

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

24/04/2002

Foucault croise Marx

Ou les assonances entre Foucault et Althusser entre 1965 et 1976

Philippe Asiai

Introduction

Ce titre, et ce projet, est un effet lointain d'une conférence donnée à la Sorbonne, en 1992, par Etienne Balibar et Pierre Macherey. A cette époque, étudiant en C2 de maîtrise avec Etienne Balibar, après avoir assidûment suivi ceux de Pierre Macherey sur Spinoza, j'étais en train d'écrire une longue dissertation prétendant mettre en relation *Histoire et conscience de classe* de G Lukacs et *Les mots et les choses* de Michel Foucault. Pierre Macherey donnait la conclusion de cette conférence bicéphale en disant à peu près : « Foucault et Marx se croisent, cela veut dire qu'ils viennent respectivement d'ailleurs et vont respectivement ailleurs ». Je cite de mémoire, il était question de venir de « points » distincts et de « trajectoires » qui se croisent en quelque « point ».

Or, personne, dans cette assistance de plus de deux cents personnes, non seulement composée d'étudiants mais aussi de professeurs expérimentés, ne risqua la moindre intervention, ni la moindre question au moment où ces deux éminents professeurs de philosophie y invitèrent leur silencieux auditeurs. Sans doute l'hypothèse seule d'un tel croisement posait-elle trop de questions irrésolues, voire impensées. C'était sans doute plus la capacité de les formuler que l'envie de les soulever qui manquait.

Cette hypothèse du croisement me hante encore parce que Foucault comme Marx sont, pour moi, deux pensées qui me fournissent la dose de sang froid nécessaire à l'entretien et à

l'aiguillage de ma capacité à résister, la tête la moins basse possible, lorsque mes perspectives vitales me semblent me serrer de trop près. C'est pourquoi il m'a fallu expérimenter cette hypothèse dans la mesure de mes moyens, qui ne sont pas ceux d'un intellectuel professionnel. Ce livre est la trace de cette expérience. Et puisque désormais trace il y a, autant vous la montrer.

Je n'ai pas la prétention d'avoir ni levé ni assis cette hypothèse. Je me lance l'expérience de ma confrontation avec elle que comme l'amorce d'un dialogue dont je sais au moins que ses enjeux les plus pertinents concernent les pratiques les plus réelles et les plus quotidiennes de nos vies. J'espère que cette amorce aura un écho et que cet écho accroîtra le pouvoir sur leurs propres vies de ceux qui en sont, comme moi, si dénués.

Ce texte est organisé comme un collage, le plus continu possible, de lectures où les pensées de Foucault croisent celles de Marx, dans la mesure de leurs influences réciproques les plus apparentes. Bien entendu, Foucault et Marx n'étant pas contemporains l'un de l'autre, c'est surtout le marxisme de Louis Althusser qui correspond avec l'actualité de Foucault. On aurait beau dire que Althusser ne fut pas un « vrai » marxiste - ce qui est forcément plus ou moins vrai - il n'en reste pas moins que pour des raisons biographiques et théoriques - « philo » et « sophique » voudrais-je dire - l'expérience marxiste de Althusser s'est avérée fondamentale pour la relation que Foucault entretint avec le marxisme.

Il ne s'agit pas ici de peser le poids affectif qu'eut, pour Foucault, l'amitié qu'il entretint avec Althusser dans sa lecture de Marx. Ce d'autant moins que ce genre de poids est, par son affectivité même, d'une ambiguïté insaisissable. Aussi les informations biographiques y sont-elles volontairement réduites au minimum requis.

De même, sont rarement suggérées les connotations idéologiques et morales attribuées au marxisme, souvent a posteriori, dont on nous rebat les oreilles depuis qu'on postule sa mort - ce qui ne mesure que l'effroi rétrospectif, et encore latent, des classes dirigeantes (que celles-ci le fussent au nom du marxisme ou au nom de leur opposition envers lui). Foucault, comme Althusser, surent être assez lucides à propos du stalinisme et de la réduction idéologique des mouvements politiques insurrectionnels enregistrés sous cette notion pour éviter de faire de ces clivages manichéens des critères d'appréhension de la pensée dite « de » Marx. Nos regards rétrospectifs relèvent plutôt de l'obsession, souvent proportionnelle au passé des regards hypnotisés de bien des faiseurs d'opinion qui furent alors à bonne école, que d'un sage recul historique d'ailleurs encore bien mince.

La forme même du texte, une enfilade de lectures extraites, la plus censée possible, nécessite le recours abondant de citations. Pour en rendre la lecture la plus fluide possible tout en en préservant le minimum de rigueur nécessaire, j'ai choisi de ne pas surcharger le texte de guillemets et de renvois en notes de bas de pages. C'est pourquoi j'ai décidé de faire apparaître en italique sans guillemets la plupart des citations et de renvoyer celles-ci à des notes de bas de pages abrégées dont la liste suit :

TITRES CITES

ABREVIATIONS

<i>Oeuvres complètes. Economie II</i> K Marx éd : La Pléiade Gallimard 1968	OEII.Marx
<i>Dits et écrits. II. 1970-1975</i> M Foucault éd : nrf Gallimard 1994	DEII.Fouc
<i>Dits et écrits. III. 1976-1979</i> M Foucault éd : nrf Gallimard 1994	DEIII.Fouc
<i>L'archéologie du savoir</i> M Foucault éd : nrf Gallimard 1969	AS.Fouc
<i>Les mots et les choses</i> M Foucault éd : nrf Gallimard 1966	MC.Fouc
<i>Lire le Capital</i> L Althusser, ... éd : quadrige PUF 1995	LC.Alth
<i>Sur la reproduction</i> L Althusser éd : actuel Marx PUF 1995	SR.Alth
<i>Michel Foucault et ses contemporains</i> D Eribon éd : Fayard 1994	BIO.Erib
<i>Michel Foucault</i> D Macey éd : Fayard 1994	BIO.Mace

Il va sans dire, mais cela va mieux en le disant, que bien que ma lecture de ce croisement ait été très influencée par certains cours et textes de E Balibar et de P Macherey, elle ne prétend en rien être celle de l'un ou de l'autre, ni la synthèse des leurs. Mon souvenir de cette conférence est si lointain et si subjectif que je ne prétends pas non plus rendre compte ne fût ce que de l'intention de leurs propos d'alors, qui à ma connaissance n'existent pas sous forme écrite publique. Il se peut même qu'ils l'a trouvent aberrante à bien des égards ou peu pertinente, ce que je n'espère évidemment pas non plus. Bien d'autres influences, plus quotidiennes, moins académiques, et au moins aussi intenses sont venues, avant et après, interférer avec ce vague souvenir que je nettoie devant vos yeux et que je n'essaie pas, pour autant, d'épurer.

Je n'ai pas non plus la prétention académique d'exhumer un marxisme caché sous un foucauldisme ou d'annoncer le prolongement encore impensé d'un avenir foucauldien du marxisme. Je ne l'ai pas d'abord par convention, puisque je n'ai pas l'autorité sociale que m'aurait conféré le statut de professeur de philosophie aux yeux du grand public. Je ne l'ai pas, ensuite, par scrupule, car mon enquête est loin d'avoir été exhaustive : n'ayant ni le temps, ni les moyens, ni le courage, ni la patience de me livrer à un tel travail, je me suis contenté de concentrer mon

souvenir sur mes lectures de loisir dans mes rares intervalles temporels de loisir. Je ne l'ai pas, enfin, par goût car je n'ai jamais apprécié ce bonneteau idéologique auquel se livrent bien des intellectuels - philosophes ou journalistes - qui consiste à faire rentrer toute une pensée dans le cadre étrié d'un nom commun approprié (fût ce la pensée d'un auteur dans son propre nom propre) en dépit de l'indétermination même de toute pensée, même des plus anoblies et des plus cohérentes, qui, certes, sont parfois les plus puissantes. N'est-ce pas lorsque ces cohérences théoriques vacillent profondément que les pensées rejoignent la pensée ? Nous sommes déjà en plein dans le « sujet » avec ce doute à propos de la propriété du penseur à l'égard de la pensée. C'est donc sans ces vanités, bien qu'avec un orgueil qui me dépasse, que j'ai voulu expérimenter la profonde sympathie que j'éprouve à la lecture de ces pensées.

REPERAGES

Peut-on s'approprier Marx ?

Marx pour moi, ça n'existe pas. Je veux dire cette espèce d'entité qu'on a construite autour d'un nom propre et qui se réfère tantôt à un individu, tantôt à la totalité de ce qu'il a écrit, tantôt à l'immense processus historique qui dérive de lui (...). Faire fonctionner Marx comme un auteur localisable dans une mine discursive et susceptible d'une analyse en termes d'originalité ou de cohérence interne, c'est toujours possible. Après tout on a bien le droit d' « académiser » Marx. Mais c'est méconnaître l'éclatement qu'il produit. Foucault n'était pas marxiste, selon lui Marx éclate lui même l'entité qu'on a construite autour de son nom propre, nul ne peut encadrer Marx. Qu'on ne me parle plus de Marx ! Je ne veux plus entendre parler de ce monsieur. Adressez-vous à ceux dont c'est le métier. Qui sont payés pour cela. Qui sont les fonctionnaires de cela. Moi, j'en ai totalement fini avec Marx.

Le Marx de Foucault se présente comme une construction académique discursive fonctionnelle. Un Marx approprié à un usage qui ne lui est pas propre, un Marx exproprié en son nom propre. C'est l'affaire d'institutions comme l'Etat, le parti ou la pensée académique, donc pas celle de Foucault, ou le moins possible. Cependant Marx produit un éclatement, en dépit duquel tant d'institutions s'affairent. Et un immense processus historique dérive de Marx, à cause

duquel tant d'institutions s'affairent. Le mot Marx est trop commun pour être propre. Il faudrait presque mettre des guillemets à chaque fois que Foucault en prononce oralement le nom, en ces deux occurrences au moins, tant ce dont il est question semble être au moins autant le Marx dont on parle tant que celui dont il s'agit.

Dans quelle mesure la dérive de « Marx » est-elle aussi celle de Marx ? L'immense processus historique de Marx dérive-t-il du fait de Marx ou bien du fait de l'histoire ? Et cette histoire est-elle celle du processus qu'il découvre ou bien celle des lectures rétroactives de Marx ? Cette dérive pratique et théorique ne renvoie pas seulement à une interprétation ou à une compréhension posthume perverse de Marx par le marxisme. Cette hypothèse d'une dérive comprise comme écart envers une authenticité originelle, cette hypothèse d'une orthodoxie malencontreuse ne suffit pas pour Foucault. On sauverait alors l'individu, le penseur peut-être, en invalidant les actions qui s'en réclament, ou s'en réclament, en tendant faussement à en réaliser - consciemment ou non - les intentions. Il ne suffit pas d'invalider le Marx politique pour épurer et faire briller le Marx académique. Il ne sert à rien de dire que la pratique a trahi la théorie, ou l'actualité marxiste les intentions de Marx. La dérive n'est pas une rupture : un lien existe entre Marx, Lénine et même Staline et c'est ce lien qui fait problème pour *les critiques traditionnelles inopérantes*.

Mais la dérive pose un autre problème moins apparent et peut être plus crucial. Comment un processus historique peut-il dériver ? Peut-il dériver ailleurs que précisément sur l'histoire ? Et s'il dérive sur l'histoire, peut-il être autre chose qu'un processus superficiel ? Dérive-t-il d'être trop de superficiel ? Ce processus historique réel, *immense*, dérive-t-il parce que sa réalité n'est pas assez réelle ou assez profonde ? Ou bien ce processus historique dérive-t-il parce que tout processus historique, aussi réel et profond qu'il soit, repose sur autre chose que l'histoire qui puisse le faire dériver ? Nous ne pouvons encore que suspendre ces questions qu'à défaut de résoudre nous pourrions peut-être préciser en confrontant ces questions, ici sous-jacentes chez Foucault, avec l'analyste le plus conséquent de la profondeur du processus historique chez Marx, qui se trouve être L. Althusser, précisément l'ami « marxiste » de Foucault.

