



DIALOGUE

Raymond Aron
Michel Foucault

DIALOGUE

Analyse de Jean-François Bert

C'est le 8 mai 1967, dans un programme radiodiffusé de France Culture intitulé « Les idées et l'histoire » que Michel Foucault, détaché de son poste de professeur de psychologie (université de Clermont-Ferrand) à la faculté des lettres de Tunis et auteur du remarquable Les Mots et les Choses, rencontre Raymond Aron, professeur de sociologie à la Sorbonne et récent auteur des Étapes de la pensée sociologique, dans lequel il décrit la diversité de la discipline sociologique au travers de ses principaux fondateurs.

Cette discussion de dix-neuf minutes, encadrée par deux autres programmes, a pour titre exact : « Dialogue sur Montesquieu, les origines, la nature et l'esprit de la sociologie, à propos du livre de Raymond Aron : Les Étapes de la pensée sociologique ». L'archive qui a servi à l'élaboration de cette édition est disponible à l'Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC, fonds Michel Foucault, cote C.117).

Que soient ici remerciés Dominique Schnapper, Francine Fruchaud, Denys Foucault et Daniel Defert pour la confiance qu'ils m'ont témoignée tout au long de la préparation de cet ouvrage.

Raymond Aron

Dans le livre que je viens de publier et que j'ai appelé *Les Étapes de la pensée sociologique*, peut-être en me souvenant du titre d'un livre de Léon Brunschwig, j'ai fait figurer Montesquieu non comme un précurseur de la sociologie mais comme un sociologue. Au moment de commencer le dialogue avec vous je me souviens que, dans votre livre, *Les Mots et les Choses*, que j'ai lu plusieurs fois, c'est-à-dire avec une extrême attention, vous faites figurer le XVIII^e siècle dans la période pré-moderne, celle qui n'a pas encore découvert les sciences sociales, l'épistémè typique des sciences sociales. Alors, je voudrais vous demander comment vous situez Montesquieu dans votre perspective historique, sinon de la sociologie, du moins des sciences sociales en général ?

Michel Foucault

Je serais très embêté, en effet, si Montesquieu pouvait être considéré comme un sociologue à la manière des sociologues du XIX^e siècle. En réalité, ce qui me paraît caractériser la pensée du XIX^e siècle,

ce serait l'existence des sciences humaines, plutôt que l'existence des sciences sociales.

La sociologie telle qu'elle est apparue au XIX^e siècle, ne pensez-vous pas que c'est une sociologie qui est toute centrée sur le problème de : qu'est-ce que l'homme ? qu'est-ce que l'essence humaine ? quel est le rapport de l'individu et de la société ? Montesquieu fait une lecture du fait social, du régime politique, des corrélations entre les structures constitutionnelles ou institutionnelles des États et puis les groupes sociaux, les classes, des catégories qui figurent. Tout cela forme une lecture du fait social qui était parfaitement possible au XVIII^e siècle, qui l'était probablement déjà au XVII^e siècle, et qui est peut-être incommensurable avec ce qui s'est passé au XIX^e siècle.

Raymond Aron

Oui, dans mon système d'interprétation ou de lecture, que je considère comme un parmi d'autres – d'ailleurs, je crois que vous-même vous admettez qu'on peut lire de diverses façons l'histoire de la pensée – Montesquieu est intermédiaire entre les philosophes politiques traditionnels et la pensée sociologique. J'insiste sur ceci que, dans les premiers livres, disons en gros dans les neuf ou dix premiers livres, Montesquieu est beaucoup plus un philosophe politique traditionnel avec une orientation sociologique qu'un sociologue proprement

dit. Donc, même dans ma propre interprétation, Montesquieu appartient à une période charnière ou intermédiaire entre la philosophie politique de la tradition occidentale et les sociologues.

Cela dit, dans ce que vous m'avez répondu, vous avez introduit déjà une bonne partie de ce que l'on appelle couramment la pensée sociale, ou la pensée sociologique, car l'interprétation des corrélations entre les différents secteurs de la société, c'est en gros la macrosociologie d'aujourd'hui.

Montesquieu n'est pas pour vous un homme des sciences humaines ou des sciences sociales, parce que vous définissez celles-ci par une intention proprement philosophique. Du coup, j'ai envie de vous demander, si l'on considère Saint-Simon comme un des fondateurs de la sociologie : Saint-Simon à son tour n'échappe-t-il pas à votre propre définition des sciences humaines ou des sciences sociales ? L'intérêt pour l'essence de l'homme, n'est-ce pas une intention philosophique que vous prêtez aux sciences humaines, et qui n'est pas toujours évidente chez tous ceux qui ont pratiqué les sciences humaines au XIX^e siècle ? Est-ce que la sociologie ou les sciences sociales en tant que substitut de la philosophie, ce n'est pas votre lecture de ces sciences qui est visible dans la tradition hegeliano-marxiste, mais qui est beaucoup moins visible dans toute une partie de ce que l'on appelle aujourd'hui « sciences humaines » ? Par

exemple, si les enquêtes sociales du XIX^e siècle sont l'une des grandes origines des sciences humaines d'aujourd'hui, est-ce qu'on y voit cette intention philosophique ou métaphysique ?

Michel Foucault

Je suis entièrement d'accord avec ce que vous avez dit, en fait, quand j'ai parlé dans mon livre des sciences humaines, je mettais l'accent sur *humaines* plus encore que sur *sciences*. Je crois en effet qu'il y a eu une réflexion sur la société qui date, ma foi, de fort longues années, et qui est bien antérieure au XIX^e siècle. Ce qui caractérise le XIX^e siècle, c'est, si vous voulez, l'inflexion humaine qui vient modifier, au niveau de la réflexion, ces conceptions, ces analyses, ces lectures, ces enquêtes sur la société.

Je dirais en gros ceci : c'est que, en effet, la perception du social en tant que social est certainement apparue tôt, peut-être au XVII^e siècle, au moment des grandes enquêtes quantitatives qui ont été faites en Angleterre et qualitatives qui ont été faites en Allemagne. Enquêtes qui ont d'ailleurs eu leurs échos en France avec Colbert. Toute cette lecture, cette perception du social comme social, on en retrouve probablement la théorie chez Montesquieu et, ma foi, jusque chez les Idéologues, il y en aurait certainement des traces. Au XIX^e siècle, je crois que la restructura-

tion du savoir, et du savoir concernant l'homme, a probablement modifié le caractère de cette perception du fait social.

Je vous dirais que ce à quoi nous assistons maintenant, dans une œuvre comme la vôtre, ou dans une œuvre d'ailleurs fort différente, comme celle de Lévi-Strauss, c'est la disparition de cette espèce de configuration anthropologique qui a modifié ou enveloppé la perception du social au XIX^e siècle. On en revient à une lecture du social affranchie de cette structure anthropologique. Je ne m'étonne pas que vous trouviez en Montesquieu, non pas du tout justement le précurseur d'une sociologie disons de type anthropologique, mais un sociologue au sens où vous l'êtes et au sens où vous l'entendez.

Raymond Aron

Oui, est-ce que je peux vous rappeler – parce que je suis sûr que vous la connaissez –, ce que dit la *Grande Encyclopédie*, au chapitre « Social » ? *L'Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert dit, à propos du mot *social* : « mot nouveau ». Donc, au XVIII^e siècle, la notion de « social » est considérée comme une notion nouvelle. Je pense que c'est très intéressant pour confirmer mon interprétation de Montesquieu. Montesquieu a raison de se considérer comme un précurseur, ou comme un créateur d'une science nouvelle, en ce sens que, s'il avait dit « sociologie », explicitement, à propos de *l'Esprit*

des lois, il aurait eu raison car il y a une certaine conceptualisation du social.

L'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert dit « mot nouveau » pour désigner les qualités qui font un homme de société. Dans ce sens, on peut dire qu'il y a une conceptualisation des relations interpersonnelles ou du social, différenciée, si l'on peut dire, de l'économie, du politique, et ainsi de suite.

Ce qui fait l'originalité de la conceptualisation du social, c'est de voir ou bien un social sous-jacent à toute activité politique ou économique, ou bien un social englobant les différents secteurs de l'activité humaine, ou englobant les différentes activités spécifiques que nous pouvons appeler religieuse, juridique, politique, etc.

Cela dit, quand vous dites « anthropologique », vous entendez anthropologique au sens philosophique d'une conception de l'homme. La question que je voudrais vous poser, puisque vous dites que la dimension anthropologique disparaît de la sociologie de Lévi-Strauss ou de la mienne, c'est : est-ce qu'on ne pourrait pas dire aussi bien l'inverse. Car Lévi-Strauss présente sa sociologie comme une espèce de philosophie de la raison impure, ou comme une théorie de la façon de penser immémoriale et permanente au-dessus, ou au-delà, de la façon de penser scientifique. Simultanément, quand je pense à moi-même, j'ai le sentiment de

chercher dans la société les différentes figures du destin humain, mais sans avoir la prétention de trouver la réponse. Or, ce qui me paraît spécifique de certaines pensées du XIX^e siècle, c'est de croire qu'on trouvait la réponse dans la sociologie. Moi, je crois que l'interrogation anthropologique survit dans la sociologie, même empirique, ou dans les sciences sociales, même empiriques, d'aujourd'hui. Qu'est ce que vous pensez de ma réponse : accord ou désaccord ?

