1969.
- **FERRY (P)**, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, P.U.F, 1987.
- **FREUD (S)**, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962.
- **GADAMER (H)**, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996.
- **GUALANDI (A)**, *Le problème de la vérité dans la philosophie française contemporaine*, Paris, l'Harmattan, 1998.
- **HADOTT (P)**, *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, sous la dir. P. Aubenque, Paris, vrin, 1980.
- **HABERMAS, (J)**, *l'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Fayot, 1978.
 - *Connaissances et Intérêt*, Paris, Cerf, 1979.
 - *Morale et communication : Conscience Morale et activités communicationnelle*, Paris, Cerf, 1987.
 - *Le Discours philosophique sur la modernité*, traduit de L'allemand par Bouchindhomme et Rainer Rochitz, Paris, Gallimard, 1998.
- **HANNAH (A)**, *Système totalitaire*, le Seuil, 1972.
 - *Les origines du totalitarisme*, Paris, Point, 1986.
 - *Du mensonge à la violence*, Paris, Guy Durant et Pocket, 2002.

- *La crise de la culture*, Paris, Folio, 1961.
- **HEIDEGGER (M)**, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1994.
- **HEGEL**, *Phénoménologie de l'esprit*, T 2, Paris, Aubier, Montaigne, 1941.
- **HOTTOIS (G)**, *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984.
- **HUSSERL (E)**, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1992.
- **HUSSERL(E)**, *Le rôle de l'action dans la constitution du monde*, Paris, 1993.
- **HUTINGTON (S.P)**, « *Political Development and political decay* », *Word Politics* XXVII. 1965.
- *Political order in changing society*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1968.
- **IBRAHIM (J)** « De l'acquisition du pouvoir à l'acquisition primitive du capital », *Le NPN au Nigeria*, Cean Bordeaux, 1987.
 - « La société contre le bipartisme », *Politique Africaine* n°32, 1988.
 - « L'accès à l'Etat, classes sociales élites, factions », une étude du *National Party of Nigeria*, CEAN, Université de Bordeaux I, 1991.
- **JACQUINOT (p)**, « La désétatisation en Afrique sub-saharienne, Enjeux et perspectives », *Tiers Monde* XXIX, 1988.
- **JERPHAGNON (L)**, *Histoire des grandes philosophies*, Toulouse, Prévot, 1987.
- **KABOU (A)**, *Et si l'Afrique refusait le développement*, Paris, l'Harmattan, 1991.
- **KÂ'MANA**, *l'Eglise d'Afrique, pour une théologie de la construction*, Nairobi, 1991.
- **KANT (E)**, *Critique de la raison pure* (1781), trad. Barnier, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
 - *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1984.
- **KAPLAN (F)**, *La vérité et ses figures*, Paris, Aubier Montaigne, 1977.
 - *La vérité, le dogmatisme et le scepticisme*, Paris, A. Colin, 1998.
- **KOM (A)**, « savoir et légitimation », in *Mots pluriels*, n°14, 2000.

- **LACAN (J)**, « le politicien investisseur, un modèle d'interprétation de la gestion des ressources politiques », *Revue Française des Sciences Politiques* XXVIII, 1988.
- **LACOSTE (Y)**, « Géopolitique interne en Afrique », *Hérodote* n°46, 1977.
- **LADRIERE (J)**, *Les Limites internes des formalismes*, Louvain, E Nauwelaerts, Paris, Gauthier-Villars, 1957.
- **LEFEBVRE (H)**, *L'Idéologie structuraliste*, Paris, Anthropos, 1971.
 - *De l'Etat*, T1, « L'Etat dans le monde », Paris, U.G.E 10/18, 1976.
- **LESSING (G.E)**, *Briefe die neueste Literatur betieffend*, stuttgart, P. Reclam, 1972.
- **LUCKMANN**, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens, 1966.
- **MARROU**, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, première partie, chap. III, Paris, Seuil, 1948.
- **MACHIAVEL (M)**, *Le Prince*, Paris, Flammarion, 1980.
- **MARX (K)**, *Le Capital*, livre 1^{er} TIII, Editions Sociales, 1973.
- **MERLEAU PONTY(M)**, *La structure du comportement*, Paris, P.U.F, 1942.
- **MERLEAU PONTY(M)**, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- **MEDART (J.F)**, « Le rapport de clientèle », *Revue Française des Sciences Politiques* XXVI, 1976.
 - « L'Etat sous-développé au Cameroun, année africaine », Paris, Pedone, 1972.
 - « l'Etat sous-développé en Afrique Noire ; clientélisme politique ou néopatrimonialisme ? », travaux et documents, CEAN n°1, 1982.
 - « La spécificité du pouvoir en Afrique », *Pouvoir* n°25, « Les pouvoirs africains » 1983.
- **MESCHERIAKOFF (A)**, « L'ordre Patrimonial Essai d'interprétation du fonctionnement de l'administration d'Afrique Francophone subsaharienne », *Revue Française de l'Administration Publique*, n°42, 1987.
- **MONTAIGNE (M.de)**, *Essais*, T1, Paris, Gallimard, 1968.

- **MORILHAT (C)**, *Empire du langage ou impérialisme langagier ?* Lausanne, Cahiers Libres, 2008.
- **MORIN (E)**, *La méthode 3, la connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1986.
- **NDEME GUIEDI (C)**, « Imbrication entre organes naturels et organes artificiels », in *De l'homme naturel à l'homme artificiel. Réflexion sur l'instrumentalisation du vivant humain à l'heure de la « révolution biotec »*, ouvrage collectif, 2018.
- **NKOLO FOE**, *Postmodernisme et Nouvel esprit du capitalisme. Sur une philosophie globale d'empire*, Codesria, 2008.
- **NKRUMAH (K)**, *Le Néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine, 1965-1973.
- **RABINOW (P)**, *Norms and forms of social environment*, Chicago Press, 1989.
- **RICOEUR (P)**, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001.
- **ROUSSEAU (JJ)**, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.
 - *Du contrat social ou Principe de la philosophie du droit*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966;
- POULANTZAS (N)**, *Les classes sociales dans le capitalisme contemporain*, Paris, Seuil, 1974.
- **PASCAL (G)**, *Les Grands textes de la philosophie*, Paris, Bordas, 1980.
- **SMITH (S)**, *Négrologie, pourquoi l'Afrique meurt*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.
- **TOWA (M)**, *Identité et transcendance : Examen d'un dilemme de la pensée africaine moderne*, Paris X, 1977.
- **VERSCHAVE (F.X)**, *La Francafrique : le plus long scandale de la République*, Paris, stock, 1998.
- WEBER (M)**, *Le savant et la Politique*, Paris, Plon, 1959.
 - *Le savant et la Politique : Introduction de Raymond ARON*, Paris, Plon, 1982.