Nous pouvons au moins comprendre que Foucault pense la question mal posée. *En d'autres termes, la question « Qu'est-ce que le véritable et authentique Marx ? », ce type de point de vue consistant à se demander quel était le lien entre les effets de vérité et la philosophie étatique*

qu'est le marxisme appauvrit notre pensée. Constaté le problème ne suffit pas pour bien poser la question.

C'est pourquoi Foucault propose une position non traditionnelle, une lecture en rupture plutôt qu'une lecture de la dérive du marxisme. Elle implique de considérer Marx ni comme un individu, ni comme une œuvre, ni même comme le point d'inclination d'une dérive mais comme *un visage porteur de la même historicité que les autres existences historiques. Un visage qui appartient clairement au XIX^{ème} siècle. Dans lequel il a joué un rôle particulier, presque déterminant. Mais (...) clairement typique du XIX^{ème} siècle et qui ne fonctionne que là.*

Un tel Marx, tout à fait déterminé par son contexte historique, ne saurait être compris comme le détenteur d'une vérité universelle - fût ce à propos du déterminisme historique - ce qui atténuerait l'effet de son discours *en tant que modalité de pouvoir*. Par conséquent, cette modalité de pouvoir atténuée, le marxisme qui *n'a fonctionné que comme expression d'un parti politique* laisserait remonter à la surface tous ces problèmes exclus de ses horizons politiques : tels ceux de la médecine, de la sexualité, de la raison et de la folie. Enfin ces problèmes qui se manifestent chez les intellectuels, chez les étudiants, chez les prisonniers, dans ce qu'on appelle le lumpenprolétariat et qui sont des mouvements sociaux pourraient être récupérés hors du monopole marxiste. Telle est l'esquisse de l'horizon que Foucault substituerait au marxisme pour le dépasser *en tant que philosophie de l'Etat*.

Ce qui fait problème dans les lectures académiques - et non seulement marxistes - de Marx ferait, pour ainsi dire, solution dans celle de Foucault. Il ne s'agit pas tant de faire de ce lien qu'on appelle le marxisme, de cette dérive, une énigme que de la déchiffrer. Or c'est toute l'histoire depuis Marx, et non seulement l'histoire du marxisme, qui a eut à faire avec lui. C'est pourquoi ce déchiffrement concerne le statut du discours dont les effets de vérité prennent la modalité du pouvoir. Ce thème est constant chez Foucault. A ce titre il ne fait pas de statut particulier à Marx, il en traite comme de Linné, de Buffon, de « Port-Royal » ou de Bentham. Des grandes philosophies académiques seules Spinoza - par son absence quasi totale - et Nietzsche - qui scintille, dans son discours plus explicitement que dans son œuvre écrite comme référence solide - échappent à ce traitement. C'est là le signe que Foucault dit vrai en disant en avoir totalement fini avec Marx, et ainsi sans doute s'explique son agacement fréquent aux répétitions de la référence à Marx lorsqu'on l'interroge. Foucault s'est dépris de Marx comme il s'est dépris des autres philosophies, ou d'autres noms propres de l'histoire de la philosophie. S'il

ne s'est pas dépris de Spinoza, c'est sans doute qu'il ne s'en fut jamais épris. S'il ne s'est pas dépris de Nietzsche, c'est sans doute qu'il fallait bien qu'il se déprenne de Marx à partir de quelque chose d'autre. Il semble que Heidegger ait aussi servi d'étai à cette déprise, mais je l'ai trop peu lu pour en dire quoique ce soit.

Dans les propos de Foucault sur Marx, il semble n'y avoir pas matière à privilégier son rapport à Marx. A l'entendre, on ne voit pas bien comment P Bourdieu peut voir toute l'œuvre de Foucault traversée par *un dialogue avec Marx* ou même *des consonances fortement marxistes*. Et pourtant, ce que dit Foucault de Marx et de son rapport à son propre contexte historique, Marx le dirait sans doute de lui-même puisqu'il situe tous les auteurs dont il parle dans leurs propres contextes historiques en les y déterminant totalement. Ce visage porteur d'historicité qui n'est réductible ni à un individu, ni à une œuvre, ni à des effets posthumes semblerait aussi pouvoir être la silhouette d'un autoportrait de Marx. On peut même accentuer cette ressemblance entre les perceptions respectives de Foucault et de Marx à propos de la nécessaire médiation historique et contemporaine mettant en relation le nom propre de la pensée et celle-ci par la dissemblance avec ce qu'en dit Nietzsche, que pourtant Foucault accueille plus volontiers au titre de référence, puisque Nietzsche prétend que sa philosophie ne peut être comprise que dans l'avenir.

Peut-être n'est-ce là qu'un signe très superficiel et trompeur, mais ce serait malgré Marx et malgré Foucault que nous ferions de Marx une philosophie de l'avenir. Or c'est ce que font les lectures académiques de Marx en postulant que *l'éclatement* produit par Marx qu'elles méconnaissent lui serait imputables comme si Marx, porteur de son nom propre, était responsable des effets de vérité prenant la modalité de pouvoir en son nom. Cela semble d'autant plus malvenu que cette conception transhistorique de l'auteur correspond précisément au processus de l'idéologie tel que le conceptualise et le critique Marx lui-même. La réduction que Foucault opère en logeant Marx dans l'historicité de son siècle n'est pas plus idéologique que l'extension transhistorique que les marxistes lisent dans Marx. Sans doute les marxistes sanctifièrent-ils plus Marx, au sens où Marx lui-même se moquait de la sainteté de la « Sainte famille » dans *L'idéologie allemande*, que Foucault lorsqu'il libère Marx de la dérive posthume du marxisme.

Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'y a pas d'idéologie chez Foucault, même à propos de Marx et notamment en ce qui concerne cette notion de discours pourvu d'effets de vérité prenant la modalité de pouvoir. Mais l'exercice de cette notion n'est pas l'apanage de la dérive dont Marx est le nom propre. Et cela ne veut pas dire non plus que cette notion ne relève pas,

dans une certaine mesure, de la critique marxiste de l'idéologie. Il se peut bien que les marxistes aient été moins marxistes à leur propre égard que Foucault ne le fut à leur égard. De même, il se peut bien qu'un certain marxisme permette de découvrir chez Foucault des accents idéologiques que Foucault aurait vainement tenté d'éviter.

La présence de l'idéologie chez Foucault serait en effet contradictoire dans la mesure où l'idéologie qui aurait une histoire (autonome) que critique Marx et les effets de vérité prenant la modalité de pouvoir que fait apparaître Foucault, y compris dans le marxisme, seraient la même chose. C'est à l'intersection entre ce que Marx appelle l'idéologie et ce que Foucault appelle le discours que l'hypothèse d'un croisement entre Foucault et Marx prend sens. C'est pourquoi ces pensées sont intéressantes dans leurs proximités et leurs frictions réciproques. Ce ne sont donc pas tellement des *consonances* qu'il va s'agir d'entendre dans les lectures qui suivent. Ce sont plutôt des enchevêtrements, des identités, plus ou moins ponctuelles, de position ou de négation discursive, ou à l'égard du discours, qu'il s'agit de saisir. Non pas des parallèles en écho l'une de l'autre, mais des points de croisement. Il en va de la tentation de la philosophie à s'arracher à l'idéologie, à s'affranchir des discours de pouvoir : de la liberté politique de la philosophie ou de la liberté politique tout court pour autant que la philosophie soit la pensée en tant qu'elle aide à vivre.

La déprise de Marx

Foucault a croisé Marx comme figure académique. Il l'aurait connu par Jacques Martin à l'Ecole Normale alors que naissait son amitié avec Louis Althusser. Jacques Martin serait mort à cette époque de ne pas avoir pu assumer ni son homosexualité, ni son échec universitaire, et d'après Eribon il aurait été le modèle vivant de l'absence d'œuvre, c'est-à-dire de l'expérience vivante de la folie d'après Foucault. Or ce thème de l'absence d'œuvre est commun à la fois à Althusser et à Foucault dans le motif de la disparition du sujet sous l'œuvre. On sait trop bien combien la folie a rattrapé Althusser et a hanté Foucault de sorte qu'on pourrait clore tout débat en racontant cette très belle histoire d'une amitié à trois. Eventuellement on y ferait réapparaître le fantôme de Jacques Martin sous les traits du Père Breton à la fin de la vie de Foucault et au déclin de celle de Althusser qui aurait surgi comme pour boucler la boucle. Le retour de ce fantôme transfiguré aurait enfin mené Althusser à écrire en son nom propre sur sa propre vie

comme un auteur sur son sujet : Hollywood paierait un tel scénario très cher. La biographie expliquerait tout spontanément, il n'y aurait rien à penser.

Mais ce sont les conditions historiques qui rendirent Marx incontournable pour Foucault, comme pour tous ceux de sa génération qui se formaient au sortir de la seconde guerre mondiale. Aussi Foucault s'y initie-t-il sérieusement en 1950, après avoir lu Hegel. Il fut séduit au point d'appartenir au PCF jusque en 1954. Rétrospectivement il dira, en 1978, avoir été un *communiste nietzschéen*. Et, de fait, il se serait mis sérieusement à Nietzsche en 1953 en commençant par *Les considérations inactuelles* qui est une critique contre la prétention épistémologique de l'histoire en tant que discipline et contre ses effets idéologiques ou « nihilistes ». Dans l'itinéraire de sa formation, donc, Nietzsche lui aurait permis de se déprendre de Marx.

Son premier texte publié, *Maladie mentale et personnalité*, se clôt sur une perspective de psychologie pavlovienne, il est écrit en 1953-54 et est contemporain d'une lecture passionnée de Heidegger. Le succès de *L'histoire de la folie* en 1961 lui vaut les éloges de Althusser qui y trouve, au côté de l'école historique des *Annales*, un moteur supplémentaire pour commencer ses propres publications collectives et personnelles. La séparation entre Foucault et Althusser et l'ensemble des marxistes fut occasionnée par la publication des *Mots et les choses* et se concentre sur cette expression : *Le marxisme est dans la pensée du XIXème siècle comme un poisson dans l'eau : c'est-à-dire que partout ailleurs il cesse de respirer. S'il s'oppose aux théories « bourgeoises » de l'économie, et si dans cette opposition il projette contre elles un retournement radical de l'Histoire, ce conflit et ce projet ont pour condition de possibilité non pas la reprise en main de toute l'histoire, mais un événement que toute l'archéologie peut situer avec précision et qui a présenté simultanément sur le même mode, l'économie bourgeoise et l'économie révolutionnaire du XIXème siècle. Leurs débats ont beau émouvoir quelques vagues et dessiner des rides à la surface : ce ne sont que tempêtes au bassin des enfants.*

La coexistence sur le même mode de l'économie « bourgeoise » et de l'économie révolutionnaire renvoie au rapport de l'Histoire à la finitude anthropologique. Dans l'économie bourgeoise, l'Histoire se loge dans la finitude humaine (...) à la manière d'une figure positive et en relief. Dans l'économie révolutionnaire L'Histoire joue, alors, un rôle négatif. Le logement positif est représenté par le « pessimisme » de Ricardo, le logement négatif par Marx. L'Histoire touche à la finitude anthropologique selon deux modes :

- soit qu'elle rejoigne progressivement et avec une lenteur toujours plus marquée un état de stabilité qui sanctionne, dans l'indéfini du temps, ce vers quoi elle a toujours marché, ce qu'au fond elle n'a pas cessé d'être depuis le début, c'est le logement positif ricardien

- soit au contraire qu'elle atteigne un point de retournement où elle ne se fixe que dans la mesure où elle supprime ce qu'elle avait été continûment jusque là, c'est le logement négatif marxien.