Michel Foucault

Lorsque vous dites que la sociologie, enfin, que votre sociologie, ou celle de Lévi-Strauss, sont anthropologiques, est ce que vraiment vous donnez au mot anthropologique sa dimension la plus évidente et après tout la plus restreinte ? J'ai l'impression que par anthropologique, vous entendez, disons, philosophique.

Dans une pensée comme la vôtre, ou comme celle de Lévi-Strauss, l'homme est bien référé, ou les faits humains sont bien référés à des structures, des conditionnements, des configurations qui sont d'ordre social, d'ordre économique, d'ordre politique, d'ordre purement structural ou logique chez Lévi-Strauss. Or ces structures ne sont pas, ne peuvent pas être référées à quelque chose comme l'existence humaine définie par l'expérience, la conscience, la conscience de soi, ou l'inconscient,

ou l'originare. Je crois que, tout de même, votre grand débat, autrefois, avec l'existentialisme se situe bien à peu près dans cette dimension. Pour vous, l'existence humaine est à référer à des structures et à des conditions au lieu d'être référée à sa propre activité de fondement. Vous n'êtes pas fichtéen, si vous voulez.

Raymond Aron

Je ne suis certainement pas fichtéen, et je pense, et vous pensez comme moi, que toute existence humaine est socialisée. D'une certaine façon, ce qui fait à la fois, peut-être, la grandeur et la tragédie de la destinée humaine, c'est que nous ne pouvons pas concevoir une humanité qui ne soit celle d'une certaine société. Une des raisons, peut-être, pour lesquelles les guerres sont difficiles à éliminer, c'est que l'homme ne peut pas ne pas donner une valeur absolue à ce qu'il est. Ce qu'il est au plus profond de lui-même est fait par la société à laquelle il appartient, de telle sorte que toute anthropologie est, à nos yeux, en même temps, une sociologie.

Cela signifie aussi qu'aucune sociologie n'est finale. De telle sorte que vous avez raison de dire que si l'anthropologie se définit par quelque chose d'originare, par une destination donnée dès le point de départ dans l'inconscience, nous sommes anti-anthropologues. Mais si nous nous essayons

de chercher, au-delà de la diversité des sociétés, ce qu'est la destination humaine, enfin si, comme je l'ai écrit il y a quarante ans, nous cherchons la destination humaine au-delà de la destinée, est-ce que les sciences sociales ne nous ramènent pas à une interrogation philosophique sans cependant nous donner la réponse ?

Quand j'essaye de défendre à la fois une sociologie empirique et une sociologie philosophique, je dis : la donnée, c'est que notre conscience est inévitablement socialisée, mais cette socialisation, quand nous en prenons conscience, nous oblige à nous interroger sur quelque chose qui dépasserait chaque socialisation particulière.

De cette manière, je crois qu'on retrouve la philosophie et même une certaine philosophie existentielle, non pas en-deçà de la sociologie mais au-delà. Ce en quoi j'étais non existentialiste – et en quoi je suis contre, par exemple, la *Critique de la raison dialectique* –, c'est cette extraordinaire prétention de faire un fondement de la sociologie à partir de la conscience nue, cependant que je crois que toute sociologie poussée jusqu'au bout repose des questions philosophiques.

Ce qui m'amène à vous poser une autre question. Vous dites à la fin de votre livre que la mort de Dieu entraîne la mort de l'homme. Qu'est-ce que vous entendez par là ? Est-ce que vous ne pensez pas que nous sommes aujourd'hui, par les

sciences humaines, plus conscients du problème de l'homme que nous ne l'avons jamais été, et êtes-vous sûr de voir déjà l'épistémè où il n'y aurait plus de sciences humaines ? Est-ce que vous n'êtes pas nietzschéen et, à ce moment-là, est ce que vous ne sortez pas de votre propre méthode de l'analyse de l'épistémè des différentes époques ?

Michel Foucault

Si vous voulez, je dirais que la configuration épistémologique dont la mort de Dieu annonce probablement la fin, cette configuration, on peut la définir d'un mot : c'est la revendication, pour l'homme, du droit à être sujet et objet de la philosophie et du savoir qui porte sur lui-même, homme.

Ce que vous avez fait, je crois, dans votre œuvre sociologique, et ce qui se passe actuellement, c'est la dissociation entre l'homme comme objet de la philosophie et puis l'homme comme sujet de sa propre expérience. J'ai dit tout à l'heure objet de la philosophie, je voulais dire objet du savoir, objet des sciences humaines, etc. Il est évident que l'homme comme sujet de sa propre expérience appartient à une société, à une culture, appartient à un champ qu'on doit pouvoir structurer. J'emploie « structurer » au sens faible, c'est-à-dire au sens large du mot. Donc, un champ qu'on peut structurer. Ceci dit, l'homme comme objet de la

réflexion, comme objet du savoir, comme objet de l'analyse, c'est un champ qui est évidemment entièrement ouvert pour nous.

Je crois que votre œuvre précisément l'a ouvert, mais l'a ouvert par une dissociation entre l'homme sujet et l'homme objet, si vous voulez un postulat anti-fichtéen qui me paraît caractériser la pensée contemporaine.

Raymond Aron

Oui, je ne voudrais pas poursuivre ce dialogue parce que je ferais immédiatement une réserve sur la tendance fichtéenne et la tendance hégélienne, et vous me diriez que les deux font partie de la même épistémè et nous serions obligés de nous élever à un niveau d'abstraction et d'air raréfié, où le sociologue que je suis à moitié devenu, respirerait difficilement.

J'aimerais mieux vous pousser sur un autre point, qui m'intéresse beaucoup, et qui, en même temps, est difficile pour vous. Vous montrez à quel point les épistémès des différentes périodes sont différentes. Traduisons « épistémè » en langage ordinaire et disons qu'il y a une « structure de pensée » propre à chaque époque et, d'une certaine manière, vous suggérez que l'on ne peut pas penser simultanément dans deux époques.

S'il s'agissait par exemple de l'histoire de la science économique, je serais tenté de vous sug-

gérer que l'épistémè de chaque époque, ou la façon de penser de chaque époque, comporte tout de même, à titre de germe, les manières de penser des autres époques. C'est-à-dire que les manières de penser sont moins radicalement différentes que vous ne le faites entendre, et j'aimerais, si j'avais le temps, discuter avec vous de la relation entre l'histoire de la théorie économique de Schumpeter et votre propre vision du développement de la science historique. Car ces deux interprétations sont aux deux pôles opposés. Schumpeter montre le développement continu d'une théorie économique et vous montrez la séparation radicale entre les façons de penser économiques. Ce qui signifie qu'il y a deux lectures possibles du passé de la science économique ; et comme, dans ma jeunesse, j'ai montré la pluralité légitime des interprétations, je ne peux pas me contredire moi-même. Je voudrais vous suggérer : dans quelle structure de pensée, ou dans quelle épistémè êtes-vous ? Et si vous êtes à la fois dans l'épistémè déjà passée et dans celle qui s'annonce, vous démontrez par votre propre exemple qu'on peut être à la fois dans deux façons de penser. Où vous situez-vous ? Quel est le point à partir duquel vous montrez la séparation irréductible des façons de penser, tout en niant cette irréductibilité par votre être même ?

Michel Foucault

À toutes ces questions, je vais tacher de répondre par deux ou trois phrases, en tout cas, deux ou trois rubriques.

Premièrement, la discontinuité. La discontinuité, bien sûr, c'est un très grave problème, mais vous savez bien que c'est un problème qui se pose aux historiens. Le problème de la périodisation, dans l'histoire économique, dans l'histoire sociale, se pose. Il n'y a pas de raison que les historiens des idées soit en retard du point de vue méthodologique sur les historiens de l'économie ou des sociétés. Dans le domaine des idées, il y a des problèmes de périodisation qui se posent et cette périodisation est relative au niveau où on se place et à l'objet qu'on choisit.

Deuxièmement, je suis peut-être continuiste dans le temps, mais disons que j'ai tout de même, enfin j'ai la vanité, c'est ma seule vanité à propos de ce livre, j'ai la vanité d'avoir établi, je crois pour la première fois, la continuité synchronique, les rapports de simultanéité qu'il y avait entre des champs épistémologiques aussi différents que l'étude du langage, l'étude de l'économie et l'étude de la biologie. J'ai acheté une discontinuité au prix d'une continuité ou inversement, comme vous voulez.

Ceci, c'est tout le problème de la lecture historique, problème qu'il va bien falloir remettre à l'ordre du jour, maintenant, peut-être, que les

débats sur la structure sont un peu épuisés. C'est l'histoire qui nous pose actuellement des problèmes et pas la structure.