- **YAMEOGO (H)**, *Repenser L'Etat Africain, ses dimensions et Prerogatives*, Paris, l'Harmattan, 1993.
- **THEOBALD (R)**, « Patrimonialism », *Words Politics* n°34, 1982.
- **OLOGOUDOU (E)**, « les fondements économiques de l'Etat : La stratification et les classes sociales en Afrique Indépendante, *Présence Africaine* n°127-128, 1983.
- **ORIOU (T)**, *Histoire de la philosophie*, Paris, Fernand Nathan, 1979.
- **VIALATOUX (J)**, *La Répression et la Torture. Essai de philosophie Morale et Politique*, Paris, les Editions Ouvrières, 1957.
- **VOLTAIRE**, *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier-Flammarion, 1978.
- **PACAUT (M)**, *Les Ordres Monastiques et Religieux au Moyen-âge*, Nathan, Paris, 1993.
- **PASCAL(B)**, *Pensées*, textes établis par Louis Lafuma, Points, 2018.
- **PLATON**, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1920.
 - *Critias ou de l'Atlantide*, Tome, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, Imprimé en France, 1950a.
 - *Le Politique ou de la Royauté*, T2, Gallimard, bibliothèque de la pléiade, Imprimé en France, 1950 c.
 - *Les lois ou de la législation*, T2, Gallimard, bibliothèque de la pléiade, Imprimé en France, 1950 d.
 - *La République*, trad. R.Baccou, Paris, Garnier Flammarion, 1966.
 - *Le Sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
 - *L'Apologie de Socrate*, trad. Emile Chambry, Paris, Garnier Flammarion, 1965.
 - *Le Cratyle*, Trad. E. Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- **PLUTARQUE**, *Œuvres complètes*, T.III, trad. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- **PLUTARQUE**, *Œuvres morales*, T1.2 trad. A Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- **PORPHYRE**, *Vie de Pythagore*, trad. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

- **RICOEUR (P)**, *Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- **RUSS (J)**, *Philosophie, sciences et pouvoir*, T.2, Paris, Hatier, 1980.
- **SARTRE (J-P)**, *Jean Paul Sartre répond*, Paris, l'Arc, 1967.
- **SEARLE (J)**, *Les Actes du langage*, tradition française, H. Pauchard, Paris, Hermann, 1985.
- *The construction of social reality*, The free Press, New York, 1996.
- **SOULEZ (A)**, « La vérité (Philosophie) », in *Encyclopédia Universalis*, vol. 23, pp 436-439.
- **SPINOZA (B)**, *Œuvres de Spinoza*, Paris, C. Appuhn, 1904.
- **TOURAINÉ (A)**, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005.
- **TOWA (M)**, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Clé, 1971.
- **WEBER (M)**, *l'éthique Protestante et l'esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1994.
- **WILLIAMS (B)**, *Vérité et véracité*, traduit de l'Anglais par J. Lelaidier, Paris, Gallimard, 1966.
- *Grammaire philosophique*, trad. Française de M-A Lescouret, Paris, Gallimard, 1993.
- **ZAIKI (L)**, *La Gauche à venir- Politique et mondialisation*, Aube, 2001.
- **ZARKA (Y- C)**, *Figures du pouvoir*, Paris, PUF, 2000.

IV-THÈSES ET MÉMOIRES CONSULTÉS

a- Thèses consultées

- **NGUEFACK BERTIN**, "La vérité et la preuve : Du statut onto-théorique de la théorie sémantique de la vérité chez Alfred TARSKI", Université de Yaoundé I, 2010.
- **ONDOUA Toussaint Hervé**, "Les sources du poststructuralisme et la question du langage : une lecture de Nelson Godman, Willard Van Orman Quine et Saul Kripke, au regard de Jacques Derrida", Université de Yaoundé I, 2014.
- **Lucien Alain MANGA NOMO**, "La Totalité Hégélienne face à la fragmentation contemporaine de la réalité : Enjeux éthiques et politiques", Université de Yaoundé I, 2013-2014.

- **Ernest MENYOMO**, "Art et vérité : Le statut métaphysique de l'esthétique", Université de Yaoundé I, 2009.
- **Bélise Françoise NGUEPI KUEFOGHAP**, "Langage et vérité : Une approche de l'évolution et des impacts de la pensée de Ludwig Joseph WITTGENSTEIN", Université de Yaoundé I, 2009.
- **Amadou NSANGOU**, "La problématique du développement de l'Afrique dans le conflit des paradigmes", Université de Yaoundé I, 2015.
- **Serge ONOBIONG**, "La techno politisation de la nature humaine chez Francis FUKUYAMA", Université de Yaoundé I, 2021.

b- Mémoire consulté

- **Christian NDEME GUIEDI**, " L'Idée de gouvernementalité" chez Michel FOUCAULT, Mémoire de Master, Université de Yaoundé I, 2017 ;

IV- USUELS

- DICTIONNAIRE DES PHILOSOPHES, Paris, P.U.F, 1984
- DICTIONNAIRE DES ŒUVRES PHILOSOPHIQUES, 1986, Paris, P.U.F.
- ENCYCLOPEDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. LES ŒUVRES PHILOSOPHIQUES, Paris, P.U.F.
- LALANDE (A), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige/PUF, 2002.