Le Foucault des *Mots et des choses* fait violence aux regards marxistes parce que l'opposition entre économie bourgeoise et économie révolutionnaire y est conçue comme secondaire à une discontinuité, qui rabat les deux économies sur le même mode, dont l'enjeu principal est précisément l'histoire. L'histoire aurait beau se retourner contre elle-même, négativement, ou plus exactement contre l'Histoire, elle n'en butterait pas moins contre une finitude anthropologique qui semble la sous tendre et comme l'attendre. De plus l'identité modale du conflit opposant bourgeoisie et révolution semble avoir l'économie pour enjeu, nous aurions là un conflit entre une économie et une autre et non entre un économisme et un socialisme. Peut-être Foucault entend-il ici « économie » en un sens plus large que celui d'une discipline des « sciences humaines » ayant pour objet les valeurs d'échange ou d'usage des choses et des hommes, mais rien ne l'indique. D'autre part la densité révolutionnaire du projet marxiste est ici complètement érodée puisque *la reprise en main de toute l'histoire* y est infirmée en tant que *condition de possibilité*. Si *Les mots et les choses* a ébloui bien des lecteurs, il a aussi brûlé bien des iris marxistes.

Pourtant, il semble bien que Foucault reprenne le thème éminemment marxiste, ou hégélien, d'une chronologie humaine, au moins occidentale, qui soit périodiquement radicalement bouleversée et qu'on appelle habituellement des périodes historiques entrecoupées de moments de rupture. Foucault appelle ces ruptures des événements, et ces phases de stabilité relative des épistémés ; Marx les appellent respectivement des révolutions et des modes de production. Elles n'ont pas grand chose à voir les unes avec les autres semble-t-il tant l'opposition de Foucault à Marx semble ici explicite. Et ce d'autant moins que Foucault ne considère pas la chronologie, dont il repère des découpes diachroniques et des phases successives, comme la mesure de l'histoire, puisque l'Histoire est logée dans une épistémé, à moins que la succession des épistémés dessine une histoire en un autre sens. L'archéologie est-elle une histoire ? Or il se trouve que un an plus tôt Althusser lit Marx comme celui qui opère une coupure épistémologique

inaugurale et radicale, après d'autres coupures historiques moins radicales et pas épistémologiques quoique elles aussi définitives. Bien que les événements qui rompent successivement les épistémés et la coupure épistémologique ne correspondent pas, puisque nous savons déjà que la coupure épistémologique selon Althusser est tout à fait prise, *logée*, dans une épistémé d'après Foucault; il y a ici une similitude entre les outils de Foucault et de Althusser qui nous oblige à nous demander si la relation de Foucault à Marx est aussi simple que ce que Foucault en dit dans ce passage volontairement provoquant.

Coupure et histoire

La similitude de ces outils n'est pas réservée à Foucault et à Althusser. En un sens cette problématique de la notion de « coupure », de « rupture » ou de « discontinuité » en tant qu'elle met en question l'épistémologie hante tout le mouvement de cette époque de la pensée en France qu'on a appelé le « structuralisme ». On peut sans doute en voir une source importante chez Merleau-Ponty - notamment dans ses textes sur Marx où il distingue des approches diachroniques d'approches synchroniques. De la contestation des périodisations et des méthodes traditionnelles de l'histoire académique qu'opère l'école des Annales à Lacan, on retrouve la mise en avant de ces thèmes jusque dans des champs très éloignés du marxisme. Cependant la communauté relative des formations de Foucault et de Althusser, à savoir l'influence directe de G Canguilhem et celle, indirecte, de G Bachelard, fait en sorte que les usages de ces outils leur posent des problèmes très proches et d'autant plus proches lorsque leur objet d'analyse est le même, en l'occurrence « Marx ».

Ce que rejette Foucault, par rapport aux lectures marxistes de Marx, et notamment par rapport à celle de Althusser, c'est la réalité de la potentialité révolutionnaire du marxisme. Dans son vocabulaire, le marxisme n'est pas un événement, il ne peut opérer une césure entre une épistémé et une autre. Or c'est exactement le contraire de la thèse de Althusser lorsqu'il organise le séminaire qu'il publie sous le nom de *Lire le Capital*. La lecture foucauldienne de Marx ne repère *aucune coupure réelle*. Pas de rupture épistémologique en Marx donc, mais une lecture en rupture avec le marxisme qui le situe, au contraire, bien à l'aise dans une épistémé en voie de péremption et qui est la même épistémé que celle à laquelle il prétend s'opposer radicalement. La coupure épistémologique que conceptualise Althusser ne dessine *que des rides à la surface*. Elle

ne pénètre pas la réalité - loin s'en faut - celle-ci ne fut-elle que celle de l'idéologie qu'il aurait au moins fallu couper complètement pour atteindre profondément le réel.

Or si la pensée de Marx est un événement révolutionnaire coupant potentiellement deux modes de production pour Althusser, c'est au prix d'une lecture de Marx coupant « Marx » en repérant une césure déterminante. Cette césure distingue un premier Marx encore idéologue, d'un second déjà épistémologue. Et c'est l'inauguration de cette épistémologie nouvelle, qui a pour objet l'histoire, à savoir l'édification du matérialisme historique qui génère le potentiel révolutionnaire du marxisme lu par Althusser.

On peut déjà remarquer que le nom d'épistémé que Foucault attribue aux relatives stabilité de sa périodisation interdit déjà discrètement l'adhésion à cette thèse selon laquelle il y aurait un Marx plus épistémologue qui se succéderait à lui-même, et a fortiori interdit-elle l'hypothèse sous-jacente chez Althusser d'un progrès, par bond, de l'histoire qui irait dans le sens d'une évolution de plus en plus épistémologique de la pensée.

On peut aussi remarquer que Althusser se distingue par cette lecture d'une lecture marxiste académique de Marx qui lit le potentiel révolutionnaire du marxisme dès le premier Marx qu'elle ne distingue pas d'un second. Aussi la provocation antimarxiste de Foucault atteint-elle Althusser là où elle n'atteint pas le marxisme académique. Peut-être devrais-je dire plutôt « l'autre » marxisme académique tant il semble parfois que le marxisme de Althusser soit directement visé par Foucault. Selon Eribon le *bassin des enfants* visait ironiquement la fontaine de l'Ecole Normale où Althusser résidait. Et Althusser n'était-il pas lui-même l'exemple par excellence des *fonctionnaires de cela* qui est le marxisme ? Mais d'un autre côté, en coupant Marx, Althusser ne constitue pas mais divise *cette espèce d'entité qu'on a construite autour d'un nom propre*. En tout cas l'absence de cette coupure entre deux Marx telle qu'elle réside dans l'académisme partisan du marxisme semble beaucoup plus vulnérable à la thèse d'un Marx bien *logé* dans son épistémé, puisque tout l'aspect prophétique, voire le messianisme, du marxisme porteur d'avenir dès *L'idéologie allemande* et explicité par *Le manifeste du parti communiste*, y est dévitalisé. Au contraire la lecture de Althusser peut bien admettre en partie cette attaque, puisqu'elle situe ces textes comme relevant du *jeune Marx* (celui d'avant les manuscrits de 1957-58 dits les *Grundrisse* par la production desquels mûrit Marx d'après Althusser). Mais ce que Althusser ne peut pas admettre c'est la façon dont Foucault rabat, ou adosse sur *le même mode*, Marx sur Ricardo car ce serait ôter toute l'originalité épistémologique, et l'antiéconomisme scientifique, du second

Marx qui est notamment celui du Capital. La différence de vulnérabilité est d'autant plus patente que le marxisme académique partisan lit le *Capital* comme un économisme. Cela est vrai aussi de l'acculturation capitaliste du marxisme chez des socialistes défenseurs partiels de la propriété privée des moyens de production comme Keynes aussi bien que chez les défenseurs d'un communisme étatique.

Selon Foucault, le marxisme *s'oppose aux théories « bourgeoises » de l'économie et dans cette opposition il projette contre elles un retournement radical de l'Histoire*. C'est ce retournement qui ne peut s'opérer parce que *l'Histoire* est l'objet d'une attraction, niée chez Marx et posée chez Ricardo, de *la finitude anthropologique*. Et s'il on veut lire le désir de Foucault il faut se souvenir que la pensée de Ricardo est celle d'un *pessimisme*. Or cet événement que toute l'archéologie peut situer avec précision, cette attraction, impose le même mode économique à l'opposition entre bourgeoisie et révolution. Même à l'insu du marxisme, et malgré son effort de retournement de toute l'Histoire, l'attraction « épistémique » et repérée par l'archéologie impose un registre économique commun à Ricardo et à Marx. En un mot, malgré l'effort de Marx, même aiguisé par la lecture de Althusser qui met l'accent sur la scientificité du marxisme, c'est-à-dire sur le matérialisme historique, l'Histoire ne peut pas se retourner, pas même de manière révolutionnaire et radicalement, pas même par la conscience de sa propre scientificité.

La majuscule que Foucault met au mot « Histoire » semble vouloir dire que l'histoire, même désacralisée au prix d'une approche épistémologique qui serait une meilleure conscience d'elle-même, ne peut retourner l'Histoire, à savoir l'histoire mythifiée ou idéologique. Le thème des *Considérations inactuelles* de Nietzsche est ici tout à fait exploité contre Marx. Cela implique sans doute que même la conscience épistémologique est assujettie à la finitude anthropologique, qui serait d'une force d'attraction plus puissante que la relativement légère idéologie dont Marx renverse la perspective pour en faire un objet de science. Par conséquent la scientificité historique de la conscience serait encore un effet de la conscience, et donc une cause relativement secondaire plutôt qu'une cause absolument déterminante.

Il faudrait donc comparer la conception de l'histoire propre à Althusser, qui est indexée sur celle de Marx, à celle de Foucault. Sans doute celle-ci doit-elle beaucoup à celle de Nietzsche, aussi bien à celui de *La généalogie de la morale* qu'à celui des *Considérations inactuelles* tant le projet d'établir une généalogie hante Foucault et semble s'ancrer sur la lecture de certains

aphorismes, j'y reviendrai à la fin de ce texte. On peut néanmoins déjà invoquer Nietzsche quant à cette idée, très générale ici, selon laquelle l'histoire ne peut pas être objective. Foucault ne semble jamais très loin de l'idée selon laquelle on écrit toujours l'histoire, surtout lorsqu'on pense la lire. La majuscule de l'Histoire résiste à sa propre subversion. Ainsi posé le problème semble particulièrement noué. C'est à cause de cette résistance intrinsèque qu'il faut autre chose que de l'histoire, pour comprendre l'histoire, une archéologie semble plus pertinente et elle découvrira plutôt une, ou des généalogies, qu'une histoire.

On peut bien couper l'histoire selon des coupes diachroniques, synchroniques, épistémologiques on ne découvrira jamais l'histoire telle qu'elle se fait selon Foucault. D'une certaine manière l'histoire ne se fait pas sur fond d'histoire. C'est pourquoi l'épistémologie, entendue en ce sens général d'un espace de vérité ou de lieux de vérités, ne peut pas rencontrer l'histoire, et dire la vérité de l'histoire, comme si celle-ci pouvait être la médiation d'une meilleure conscience historique. On ne peut faire parler l'histoire que du point de vue d'une histoire qui n'est jamais essentiellement elle-même, et dont les périodes successives diffèrent plutôt qu'elles ne se ressemblent. Aucun continuum, tel la notion de division du travail ou celle de rapports sociaux des moyens de production, ne servira, chez Foucault, de registre fondamental, « structural » dirait Althusser, où l'histoire prenne sens.

La conscience s'éclaire-t-elle des coupes épistémologiques dont l'histoire est la matière ? Oui, plus ou moins, pour le Althusser *de Lire le Capital*. Non, pas du tout, mais peut-être par des coupes archéologiques entre épistémés, pour le Foucault des *Mots et les choses*. En dépit de la proximité de leurs outils respectifs, c'est en cela qu'ils divergent et que Foucault s'éloigne de Marx. La coupure de Althusser semble devoir buter en définitive sur la solidité insécable de la réalité historique. Au contraire, chez Foucault, les ruptures événementielles semblent ouvrir des espaces vides à remplir dont l'histoire n'est que l'occasion. Ces caractéristiques opposées de leurs « structuralismes » ou « conceptualismes » respectifs sont dues à des manières distinctes de concevoir l'épistémologie. La vérité correspond-elle à une prise de conscience relative comme chez Althusser, ou bien à une déprise de conscience comme chez Foucault ?