Maintenant, vous me demandez où je suis, je vous répondrai, tout simplement, aujourd'hui. Peut-être est-ce que le rôle du philosophe, le rôle du philosophe actuellement, c'est d'être non pas le théoricien de la totalité mais le diagnosticien, si vous me permettez ce mot, le diagnosticien d'aujourd'hui. La philosophie consiste à diagnostiquer et il est évident que tous les découpages, toutes les périodisations etc., s'organisent autour de cette coupure, de cette ouverture, dans laquelle nous sommes et qui est aujourd'hui. Il me semble d'ailleurs qu'en disant ça, je fais écho au moins au souvenir que j'ai de la lecture de l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*.

Raymond Aron

En vous écoutant, j'avais envie précisément d'évoquer mon passé, car vous me répondez avec beaucoup de gentillesse que l'aujourd'hui se définit par l'ouverture sur l'avenir, ce que j'avais essayé de dire dans le passé. Mais je ne suis pas absolument sûr que notre accord soit aussi total que la politesse l'exige actuellement car, malgré tout, vous impliquez une discontinuité qui est dans une certaine mesure contradictoire avec ce que j'entendais par l'ouverture sur l'avenir.

Mais ça nous ramènerait à votre problème de la discontinuité, que vous avez tournée gentiment en parlant de la continuité dans le moment. Mais la continuité dans le moment, c'est un peu la structure ou la totalité, ce qui serait une manière de relancer notre dialogue, mais je pense que c'est le moment de l'arrêter.

ANALYSE

par Jean-François Bert

Après avoir cherché à poser le problème de la folie en dehors d'une histoire des représentations et avoir déterminé, hors de toute intention prescriptive, les conditions de possibilité de l'expérience médicale, Michel Foucault entreprend dans *Les Mots et les Choses* une nouvelle fouille archéologique des savoirs de l'Occident qui doit lui permettre de montrer pourquoi certaines pratiques discursives demeurent et finissent par entrer dans la mémoire et l'ordinaire des individus, et pourquoi, à l'intérieur d'une même époque, d'autres sont rejetées, oubliées et passées sous silence. C'est parfois en quelques années qu'« *une culture cesse de penser comme elle l'avait fait jusque là et se met à penser autre chose et autrement*¹ ».

Les aspects novateurs de cet ouvrage dans lequel Foucault se propose de reconsidérer la formation des sciences humaines en montrant comment celles-ci se sont constituées en imitant les sciences positives sont largement commentées. La description « archéo-

logique » des savoirs, alors en totale contradiction avec l'approche historique traditionnelle, vise à déterminer le « sol » ou le « seuil » sur lequel s'est déployé l'espace propre aux sciences humaines et où, pour la première fois, apparaît « *cette étrange figure du savoir qu'on appelle l'homme*² ». C'est de manière résolument anti-doxographique que Foucault caractérise trois périodes – trois épistémès – exclusives et successives, qui définissent à une époque donnée les conditions de possibilité de tous les savoirs. Trois épistémès qui se distribuent selon deux grandes ruptures. La première, au milieu du XVII^e siècle, où le savoir de la Renaissance, dans lequel règne la « ressemblance », est remplacé par une analytique de « l'ordre » qui organise tous les domaines de connaissance selon une *mathesis* qui se donne comme « *la possibilité d'établir entre les choses, même non mesurables, une succession ordonnée*³ ». La seconde, entre 1775 et 1795, fait basculer à nouveau les savoirs du primat de « l'ordre » à une nouvelle configuration dans laquelle la question de l'homme se trouve bornée par trois empiricités, celle du « travail », de la « vie » et du « langage ». « *Toute récente création que la démiurgie du savoir a fabriqué de ses mains, il y a moins de deux cents ans*⁴ », l'homme entre pour la première fois dans une position ambiguë, à la fois objet pour un savoir et sujet qui connaît. Cette configuration, comme le dit encore Foucault à Aron, est la revendication, pour l'homme, du droit à être sujet et objet de la philosophie et du savoir qui porte sur lui-même, homme.

Pour conceptualiser cette double transformation des savoirs, Foucault s'affranchit des procédés de l'histoire classique et plus particulièrement des éléments à interpréter, du corpus à constituer, ou encore des connexions à établir entre les faits choisis. Il va simultanément chercher à dégager la possibilité d'un nouveau type de discours historique qui doit donner toute sa place à l'archive, surtout lorsque celle-ci est littéraire. Le fondement archivistique de l'archéologie est sans ambiguïté pour Foucault, qui annonce à Raymond Bellour vouloir traiter « *dans la même foulée, Don Quichotte, Descartes et un décret sur la création des maisons d'internement par Pomponne de Belivière*⁵ ». Le problème est pour Foucault de savoir comment regrouper des éléments suffisamment apparents pour s'éclairer mutuellement, mais aussi suffisamment hétérogènes pour permettre de dégager un système de relation valide.

La tentative archéologique, aussi érudite soit-elle, n'est guère académique et dépossède l'historien de sa prétention à pouvoir tout raconter, en l'obligeant à interroger le passé à partir de questions partielles et sélectives.

Pleine d'irrévérances envers les sciences historiques, cette analyse profondément critique doit d'abord permettre d'accéder, comme le précise Foucault, « *dans l'histoire de la science, des connaissances et du savoir humain [à] quelque chose qui en serait comme l'inconscient* ». En face de l'histoire, l'archéologie témoigne qu'« au-

dessous de ce que la science connaît d'elle-même, [il y a] quelque chose qu'elle ne connaît pas ; et son histoire, son devenir, ses épisodes, ses accidents obéissent à un certain nombre de lois et de déterminations. Ces lois et ces déterminations, c'est celles-là que j'ai essayé de mettre au jour. J'ai essayé de dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient du savoir, qui aurait ses propres règles, comme l'inconscient de l'individu humain a lui aussi ses règles et ses déterminations⁶ ».

À propos des *Mots et des Choses*, livre étonnant qui a séduit et fortement surpris des lecteurs qui apprenaient, en le lisant, être prisonniers d'un « système » dont ils n'avaient pas conscience, on a aujourd'hui oublié la violence des premières polémiques qui ont immédiatement cherchées à mettre en cause la nouvelle archéologie, méthodologie pour le moins douteuse.

Le succès du livre, il ne faut pas l'oublier, reste d'abord lié à un véritable enthousiasme populaire qui obligea l'éditeur à plusieurs réimpressions successives, de plus en plus importantes⁷. Personne ne reste alors indifférent aux conclusions avancées par Foucault qui, pour quelques mois, focalise l'attention des « experts » des sciences humaines et de la philosophie. Il suffit d'évoquer, pour s'en convaincre, les comptes rendus de Georges Canguilhem, de Gilles Deleuze, de Michel de Certeau, de Jean-Claude Margolin, de Pierre Burgelin, ou encore ceux, plus critiques, de Michel Amiot et de Sylvie Le Bon⁸.

À ces premiers lecteurs attentifs, il faut également ajouter les retranscriptions, dans *La Pensée* en février 1968, ainsi que dans *Structuralisme et marxisme*, de deux tables rondes⁹. Enfin, nous disposons grâce aux *Dits et Écrits* de la retranscription des nombreux entretiens donnés par Michel Foucault entre 1966 et 1967¹⁰.

Sur un plan très général, ce sont surtout deux particularités de l'ouvrage qui alimentent ces premiers débats. Tout d'abord, le mépris explicite de Foucault envers l'Humanisme et certains de ses représentants comme Sartre, Saint-Exupéry, Camus ou encore Teilhard de Chardin. Plus généralement, et comme il l'indiquera, un mépris qui va contre « *tous ceux qui veulent encore parler de l'homme, de son règne et de sa libération*¹¹ ». La seconde particularité est son indifférence devant les problèmes de périodicité. En effet, si l'archéologie offre la possibilité de déplacer les ordres d'importance par une redistribution des rôles et des décors, comme le précise G. Canguilhem dans sa recension, cet « écart » est immédiatement perçu comme une falsification de l'histoire.

L'archéologie ne fait finalement que donner l'illusion d'une homogénéité entre des institutions et des doctrines qui sont à tous points de vue hétérogènes.

La critique de Raymond Aron, qui combine une approche philosophique et une argumentation sociologique, se veut plus compréhensive. Cette discussion « polie » n'est d'ailleurs pas une première pour les deux intellectuels puisque Foucault accepte de participer

le 17 mars 1967 au séminaire de Raymond Aron à la Sorbonne. Son intervention, dont malheureusement nous n'avons plus trace, porte, comme l'indique Daniel Defert, sur les critères d'identification d'une formation historique¹². C'est dans une lettre datée du 27 février 1967 que Raymond Aron propose à Foucault d'intervenir dans son séminaire sur sa conception des sciences humaines comme savoir. Le 7 mars, Foucault accepte et dit vouloir profiter de cette rencontre pour « lever quelques-unes des ambiguïtés de cette description du "savoir" que j'ai essayé de faire¹³ ».