V- WEBOGRAPHIE

- Nicolas Rouillet, Qu'est-ce-que la gouvernementalité ; h.tt.p: *II*.www, les contemporainss.fr.SHIP.PHP, du lundi 04 Mai 2013.
- Entre pouvoir et territoire : Deleuze, Foucault, Frédéric Gros, h.tt.p:*II*.www.libertaire-free-fr.*I* pouvoir, territoire, htm l, du 27 mai 2016.
- Le portique, Revue de philosophie et des sciences humaines, corps et concept de pouvoir, Pierre Lascoume, h.tt.p: *II*.www, File II c. Document-1Hanna I locals-1I 32-by el Ag htm,du lundi 04 Mai 2009
- *La gouvernementalité d'après Foucault*, h.tt.p: *II* www, oo doc com. *I* 54473-Foucault-gouverne mentalité-cours php, consulté le 26/07/2014.
- Nouveau millénaire, défis libertaire, l'Herméneutique du sujet de Michel Foucault, h.tt.p: *II* www, humanité presse.fr. *I* journal *I* 2001-04-05I, consulté le 26/04/2015.
- *Le gouvernement du monde de François Ba*, h.tt.p: *II* www aca démon-fr.*I* Fiche-de-lecture-le gouvernement- du- monde-fr, consulté le 24/03/2013.

- «Nouveau Millénaire, défis libertaire», surveiller et punir, Michel Foucault, 1975, comprendre, [h.tt.p: II. www. Perso. Wanadoo.fr.I Jean- Paul-Cartes I Foucault-h.t.m](http://www.Perso.Wanadoo.fr/IJean-Paul-CartesI/Foucault-h.t.m), consulté le 26/08/2013.
- « Gouverner c'est paraître », de Jean Marie Cotteret ; [h.tt.p:II.www.académon-fr.I Fiche-de-lecture / gouverner- c'est paraitre](http://www.academon-fr.IFiche-de-lecture/gouverner-c'est-paraitre), consulté le 26/08/2013
- <http://www.seuil.com/ouvrage/anthropologie-economique-pierrbourdieu/9782021375961>.
- Boucheron Patrick, 2017, « Fictions politiques », *Cours au collège de France*
- [http://www://: collège de France.fr/site Boucheron](http://www://collègedeFrance.fr/siteBoucheron); consulté le 05/6/2019.
- Épicure, « Entretiens », livre I, chapitre XVII, in *Les stoïciens*, Gallimard, la pléiade <https://www.les-crises.fr/le-mensonge-permanent-la-plus-grave-des-menaces-par-chris-hedges/> consulté le 20/03/2019.

VI- Documents consultés en ligne

Aristote, *L'organon*, <http://www://docteurangelique.free.fr>; consulté le 05/3/2019.

Ka MANA, « Repenser le culture africaine et ses valeurs de civilisation », in [http://www://: congoscopie](http://www://congoscopie), consulté le 05/6/2019.

INDEX

INDEX DES AUTEURS

A

Arendt, 2, 22, 183, 242, 267
Aristote, 45, 93, 98, 227, 261
Aurèle, 54, 58, 187

B

Baber, 25
Bachelard, 235, 236
Baudrillard, 26, 27, 181, 204, 205
Bayance, 189
Bergson, 234
Berkeley, 122, 123, 124
Bougnoux, 228
Bourdieu, 208

C

Canguilhem, 209, 210
Castel, 205, 208, 209
Castoriadis, 208, 217
Condillac, 123, 124, 125, 126, 148
Courcelles, 12
Crozier, 209

D

Delesalle, 34
Deleuze, 264
Desbordes, 266
Descartes, 7, 8, 9, 11, 50, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 96,
97, 98, 99, 103, 106, 109, 159, 232, 251
Deshays, 235
Destutt, 125, 143, 152
Didérot, 142
Dieu, 63, 93, 98, 113, 114, 117, 118, 122, 123, 124,
141, 230
Domergue, 145, 148
Dreyfus, 15, 17, 33, 182, 183, 212, 219, 261

E

Épictète, 45
Épicure, 271

F

Faustus, 94

Foucault, v, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 26, 30, 31, 32, 33,
36, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,
52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 70,
71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112,
114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135,
136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170,
171, 172, 173, 174, 176, 177, 180, 182, 183, 186,
187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196,
198, 199, 200, 202, 203, 207, 208, 212, 213, 218,
219, 220, 221, 222, 223, 224, 236, 237, 241, 243,
246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255,
257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 271
Franssen, 215

G

Gautier, 24, 25
Gilles, 204, 228
Goethe, 95, 96
Gros, 18, 241, 271
Guattari, 18

H

Hadot, 65, 80, 101
Hegel, 84, 106, 235, 251
Heidegger, 84, 201, 235
hellénistique, 3, 31, 33, 42, 43, 50, 55, 58, 62, 63, 71,
76, 77, 101, 102, 109, 177, 186, 187, 197, 199,
201, 246, 250, 257, 261, 281, 285
Hobbes, 145, 147
Husserl, 13, 84, 106, 232, 233, 251

J

Jamblique, 57

K

Kant, 84, 93, 137, 230
Klee, 36
Kristeva, 217

L

Lefebvre, 226
 Lévi-Strauss, 226
 Locke, 148

Lypoversky, 204

M

Malson, 144
 Marrou, 267
 Marx, 146, 211, 223
 Merleau Ponty, 36, 231
 Monboddo, 127

N

Nietzsche, 84, 235
 Nkolo Foé, 27, 205, 225, 226

O

Otéro, 207, 212

P

Paracelse, 114, 135
 Pascal, 85
 Philon d'Alexandrie, 45
 Platon, 3, 5, 6, 19, 23, 24, 33, 39, 45, 48, 52, 56, 58,
 59, 60, 63, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 78,
 79, 193, 195, 196, 199, 230, 231, 246, 256, 281
 Plutarque, 43, 49, 57, 58, 67, 69, 190, 191, 192
 Porphyre, 4, 49, 53

Q

Quintilien, 45

R

Rabinow, 15, 17, 33, 182, 183, 212, 219, 261
 Ramus, 117
 Ricœur, 34
 Rousseau, 126

S

Schelling, 84
 Schlegel, 139
 Schopenhauer, 84, 106, 251
 Sénèque, 12, 28, 42, 65, 80, 188, 189, 195, 196
 Smith, 10, 24, 110, 129, 130, 131, 132
 Spinoza, 84, 85, 94, 106, 159, 251

T

Tenel, 265
 Touraine, 19
 Trump, 29

V

Vico, 30, 67, 260
 Vigenère, 119

W

Warburton, 148

X

Xénophon, 73

Z

Zaiki Laidi, 19, 238, 247, 257

INDEX DES NOTIONS

A

actions, 18, 24, 78, 79, 184, 239, 241
analytique, 9, 100, 110, 133, 138, 140, 143, 145, 146,
147, 148, 152, 154, 155, 164, 169, 170, 221, 224
Antiquité, 6, 8, 11, 12, 13, 36, 40, 41, 42, 43, 50, 59,
85, 94, 96, 186, 187, 267, 285