S'agit-il de n'aller *vers l'inconscient qu'en lui tournant le dos, attendant qu'il se dévoile à mesure que se fait, comme à reculons, l'analyse de la conscience* à l'instar de *toutes les sciences humaines* y compris le marxisme de Althusser, selon Foucault ? Ou bien, à l'instar de *la psychanalyse*, de pointer *vers l'inconscient directement, de propos délibéré, - non point vers ce*

qui doit s'expliciter peu à peu dans l'éclairage progressif de l'implicite, mais vers ce qui est là et qui se dérobe, qui existe avec la solidité muette d'un texte fermé sur lui-même, ou d'une lacune blanche dans un texte invisible, et qui par là se défend ?

Il n'est pas sûr que cette alternative que pose Foucault soit tout à fait radicale. En tout cas il est certain que Althusser ne la reconnaisse pas dans la mesure où *Lire le Capital* se présente précisément comme une *lecture* « *symptomale* » qui *décèle l'indécelé dans le texte même qu'elle lit et qui le rapporte à un autre texte, présent d'une absence nécessaire dans le premier ; or le second texte s'articule sur les lapsus du premier.* La psychanalyse est invoquée des deux côtés, il semble que Foucault se réfère à un séminaire de J Lacan de 1964 suivant celui intitulé *L'excommunication*. On y reconnaît, en effet, un étiat pour ce que l'on peut nommer provisoirement sa « méthode » archéologique qui *pointe directement vers l'inconscient à rebours de toutes les sciences humaines. La discontinuité, telle est donc la forme essentielle où nous apparaît d'abord l'inconscient comme phénomène - la discontinuité, dans laquelle quelque chose se manifeste comme une vacillation. Or, si cette discontinuité a ce caractère absolu, inaugural, dans le chemin de la découverte de Freud, devons nous la placer - comme ce fut ensuite la tendance des analystes - sur le fond d'une totalité ? Est-ce que le **un** est antérieur à la discontinuité ? Je ne le pense pas (...) le **un** qui est introduit par l'expérience de l'inconscient, c'est le un de la fente, du trait, de la rupture.* En tant que l'histoire est la matière, inconsciente, des coupes épistémologiques qu'opère l'archéologie elle n'est pas une totalité, mais une multiplicité successive. C'est peut-être la matière de la coupe qui fait diverger les usages d'outils si ressemblants.

Histoire et structure

Pour que ne soit pas vaine notre chasse à nous analyste, il nous faut tout ramener à la fonction de coupure dans le discours, la plus forte étant celle qui fait barre entre le signifiant et le signifié. Là se surprend le sujet qui nous intéresse puisque à se nouer dans la signification, le voilà logé à l'enseigne du pré-conscient. Le sujet qui nous intéresse ici, et qui se surprend par la coupure dans le discours, c'est l'histoire. Coupure dans le discours de l'Histoire ou coupure de l'histoire dans le discours ? Coupure de l'intérieur de l'histoire comme par en dessous ; ou bien coupure dans l'intérieur du discours comme d'un au dessus archéologique ? L'histoire est-elle logée dans une épistémé structurée comme un langage ou bien dans un discours découpé par le repérage archéologique ? Son inconscient consiste-t-il en l'attraction de la finitude

anthropologique ? Il semble que Foucault, comme Althusser, ait emprunté les lunettes de Lacan pour lire Marx. Mais cet autre outil similaire n'est pas du tout utilisé de la même manière.

Chez Foucault, l'histoire est un sujet en tant qu'elle est une coupe dans le discours parmi d'autres coupes : un discours particulier qui attend sa propre surprise et sa signification que l'archéologie repère comme une forme, niée chez Marx et posée chez Ricardo, de la finitude anthropologique. Aussi est-ce cette finitude qui est sa structure inconsciente, avant que celle-ci, la finitude anthropologique, *peut-être* ne se surprenne, à son tour, comme une forme d'une structure, pas encore nommée, qui l'*efface* avec *l'homme*, en tant que sujet de cette finitude. Chez Althusser, le sujet c'est l'humanité qui se surprend en tant qu'instance historique dont la réalité est la structure, mais cette « humanité » est une réalité beaucoup plus précise que « l'homme ». Chez l'un l'homme, en tant qu'instance de la finitude anthropologique structure l'histoire, sous la forme du *doublet empirico-transcendantal*. Chez l'autre l'histoire structure l'humanité en tant que dynamique de la division du travail et des rapports sociaux des moyens de production.

L'histoire, c'est le terrain, la dimension dynamique, de l'ensemble de la réalité matérielle chez Althusser. On pourrait presque dire le « topos ». Au contraire l'histoire est toujours trop l'Histoire chez Foucault, et dans cette mesure elle ne repose sur aucune réalité propre. On pourrait presque dire que l'histoire est un récit, un mythe inconscient. C'est pourquoi la réalité dont il s'agit lorsqu'on aborde l'histoire ne peut être vraiment découverte qu'au gré d'une généalogie. Or l'archéologie est la manière d'utiliser le thème de la coupure épistémologique, elle est l'opération de coupes discursives dans le discours qui sépare, et distingue, des épistémés entre elles. Si chez Althusser la structure est de l'ordre de l'histoire, le fait même de la dynamique historique ; chez Foucault, la structure est de l'ordre du discours.

La référence à Lacan se dédouble donc ici. D'un côté une histoire structurale, qui se confronte à ses propres lapsus, et chaque mode de production est en quelque sorte un lapsus puisqu'il mène à sa destruction et à son remplacement par un autre mode de production ultérieur qui en est issu, comme si les contradictions inconscientes du premier lui permettait de se révéler comme second. De l'autre côté une archéologie structurale où le discours se confronte à lui même et se révèle en tant que porteur d'effets de vérité prenant la modalité du pouvoir.

Mais ce dédoublement n'est pas simplement une opposition. Car pour Althusser la position de Foucault est idéologique en tant qu'elle privilégie le monde des idées, puisqu'il semble bien que le discours se réalise pleinement comme si les idées ou les formes discursives n'étaient pas le

reflet de la réalité de la division du travail et des rapports sociaux de production qui en sont la texture. Et pour Foucault la position de Althusser, ou plutôt celle de Marx puisqu'il n'en parle pas directement, est superficielle, elle ne parvient qu'à *dessiner des rides à la surface*, comme si la réalité de l'histoire ne se savait pas discours sur l'Histoire c'est-à-dire une idéologie qui s'ignore. Cette opposition repose néanmoins sur leur quête commune d'une vérité d'ordre structural qui exige l'outil de la coupure épistémologique, c'est-à-dire d'une vérité qui implique la subversion des manières de vivre et des modes de penser subjectifs, ou objectivés par assujettissement, que l'un nomme idéologie et l'autre vérité des effets discursifs. Dans les deux cas il s'agit de subvertir l'assujettissement qui est la forme éprouvée, la face interne, d'une objectivation réalisée par les institutions qui sont aussi des lieux efficaces d'autorité et de discipline discursive. Leurs deux quêtes structurales tendent à subvertir l'exercice actuel et effectif de l'histoire.

Digression idéologique

S'il s'avérait que l'idéologie avait une histoire autonome, par exemple en France par la modification du dispositif idéologique à l'égard du marxisme, on pourrait dire que la position de Foucault à l'égard du marxisme marque une rupture. En 1966, la polémique entre l'idéologie capitaliste et l'idéologie communiste, pour autant que ces termes aient un sens au moins superficiel, émouvait bien des vagues à l'âme. Et la plupart des gens cultivés étaient pris dans cette tempête idéologique mettant en question les fondements mêmes de la société, comme le vacillement mondial de 1968 l'a manifesté. Or il me semble que Foucault, tout en ne participant pas à cette césure assez superficielle sur le plan idéologique, dans la mesure où il reconnaît que la posture idéologique du communisme est paradoxale et sûrement pas marxiste au sens originel, inaugure un thème exploité dans cette polémique. Il s'agit de celui de la péremption du marxisme, de cette pensée bien *logée* dans son siècle comme si celui-ci s'était, pour l'essentiel, fermé à nous, et que les contemporains n'en seraient concernés que pour l'érudition sans que cette pensée ne soit pertinente pour notre existence actuelle, puisqu'elle ne dit que de manière inversée ce que dit Ricardo.

On peut comprendre la colère des marxistes et de Sartre qui peut être voyaient déjà venir l'impact polémique et idéologique de ce qui trente ans plus tard est devenu un lieu commun et

même une expression des idéologues, de nombreux journalistes et de tout un chacun. On parle abondamment des communistes comme de « dinosaures », de « l'archaïsme » des syndicats, de la péremption de la notion de classes sociales dans notre « post-modernité » excitée. Les médias regorgent de l'affirmation de notre dépassement définitif à l'égard du marxisme. Et ce ne serait pas seulement que l'histoire aurait dépassé le marxisme, ce serait même que le marxisme lui-même aurait compris définitivement l'histoire en tant qu'économiquement déterminée, certes avec l'illusion qu'elle se prolonge d'une révolution mondiale et d'un mode de production supplémentaire. Ainsi attribue-t-on à Marx ce que Foucault attribue à Ricardo.

La thèse de *la fin de l'histoire* propre à Fukuyama n'est pas faite que du pillage de Kojève lisant Hegel, elle est aussi faite de l'écume des vagues qui s'émeuvent à la surface de l'affirmation de la péremption du marxisme par Foucault. Bien sûr on ne cite que rarement Foucault à ce propos car pour le piller il faudrait s'immerger tellement plus profondément que de tels idéologues post-modernes se noieraient, ne sachant pas même respirer dans Marx, au bassin des enfants. Comme Foucault prit des positions politiques plutôt subversives et radicales et qu'il ne se trouva jamais ni au côté de la police, ni de celui de l'idéologie dominante - à supposer qu'il y en ait une « dominée » - on comprend que la récupération ne soit pas explicite. D'autant que la récupération hors des horizons du marxisme des problèmes comme la folie, la sexualité dont parlait Foucault n'est censée être, pour lui, qu'une réappropriation opposée aux récupérations idéologiques. Mais il n'en reste pas moins que le discours de Foucault à propos de Marx a eut, lui aussi, ses effets de vérité.

La colère de Althusser - *il y a de « l'explication dans l'air » avec le Foucault. Va falloir que je l'engueule sérieusement un de ces jours. Il a donné des interviews déconnantes sur Marx ces derniers temps. Mais je l'aime bien.* - est plus intime. Sans vouloir s'enfermer dans des explications d'ordre biographique ou psychologique, on peut néanmoins remarquer la « fraternité » intellectuelle des deux amis. L'un et l'autre furent formés par G Canguilhem, ils furent tous deux séduits par le projet d'une épistémologie historique de l'école française depuis G Bachelard que relayaient les travaux, encore méconnus, de Koyré, et le souvenir de J Cavailles - qui mourut exécuté en criant « vive le communisme allemand ! » - hantait le trio qu'ils formaient avec J Martin. D'un autre côté ils différaient, Althusser était plus vieux de 13 ans, et en dépit de leurs *deux formes d' « anti-humanisme »* et de leur *allergie profonde, dans les années 50, à l'égard des philosophies personnaliste, humaniste, existentialiste (...) et du psychologisme,*

Althusser avait à finir de se déprendre d'un passé catholique et inaugurerait une sorte de marxisme où Spinoza serait la référence discrète et inconsciente de Marx dans son rapport conflictuel à Hegel tandis que le jeune Foucault s'affranchissait de cette problématique, et s'éloignait de l'Ecole Normale en s'appuyant surtout sur Nietzsche, dont Althusser se préoccupait assez peu. Pour être libre il faut peut-être aussi savoir parfois s'affranchir de certaines modalités de l'amitié, et peut-être en allait-il de l'autonomie des deux amis. A cet égard l'emprise de Althusser à l'égard de Foucault l'aurait peut-être asphyxié. Cette influence est reconnue par les deux amis. Foucault dédie personnellement, en 1960, un exemplaire de *L'histoire de la folie* ainsi *Pour Althusser, qui fut et demeure le maître, le premier, en témoignage de reconnaissance et d'admiration*. Et Althusser écrit à un traducteur anglais de *Pour Marx*, en 1969 : *Il fut l'un de mes élèves et « quelque chose » de mes recherches est passé dans les siennes, y compris certaines de mes formulations. Mais (et cela doit être souligné, dans la mesure où cela concerne sa propre personnalité philosophique) dans sa pensée et sous sa plume, même le sens des termes qu'il m'a empruntés est transformé en quelque chose de profondément différent de celui que je leur attribuais*. Entre 1960 et 1969, la lecture de Marx par Foucault est l'occasion par excellence de cette divergence, et en même temps y résident les outils de celle de Marx par Althusser, mais ils en sont transformés.