Comme le note Aron, l'archéologie est une perspective qui a le mérite de respecter le principe d'équivocité des vérités historiques – pierre angulaire de l'édifice théorique que Aron défend depuis son *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938)¹⁴. Comme le précisera clairement Foucault quelques années plus tard, l'archéologie s'oppose aux principes de « cohésion » et « d'unité », de « bien » et de « mal », de « juste » ou « d'injuste ». Seul le « pluralisme » peut permettre d'expliquer de la même manière le vrai et le faux, les réussites et les échecs, les théories en vigueur et les théories passées sous silence, en invitant le chercheur à reconstruire tous les processus, scientifiques ou non, qui assurent le succès d'une théorie. Il s'agit surtout d'éviter de poser une distinction de nature entre deux phénomènes avant leur examen.

Avant d'apporter quelques indications sur les grandes objections formulées par Raymond Aron – objec-

tions qui concernent la fragilité des bases historiques sur lesquelles Foucault fonde sa « dé » construction des savoirs mais aussi sa tentative d'explication du passage d'une épistémè à une autre – il paraît essentiel de donner un bref aperçu des conditions de réception des *Mots et des Choses* pour comprendre comment Foucault se trouve « enfermé » dans le projet structuraliste alors même qu'il revendique la spécificité de son projet de mise au jour des conditions de possibilité des connaissances.

DU STRUCTURALISME AU « SYSTÈME »

L'identification récurrente de Michel Foucault au structuralisme s'appuie en grande partie sur des propos tenus par lui lors d'entretiens. Il aime en effet se référer explicitement aux travaux de Claude Lévi-Strauss, de Jacques Lacan ou encore à ceux de Georges Dumézil pour illustrer ce qui lui paraît être la différence essentielle entre sa génération – dans laquelle la pensée philosophique est devenue inséparable de l'analyse structurale – et celle de Merleau-Ponty ou de Sartre qui avaient exalté, après la guerre, la question du sujet et de la liberté. Cette « nouvelle » génération ne cherche plus à penser la question du « sens », tel que pouvait encore l'entendre Sartre, mais à déterminer ce qui nous traverse profondément, « ce qui était avant nous, ce qui nous soutenait dans le temps et l'espace », et ce, en prenant acte du fait que l'homme est d'abord *agi* par le système et « qu'il n'y a pas de liberté réelle de penser¹⁵ ».

Le « structuralisme » de Foucault, dont la communauté de langage avec d'autres auteurs reste frappante, est d'abord une méthode d'analyse des faits humains qui cherche à montrer que derrière le sujet, ce sont les structures – le « système » même du langage – et non le sujet, qui parlent : « *À toutes les époques, la façon dont les gens réfléchissent, écrivent, jugent, parlent (jusque dans la rue, les conversations et les écrits les plus quotidiens) et même la façon dont les gens éprouvent les choses, dont leur sensibilité réagit, toute leur conduite est commandée par une structure théorique, un système, qui change avec les âges et les sociétés – mais qui est présent à tous les âges et dans toutes les sociétés*¹⁶ ».

C'est au sociologue Jacques Berque ou à l'historien Fernand Braudel que Foucault se réfère pour définir le « système » comme un ensemble de relations. Il semble cependant que son inscription dans le structuralisme tienne avant tout à son intérêt pour les travaux anthropologique de Claude Lévi-Strauss et finalement au charme d'une méthode qui introduit le système en refusant « *de traiter les termes comme des entités indépendantes, prenant au contraire comme base de son analyse les relations entre les termes*¹⁷ ». Comme l'indique encore Foucault à Raymond Bellour, seul le système permet de « *décrire les énoncés, des groupes entiers d'énoncés, en faisant apparaître les relations d'implication, d'opposition, d'exclusion qui pouvaient les relier*¹⁸ ». L'archéologie est d'abord un moyen d'établir des rapprochements entre des « énoncés » de statuts différents et des domaines

distincts du savoir. Si la biologie, l'économie et la linguistique sont « apparemment » sans contact, l'archéologie permet de composer, au-delà des ruptures apparentes, des simultanités ou des continuités synchroniques.

Ce n'est pas un hasard si cette méthode entre en résonance avec l'ethnologie, dont Foucault considère alors qu'elle est la seule discipline universitaire capable de caractériser notre culture à partir de faits culturels, mais surtout qu'elle est la seule à pouvoir offrir au chercheur la possibilité de se situer à l'extérieur de la culture à laquelle il appartient, pour qu'il puisse « *analyser les conditions formelles pour en faire la critique, pour voir comment elle [la culture] a pu effectivement se constituer*¹⁹ ».

Cette similitude entre archéologie et ethnologie n'est pas que pure invention ou stratégie discursive de la part de Foucault. L'observation archéologique des différents modèles de fondation de notre société est entièrement construite autour du dispositif, central en ethnologie, du regard distant et étranger. Une particularité qui se retrouve aussi après le « passage » de Foucault à la généalogie et sa tentative, au début des années 1970, de désassujettissement du savoir historique. La généalogie est une pratique analogique de l'ethnologie en ce qu'elle consiste à utiliser des dispositifs conceptuels élaborés dans le cadre de l'ethnologie du « lointain » pour identifier des phénomènes historiques faisant problème dans le présent. Dans *Surveiller*

et punir, Foucault précisera avoir voulu montrer pourquoi « *ce n'était pas si "nécessaire que ça"* ; *ce n'était pas si évident que les fous soient reconnus comme des malades mentaux ; ce n'était pas si évident que la seule chose à faire avec un délinquant, c'était de l'enfermer ; [...] évidences sur lesquelles s'appuient notre savoir, nos consentements, nos pratiques*²⁰ ». Là où l'entreprise ethnographique fait jouer, face aux sociétés modernes et au modèle occidental, l'étrangeté et le dépaysement, Foucault oblige ses lecteurs à prendre une distance temporelle et non plus uniquement spatiale.

Que l'on ne s'y trompe pas : cette distance, *a priori* fixée sur le discours, n'est pas qu'une figure de style sans valeur interprétative. Cette façon particulière d'écrire, qui est aussi une façon de penser, a surtout pour Foucault un intérêt pour la connaissance. Elle lui offre en effet la possibilité d'identifier des phénomènes enfouis dans nos évidences, nos pratiques, nos règles et nos habitudes les plus quotidiennes.

C'est d'ailleurs en cherchant à enraciner ses analyses dans un va-et-vient permanent et parfaitement maîtrisé entre passé, présent et avenir, que Foucault élabore une grande part des ressources de sa critique de notre modernité. Ce « relativisme » très subtil, qui envisage une succession de singularités irréductibles les unes aux autres, est aussi pour lui une façon d'échapper, et de nous faire échapper, à l'illusion des invariants historiques. L'« homme » en reste l'exemple paradigmatique. Il est en effet impossible pour Foucault, si

l'on suit bien son argumentation dans *Les Mots et les Choses*, de parvenir à une étude objective de l'homme, de ses conduites ou encore de ses modes d'action.

Pour Michel Amiot et Sylvie Le Bon, c'est cette « chute » de Foucault dans le relativisme qui l'aurait empêché de bien poser son problème. Littéralement enfermé dans son trièdre, Foucault a été obligé, pour s'en sortir, de « biaiser » les critères de son propre savoir. Pour Sylvie Le Bon, la place qu'il tient à l'intérieur de son système est en tout point comparable à celle « *d'un ethnologue tyrannique qui non seulement appliquerait les catégories de sa propre société au déchiffrement d'une réalité sociale étrangère possédant ses catégories propres – ce pourrait n'être que de l'étourderie – mais encore prétendrait obtenir de la société étudiée qu'elle reconnaisse spontanément pour siennes ces catégories importées*²¹ ». En se combinant parfaitement, les deux critiques visent à démasquer les multiples visages d'un auteur qui, en plus de certains anachronismes et de comparaisons insuffisamment historicisées, se laisse tenter par la facilité d'une lecture ethnocentrique. Michel de Certeau, lui aussi, insistera sur cette « place » de Foucault et sur ses droits à dire ce qu'il dit, bref, sur la légitimité de sa tentative de partage des systèmes de pensée entre eux : « *Qui est-il, pour savoir ce que personne ne sait, ce que tant de pensées ont naguère "oublié" ou ignorent aujourd'hui d'elles-mêmes*²² ? »