C

citoyens, 26, 60, 68, 70, 204, 222
conditions, 5, 6, 7, 8, 11, 15, 17, 18, 31, 33, 34, 36,
39, 41, 42, 61, 63, 73, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 90,
91, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 111, 121,
127, 130, 138, 145, 148, 152, 156, 159, 162, 167,
170, 172, 173, 192, 193, 207, 209, 218, 241, 282
connaissance, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16,
17, 18, 21, 23, 26, 30, 31, 32, 36, 38, 39, 40, 41,
48, 53, 54, 61, 62, 64, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 81,
82, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
97, 98, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 112,
113, 119, 120, 122, 123, 129, 132, 133, 142, 143,
145, 146, 148, 151, 152, 155, 156, 157, 158, 159,
167, 168, 170, 175, 181, 182, 186, 187, 200, 201,
202, 203, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 242, 243,
248, 250, 251, 252, 253, 258, 260, 281, 282, 284,
285, 286
conscience, 7, 18, 27, 36, 40, 51, 57, 73, 83, 88, 92,
106, 128, 131, 132, 137, 165, 166, 169, 170, 171,
172, 174, 177, 181, 221, 223, 224, 231, 232, 233,
234, 235, 248, 251, 254, 255, 286
construction, v, 15, 18, 19, 22, 29, 31, 36, 39, 67,
105, 141, 159, 176, 183, 204, 207, 213, 216, 219,
223, 227, 229, 230, 235, 238, 239, 240, 241, 242,
247, 250, 253, 255, 257, 258, 261, 268
culture, v, 2, 5, 7, 11, 14, 20, 30, 31, 36, 40, 41, 43,
52, 58, 60, 63, 69, 71, 72, 75, 76, 77, 84, 85, 87,
92, 102, 104, 105, 106, 112, 121, 129, 135, 136,
147, 149, 156, 157, 158, 168, 173, 177, 186, 187,
192, 193, 194, 196, 197, 199, 200, 203, 204, 227,
235, 236, 250, 251, 254, 261, 281, 283, 285

D

Dieu, 63, 93, 98, 113, 114, 117, 118, 122, 123, 124,
141, 230
discours, v, 2, 3, 8, 9, 10, 11, 16, 17, 19, 20, 21, 22,
23, 24, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 36, 41, 42, 43,
44, 45, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 61, 65, 66, 80, 83,

90, 96, 102, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 114,
117, 119, 120, 121, 125, 126, 127, 128, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156,
157, 158, 159, 166, 167, 168, 169, 171, 175, 176,
178, 180, 181, 182, 183, 186, 189, 190, 191, 192,
197, 202, 203, 204, 207, 208, 210, 212, 218, 221,
222, 223, 225, 228, 230, 236, 237, 239, 240, 241,
242, 243, 246, 247, 248, 250, 251, 252, 253, 254,
255, 257, 258, 259, 263, 280, 282, 283, 284, 285,
286, 287

divertissement, 203, 244

E

État, 26, 27, 30

F

figures, 3, 22, 29, 36, 57, 103, 113, 117, 118, 121,
136, 176, 182, 225, 234, 250
formation, v, 3, 29, 30, 36, 41, 42, 43, 53, 60, 63, 67,
68, 84, 97, 99, 100, 105, 107, 121, 129, 140, 145,
146, 175, 176, 181, 186, 187, 201, 214, 216, 244,
250, 253, 280, 281, 282, 283, 285
formation de soi, 214

G

gouvernement, v, 13, 17, 18, 19, 23, 25, 30, 41, 60,
62, 63, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 80, 236, 241, 242,
255, 260, 265, 271
gouvernementalité, 17, 18, 21, 25, 208, 241, 250,
257, 271
gouverner, 20, 24, 25, 30, 41, 59, 60, 63, 69, 71, 73,
74, 75, 77, 80, 194, 197, 200, 245, 247, 256, 257,
271

H

hellénistique, 3, 31, 33, 42, 43, 50, 55, 58, 62, 63, 71,
76, 77, 101, 102, 109, 177, 186, 187, 197, 199,
201, 246, 250, 257, 261, 281, 285
histoire, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 23, 30,
33, 34, 40, 41, 50, 53, 60, 67, 72, 75, 82, 83, 84,
87, 90, 91, 92, 97, 100, 101, 105, 109, 110, 111,
127, 128, 129, 131, 132, 134, 140, 142, 146, 147,
149, 152, 153, 158, 159, 162, 163, 166, 168, 172,
173, 174, 175, 178, 183, 184, 187, 192, 193, 203,

218, 220, 224, 226, 227, 235, 237, 243, 248, 250,
252, 255, 257, 258, 265, 280, 282, 284, 285

homme, 2, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 26, 29, 31, 34,
35, 48, 67, 68, 73, 79, 104, 106, 107, 110, 111,
112, 114, 121, 124, 125, 126, 130, 133, 134, 137,
138, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 153,
154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 181, 182, 183, 191, 195, 198, 200, 205,
212, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230,
231, 232, 233, 247, 248, 251, 252, 253, 255, 257,
258, 259, 260, 261, 265, 267, 283, 284, 285, 286
humanisme, 204, 223, 247, 258, 267

I

individu, v, 2, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 26, 30,
43, 44, 45, 48, 53, 58, 68, 70, 74, 77, 79, 82, 84,
91, 97, 132, 137, 153, 176, 182, 183, 188, 191,
193, 195, 196, 198, 199, 200, 203, 207, 211, 212,
213, 214, 216, 217, 218, 226, 227, 237, 238, 239,
247, 249, 253, 256, 257, 258, 259, 261
institutions, 14, 16, 21, 25, 30, 31, 35, 51, 173, 174,
197, 203, 205, 207, 208, 211, 214, 218, 219, 221,
223, 224, 237, 238, 239, 244, 245, 287

J

jeux, v, 2, 3, 11, 14, 19, 21, 22, 28, 29, 30, 31, 33, 34,
35, 105, 176, 178, 181, 183, 184, 185, 209, 243