Cela peut expliquer les nombreuses *consonances* entre les thèses de Foucault et de Althusser en dépit de leur éloignement. Comment donc Foucault a-t-il déplacé les outils épistémologiques forgés à l'Ecole Normale des années 50 ? La coupure de Foucault ne s'effectue pas dans l'histoire, elle glisse sur elle selon une disjonction où il s'agit plutôt de découper des épistémés que de découper « épistémologiquement » des modes de production. L'archéologie qui justifie et porte le geste de la coupure est d'une nature à bien des égards implicite dans *Les mots et les choses*. C'est même précisément cette suspension, ce suspens, qui procure la séduction du livre. Aussi Foucault lui-même reviendra-t-il sur la question de la nature de l'archéologie dans *L'archéologie du savoir*, un livre où il reviendra aussi sur cette autre coupure épistémologique qui fait des rides à la surface, en amenuisant son éloignement à l'égard du marxisme.

D'autres traits, philosophiquement plus fondamentaux peut-être que ceux du marxisme, demeurent communs à Foucault et à Althusser jusqu'au bout. Ils tournent tous autour du projet annoncé par Cavailles et repris par Canguilhem, pour lequel Lacan offrit un outillage très adapté : celui d'une substitution d'une philosophie du concept à celle du sujet. Telle qu'elle est formulée

oralement en 1966 par Canguilhem cette reprise est le cadre commun aux travaux de Foucault et de Althusser : *Par conséquent, être sujet de la connaissance, si l'a priori est dans les choses, si le concept est dans la vie, c'est seulement être insatisfait du sens trouvé. La subjectivité, c'est alors uniquement l'insatisfaction.* Il s'agit d'une reprise de J Cavaillès qui aborde l'épistémologie avec le même problème, mais par le biais de la logique plutôt que par celui de la biologie : *Le terme de conscience ne comporte pas d'univocité d'application - pas plus que la chose, d'unité isolable (. . .) Ce n'est pas une philosophie de la conscience mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine à la science.* De cette philosophie épistémologique, de ce « conceptualisme » bien plus précis qu'un « structuralisme », Foucault en fit un effort philosophique de déprise à l'égard du projet épistémologique tendant à assujettir et à objectiver l'homme sous la forme d'un positivisme spontané d'ordre stratégique qui superpose le savoir et le pouvoir sur un même registre discursif. Althusser l'utilisa à l'occasion de sa lecture spinoziste de Marx qui promeut une philosophie épistémologique critique comme substitution à une philosophie épistémologique socialement spontanée qui est une sorte d'empirisme idéologique. Le motif de « l'absence d'œuvre » doit au moins autant à ce projet qu'au destin de J Martin.

Le livre réactionnaire et moderniste de L Ferry et de A Renaut, *La pensée 68*₂ est une attaque idéologique de ce projet qu'il réduit à l'amalgame d'un anti-humanisme conçu comme un anti-moralisme du point de vue simpliste d'une morale prescriptive. Pour presbyte qu'elle soit, cette attaque stratégique, à demi consciente, eut l'effet escompté dans la mesure où une infime partie de « la génération 68 » s'en servit d'appui pour acquérir des positions sociales de pouvoir dans le capital symbolique. Cette infime partie, mue par la honte rétrospective d'un enfant sage ayant fauté, investit avec réussite son expérience de la lutte des classes dans sa lutte des places. Pour autant, malgré l'impact historique de sa subsomption des opinions sous la symbolique, elle n'est pas représentative des foules qui subvertirent la France d'alors, et moins encore des travailleurs que des étudiants qui durent se mettre au travail. Or une des *consonances* entre le Althusser des années 60 et le Foucault des années 70, n'est pas la moins politique. L'approche tactique, qui relève de Lénine, Gramsci et Machiavel, de Althusser interprète la domination sociale sous la forme des *AIE* (douloureux nom lacanien), des *appareils idéologiques d'Etat*. Et, à partir de 1976, Foucault repère des *stratégies des dispositifs de pouvoir* pour comprendre les procédures de maintenance et de transformation de la domination sociale. En 1976, Althusser cesse définitivement de croire au communisme de parti lorsque le PCF a fini de dévitaliser son

marxisme en abandonnant *la dictature du prolétariat* pour une sorte de nationalisme populiste lors du XXIIème congrès. Le souci du politique s'explicité de plus en plus chez Foucault lorsqu'il s'atténue chez Althusser. Il y a comme un écho de la divergence des années 60 et en même temps une influence réciproque lorsque Foucault extrapolera le « panoptique » de Bentham, et lorsque Althusser insistera de plus en plus sur « l'effet de retour » dans la surdétermination.

On pourrait s'amuser à opérer une lecture psychologique de l'approche de Marx par Foucault dans le contexte de son amitié avec Althusser. Sa lecture du rapport de Marx à Ricardo serait l'effet d'une projection par laquelle Foucault s'identifierait au pessimisme de Ricardo et Althusser à Marx. Foucault prendrait ainsi acte de l'échec révolutionnaire de la négation matérialiste de l'Histoire, à la différence de Althusser, et prendrait, en réaction à ce triste échec, un autre angle d'attaque plus nietzschéen. Foucault redéfinit le blocage historique ainsi : *le mode d'être de l'homme tel qu'il s'est constitué dans la pensée moderne lui permet de jouer deux rôles : il est à la fois au fondement de toutes les positivités, et présent, d'une façon qu'on ne peut même pas dire privilégiée, dans l'élément des choses empiriques. (...), il ne s'agit pas de l'essence générale de l'homme, mais purement et simplement de cet a priori historique, qui depuis le XIXème siècle sert de sol presque évident à notre pensée (...)*. Mais une telle lecture ne prouve rien si elle n'est pas mieux étayées que par une impression d'ordre psychologique. L'important est qu'une génération plus tard, ce sol vacille plus encore sous notre dédoublement. Or ceci élargit substantiellement la taille du *bassin des enfants* dont les zéloteurs post-modernes n'ont pas dépassé les limites. Ce que nous vivons comme contemporains de la crise (« des valeurs », « économique », « sociale », « du travail », « identitaire » ... quelle inflation !) semble encore faite de la même eau que jadis. Que la vieille taupe soit morte ou rajeunie, l'important c'est de creuser.

LECTURES

Le sol de l'histoire

Si d'après Foucault l'Histoire se cogne à la finitude de l'homme, pour Marx c'est l'homme qui se cogne à l'histoire. Rappelons la formule de Marx pour voir en quoi elle s'adosse effectivement à la manière dont Foucault conçoit *la pensée moderne* - c'est-à-dire le blocage que

constitue le doublet empirico-transcendantal dont Ricardo et Marx représentent deux modes de logement, l'un positif, l'autre négatif, de l'Histoire dans la finitude anthropologique :

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne l'a font pas arbitrairement dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions toujours déjà données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'Histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté.

Cet adossement pose un problème de priorité logique, ou de repérage du contenu et du contenant. Qu'est-ce qui de l'homme ou de l'histoire contient l'autre ? L'*éclatement* que produit Marx d'après Foucault sonne peut-être le premier retentissement de la contestation réciproque de ces deux instances puisqu'il semble, à la lecture de Marx, que l'histoire contienne l'homme alors qu'elle ne le retient que partiellement et seulement selon l'apparence que l'homme se donne à lui-même. La mutation est en avance sur la mue. L'insurrection de l'humanité dans l'histoire ne réussit pas totalement, l'homme n'advient pas nu et anhistorique. L'humanisme de Marx est un historicisme dans la mesure où les conditions *données* et *héritées* contiennent les possibilités effectives des hommes. Et *l'Histoire*, en tant que *scène* contemporaine, ces données et cet héritage, sont le vêtement de la vitalité proprement humaine. L'Histoire, au présent, est le théâtre rénové où les acteurs humains disent un texte et sont enveloppés de costumes révolus. Marx oppose l'histoire à l'Histoire comme le passé au présent, et comme les conditions de possibilité aux formes expressives et provisoires de l'action humaine effective. Pour autant cette césure temporelle n'est pas principale. Car, qu'elle soit un sol conditionnel - l'histoire - ou une croûte ou des oripeaux persistants - l'Histoire, l'enveloppe historique de l'homme est indélébile. En son intérieur cependant, elle laisse place à un jeu, proprement humain, qui transforme son enveloppe conditionnelle, quoiqu'il y ait un décalage entre la forme intérieure de l'histoire - la forme effective du conditionnement humain, sa concavité - et sa forme extérieure - celle sous laquelle elle se présente et parle, sa convexité. L'histoire humaine est vécue de l'intérieur et vue comme de l'extérieur, et elle s'éprouve, et se surprend, comme elle est vécue.

L'Histoire et l'histoire s'opposent chez Marx, s'adossent, comme l'extériorité à l'intériorité de ce qui enveloppe l'humanité. C'est pourquoi la dialectique est un outil logique relativement approprié au marxisme. Mais il semble plutôt que Marx produise, ici, moins un *éclatement*, comme si l'humanité, ou l'homme, ou *les hommes*, pouvaient définitivement sortir de l'histoire et de l'Histoire comme un organe d'une coquille, qui pourrait bien lui coller à la peau encore quelques temps, qu'une dilatation du conditionnement historique, comme si l'œuf gagnait en élasticité.

Cependant telle ne semble pas être la lecture de Foucault qui, en portant l'accent sur *l'éclatement*, dissocie, dans sa lecture de Marx, la notion d'histoire de celle d'humanité. C'est en effet une condition nécessaire pour affirmer la finitude anthropologique de l'histoire - dans laquelle il persiste une once d'illusion anthropologique - à la place d'une finitude - élastique - historique de l'humanité.

Cette lecture est effectivement tentante dans la mesure où la rupture révolutionnaire semble casser quelque chose de fondamental du conditionnement historique, à savoir le mode de production. Néanmoins, cette coupure interne diachronique, aussi fondamentale qu'elle soit, est animée par la dynamique synchronique, encore plus fondamentalement historique en quoi consiste la division - continue et évolutive - du travail. Au prix de cette économie discursive, la lecture de Foucault est cohérente. Le fait que Foucault donne, dans sa lecture de Marx comme dans sa pensée en général, la préséance à la synchronie plutôt qu'à la diachronie occasionne trois conséquences.

La première est la négation d'une dialectique propre à l'histoire telle que la réaliserait en particulier l'opposition relative entre la négativité et la positivité des logements respectifs de Marx et de Ricardo. La deuxième est l'inversion de priorité entre le registre de la notion anthropologique et celui propre à celle d'histoire. La troisième est une recomposition de la notion de division du travail où la synchronie l'emporte.

Le logement positif et le logement négatif ne sont pas du tout dialectiques, chez Foucault. Entre la lente cristallisation, l'installation, de l'Histoire dans la finitude anthropologique de Ricardo et l'atteinte, ou la poursuite, d'un point de retournement définitif de l'Histoire en histoire par lequel elle se supprimerait tout contre la finitude anthropologique, il y a divergence constante et définitive. Dès qu'est mise en marche cette contradiction, il y a de moins en moins de réconciliation possible. La position commune des deux modes - économiques - sur un même sol -

anthropologique - est en aval, des avancées respectives, positive et négative, du logement dans la finitude anthropologique de l'Histoire. Soit l'Histoire se loge positivement dans la finitude anthropologique, en s'y installant jusqu'à peut-être prendre tout l'espace, elle *remplit le creux ménagé* avec Ricardo. Soit elle se supprime négativement pour laisser sa place à cette finitude, *l'Histoire en dépossédant l'homme de son travail, fait surgir en relief la forme positive de sa finitude*. La positivité et la négativité ne jouent ni l'une avec l'autre, ni l'une contre l'autre ; simplement le logement est positif dans la mesure où l'Histoire se pose dans ce qui la loge, et elle est négative dans la mesure où elle se supprime en se retournant contre elle même tout en échouant dans ce logement. Ce qu'il y a de dialectique de l'histoire chez Marx est ici comme éteint par une sorte de torsion autonome de l'histoire.