Foucault cherche pourtant dès 1967 à différencier son projet de celui des autres structuralistes en rappen-

lant que son problème n'est pas seulement la question du sens mais celui « *des conditions de modification ou d'interruption du sens, des conditions dans lesquelles le sens disparaît pour faire apparaître quelque chose d'autres*²³ ». Ce n'est pas un hasard si, lors de cette discussion, il rapproche en quelques phrases la sociologie de Raymond Aron et l'anthropologie de Lévi-Strauss en montrant comment ces deux analyses interrogent d'abord les conditionnements sociaux et la contingence historique par une identique opposition à la philosophie de Sartre, qui donne toujours à l'individu la capacité de produire un dépassement de la conjoncture historique par sa seule volonté. L'« homme » de Aron est au contraire déterminé par son passé tout au long de son existence. C'est d'ailleurs son inscription dans l'histoire qui « *délimite la marge dans laquelle joue l'initiative personnelle*²⁴ ». Tout dépassement est impossible puisqu'avant d'être une conscience libre, l'homme est un être historique dont la liberté est limitée par des phénomènes sociaux aussi divers que la guerre, le capitalisme, ou la démocratie²⁵. La liberté est quelque chose qui se fait et se vit – et non quelque chose que l'on ne ferait qu'imaginer et espérer indéfiniment. La position sociologique de Aron sur cette question des déterminations est pourtant bien plus complexe que ne semble l'entendre Foucault, et ne peut être réduite trop simplement à une lecture déterministe des faits sociaux. Son scepticisme devant les doctrines antinomiques de la tradition socio-

logique porte Raymond Aron à n'accorder de l'intérêt ni à l'individualisme méthodologique ni à l'excès inverse du « collectivisme méthodologique », dans lequel les comportements des acteurs sont exclusivement ramenés à l'influence des structures sociales. Dans ses *Leçons sur l'histoire*, le sociologue cherchera d'ailleurs à réconcilier ces deux positions théoriquement et méthodologiquement contraires en insistant sur leur nécessaire complémentarité, dans le cadre d'une analyse de la société qui se voudrait « *totale*²⁶ » : « *l'affirmation du caractère absolu de l'explication par les conduites individuelles ou de l'explication par les collectifs semble se heurter à des obstacles, chacune de ces propositions est vraie dans un sens et fautive dans l'autre [...]. Si l'individu signifie tout simplement que lorsque nous étudions les phénomènes sociaux nous aboutissons en dernière analyse à des individus, tout le monde l'acceptera. Mais ce que la logique ne peut exclure c'est que la logique de ces atomes sociaux est déterminée par des relations stables entre ces atomes qui constituent ce que d'une manière générale nous appelons le collectif et qui sont des éléments déterminants de la conduite des individus*²⁷. » Face à ces grandes questions théoriques, il s'agit toujours pour Aron de faire jouer une philosophie soucieuse du réel.

Refusant constamment tout cloisonnement et mobilisant, souvent avec une certaine liberté, des références savantes d'origines variées, Foucault repense continuellement lui aussi les grandes questions philosophiques à la lumière de problèmes se

situant à la frontière entre le philosophique et le non philosophique. Foucault n'est donc pas seulement un relativiste, mais d'abord un « relationniste » qui procède toujours, dans ses analyses, en débordant les méthodes et les outils des sciences reconnues et officialisées, comme l'histoire et la philosophie. La question de la liberté, par exemple, ne peut se concevoir à partir d'un simple questionnement théorique ou philosophique : « [...] *il ne faut pas considérer que la liberté, ce soit un universel qui présenterait, à travers le temps, un accomplissement progressif ou des variations quantitatives ou des amputations plus ou moins graves, des occultations plus ou moins importantes. Ce n'est pas un universel qui se particulariserait avec le temps et avec la géographie. [...] La liberté, ce n'est jamais rien d'autre – mais c'est déjà beaucoup – qu'un rapport actuel entre gouvernants et gouvernés, un rapport où la mesure du "trop peu" de liberté qui existe est donnée par le "encore plus" de liberté qui est demandé*²⁸. »

LA QUESTION DES ÉPISTÉMÈS... ET DE L'HISTOIRE

Si l'identification de Foucault au structuralisme, dont nous ne donnons ici qu'un bref aperçu, a eu pour premier effet d'asseoir la notoriété du jeune philosophe, ses principaux critiques, dont Raymond Aron, vont lui contester la façon dont il affirme la discontinuité fondamentale entre deux configurations de savoirs. Irréductibles les unes aux autres puisqu'« *il n'y a jamais qu'une épistémè, qui définit les conditions*

*de possibilité de tout savoir*²⁹ », ajoute Foucault, il reste difficile de concevoir pourquoi le basculement de l'une à l'autre, pour reprendre qu'il utilise, n'est jamais posé en termes de progression mais plutôt de juxtaposition. En effet, Foucault refuse d'interpréter ces discontinuités comme un prolongement, une nouvelle répartition ou un transfert des savoirs existants vers d'autres objets. La « brèche inexplicable » qui sépare deux épistémès ne permet pas de savoir si les facteurs de basculement sont dus à des facteurs internes ou externes à la structure, s'il s'agit d'une usure de la structure ou, au contraire, s'il s'agit d'un événement « tragique », comme une guerre ou une révolution. Foucault prend d'ailleurs bien soin de ne jamais confondre, contrairement à certains de ces commentateurs, les « *conditions de production* » – c'est-à-dire ce qui rend réel un énoncé – et les « *conditions de possibilité* ». Lui décide explicitement d'en rester à l'étude de la constitution du « sol » des sciences humaines à partir du réseau de savoirs qui leur a servi de condition de possibilité. En ce sens, il s'agit bien de décrire la « naissance » des sciences humaines et non la « mutation » ou l'inflexion de la pensée classique en autre chose. C'est dans ce cadre particulier qu'il demande à ses lecteurs « *d'accueillir ces discontinuités dans l'ordre empirique, à la fois évident et obscur, où elles se donnent*³⁰ ».

G. Canguilhem s'était inquiété des simplifications historiques de Foucault, en particulier concernant l'histoire naturelle : « *parmi les discours théoriques*

tenus conformément au système épistémique du XVII^e et du XVIII^e siècle, certains, comme l'histoire naturelle, ont été relégués par l'épistémè du XIX^e siècle, mais certains autres ont été intégrés... Newton n'est pas plus réfuté par Einstein que par Maxwell. Darwin n'est pas réfuté par Mendel et Morgan³¹... » Il réaffirme, quelques mois plus tard devant Yves Galifret, professeur à la faculté des sciences de Paris, son impossibilité à donner une réponse claire sur ce problème qui est d'abord, pour lui, d'ordre historique : « Je n'ai pas, moi, de théorie générale du passage d'une structure à une autre. [...] M. Shatzman et M. Roger ont parlé de quelques éléments qui bougent à l'intérieur d'une structure, mais est-ce que les éléments peuvent bouger isolément sans mettre en question la totalité des rapports ? Je n'en sais rien³². »

Raymond Aron, de son côté, semble regretter que cette approche discontinuiste des savoirs, bien que novatrice, délaisse complètement la description des périodes de transition, qui sont justement ces phases historiques où l'évolution d'une société est commandée par la succession de difficultés tant internes qu'externes. En privilégiant la structure au détriment des transformations et des passages, Foucault tend selon lui à assimiler synchronie et stabilité, au contraire de l'historien et du sociologue pour qui la structure n'est jamais statique. Elle évolue, meurt, ou au contraire survit. Dans la sociologie de Aron, il existe nécessairement des événements, auxquels obéissent ces mutations, qui font que soudainement les choses ne sont

plus perçues, décrites, énoncées, et caractérisées de la même façon d'une époque à une autre. Si l'on ne peut pas rejeter la part de hasard pour rendre compte du développement ou de la disparition d'un système, tant économique que scientifique ou technique, ces transformations sont commandées par des nécessités et des contingences d'ordre historique. Telle est en fait la question de fond de cette discussion. Si décrire une structure consiste à déterminer un ensemble d'éléments observables pour essayer, à partir d'eux, de tisser un système de relation valide, le système est forcément statique et sa description ne peut proposer qu'un instantané ou un tableau sans mouvement.

En reprenant quelques unes des critiques de Sartre³³ à l'encontre des *Mots et des Choses*, Michel Amiot se demande comment Foucault peut passer d'une structure à une autre sans donner l'explication précise de ce processus. Le problème n'est pas seulement d'essayer de comprendre comment s'effectue le basculement d'une épistémè à une autre mais de déterminer, si l'on affirme comme le fait Foucault une discontinuité radicale entre les savoirs, quels sont les facteurs qui permettent de penser le progrès. Comment est-il possible, dans un tel système, de concevoir le moindre progrès historique, la moindre évolution ? Comment, cette fois d'un point de vue plus théorique, peut-on penser l'évolution à l'intérieur de la structure historique, alors même que la démarche archéologique interdit de penser les phénomènes de

succession, de continuité et de nouveauté, en termes de processus ? Amiot ajoute : « *on nous affirme (après Comte) qu'à une époque donnée il n'y a qu'une épistémè et une seule (et que donc le savoir s'ordonne autour d'un lieu géométrique unique). Pourtant, dans les périodes où le savoir bascule, il y a forcément coexistence de deux épistémès au moins (cf. les cas de Smith et de Jussieu). La première n'est qu'une survivance ? [...] Tout se passe comme s'il affirmait à la fois la discontinuité radicale des épistémès se succédant de façon contingente et inexplicable (mais que vaut l'emploi réitéré de la notion de culture occidentale qui implique une certaine communauté de segments ou de structures se maintenant identiques ou analogues à travers le temps, ou au moins la possibilité d'une taxinomie générale, épistémè des épistémès, que l'auteur donne des raisons de ne pas tenter), et la continuité de certains traits dont il observe la résurgence sous des formes gauchies mais reconnaissables*³⁴. »

Sylvie Le Bon préfère quand à elle insister sur les contradictions, tant synchroniques que diachroniques, que Foucault sème tout au long de son livre : « *L'apparition et la disparition des a-priori historiques est brusque, dramatique, incompréhensible, comme une mutation biologique*³⁵. » Mikel Dufrenne, également, note que ces mutations, pour la plupart inexplicables, « *interdisent de concevoir une continuité ou un progrès du savoir*³⁶. »

Sans chercher à trancher ce débat, et si l'on en revient aux propos de Foucault, l'on doit noter que son projet général ne consiste pas simplement à nier le

progrès mais à en montrer les conditions de possibilité. Dès son *Introduction...* Raymond Aron, lui aussi, chercha à s'opposer à une certaine forme de progressisme qui affirmait jusqu'alors, à l'instar de Georges Davy, le caractère inéluctable du processus historique. L'histoire n'est pas plus un processus global que l'avenir n'est commandé par un déterminisme général et radical.