L

langage, v, 3, 9, 11, 13, 22, 28, 29, 30, 34, 42, 44, 46,
47, 78, 79, 80, 102, 104, 105, 107, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 124, 125, 126, 127, 128, 134, 135, 136, 137,
138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 159,
160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 180, 183,
184, 217, 224, 230, 235, 237, 240, 242, 243, 246,
248, 250, 252, 254, 255, 258, 259, 260, 280, 283,
284, 287
l'éthos, 43
liberté, 26, 32, 55, 128, 156, 177, 181, 190, 204, 205,
231, 241, 245, 248, 254, 255
Logos, 43
loi, v, 2, 3, 8, 14, 20, 30, 34, 39, 41, 52, 55, 81, 95,
96, 105, 107, 116, 119, 126, 149, 153, 166, 169,
170, 171, 175, 186, 187, 193, 197, 200, 203, 227,
244, 252, 258, 260

M

Méditations, 7, 50, 88, 91, 92, 97, 232, 266, 268
mode de production, 11, 18, 20, 29, 36, 41, 67, 107,
109, 112, 176, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 197,
204, 247, 250, 252, 253, 255, 256, 258
moderne, v, 3, 7, 11, 12, 13, 14, 16, 21, 29, 39, 40,
49, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 98, 99, 100, 101,
102, 105, 106, 107, 112, 121, 128, 129, 136, 137,
138, 146, 147, 154, 155, 156, 157, 159, 171, 172,
175, 176, 178, 181, 204, 205, 207, 218, 223, 225,
247, 250, 251, 252, 253, 254, 258, 260, 265, 269,
282, 283, 284, 286
mondialisation, 19, 23, 209, 238, 239, 247, 257, 270

O

organisations, 31, 162, 169, 174, 193, 197, 209, 210

P

paroles, 2, 44, 47, 116, 125, 142, 174
pensée, v, 2, 3, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 17, 21, 30,
31, 32, 33, 38, 39, 41, 45, 46, 50, 52, 56, 58, 65,
67, 71, 75, 76, 80, 82, 85, 88, 92, 93, 94, 98, 102,
103, 105, 106, 109, 110, 112, 115, 116, 120, 124,
125, 126, 127, 128, 132, 136, 137, 138, 140,
142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 154, 155,
156, 157, 159, 160, 161, 163, 171, 175, 180, 181,
187, 190, 191, 193, 197, 200, 201, 202, 204, 207,
220, 230, 231, 235, 239, 240, 241, 242, 248, 250,
251, 252, 253, 258, 260, 267, 269, 281, 284, 285
philosophie, 3, 5, 7, 11, 13, 23, 27, 31, 32, 33, 34, 36,
39, 40, 41, 45, 46, 53, 54, 60, 62, 65, 67, 74, 75,
76, 80, 82, 84, 87, 88, 89, 92, 93, 95, 98, 99, 100,
101, 105, 106, 109, 112, 120, 128, 129, 138, 139,
140, 151, 154, 155, 157, 158, 160, 161, 171, 176,
177, 181, 189, 202, 203, 205, 225, 226, 227, 230,
231, 232, 233, 234, 246, 251, 263, 266, 269, 270,
271, 280, 281, 282
postmodernité, 181, 204, 205
post-vérité, 230
pour soi, 61
pouvoir, v, 2, 8, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23,
24, 25, 26, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 38, 41, 46, 47,
54, 59, 60, 61, 63, 68, 69, 70, 74, 75, 77, 83, 102,
110, 115, 116, 119, 123, 124, 125, 130, 131, 132,
133, 135, 137, 139, 140, 141, 153, 162, 163, 165,
171, 175, 177, 182, 183, 191, 193, 194, 195, 198,
203, 207, 210, 212, 218, 219, 220, 221, 222, 223,
228, 232, 234, 236, 237, 238, 240, 241, 245, 248,
253, 257, 258, 259, 260, 261, 268, 269, 270, 271,
283, 286

pratique de soi, 3, 36, 39, 42, 43, 48, 49, 58, 63, 177,
186, 192, 193, 196, 198, 248, 256, 257, 259, 280,
285
promotion, v, 30, 204, 212

Q

question, 2, 3, 5, 6, 11, 12, 21, 22, 23, 29, 30, 33, 35,
36, 39, 40, 41, 45, 52, 59, 61, 62, 63, 67, 69, 70,
71, 74, 77, 78, 79, 81, 84, 85, 87, 89, 91, 97, 99,
100, 107, 109, 111, 112, 130, 144, 158, 159, 164,
171, 176, 186, 187, 193, 195, 196, 198, 199, 200,
201, 205, 208, 209, 213, 214, 230, 231, 235, 240,
248, 252, 253, 257, 258, 261, 281, 285

S

spiritualité, 3, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 36, 38, 39, 43, 52, 53,
54, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 75, 80, 81, 83, 84, 85,
87, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 187, 188,
189, 280, 281, 282, 285
subjectivation, 16, 21, 38, 41, 42, 43, 48, 50, 51, 52,
66, 80, 203, 216
subjectivité, v, 2, 3, 9, 12, 13, 18, 19, 20, 22, 27, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 41, 50, 81, 105, 109,
132, 176, 180, 182, 187, 201, 203, 207, 209, 217,
223, 225, 229, 233, 239, 243, 246, 247, 248, 250,
253, 256, 257, 258, 285, 286
sujet, 21

T

technologie de soi, 4, 41, 52, 58, 71
technologie du sujet, v, 203
travail, v, 2, 5, 13, 19, 23, 24, 29, 33, 38, 54, 65, 66,
80, 81, 85, 87, 91, 93, 97, 98, 103, 105, 129, 130,

131, 152, 153, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 163,
164, 166, 170, 171, 172, 176, 192, 199, 209, 211,
213, 216, 217, 237, 240, 248, 250, 258, 261, 281,
283