Sol, creux ménagé, logement : l'Histoire se pose ou se fracasse dans et contre la finitude anthropologique. Qu'est-ce qui meut l'Histoire vers ce sol, ce creux qui l'attend et qui en est comme l'enveloppe inattendue, le vêtement humain de l'histoire pourrait-on presque dire selon une inversion exacte de la formule de Marx du **18 Brumaire** ? Ce qui distingue le logement positif du logement négatif, ce que cache l'un en remplissant *le creux ménagé* et qui permet à l'autre de faire *surgir en relief* la finitude anthropologique c'est la dépossession *de l'homme de son travail* par l'Histoire.

L'autonomie du travail

La table des matières des *Mots et les choses* fait apparaître l'importance de la notion de travail dans cette *archéologie des sciences humaines*. Le travail est inhérent au titre même du chapitre VIII : *Travail, vie, langage*. Ce chapitre est construit autour de ces trois notions, *Travail* renvoyant à Ricardo (et à Marx), *vie* à Cuvier, *langage* à Bopp. Or, ce chapitre est situé entre le chapitre VII, *les limites de la représentation*, qui introduit la deuxième partie et le chapitre IX, *l'homme et ses doubles*, qui explicite ce qu'on pourrait appeler les limites de la pensée moderne, à savoir le *doublet empirico-transcendantal*, autrement dit les ambiguïtés, ou les apories, de la finitude anthropologique. Le chapitre X, le chapitre final, esquisse les conditions d'élucidation de ces limites. Par conséquent, le travail est envisagé, au côté de la vie et du langage, en tant

qu'instance d'un dédoublement anthropologique dont on sait qu'il est caractéristique d'une épistémé provisoire et récente.

Plus précisément, le chapitre VIII est une reprise, dans la pensée moderne, de thèmes de la pensée classique transformés par l'expérience des limites de la représentation, que furent la *mathesis* et la *taxinomia*. Ainsi apparaît une chronologie à trois termes où il semble que la triade *échanger* (chapitre VI), *classer* (chapitre V) et *parler* (chapitre IV) se condense en un *trièdre des savoirs* (début du chapitre X), et que respectivement Ricardo et Marx, Cuvier et Bopp tirent chacun un de ces trois thèmes vers une signification moderne où la finitude anthropologique se substitue aux limites de la représentation comme grille de compréhension et conditions discursives.

L'homme est quelque chose de spécifiquement moderne. *L'homme qui apparaît au XIXème siècle est « déshistorisé », l'être humain n'a plus d'histoire : ou plutôt, puisqu'il parle, travaille et vit, il se trouve en son être propre tout enchevêtré à des histoires qui ne lui sont ni subordonnées ni homogène. Le temps lui venant d'ailleurs que de lui-même, il ne se constitue comme sujet de l'Histoire que par la superposition de l'histoire des êtres (qui vivent), de l'histoire des choses (qu'il travaille), de l'histoire des mots (qu'il parle).* Le sujet de l'histoire est passé du côté de l'objet - des êtres, des choses, des mots - et l'homme est nu : *l'homme s'est trouvé comme dépossédé de ce qui constituait les contenus les plus manifestes de son Histoire, la dépossession du travail n'est qu'un aspect d'un tel phénomène plus vaste. L'Histoire s'est injectée dans les mots et les choses et les êtres en ayant quitté l'homme, d'où sa dépossession, sa nudité et sa finitude. Cette injection fait donc apparaître deux registres nouveaux, l'histoire et l'homme : A partir du XIXème siècle, ce qui vient à la lumière, c'est une forme nue de l'historicité humaine.* Corrélativement, trois instances nouvelles apparaissent comme prises entre ces deux registres - qui ne forment pas exactement le cadre d'une humanité historique, mais plutôt celle d'une historicité humaine - le travail, la vie, le langage. Les actes humains sont substantivés au moment où en s'historisant il se dépossède et s'objective - ce n'est pas exactement que les actes historiques s'humanisent - échanger, classer et parler deviennent le travail, la vie et le langage.

Le travail est donc, à propos du rapport aux choses, la notion émanant de la transformation des limites représentatives de l'acte d'échanger en instance humaine dédoublée. Ici, peut-être peut-on comprendre que le logement de Ricardo et de Marx peut être en même temps positif et

négatif. Car en retournant l'histoire contre l'Histoire Marx fait apparaître le revers même de l'Histoire, que lui appellerait sa positivité scientifique ou sa matérialité, à savoir le travail en tant que division plus diachronique que synchronique du travail. Mais c'est précisément ce que ne retient pas Foucault en disant seulement que ce revers fait apparaître, plutôt que de la recouvrir d'une forme de positivité historique, la finitude anthropologique. Il ne retient pas ce revers sans doute parce que, selon lui, la positivité historique de Ricardo, qui pose l'Histoire dans cette finitude en donnant les clés de l'histoire de l'économie, est l'événement faisant émerger le travail tandis que Marx n'en finirait pas de retourner l'histoire contre elle-même.

En quelque sorte Foucault préserve l'Histoire en privilégiant Ricardo à Marx. Or, on peut remarquer qu'à la fin des *Mots et les choses* Foucault émet la thèse d'un possible effacement ultérieur de l'homme, comme si cet effacement se substituait à la suppression de l'Histoire que ne parviendrait pas opérer Marx. Bien entendu, pour Foucault l'homme est plus profond que l'histoire puisque celle-ci est logée dans la finitude anthropologique dans laquelle elle se pose avec Ricardo et évite de la faire avec Marx. Mais comme s'il appert que l'histoire soit le registre de la face empirique du doublet empirico-transcendantal, tandis que l'homme en serait la face transcendantal, on pourrait réunir Foucault et Marx dans la perspective d'une critique de ce doublet. Pour rester dans la perspective de Foucault, il faut comprendre ce qu'il entend par l'endroit du travail dont la division marxiste, plus diachronique que synchronique, serait l'envers. Comment le travail apprête-t-il l'histoire à se loger dans la finitude anthropologique ?

La valeur a cessé d'être un signe, elle est un produit. C'est ainsi que Ricardo passe de l'acte d'échanger approprié à l'épistémé classique à la conception du travail qui suppose une histoire dont l'homme est la source et la fin, l'acteur et non seulement l'agent. La valeur est ce qui émane du travail. Paradoxalement, c'est l'historicité introduite dans l'économie par Ricardo qui permet de penser cette immobilisation de l'Histoire. Or, le travail est précisément la notion qui résulte de cette introduction de l'histoire dans l'économie. A Smith envisageait la quantité de travail comme journée de subsistance, c'est-à-dire qu'il intégrait au fait du travail les conditions de sa reproduction en tant que celles-ci résultent d'un système d'équivalence entre le travail et les marchandises. Or, Ricardo fait éclater l'unité de la notion de travail pour la première fois de manière radicale, cette force est aussi une peine, un temps qui se vend et s'achète, une activité qui est à l'origine de la valeur des choses. La théorie de la production désormais devra toujours précéder celle de la circulation. Le travail acquiert une causalité qui lui est propre avec Ricardo, et il est décalé par rapport à la représentation. Produit de l'activité, de l'effort lié à sa source

humaine « *de toute valeur* », le travail est produit, il s'accumule selon *une chaîne temporelle*. *L'histoire a pénétré, et pour longtemps sans doute, le mode d'être de l'économie.*

Un marxiste dirait ici que Ricardo est déjà marxiste même s'il n'envisage pas encore cette histoire dans le cadre plus général d'une histoire sociale qui sous-détermine les conditions de la production en partie par le détour d'une surdétermination idéologique. Foucault dit plutôt que Marx est encore ricardien. Or les deux historicisent l'économie. Foucault et Althusser s'accordent pour penser que *Marx n'est pas Ricardo mis en mouvement, comme on a pu dire de Hegel qu'il était Spinoza mis en mouvement ; mis en mouvement c'est-à-dire historicisé*. Mais l'historicisation de l'économie n'a pas le même sens, ni chez Ricardo et Marx, ni chez Foucault et Althusser.

Le travail devenu notion substantivée de l'acte d'échanger permet la conception du processus génétique d'avènement de la valeur : le point de vue de la production rationalise les aléas apparents de la circulation. Et ce point de vue ouvre une perspective, qui est celle propre à la dynamique du travail. Chez Ricardo, selon Foucault, c'est la *rareté* qui anime le travail et l'historicité économique. *A chaque instant de son histoire l'humanité ne travaille plus que sous la menace de la mort. (...) L'homo-oeconomicus ce n'est pas celui qui se représente ses propres besoins, et les objets capables de les assouvir ; c'est celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort. C'est ainsi que la positivité de l'économie se loge dans le creux anthropologique*. Chez Marx, au contraire, cette positivité se logerait plutôt dans le creux de l'Histoire. *Le rapport de l'Histoire à la finitude anthropologique est déchiffré selon la direction inverse. (...) c'est l'Histoire en effet qui accentue les pressions du besoin, qui fait croître les carences, contraignant les hommes à travailler et à produire toujours davantage (...)*. Le mode de production entretient la *rareté* pour la réserver à la classe des producteurs afin de préserver le système de domination dont ce mode est l'exercice. *Le surplomb de la mort ne saurait alors être conjuré que par la suppression ou du moins le renversement de l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent.*

Un tel système d'options ne représente sans doute rien de plus que les deux manières possibles de parcourir les rapports de l'anthropologie et de l'Histoire, tels que l'économie les instaure à travers les notions de rareté et de travail. D'une certaine manière, la perspective ouverte par Ricardo mène le point de vue de la production directement vers la finitude anthropologique, qui serait bornée par les conditions démographique, alors qu'en retournant ce

point de vue dans l'Histoire Marx irait comme à reculons vers cette finitude. C'est en cela que les analyses - pessimiste - de Ricardo et - révolutionnaire - de Marx sont adossées l'une à l'autre. Marx retourne *l'Histoire* qui *fonctionne en face des déterminations anthropologiques*. Car à l'intérieur de l'histoire il dispose un concept qui l'anime, et ne la dynamise plus seulement : celui des rapports sociaux de production. Foucault évoque ce concept en parlant de *l'homo oeconomicus* qui serait passé de la notion de la représentation *de ses propres besoins et des objets capables de les assouvir* à celle de *celui qui passe, et use, et perd sa vie à échapper à l'imminence de la mort*. Mais ce faisant, même en s'appropriant la critique marxiste du fétichisme de la marchandise en montrant que Ricardo périmé l'économie représentative de Smith, il efface la dichotomie tendancielle fondatrice de la division sociale du travail entre la classe bourgeoise fétichiste et le prolétariat relativement aliéné. Car Marx maintient cette ambiguïté de l'homo oeconomicus pour la traduire dans les termes d'une contradiction sociale dont dépend toute l'économie. Et c'est précisément cette contradiction qui, chez Marx, tord l'histoire contre l'Histoire d'une torsion inhérente à l'histoire que Marx analyse selon une dialectique historique.