Sur ces quelques points de controverse, Foucault laissera peu d'éléments de réponse. À Raymond Bellour, en 1967, il dit par exemple pouvoir « *définir l'âge classique dans sa configuration propre par la double différence qui l'oppose au XVII^e siècle, d'une part, au XIX^e siècle, de l'autre. En revanche, je ne peux définir l'âge moderne dans sa singularité qu'en l'opposant au XVII^e siècle, d'une part, et à nous, d'autre part ; il faut donc, pour pouvoir opérer sans cesse le partage, faire surgir sous chacune de nos phrases la différence qui nous en sépare. De cet âge moderne qui commence vers 1790-1810 et va jusque vers 1950, il s'agit de se déprendre alors qu'il ne s'agit, pour l'âge classique, que de décrire*³⁷. » Il faut surtout attendre sa « réponse » au Cercle d'épistémologie pour apprendre, d'une part, que ses prochains travaux auront pour objet de reprendre des découpages chronologiques devenus trop familiers, comme la prétendue « unité » entre l'œuvre et l'auteur, mais aussi, et d'autre part, que l'épistémè est d'abord un espace de dispersion, « *un jeu simultané de rémanences spécifiques*³⁸. »

Sur le problème très concret du basculement, Foucault se propose aussi de remplacer les analyses

et les approches historiques du changement, qui impliquent une « histoire-devenir », par une analyse précise des différentes transformations. Approche des faits historiques qui exige de la part du chercheur, à l'intérieur d'une même épistémè, « de détecter les changements qui affectent les objets, les opérations, les concepts, les options théoriques³⁹ ». Cette évolution de la notion d'épistémè donne en partie raison à Raymond Aron qui, selon Daniel Defert, cherchait à rapprocher l'épistémè de la « *Weltanschauung*⁴⁰ » ou des analyses en termes de « *totalité culturelle* » développées par les culturalistes américains⁴¹.

L'approche généalogique engagée par Foucault dans ses travaux au début des années 1970 va aussi se traduire par une reprise de la notion d'épistémè. En 1976, la définition que Foucault donne du « dispositif » lui permet de rassembler l'ensemble des mots et des choses qui entourent la question de la sexualité. Le dispositif de sexualité ne sert pas seulement à décrire « historiquement » les nombreux effets du pouvoir sur les corps mais aussi à relier des tactiques distinctes. Il s'agit, précise encore Foucault dans un entretien, « *d'un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philanthropiques, bref : du dit aussi bien que du non dit* ». Après l'« impasse » des *Mots et les Choses*, il s'agit « *de montrer [que]*

ce que j'appelle dispositif est un cas beaucoup plus général de l'épistémè. Ou plutôt que l'épistémè, c'est un dispositif spécifiquement discursif, à la différence du dispositif qui est, lui, discursif et non discursif, ses éléments étant beaucoup plus hétérogènes⁴². »

FOUCAULT/ARON : DE LA NÉCESSITÉ DU SCEPTICISME

En 1968, dans *D'une sainte famille à l'autre*, Aron renouvelle ses objections contre *Les Mots et les Choses* : « *l'épistémè propre à chaque époque de la pensée sera baptisée structure, le passage d'une épistémè à une autre équivaudra à une mutation (au reste non expliquée). La continuité du devenir disparaîtra au profit d'ensembles structurés à partir d'un thème, d'une vision ou d'un concept (représentation). Chaque épistémè favorise certaines thématiques scientifiques et en interdit d'autres. La référence au concept originel suggère des oppositions radicales (Lamarck et l'évolutionnisme) là où l'interprète qui s'en tient à la doxologie voit ressemblance ou identité⁴³.* » Aron cherche d'ailleurs à montrer, à l'inverse de Foucault et contrairement à la discontinuité des savoirs, comment dans la théorie économique « *Ricardo sort de Smith et Marx de Ricardo⁴⁴* ». Il rappelle enfin que l'antihumanisme de Foucault, qui permettait jusque là – un peu facilement parfois – de le relier à Lévi-Strauss et aux structuralistes, n'est réductible ni au marxisme althussérien, ni au marxisme sartrien. Son approche est inacceptable pour ces deux « *saintes familles* », dépouillant « *les sartriens de la praxis et les althussériens de la théorie⁴⁵* ».

Si le champ d'investigation, l'appareillage théorique ou encore le mode d'écriture de l'histoire sont des différences qui les séparent fortement, Aron et Foucault se sont intéressés longuement aux configurations modernes pour essayer de comprendre la nature des sociétés industrielles. Si Foucault manifeste à plusieurs reprises son désir de comprendre le fonctionnement du pouvoir à l'intérieur des sociétés capitalistes – en particulier les procédures de contrôle et de dressage des corps –, Raymond Aron, de son côté, est depuis ses *Dix huit leçons...* coutumier de ce genre d'analyses qui portent sur la société industrielle et les régimes politiques du xx^e siècle. Ne se limitant jamais à une analyse des seules structures sociales, Aron accorde surtout une grande importance à la question des relations de pouvoir. Penser la politique, rappelle-t-il, consiste d'abord à « *penser les acteurs, donc analyser leurs décisions, leurs fins, leurs moyens, leur univers mental*⁴⁶ ».

Pour tous les deux, c'est l'organisation du système politique qui influence fortement et durablement les comportements sociaux et les conditions de vie des individus. Il s'agit là, insiste Foucault à plusieurs reprises dans ses entretiens, du grand problème contemporain. Ce qui pose problème aujourd'hui, c'est « *toute cette série de pouvoirs de plus en plus ténus, microscopiques, qui sont exercés sur les individus dans leurs comportements quotidiens et jusque dans leurs propre corps. Nous vivons immergés dans le filet politique du pouvoir, et c'est le pouvoir qui est en question*⁴⁷. »

Une certaine forme de scepticisme les distingue également de la plupart de leurs interlocuteurs. Celle-ci consiste en une critique parfois brutale des « mythes » qui hantent nos esprits. Seul un tel dévoilement peut permettre aux individus de penser les choses autrement, surtout, comme le note Foucault, lorsqu'il s'agit de « *systèmes de pensées qui contraignent notre vision du monde*⁴⁸ ». C'est dans une perspective semblable que Aron avait cherché à conclure *L'Opium des intellectuels* en dénonçant les mythes qui hantaient la gauche française et en appelant de tous ses vœux « *la venue des sceptiques, s'ils doivent éteindre le fanatisme*⁴⁹ ».

Le « scepticisme » de Foucault touche en premier lieu à la question du présent, effet d'héritage qu'il est nécessaire de définir pour comprendre nos configurations les plus actuelles et pouvoir agir sur elles. Le présent est pour Foucault un mixte d'innovation et d'héritage qui correspond à une zone relativement indéterminée, dans laquelle peut toujours intervenir un changement des rapports de force et donc une modification du dispositif dominant. Si cette manière de penser offre théoriquement la possibilité d'un changement, elle permet aussi de réhabiliter, dans une pensée trop souvent qualifiée de déterministe, le caractère actif des individus. Tout comme Aron, Foucault refuse la représentation simpliste qui verrait les individus comme des êtres mécaniquement déterminés, vivant et agissant sous la contrainte des rôles, des fonctions, des valeurs, des habitus ou des rationalités. Si l'individu est enserré

dans le monde social, un monde rempli de coercitions diverses et dispersées qui parfois l'engloutit totalement, l'individualité est en même temps le résultat des déterminations historiques et d'une construction de soi. Lors d'un long entretien avec Dominique Wolton et Jean-Louis Missika, Raymond Aron note l'importance de ce double processus : « *nous sommes tous déterminés par le milieu, par l'origine, par les chromosomes. Nous sommes, de tous les côtés, contraints. Cela dit, il y a tout de même une marge de liberté, il y a une prise de conscience de soi-même qui donne un sens à notre décision de faire ceci ou cela*⁵⁰ ». Balancement permanent entre l'analyse des systèmes et la description des acteurs et de leurs intentions : « *L'homme crée des cités, il ne sait pas les cités qu'il crée*⁵¹. »

Aron et Foucault partagent aussi un intérêt pour l'activité journalistique. En effet, pendant près de trente ans, au *Figaro*, Raymond Aron commentera les événements diplomatiques d'importance. L'engagement de Foucault dans cette pratique particulière d'écriture reste lié aux événements de 1978 qui secouèrent l'Iran. Il s'agissait alors pour lui, comme il le dira, de coller au plus près des événements en train de se faire – une révolution qui est l'expression du pouvoir en lui-même. Cette forme de connaissance de l'histoire le poussera à donner au philosophe une nouvelle fonction, celle de diagnosticien⁵².