U

unité, 130, 146, 148, 195, 233, 266

V

vécu, v, 13, 19, 106, 147, 176, 195, 231, 233, 237,
238, 239, 247, 251, 253, 257, 284
vérité, v, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 18,
19, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 61, 62, 63, 65, 66,
70, 71, 72, 75, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89,
90, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 105, 106,
107, 109, 111, 112, 114, 115, 118, 135, 141, 144,
146, 147, 152, 153, 176, 178, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 187, 191, 192, 197, 200, 202, 204,
205, 207, 212, 217, 224, 229, 230, 231, 232, 235,
236, 237, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248,
250, 251, 252, 253, 255, 257, 258, 280, 281, 282,
284, 286
vie, v, 2, 4, 6, 12, 13, 17, 19, 20, 26, 29, 32, 33, 34,
35, 38, 41, 42, 49, 52, 55, 56, 57, 58, 63, 71, 73,
93, 105, 109, 112, 122, 128, 131, 153, 154, 155,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166,
170, 171, 173, 174, 175, 177, 180, 181, 182, 183,
184, 188, 190, 191, 193, 195, 196, 197, 200, 201,
202, 210, 213, 215, 217, 222, 227, 232, 234, 235,
236, 237, 238, 239, 240, 243, 246, 247, 248, 250,
253, 254, 257, 258, 262, 284

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
REMERCIEMENTS	iii
RÉSUMÉ	iv
ABSTRACT	v
INTRODUCTION GÉNÉRALE	0
PREMIERE PARTIE : DES CONDITIONS HISTORIQUES DE FORMATION DE LA SUBJECTIVITÉ DANS LA CULTURE GRECQUE TRADITIONNELLE, À LA QUESTION DE LA CONNAISSANCE DU SUJET PAR LUI-MÊME ET L'OBÉISSANCE DU SUJET À LA LOI, DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE	44
CHAPITRE I : L'HISTOIRE DES RAPPORTS ENTRE SUJET ET VÉRITÉ DANS LA CULTURE DE L'ANTIQUITÉ GRECQUE HÉLLÉNISTIQUE ET ROMAINE	48
I.1. HISTOIRE DES CONDITIONS DE LA FORMATION DU SUJET POUR L'ACCÈS À LA VÉRITÉ.....	48
I.1.2 Histoire de la condition de la formation du sujet à la pratique de soi à l'époque Grecque, Hellénistique et Romaine	50
I.1.3 L'écoute dans la subjectivation du discours vrai	50
I.1.4 Le jeu sur les anciennes propriétés intrinsèques du langage	51
I.1.5 Nécessité pour la bonne écoute de la parole de vérité	52
I.1.6 Le rapport des mots à leurs représentations à l'âge classique	53
I.2. L'organisation de la parole en discours.....	54
I.2.1 La règle du silence dans l'ascèse de l'écoute	56
I.2.2 La pratique de la Méditation.....	57
I.3. Subjectivation du discours de la vérité sur soi-même: Du dire vrai au mode d'être du sujet à travers les discours.....	57
I.3.1 Histoire des techniques d'élaboration, de modification du sujet par lui-même dans le Grèce antique	59
I.4 Caractéristiques du savoir de spiritualité dans la philosophie antique.....	59
I.4.1 L'histoire des techniques de soi dans la Grèce archaïque	59
I.4.2 Renonciation à soi dans l'ascèse chrétienne.....	60
I.4.3 Le savoir de spiritualité dans le christianisme.....	61
I.4.4 Pratiques relevant des vieilles technologies du soi dans le savoir de spiritualité.....	62
I.4.5 Les éléments des vieilles technologies de soi dans le pythagorisme.....	64

I.5 Transposition et réélaboration des technologies de soi à l'intérieur du stoïcisme romain...	65
I.5.1 La technique de la purification des représentations.....	65
I.5.2 Philosophie et spiritualité dans le monde antique : La première grande émergence de l'impératif socratique du « Souci de soi », « Occupe-toi de toi-même ».....	66
I.5.3 L'émergence de la question de : « Se soucier de soi-même » dans la spiritualité antique.....	68
I.5.4 La connaissance de soi dans le christianisme primitif.....	69
I.5.5 Rapports entre souci de soi et connaissance de soi dans le christianisme primitif.....	69
I.5.6 Histoire de la culture de soi à l'époque Hellénistique et Romaine.....	70
CHAPITRE II : DES PRATIQUES DE LA RELATION ENTRE SUJET ET VÉRITÉ DANS LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE.....	71
I. Histoire de la pratique et de l'exercice de la vérité dans l'ascèse philosophique : La transformation de la proposition vraie en précepte d'action dans la bonne écoute philosophique	71
I.1. De l'émergence du <i>gnôthi seauton</i> dans la philosophie première à la question du sujet.	72
I.2. Analyse historique de la formation des sociétés aristocratiques	73
I.3. Nécessité du souci de soi en rapport avec l'ignorance comme élément du contexte d'apparition de la prescription « Occupe-toi de toi-même »	74
I.4. Découverte de l'ignorance comme modèle platonicien du rapport entre "souci de soi" et "connaissance de soi"	74
I.5. Le modèle platonicien des rapports entre souci de soi et connaissance de soi dans la culture hellénistique et romaine	76
I.6. Souci de soi en rapport avec les privilèges politiques	77
I.7. Caractéristiques du souci de soi dans la tradition platonicienne et néo-platonicienne...	78
I.8. Technique du souci de soi-même dans la philosophie occidentale	80
I.2. Histoire des rapports du sujet à la vérité du point de vue de la spiritualité et du <i>souci de soi</i> dans la réflexion philosophique.....	80
I.2.1 Histoire des règles du souci de soi	80
I.2.2 Le moment socratico-platonicien.....	80
I.2.3 Contexte d'émergence dans la philosophie de l'impératif socratique du souci de soi : Le souci de soi dans la pensée philosophique de Platon	81