L'autonomie du travail est, dans le rapport aux choses, l'expression de l'historicité humaine. En dissolvant l'historicité marxiste dans l'historicité ricardienne, Foucault invalide la pertinence de la dialectique marxiste en tirant la contradiction sociale dans le conditionnement économique. La pensée représentative, que Foucault repère périmée, ou du moins en voie de péremption, dans la pensée moderne, et en particulier dans l'économie depuis Ricardo, est encore contemporaine pour Marx. Et elle l'est encore chez Ricardo selon Marx dans la mesure même où l'histoire du travail, même envisagé sous l'angle de la production, est principalement du domaine de l'économie qui serait elle-même autonome, voire déterminante, à l'égard de la structure sociale. Si Foucault parle d'une *forme nue de l'historicité humaine* plutôt que d'une humanité historique, c'est que pour lui ce serait plutôt l'homme qui serait le nom propre de l'histoire que l'inverse. L'histoire foucauldienne est plus anthropologique que l'humanité n'est historique. Le travail est plutôt ce qui, dans le rapport de l'homme aux choses, rend l'histoire humaine que ce qui rend l'homme historique. Par l'intermédiaire de sa lecture d'un Ricardo pour l'essentiel déjà marxiste, Foucault privilégie le registre de l'anthropologie au détriment de celui de l'histoire. En même temps il montre un marxisme qui privilégierait le registre de l'histoire au détriment de celui

d'anthropologie. C'est d'ailleurs pourquoi le logement de Ricardo est positif dans son épistémé tandis que le logement de Marx est négatif.

L'histoire et « sa » dialectique

Pour Foucault, la dialectique historique propre à Marx, ou plutôt la tension vers *la suppression ou du moins le renversement de l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée jusqu'à présent, n'a introduit aucune coupure réelle au niveau profond du savoir occidental*. Pour Althusser c'est tout l'inverse, c'est précisément cette dialectique historique qui opère une coupure épistémologique radicale, mais c'est au prix d'une fondation nouvelle, voire d'une mise en question définitive, de la notion de dialectique telle qu'elle est à l'œuvre chez Hegel. Or, c'est précisément à propos de l'historicisation de l'économie que Althusser aborde cette question, c'est dire si Foucault a bien visé en montrant un Ricardo ayant déjà historicisé l'économie. De l'aveu de Althusser lui-même, et cet aveu précède d'un an la parution des *Mots et les choses*, il touche là *au point stratégique N°1 de la pensée de Marx, où l'inachèvement théorique du jugement de Marx sur lui-même a produit les plus graves des malentendus*.

En effet Marx lui-même *adresse à toute l'Economie classique le reproche d'avoir une conception ahistorique, éternitaire, fixiste et abstraite, des catégories économique du capitalisme*. Or s'il s'avère que Ricardo a déjà historicisé l'économie à l'instar de la lecture qu'en fait Foucault, ce reproche tombe. Et peut-être Althusser lui-même fait-il silencieusement cette lecture lorsqu'il teste le malentendu qu'occasionne ce reproche en repoussant l'hypothèse d'un *Marx qui serait alors Ricardo mis en mouvement, (...) historicisé (...), son mérite aurait été d'hégélianiser, de dialectiser Ricardo*. Ce malentendu central sur le rapport théorique du marxisme à l'histoire, sur le prétendu historicisme radical du marxisme, (...) ce malentendu crucial touche directement (...) au rapport de Marx à Hegel et à la conception de la dialectique et de l'histoire.

Cependant, à la différence de Foucault, Althusser ne cherche pas à savoir si Ricardo avait déjà historicisé l'économie. Selon lui Ricardo pourrait bien avoir déjà historicisé l'économie tout en méritant d'autres reproches que Marx ne lui fait pas parce qu'il ne voit pas l'historicisation ricardienne de l'économie. Si la lecture de Ricardo par Foucault est pertinente elle pourrait faire

tomber la pertinence du reproche de Marx sans pour autant abolir l'originalité radicale de Marx par rapport à Ricardo du point de vue de Althusser. Car le malentendu que cherche à éviter Althusser, malgré la formulation même de Marx, ne porte pas tant sur l'historicisation en général de l'économie que sur une certaine forme d'historicisation qui n'en serait pas une. Pour le dire contre les mots de Foucault : *une chaîne temporelle* ne suffit pas à faire l'histoire, et c'est peut-être la perception de cette insuffisance de Ricardo par Marx qui aveugle Marx quant à l'historicisation, effective au moins selon Foucault, de l'économie par Ricardo.

Marx n'aurait pas réussi à théoriser assez finement son propre rapport à Hegel et à la conception de la dialectique et de l'histoire pour parvenir à formuler son propre usage de ces deux notions. Sa perception d'une économie classique, même ricardienne, ahistorique serait un effet de son décalage entre *sa critique réelle* et *sa critique déclarée*. Aussi est-ce au gré de sa lecture symptomale que Althusser prétend affiner cette théorie. Selon elle *l'interprétation du marxisme* est viciée par **la confusion qui concerne le concept d'histoire**. *On peut isoler deux caractéristiques essentielles du temps historique hégélien : la continuité homogène, et la contemporanéité du temps. La continuité homogène du temps est la réflexion dans l'existence de la continuité du développement dialectique de l'Idée (...) tandis que la contemporanéité du temps, ou catégorie du présent historique est la condition de possibilité de la première catégorie . En d'autres termes il s'agit d'une conception de l'histoire où la synchronie détermine la diachronie. Cela veut dire que la structure de l'existence historique de la totalité sociale hégélienne permet ce que Althusser propose d'appeler une « coupe d'essence », c'est-à-dire une opération intellectuelle par laquelle on opère à n'importe quel moment du temps historique une coupure verticale, une coupure du présent telle que tous les éléments de tout révélés par cette coupe soient entre eux comme dans un rapport immédiat, qui exprime immédiatement leur essence interne.*

Or, pour se débarrasser de cette *conception idéologique du temps historique* , il ne suffit pas, selon Althusser, de renverser la préséance de ces deux catégories - comme je l'ai fait jusqu'à présent pour parler du revers de l'Histoire en tant que mue par la division sociale du travail. Car *le diachronique comme le synchronique, qui est le concept premier, supposent tous deux les caractéristiques mêmes que nous avons révélés dans la conception hégélienne du temps. Si cette conception idéologique de l'histoire et son objet tombe, ce couple disparaît aussi. Pour répondre à cette exigence, nous avons à purifier une nouvelle fois notre concept de théorie de l'histoire.*

Or il est possible *de construire le concept marxiste de temps historique* à partir de la conception marxiste de la totalité sociale. Plutôt que de mesurer, sur la même ligne d'un temps continu de référence, le **décalage** de différentes temporalités, qu'on se contenterait alors de penser comme un retard ou une avance **dans le temps**, il faudrait penser le mode de production comme un type **d'entrelacement des différents temps**. Plutôt que de se référer à un temps de base, il faudrait s'obliger à définir ce qui a été appelé la **surdétermination** ou la **sous-détermination** de tel élément fonctionnant et localisé, en fonction de la structure de détermination du tout. Il faudrait s'obliger à définir ce qu'en un autre langage nous pourrions nommer **l'indice de détermination, l'indice d'efficace** dont l'élément ou la structure en question sont actuellement affectés dans la structure d'ensemble du tout. Par **indice d'efficace**, nous pourrions entendre le caractère de détermination plus ou moins dominante ou subordonnée, donc plus ou moins « paradoxale », d'un élément ou d'une structure donnée dans le mécanisme actuel du tout. Et cela n'est rien d'autre que la théorie de la conjoncture indispensable à la théorie de l'histoire. La dialectique, s'il s'agit encore d'elle, ne se jouerait donc pas au présent comme à l'intersection de la synchronie et de la diachronie comme s'il s'agissait d'évaluer « l'air du temps » ; elle se situerait plutôt à la conjoncture de l'indice d'efficace déterminé et de l'élément ou de la structure qui en serait affecté.

Mais avant que ce simple principe - selon lequel la connaissance de l'histoire n'est pas plus historique que n'est sucrée la connaissance du sucre - ait « frayé sa voie » dans les consciences, il faudra sans doute toute une « histoire ». Nous ne devons donc pas nous faire d'illusion sur la force incroyable de ce préjugé, qui nous domine encore tous et qui fait le fond de l'historicisme contemporain. C'est pourquoi nous ne sommes pas encore affranchis ni d'une diachronie qui est réduite à l'événementiel, et aux effets de l'événementiel sur la structure du synchronique ni d'une synchronie qui ne vise que la présence temporelle de l'objet comme objet réel plutôt que la présence de la connaissance. C'est pourquoi le synchronique n'est pas encore, pour nous, l'éternité au sens spinoziste, ni la diachronie (...) le faux nom du processus, ou ce que Marx appelle le développement des formes.

La construction effective du concept marxiste du temps historique contredirait l'historicisme contemporain. En aucun sens la synchronie n'aurait à rencontrer la diachronie, l'histoire n'aurait pas à être la matière réelle de l'Histoire théorique, ni l'inverse. La chaîne temporelle se confondrait au concept d'histoire selon un mode de connaissance structural. Ainsi l'histoire serait

affranchie de l'utopie qui, au XIX^{ème} siècle, concerne la chute du temps plutôt que son matin. Le marxisme ne serait plus au premier rang des pensées de type positiviste ou eschatologique. Mais cela serait possible au gré d'une lecture à la Althusser de Marx qui bien qu'encore, et peut-être définitivement, aporétique, substituerait à la conflictuelle paternité hégélienne Spinoza (...) pour seul ancêtre direct. S'agirait-il encore d'une histoire ? Sans doute, mais d'une histoire où les temps seraient différentiels et potentiellement conçus d'un même mouvement de connaissance structural plutôt que « en même temps » : *il n'y a pas d'histoire en général, mais des structures spécifiques de l'historicité, fondées en dernier ressort sur les différents modes spécifiques des différents modes de production.* S'agit-il encore d'une dialectique ? En tout cas pas d'une dialectique comme méthode en soi, indifférente au contenu même dont elle est la loi, sans rapport avec la spécificité de l'objet même dont elle doit fournir à la fois les principes de connaissance et les lois objectives.

Foucault et Althusser n'ont pas du tout la même lecture de Marx. Mais le Marx lu avec les lunettes de Nietzsche de Foucault, et le Marx lu avec celles de Spinoza de Althusser font apparaître un Foucault et un Althusser qui se croisent en ceci qu'ils se renvoient l'hégélianisme persistant de Marx comme une patate chaude.

Du point de vue de Althusser, la tentation « archéologique », « le structuralisme à la manière de Foucault », est l'effet d'un hégélianisme silencieux, d'une idéologie rampante, puisque la succession des épistémés (l'ère des similitudes médiévales, celle de la représentation jusqu'au début du XIX^{ème} siècle, puis celle de l'historicisme dont nous sortons à peine sur fond de détermination par la finitude anthropologique) est la preuve de la préséance du temps synchronique sur le temps diachronique qui masque les véritables conditions (sociales) de possibilité de la synchronie et dont rien ne prouve que la discontinuité épouse celle des modes de production. Pire encore, puisqu'en injectant toute l'Histoire dans l'épistémé moderne - à laquelle elle pourrait presque donner son nom - Foucault dissimule l'idéologie.

Du point de vue de Foucault, la lecture « symptomale », « le structuralisme » à la manière de Althusser », est l'effet d'un hégélianisme faussement dépassé, d'une idéologie qui se leurre sous couvert de scientificité et n'aperçoit pas sa propre fonction idéologique. Car au fond quel est le statut de cet homme historicisé qui prétend retourner - par soi seul - ses propres conditions de possibilité historiques sinon la conviction idéologique de sa propre finitude.

Il n'est pas sûr pour autant que tout l'hégélianisme soit passé d'un côté ou de l'autre et qu'en dépit de leurs tentatives de s'affranchir de l'historicisme, contemporain ou non encore effacé parce que persistant dans la finitude anthropologique, ils soient - même ensemble - parvenus à tuer l'Histoire comme Nietzsche ou Spinoza aurait tué Dieu ou du moins sa figure anthropologique. Il semble pourtant qu'ils aient quelque chose de cet ordre en commun même s'il s'agit plutôt pour l'un de « désidéologiser » l'histoire et pour l'autre de « déshistoriciser » l'idéologie. Dans cette mesure, en dépit de leurs dénis respectifs de leurs « structuralismes », ou leurs « conceptualismes », leurs vocations « structuralistes » extrapolent l'usage linguistique originel de la « méthode » aussi bien que ses importations par Lévi-Strauss en ethnologie ou par Lacan en psychanalyse. En frottant l'un contre l'autre le structuralisme symptomal et le structuralisme archéologique, il doit être possible d'apercevoir ce qu'il y a de commun ou de singulier dans leurs perspectives.