Il faudrait peut-être ajouter, à ces premiers motifs communs, une analyse de leurs deux itinéraires au

Collège de France. Titulaires, respectivement, de la chaire de Sociologie de la civilisation moderne et de la chaire d'Histoire des systèmes de pensée, Aron et Foucault se passionneront, comme d'autres au même moment, pour la pensée de Clausewitz et plus généralement pour le rôle de la stratégie dans la pensée politique. En 1974-1975, par exemple, Raymond Aron s'attachera, sur le plan de la politique internationale, à réévaluer l'axiome principal de Clausewitz en le mettant en relation avec l'appréhension du monde politico-diplomatique dans lequel se jouent désormais les rivalités entre États. Il propose de retourner la célèbre formule du stratège : « *ce n'est pas que la formule fameuse – la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens – ne s'applique pas dès lors qu'il s'agit de la guerre atomique totale, c'est, tout au contraire, que la paix apparaisse comme la continuation de la guerre par d'autres moyens ou, en d'autres termes, que la violence physique soit le caractère distinctif de la guerre ou encore que la paix ne soit plus l'absence de violence. [...] À ce moment, la paix deviendrait effectivement la continuation de la guerre par d'autres moyens, inversion non clausewitzienne de la formule clausewitzienne. Non que les États ne puissent, en temps de paix, tendre à des fins semblables à celles qu'ils visent en temps de guerre. Mais, en tant que la guerre se définit par la violence, elle ne se prolonge pas durant la paix*⁵³. »

C'est aussi en partant d'un inversion de l'axiome de Clausewitz que, dans « Il faut défendre la société », Foucault essaye d'envisager la possibilité d'un retour-

nement complet de la compréhension de la politique. Une tentative qui s'appuie en premier lieu sur une remise en cause général du schéma juridique du pouvoir qui s'est constitué dans la postérité de Hobbes et des théoriciens du contrat. En retournant l'aphorisme, Foucault vise explicitement trois choses : ancrer l'analyse des rapports de pouvoir au niveau historique ; identifier la guerre et la politique ; considérer, enfin, que la décision finale ne peut venir que d'une épreuve de force⁵⁴. Tout système politique, insiste Foucault, en réinscrivant cette question de la guerre dans le champ stratégique, est « à déchiffrer comme des épisodes, des fragmentations, des déplacements de la guerre elle-même ». C'est la permanence des guerres dans la politique contemporaine et ses réinscriptions perpétuelles « dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans les corps des uns et des autres » que Foucault entend démontrer. Il résume son effort théorique par la volonté, ferme et résolue, de « se débarrasser du modèle du Léviathan⁵⁵ », et ce au profit d'une analyse ascendante des relations de pouvoir.

EN CONCLUSION

Les années 1970 sont marquées pour Foucault par un changement théorique profond. Le « passage » de l'archéologique à la généalogie, par laquelle il cherchera à comprendre comment, par exemple, la transformation de la pénalité relève avant tout d'une histoire des rapports entre le pouvoir politique et

les corps, l'oblige à développer une analytique de la modernité sur un versant plus « technique » qu'épistémologique.

Si notre actualité est d'abord liée à une rupture fondamentale de l'ordre des savoirs, dans laquelle la figure de l'« homme » se constitue comme « doublet empirico-transcendantal », elle tient désormais pour Foucault, au milieu des années 1970, aux processus sociaux qui ont contribué à la naissance de cette figure, c'est-à-dire à l'augmentation, pour certaines sans fin, des techniques disciplinaires qui s'exercent directement sur les corps à travers des procédés multiples de surveillance, de sanction, de répartition dans l'espace, d'organisation rigoureuse du temps, de contrôle serré de l'activité.

Surveiller et punir retrace cette production récente de l'homme à partir des transformations de l'exercice du pouvoir en Occident. Il ne s'agit pas, ajoute Foucault, « de dire que de la prison sont sorties les sciences humaines. Mais si elles ont pu se former et produire dans l'épistèmè tous les effets de bouleversement qu'on connaît, c'est qu'elles ont été portées par une modalité spécifique et nouvelle du pouvoir : une certaine politique du corps, une certaine manière de rendre docile et utile l'accumulation des hommes⁵⁶. »

Les sciences humaines continuent à intéresser et à interroger Foucault, mais avant tout parce qu'elles corroborent le jeu du pouvoir en dissociant le normal du pathologique et en normalisant les sujets considérés comme déviants.

Notes

1. Foucault, M. (1966) *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, p. 64.
2. *Op. cit.*, p.10.
3. *Op. cit.*, p. 71.
4. *Op. cit.*, p. 319.
5. « Michel Foucault, « *Les Mots et les Choses* », entretien avec Raymond Bellour, *Dits et écrits*, tome I, p. 499.
6. Foucault, M. (1968) « Foucault répond à Sartre », *Dits et écrits*, tome I, p. 665. C'est une position similaire que Claude Lévi-Strauss propose de donner à son anthropologie structurale : « *son but est d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différente que les hommes forment de leur devenir, un inventaire des possibilités inconscientes .* » Lévi-Strauss, Cl. (1958) *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, p. 30.
7. Le premier tirage de 3500 exemplaires est rapidement épuisé, comme la réimpression du mois de juin (5000 exemplaires) et celle du mois de juillet (3000 exemplaires).
8. Jean-Claude Margolin, « L'homme de Michel Foucault », *Revue des sciences humaines*, octobre-décembre 1967, p. 497-523. Georges Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du cogito », *Critique*, Juillet 1967, n° 242, p. 599-618. Pierre Burgelin, « L'archéologie du savoir », *Esprit*, Mai 1967, p. 843-861. Gilles Deleuze, « L'homme, une existence douteuse », *Le Nouvel Observateur*, 1^{er} Juin 1966, p. 32-34. Michel De Certeau, « Le noir soleil du langage : Michel Foucault », *Études*, t. 326, mars 1967, p. 344-360. Michel Amiot, « Le relativisme culturaliste de Michel Foucault », *Les Temps Modernes*, 1967,

- Janvier, n° 248, p. 1271-1298. Sylvie Le Bon, « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », *Les Temps Modernes*, 1967, Janvier, n° 248, p. 1299-1319.
9. « Entretiens sur Michel Foucault » avec B. Balan, G. Dulac, G. Marcy, J.-B. Ponthus, J. Proust, J. Stefanini et E. Verley. Entretiens du 23 février et du 16 mars 1967 du séminaire d'Études et de Recherches sur le XVIII^e siècle de la faculté des lettres et sciences humaines de Montpellier, repris dans *La Pensée*, n° 137, février 1968, p. 3-38. « Objectivité et historicité de la pensée scientifique », avec Y. Galifret, G. Canguilhem, E. Kahane, N. Mouloud, J. Roger, E. Schatzmann, J.-P. Vigier, in *Structuralisme et Marxisme*, p. 205-267, Paris, UGE, 1970. Voir aussi, toujours dans cet ouvrage, « Michel Foucault : les mots contre les choses » de Olivier Revault d'Allones, p. 13-39.
10. Voir « Michel Foucault. *Les Mots et les Choses* », entretien avec R. Bellour, *Les Lettres françaises*, 31 mars-6 avril 1966, in *Dits et écrits*, tome I, p. 498-504. « Entretien avec Madeleine Chapsal », *La Quinzaine littéraire*, in *Dits et écrits*, tome I, p. 513-518. « L'homme est-il mort », entretien avec C. Bonnefoy, *Arts et loisirs*, n° 38, Juin 1966, in *Dits et Écrits*, tome I, p. 540-544. « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui », entretien avec G. Fellous, *La Presse de Tunisie*, 12 Avril 1966, in *Dits et Écrits*, tome I, p. 580-584. « Sur les façons d'écrire l'histoire », entretien avec R. Belour, *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21 Juin 1967, in *Dits et Écrits*, tome I, p. 585-600. « Qui êtes-vous professeur Foucault ? » entretien avec P. Caruso, *La Fiera letteria*, n°39, 28 septembre 1967, in *Dits et Écrits*, tome I, p. 601-620.
11. *Dits et Écrits*, tome I, p. 396.
12. Nicolas Baverez relate dans sa biographie de Raymond Aron le déroulement de ce séminaire : « *La séance se déroula presque trop bien : "Foucault était comme un petit garçon devant Aron", racontèrent les témoins de la scène. La sympathie qu'éprouvait Aron pour Foucault, quelles que fussent les objections qu'il élevait contre ses théories, ne se démentit pas* ». Baverez, N.