I. 2.4	Le référé du " <i>heauton</i> " dans la culture de soi à l'époque hellénistique et romaine	82
II.2.5	La question du moi-même : De la mise en évidence du sujet	83
II.2.6	Le soi dans la question du: " Il faut se soucier de soi"	84
II.2.7	Le sujet dans la pratique philosophique du souci de soi	85
II.3	Histoire de la pratique de spiritualité en Occident: Le savoir spirituel, et l'expression de la "spiritualité" dans le monde philosophique	86
II.3.1	Mouvement de transformation par l'ascension du sujet	86
II.3.2	Mouvement de transformation du sujet par le travail de soi: L'ascèse dans la spiritualité occidentale	87
II.3.3	Le paradoxe du platonisme	87
II.3.4	Le mouvement de la gnostique	88
II.3.5	Le discours du maître dans la spiritualité chrétienne	88
II.3.6	La "Réforme de l'entendement" comme exigence imposée au sujet pour accéder à la vérité	90
CHAPITRE III : LE SAVOIR DE SPIRITUALITÉ ET LA PRATIQUE DE LA VÉRITÉ PAR LE SUJET DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE		92
I.	VÉRITÉ ET HISTOIRE DE LA VÉRITÉ DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE	92
I.1.	Histoire de la vérité dans sa période moderne	92
I.2	Philosophie et spiritualité dans le monde moderne	94
I.3	Spiritualité et éléments caractéristique de la spiritualité	94
I.4	L'histoire de la vérité dans sa période moderne	95
I.5	Conditions d'accès du sujet à la vérité dans sa période moderne	95
I.6	Conditions extrinsèques d'accès du sujet à la vérité dans sa période moderne	95
I.7	Conditions morales d'accès du sujet à la vérité dans sa période moderne	96
I.9	Requalification philosophique du « connais-toi toi-même », (<i>le gnôthi seauton</i>)	97
II.	DISQUALIFICATION DU SOUCI DE SOI DU CHAMP DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE MODERNE	98
II.1	La floraison des pratiques de connaissance spirituelle	98
II.2	Rapports entre les conditions de spiritualité, le problème du cheminement, et celui de la méthode pour arriver à la vérité au XVII ^e siècle	99
II.2.1	Histoire du savoir de spiritualité	99

II.2.2 Relations entre savoir de connaissance et savoir de spiritualité depuis le XVI ^e siècle jusqu'au XIII ^e Siècle	99
II.2.3 L'ordre de la méthode intellectuelle cartésienne	100
II.2.4 Conditions extrinsèques de la connaissance	101
II.2.5 Conditions culturelles et morales	101
II.2.6 La spiritualité à l'époque moderne	102
II.2.7 Rapports entre philosophie et spiritualité	102
I.2.8 Rapport entre les conditions de spiritualité et le problème du cheminement et de la méthode pour arriver jusqu'à la vérité.	103
III. L'ANALYSE DE L'OBJET DANS SA REALITE	103
III.1 La contemplation de l'objet par essence	103
III.2 Condition de la formation du sujet pour l'accès à la vérité comme caractéristique de la spiritualité.	104
III.3 Paradoxes de l'histoire de l'oubli du principe du souci de soi dans philosophie moderne	105
III.4 L'expérience du langage et des choses dans la culture Occidentale moderne.....	107
III.5 La critique cartésienne de la ressemblance	107
DEUXIEME PARTIE : DE LA REPRÉSENTATION DE LA VÉRITÉ COMME MODE DE REPRÉSENTATION SOCIAL DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE, À L'ARTICULATION DU MODE DE PRODUCTION DES DISCOURS ET DES SAVOIRS SUR LA VÉRITÉ.	112
CHAPITRE IV : L'ANALYSE DU DISCOURS REPRÉSENTATIF DE LA PÉRIODE CLASSIQUE.....	117
I. Désignation du signifiant d'un signe au XVI ^e siècle	117
I.1 La ressemblance dans le savoir du XVI ^e siècle	117
I.2 L'expérience classique du langage dans sa fonction représentative.....	118
I.3 Rapport des mots à leurs représentations à l'âge classique	119
I.4 Analyse de la représentation selon une série successive	123
II.... ANALYSE DE LA REPRÉSENTATION DU SIGNE AU XVII ^e SIÈCLE : LA LIAISON DU SIGNE AU SIGNIFIANT	125
II.1 Forme de la liaison avec ce qu'il signifie.....	127
II.2 Rapport du signe à son contenu.....	127

II.3 Principe de la nomination et de l'origine des mots	128
III. LE LANGAGE D'ACTION.....	128
III.1 Les valeurs représentatives du langage.....	130
III.2 Analyse de la représentation, du langage, des ordres naturels et des richesses	131
III.3 Limites de l'analyse de la représentation.....	132
III.4 Fondation de l'économie politique moderne	133
III.5 Le rapport du travail à la production (richesse).....	133
III.6 La représentation totale des individus.....	134
III.7 Rapport de la représentation à ce qui est donné en elle	135
CHAPITRE V : L'ANALYTIQUE DU MODE D'ÊTRE DE L'HOMME.....	137
I. Configuration de l'espace du savoir au XVI ^e siècle.....	137
I.1 L'être du langage	138
I.2 La littérature à l'âge moderne.....	139
I.3 L'analyse du mode d'être de l'homme depuis le XIX ^e siècle	140
I.4 Manifestation du rapport aux choses dans la philosophie moderne	141
II. LE DISCOURS ET L'ÊTRE DE L'HOMME DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE .	149
II.1 Rôle représentatif du langage dans la formation des discours	149
II.2 Le pouvoir du langage à l'âge classique	151
II.3 Histoire de la connaissance	151
II.4 Connaissance et langage dans la représentation.....	152
II.5 Formation du discours comme objet du langage.....	152
II.6 Rapport entre l'ensemble des mots ou théorie de la proposition dans le langage de la représentation.....	153
III. L'ANALYSE DU DISCOURS DU SAVOIR CLASSIQUE.....	154
III.1 La vérité de l'ordre du discours	155
III.2 L'analyse du vécu dans la pensée moderne	156
III.3 Théorie générales des signes de la représentation	156
III.4 L'analyse du mode d'être de l'homme au XIX ^e siècle	157
III.5 Connaissance empirique des formes grammaticales.....	158
III.5 Fonctionnement représentatif des mots : La flexion des mots.....	159
III.6 La fonction représentative du discours	160