- (2005) *Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, p. 321.
13. Respectivement, lettre du 27 février et du 7 mars 1967. Fonds Raymond Aron, Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale de France.
14. Aron, R. (1938) *L'Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, Paris.
15. *Dits et Écrits*, tome I, p. 515.
16. *Dits et Écrits*, tome I, p. 515.
17. Lévi-Strauss, Cl. *Anthropologie structurale*, Plon, 1958, p. 40.
18. *Dits et Écrits*, tome I, p. 588.
19. *Dits et Écrits*, tome I, p. 605.
20. Foucault, M. « *L'impossible Prison. Recherche sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, éd. du Seuil, coll. «L'Univers historique» », in *Dits et Écrits*, tome IV, p. 23.
21. « Un positiviste désespéré : Michel Foucault », *op. cit.*, p. 1313.
22. Michel de Certeau, *Op. cit.* Texte repris dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris, p. 172.
23. *Dits et Écrits*, tome I, p. 603. C'est au même moment que Lévi-Strauss tient lui aussi à dissocier son nom de celui de Lacan et de Foucault. Il rappelle à Catherine Backes-Clément qu'« *il y a en France trois structuralistes authentiques : Benveniste, Dumézil et moi* ». Catherine Backes-Clément (1970) *Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*, Paris, Seghers, p. 196. Claude Lévi-Strauss reprendra un argument identique devant Didier Eribon en ajoutant cette fois-ci le nom de Jean Pierre Vernant.
24. *L'Introduction à la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 437.
25. Dans un long commentaire concernant cette question de la liberté, Aron rappelle ce qui, en tant que sociologue, le sépare de Sartre : « *le sociologue s'accommode du salut de la liberté. [...] lui aussi [comme le philosophe] s'intéresse à la manière dont les différents membres d'une classe vivent leur situation et l'intériorisent, réagissent à leur situation. Il n'exclut pas davantage*

la liberté des individus par rapport aux institutions : il s'en trouve, en effet, pour violer les règles de telle sorte que celles-ci n'ont d'autre réalité, aux yeux du méthodologue individualiste, que celle des actes individuels qui les respectent ou qui les violent. » Aron, R. (1973) *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, Paris, p. 231.

26. Marcel Mauss, en utilisant cette notion et en envisageant l'homme sous ses aspects à la fois biologiques, psychologiques et sociologiques, s'est prémuni de la tentation, alors classique en sociologie, de réduire celui-ci à une sorte d'automate.

27. Aron, R. (1991) *Leçons sur l'histoire : cours du Collège de France*, Le Livre de poche, Paris.

28. Michel Foucault, « Naissance de la biopolitique », Paris, Gallimard p. 64.

29. *Les Mots et les choses*, *op. cit.*, p. 179.

30. *Op. cit.*, p. 64.

31. Canguilhem, G. « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito », *Critique*, juillet 1967, p. 612.

32. *Structuralisme et Marxisme*, *op. cit.*, p. 249-251.

33. Tout aussi excédé par l'interprétation de son analytique et par la place que Foucault donne à l'histoire, Sartre réduit *Les Mots et les Choses*, dans un numéro de *L'Arc* qui lui est consacré, à « une synthèse éclectique où Robbe Grillet, le structuralisme, la linguistique, Lacan, Tel Quel sont utilisés tour à tour pour démontrer l'impossibilité d'une réflexion historique ». Jean-Paul Sartre, *L'Arc*, N° 30, 1966. Sur cette dispute entre Sartre et Foucault, voir aussi Daniel Defert (2005) « Lettre à Claude Lanzman », in *Témoins de Sartre*, Paris, Gallimard, p. 172-182.

34. Amiot, M., *op. cit.*, p. 1291-1292.

35. Le Bon, S. *op. cit.*, p. 1310-1312.

36. Dufrenne, M. (1968) *Pour l'homme*, Le seuil, Paris, p. 41.

37. *Dits et Écrits*, tome I, p. 599.

38. *Dits et Écrits*, tome I, p. 676. Il est intéressant de constater que R. Aron, dans sa philosophie critique de l'histoire, note que l'explication sociologique a pour vocation de s'attacher aux faits « susceptibles de se reproduire », ce qu'il nomme

« l'antécédent constant ». Il ajoute que « les causes retenues par le sociologue seront donc les seules causes régulières voire constantes ». *Introduction (...)*, *op. cit.*, p. 100. Cette question de la « rémanence » va occuper une place tout aussi importante dans la redéfinition de l'archéologie par Foucault en 1969.

39. *Dits et Écrits*, *op. cit.*, p. 678-679.

40. Forgé par Kant en 1790 dans sa *Critique de la faculté de juger*, le terme de *Weltanschauung* traduit l'idée de perception ou de compréhension du monde. Tributaire d'une tradition et d'une langue, la *Weltanschauung* permet de comprendre les diverses productions d'une même époque. Comme le signale Groethuysen, en définissant la méthode de Dilthey, il s'agit à partir de cette notion de se servir « de toutes les données d'une époque pour les interpréter l'une par l'autre ; le philosophe lui fait comprendre le poète, et vice versa, le génie religieux se reflète dans l'artiste, l'art et la religion s'expliquent mutuellement, la politique ne se conçoit qu'au moyen des idées que nous trouvons dans la science, la science ne peut être envisagée qu'en tenant compte des données sociales. La synthèse historique seule peut nous faire connaître ce qui fait le fonds même des diverses productions de la même époque ». Groethuysen, B. « Dilthey et son école », *Philosophie et Histoire*, p. 63. Si nous avons repris ici cette définition c'est que R. Aron, dans *D'une sainte famille à l'autre*, rappelle que la méthode de Foucault « évoque celle de Dilthey et de Cassirer, plutôt que celle de Marx », Gallimard, Paris, p. 239

41. Chaque culture est considérée par ce courant de l'anthropologie comme une construction singulière, une totalité originale, qui mérite d'être analysée pour elle-même. Ces anthropologues postulent que tout ensemble culturel tend vers la cohérence et vers une certaine autonomie symbolique qui donne à la culture son caractère singulier. Chaque culture renferme en elle-même tout ce qu'il y a à comprendre d'elle et tout ce qui peut servir à la comprendre.

42. *Dits et Écrits*, tome III, texte n°206.

43. Aron rappelle aussi que Bourdieu développe un équivalent sociologique de l'épistémè avec sa notion de « champ intellectuel ». Aron, R. (1968) *D'une sainte famille à l'autre*, Paris, Gallimard, p. 113-114.
44. *Op. cit.*, p. 260
45. *D'une sainte famille à l'autre*, p.268.
46. Aron, R. *Mémoires*, Paris, Julliard, p. 79.
47. *Dits et Écrits*, tome II, p. 771.
48. Foucault, M. (1984) *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, p. 10.
49. Aron, R. (1955) *L'Opium des intellectuels*, Gallimard, Paris, p. 334.
50. Aron, R. (1981) *Le Spectateur engagé* (entretiens avec D. Wolton et J.-L. Missika), Paris, Julliard, p. 315.
51. *Histoire et dialectique de la violence, op. cit.*, p. 244.
52. C'est en avril 1967 que Foucault développe cette question du « diagnostic » en rappelant que « *c'est en cela que le structuralisme peut valoir comme une activité philosophique, si l'on admet que le rôle de la philosophie est de diagnostiquer. Le philosophe a en effet cessé de vouloir dire ce qui existe éternellement. Il a la tâche bien plus ardue et bien plus fuyante de dire ce qui se passe. Dans cette mesure, on peut bien parler d'une sorte de philosophie structuraliste qui pourrait se définir comme l'activité qui permet de diagnostiquer ce qu'est aujourd'hui* ». Voir Michel Foucault, « la philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" », *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, *Dits et Écrits*, tome I, p. 581.
53. Publié dans l'*Annuaire du Collège de France*, 75^e année, années 1974-1975, p. 361
54. Foucault, M. *Il faut défendre la société*, p. 16-17.
55. Foucault, M. *Il faut défendre la société*, p. 30.
56. Foucault, M. (1975) *Surveiller et Punir*, Gallimard, Paris, p. 356

TABLE

ARON-FOUCAULT, DIALOGUE	9
ANALYSE, <i>de Jean-François Bert</i>	25
Notes	55

Achévé d'imprimer en octobre 2007
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery,
Clamecy, France

Numéro d'impression : xxxxxxxx

ISBN 978-2-35526-004-9

EAN 9782355260049

Nouvelles Éditions Lignes

www.editions-lignes.com

contact@editions-lignes.com