IV. ANALYTIQUE DE LA FINITUDE	162
IV.1 La finitude de l'homme	162
IV.2 Le mode d'être de la vie de l'homme	163
IV.3 La répétition dans le mode d'être de l'homme	164
IV.4 L'apparition de l'homme dans la pensée occidentale.....	165
CHAPITRE VI : RÉAPARITION DU LANGAGE DANS L'ENIGME DE SON UNITÉ ET DE SON ÊTRE	167
I.1 La place de l'homme dans l'ordre des sciences humaines	167
I.2 L'avènement de l'homme dans l'ordre du savoir	168
I.3 L'Archéologie du champ de l'épistémè moderne.....	169
I.4 Rapport des sciences humaines avec les autres formes du savoir	170
I.5 Forme des sciences	171
I.6 Apparition de l'homme et la constitution des sciences humaines	172
I.7 Constitution de l'homme comme objet du savoir.....	172
II. FORMATION DES SCIENCES DE L'HOMME.....	174
II.1 L'être comme objet des sciences humaines	174
II.2 La représentation du langage dans les sciences	175
II.3 Histoire des sciences humaines depuis le XIX ^e siècle	177
II.4 Unification des sciences	178
III. SIGNIFICATION DE LA REPRÉSENTATION DANS LES SCIENCES HUMAINES .	178
III.1 Les représentations comme socle des sciences humaines.....	180
III.2 Interprétations de l'histoire à partir de l'homme envisagé comme espèce vivante ou à partir des lois de l'économie.	182
III.3 Dés historicisation de l'homme au XIX ^e siècle	182
III.4 L'histoire de l'être de l'homme	183
 TROISIÈME PARTIE : DU MODE DE PRODUCTION DES DISCOURS ET DES SAVOIRS SUR LA VÉRITÉ, À L'IDÉE DE MANIPULATION ET DE CONSTRUCTION DISCURSIVE DE LA REALITE POLITIQUE Â L'ÈRE POSTVÉRITÉ.....	188
 CHAPITRE VII : MODÉLISATION CONTEMPORAINE DES MODES DE PRODUCTION DES DISCOURS DE VÉRITÉ	195
I. FORMATION DU SUJET ET MODE DE PRODUCTION DES DISCOURS DE LA TRADITION HISTORIQUE	195

I.1 La question de la formation du sujet dans l'ordre de la pratique de soi dans la civilisation grecque, hellénistique, romaine	195
I.2 L'histoire de la subjectivité	196
I.3 La pratique de l'ascèse dans l'Antiquité.....	196
I.4 La renonciation chrétienne dans l'ascèse ancienne : spiritualité de l'Antiquité.....	196
I.5 Le mode d'être de ces éléments matériels du sujet de discours.	199
I.6 Rapport entre discours et mise en œuvre de l'action dans l'ascèse.....	200
I.7 Souci de soi dans les communautés culturelles	201
II. LE MODE DE CONSTRUCTION DES DISCOURS DE VÉRITÉ.....	201
II.1 Le développement de la culture de soi	202
II.2 Dimension institutionnelles du souci de soi : Institutionnalisation du réseau social. ...	202
II.3 Rapport du souci de soi à l'action politique.....	203
II.4 Le déplacement grecque du souci de soi	204
II.5 Les anciennes formes directrices de la pensée humaine	205
III. LIMITES CONTEMPORAINE DE L'UNIVERSALISATION DU PRINCIPE : « SOUCI-TOI DE TOI-MÊME »	206
III.1 Le dilemme historique d'universalisation du souci de soi.....	206
III.2 Les prétentions politiques d'Alcibiade et l'intervention de Socrate.....	206
III.3 Substitution foucauldienne du matérialisme culturel au matérialisme historique de l'antique	207
III.4 Extension quantitative du souci de soi.....	209
III.5 Le monde comme objet de connaissance et lieu d'épreuve pour le sujet	210
III.6 Du sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une <i>teknê</i> ..	210
III.7 Sujet d'expérience de soi	212
III. 8 Dispositif de gestion des précarités.....	212
III.9 Discrédit des principes de la marche de la modernité.....	213
III.10 Le sujet au cœur de la nouvelle question sociale.....	214
CHAPITRE VIII : LA CONSTRUCTION POSTMODERNE DES INDIVIDUS EN SUJET	216
I. LA CONSTITUTION HISTORIQUE DE FORMATION DU SUJET MODERNE ET LE NOUVEL ESPRIT DU CAPITALISME	216

I.1 Processus des manipulations des discours à travers les règles de l'individualisme contemporain.....	218
II.2 Mode de régulation « disciplinaire » des sociétés occidentales « Modernes »	222
II. LES MÉTAMORPHOSES DE LA QUESTION SOCIALE.....	223
II.2 L'autonomie du sujet comme principe de légitimité.....	223
II.3 L'intervention psychosociale	224
II.4 L'individualisation du traitement	224
II.5 Le projet comme vecteur identitaire de la transformation de soi.....	225
II.6 Implication des assujettis sociaux comme partenaire et acteur de leur insertion sociale	226
II.7 Procédure d'intervention psychologique.....	227
III. DISCOURS DE TRANSFORMATION DES CORPS PAR DES CODES : LE PARTAGE ENTRE LE « MÊME » ET L'« AUTRE »	229
III.1 Les métamorphoses de la discipline de dressage des corps.....	229
III.2 La métamorphose de la discipline sur les « corps muets »	229
III.3 Le Panoptisme de Jérémy Bentham	230
III.4 Evolution des « équipements » collectifs de production de la subjectivité : la représentation contemporaine de l'homme moderne	236
CHAPITRE IX : DE LA MANIPULATION DES ETATS DE CONSCIENCE À TRAVERS LA CONSTRUCTION DISCURSIVE DE LA RÉALITÉ POLITIQUE A L'ÈRE POST VÉRITÉ.....	240
I. FONDEMENTS DU CONCEPT DE VÉRITÉ SELON LE DEVELOPPEMENT DE LA PENSÉE EN OCCIDENT	240
I.1 Qu'est-ce que la vérité ?	240
I.2 La vérité comme connaissance	241
I.3 Vérité et apparition de l'être à la conscience.....	241
I.4 Conscience et inconscient.....	242
I.4.1 La conscience.....	242
I.4.2 Les états modifiés de la conscience	242
I.4.3 Le pouvoir constitutif de la conscience	244
I.4.4 Le pouvoir autoréflexif de la conscience	244
I.5 L'inconscient	245

I.6	Sujet et vérité.....	246
II.	RAPPORT DE FORCE ET RELATION DE VERITE.....	247
II.1	Processus historique de déclassement du politique identifié à l’Etat.....	247
II.2	Rapport social à l’institution.....	248
II.3	La dynamique sociale d’expression des mondes vécus.....	248
III.	MODALITES DU LANGAGE DANS LE DISCOURS POLITIQUE.....	249
III.1	La stratégie de la diversion du politique.....	252
III.2	Subjectivité et langage.....	253
III.3	Ecart entre discours politique et la réalité.....	253
III.4	La place de la fiction dans l’ordre politique des lois, des coutumes et des institutions	254
III.5	Opinion publique et les faits.....	255
	CONCLUSION GENERALE.....	260
	BIBLIOGRAPHIE.....	282
	INDEX.....	296