Archéologique ou symptomale ?

Ce qu'il resterait de la dialectique de l'histoire donc, dans le structuralisme de Althusser, ce serait la quête d'une conjoncture structurale plutôt que l'intersection de la diachronie et de la synchronie. Il faudrait même penser une histoire sans temporalité, puisque la diachronie et la synchronie tomberaient ensemble avec la chute de la conception idéologique hégélienne de l'histoire. A vrai dire Althusser est moins définitif, car *quelque chose de ce couple demeure* dans la dialectique de l'histoire *une fois dépouillée de sa référence idéologique*. Et après coup, ce couple ne s'avère qu'avoir été *la réflexion inconsciente de l'opération épistémologique* qui est précisément la coupure qui dépouille ce qu'elle prenait pour « son » objet de sa surface idéologique. Dès lors *la synchronie n'a rien à voir avec la présence temporelle*, le temps de l'objet, celui réel de l'histoire, est remplacé par le rythme de la connaissance telle qu'elle forme son objet pour lui trouver sa réalité. *La synchronie, c'est l'éternité au sens spinoziste*. Une synchronie sans temps, un couple synchronie et diachronie sans temporalité, dont on peut deviner qu'il ne se reconstruira pas - dans la perspective de l'histoire structurale si ce n'est dans l'idéologie - sur les ruines de sa forme idéologique en se partageant entre d'une part l'élément structurel qui ferait office d'objet réel que vise la détermination et d'autre part l'indice d'efficacité qui serait le sujet de cette détermination. Il n'y aura ni indice diachronique qui révélera la vérité

historique de l'élément structurel, ni indice synchronique qui en révélera la vérité sociologique. Et la vérité ne sera donc pas comme au croisement de ces vérités. La connaissance épistémologique ne se confond pas avec la discipline historique, elle s'y substitue dans la mesure où la vérité se substitue à l'idéologie.

A la suite de cette explication Althusser renvoie à celle de Balibar qui tend à dire la même chose autrement en employant le terme de « *combinaison* » *qui est bien un système de relations « synchroniques » obtenu par variation dont la science n'est pas une combinatoire dans laquelle seule change la place des facteurs et leurs rapports mais non leur nature.* Tous les éléments de la structures sont variables et la structure elle-même l'est, pour autant ces éléments varient rigoureusement relativement les uns aux autres, la relative fixité des uns étant due aux relatives variations des autres. Mais la dynamique ne vient pas des objets eux-mêmes comme s'ils étaient les sujets les plus influents du tout historique sans temporalité : *C'est la manière spéciale d'opérer cette combinaison qui distingue les différentes époques économiques par lesquelles la structure sociale est passée* . La structure se transforme dans le temps, mais le temps ne fait que marquer ces formes, de même l'économique ne fait que d'attester de provisoires équilibres sociaux.

C'est d'ailleurs en analysant la transition sociale d'un mode de production à un autre par une modification du procès de travail - le passage de *l'unité de la force de travail et du moyen de travail* à celle *du moyen de travail et de l'objet de travail* - que Balibar montre la variabilité totale de la structure. En l'occurrence l'individu humain qui était un artisan n'est plus le même, *il est complètement différent* dès lors qu'il est devenu « *ouvrier collectif* ». La combinaison ici - mais est-ce différent ailleurs chez Marx ? - c'est celle du procès de travail. Or, la réalité de ce procès ne vient que d'être issue de l'analyse critique de la forme idéologique où cette combinatoire n'apparaît que comme celle spontanée du statut affranchi du travailleur « libre ».

La perspective d'une histoire épistémologique, « désidéologisée » par la coupure épistémologique structurante ou structurale est commune à l'entreprise de Althusser et de Balibar, et de leur aveu même très voisine de celle de Foucault auquel il est fait explicitement référence à plusieurs reprises. L'archéologie structurale et l'histoire structurale marcheraient-elles donc d'un pas voisin ? A vrai dire Foucault n'était pas encore tout à fait « archéologue » lors de la première édition de *Lire le Capital*, il l'est devenu avec *Les mots et les choses* dont le sous titre est *une archéologie des sciences humaines*, un an plus tard. Et de fait lors des éditions ultérieures

de *Lire le Capital*, ses auteurs n'ont pas ressentis le besoin de revenir sur cette référence tant qu'elle était précisée par celle des titres de Foucault antérieurs à celle de 1965. Par contre Balibar ajoute une note lors de l'édition de 1968, soit après l'avènement complet de « l'archéologie » de Foucault. Lorsqu'il lit avoir écrit que *des tentatives comme celle de Foucault nous donnent assez bien l'exemple* du caractère **polémique** des définitions structurales des objets dont les combinaisons sont similaires aux modes de production : *c'est-à-dire* qu'elles ne pourront constituer leur objet qu'en détruisant des classifications ou des découpages idéologiques ; il note : *surtout dans sa Naissance de la clinique*. Cela est donc moins vrai de *L'histoire de la folie*, quoique ce ne fut pas d'une différence telle que Balibar l'ait précisé dès la première édition, et surtout des *Mots et les choses* seul ouvrage paru entre 1965 et 1968.

Et pourtant « l'archéologue » pointait déjà puisque le sous-titre de *Naissance de la clinique* était *une archéologie du regard médical*. Peut-être est-ce là le signe que les deux « structuralismes » ne divergent pas par nature. Le projet d'un prolongement spinoziste du marxisme par la substitution d'une histoire structurale épistémologique à l'idéologie et celui d'une interprétation nietzschéenne du « structuralisme » n'ont pas dès l'abord des perspectives différentes, même si leurs points de vue le sont, partiellement au moins. Mais c'est peut-être le passage d'une archéologie restreinte à celui d'une archéologie générale qui fut le motif de la divergence. Le regard médical était envisagé dans le cadre d'une histoire qui elle ne faisait pas l'objet d'une thématique propre mais servait de support à la destruction de la pertinence de classifications épistémologiques qui se confondaient avec des découpages idéologiques. Mais en multipliant ce type d'archéologie dès lors qu'il s'avère que idéologie et épistémologie se confondent en général, et du seul fait d'être des instances discursives complémentaires, voire identiques en tant que savoirs, alors c'est l'espoir même d'une substitution de l'idéologie par l'épistémologie, c'est donc le projet d'une histoire structurale qui devient impossible. A cet égard, la dissonance à propos de la réduction de Marx à Ricardo, ne fait que crever l'abcès.

La divergence entre les deux « structuralismes » est assez lisible autour de la notion d'histoire. Chez Foucault l'histoire s'éclate comme d'elle même, d'un bloc, sur la lancée du jet de Marx, et de la tension stérile qu'il imposa contre Hegel, en buttant tout contre la finitude anthropologique. Chez Althusser, l'histoire est éclatée en formes différentielles complexes qui peuvent être néanmoins combinées au prix d'une coupure épistémologique qui en manifeste la structure. Le geste archéologique laisse les débris d'une histoire faisant apparaître la figure nue

de la finitude anthropologique. Ce serait l'histoire qui aurait dépossédé l'homme de son travail, le procès de travail n'aurait été que le média de ce dépouillement. Le geste épistémologique - la coupure - transforme l'homme - par exemple d'individu possesseur de son moyen de production en travailleur collectif informé par la production. Ce serait le procès de travail qui aurait changé l'histoire et transformé l'homme, puisque ce procès - et non la notion substantivée du travail - est comme la matrice de leur relation indéfectible.

En somme Foucault joue la structure contre l'histoire et Althusser la structure avec l'histoire. Chez Foucault même ce serait plutôt la structure qui aurait une histoire, ou plutôt une chronologie qui est ce qu'il en reste, un rapport au temps et à la mort, d'où le thème de la finitude, un temps suspendu, une mort en surplomb. Chez Althusser au contraire plus de temps après l'opération épistémologique, et pas du tout de mort comme chez Spinoza, mais un travail vivant qui en définitive supporte toute la structure mais à ses conditions à elle. L'archéologie dévoilerait une structure sans histoire, puis sans homme ; l'histoire structurale constituerait une histoire sans temps.

Cela donne un malentendu inconciliable. Pour Foucault *le marxisme serait au premier rang des pensées de type positiviste ou eschatologique*. Pour Althusser le marxisme, débarrassé de Hegel, est épistémologique, et donc en rupture avec la forme idéologique de la science qu'on appellerait positivisme et l'histoire n'aurait pas de fin. Nous sommes là au point le plus aiguë du malentendu. Car c'est dans une certaine mesure en dépit de Marx que s'effectue la lecture symptomale de Althusser. En dépit de son hégélianisme persistant, chez Gramsci par exemple, et même en dépit de Marx lui-même chez lequel subsisterait une téléologie hégélienne, ou un messianisme, Althusser reconstruit un marxisme structural et non historiciste où quelque chose d'implicite à la critique foucauldienne est présent. Mais il est difficile de dire dans quelle mesure Foucault ou les outils communs issus de leur formation et du monde qui leur étaient contemporains jouèrent un rôle dans ce retour à Marx qui passa par un détour avant même que Foucault déploie toute l'amplitude de son archéologie.

De même Foucault revint sur l'enterrement radical qu'il conféra à Marx dans l'épistémé qu'il partageait avec Ricardo dans *L'archéologie du savoir*. Il dit sa dette envers les marxistes althusseriens des *Cahiers pour l'analyse*, et évoque un Marx qu'il exhume un peu en le lisant comme un *critique de l'économie politique* et non plus seulement comme un économiste et un historiciste contrarié : *en retour (...) ces concepts (qui sont nouveaux mais dont les règles de*

*formation ne le sont pas - il s'agit de la plus-value ou de la baisse tendancielle du taux de profit) apparaissent chez Marx lui-même - comme relevant en même temps d'une toute autre pratique discursive : ils y sont formés selon des lois spécifiques, ils y occupent une autre position, ils ne figurent pas dans les mêmes enchaînements que chez Ricardo. Ce retour à Marx de Foucault, presque silencieux, est le dernier, après il en aura complètement fini avec lui. Mais ce qui est exhumé n'est pas rien puisque c'est la forme même du mode de production capitaliste et sous sa forme superstructurelle la plus nette celle de *la détermination en dernière instance par l'économie qui est déterminante en ce qu'elle détermine celles des instances de la structure sociale qui occupe la place déterminante*. Or ce qui intéresse Foucault c'est qu'il s'agit là d'une toute autre pratique discursive.*

Peut-être ce rôle est-il conservé dans l'autre structure. Peut-être la pratique discursive est-elle comme une détermination en dernière instance. En tout cas l'idée d'une relative homologie entre les deux structures est suffisamment tentante, surtout lorsque rétrospectivement on connaît l'importance que prendra la thématique politique chez Foucault, pour se laisser tenter. Bien sûr il n'y aura pas homologie en définitive, mais cette perspective provisoire nous permettra de tester les perspectives respectives de ce que nous appelons encore pour un moment les deux « structuralismes ».

Comment se structure le savoir dont l'archéologie tente d'exhumer le mode d'élaboration ? En particulier qu'est-ce qu'une pratique discursive ? A propos de *la médecine, ou l'économie, ou la grammaire* (encore le triptyque vie, travailler, parler), Foucault échoue à trouver un fondement de leur unité *sur un domaine d'objets plein, serré, continu, géographiquement bien découpé*. C'est-à-dire qu'il n'y a, pas comme au préalable, une épistémé, et a fortiori pas une phase à la fois historique et épistémologique où se fonderaient ensemble ou successivement ces savoirs qui s'y ancreraient comme sur un terreau commun qui les attendrait sereinement. On trouverait *plutôt des possibilités stratégiques diverses qui permettraient l'activation de thèmes incompatibles. Au lieu de reconstituer des chaînes d'inférence ou d'établir des tables de différences*, l'analyse archéologique *décrirait des systèmes de dispersion*. On appellera *règles de formation* les conditions auxquelles sont soumis les éléments de cette répartition. Les règles de formation sont des conditions d'existence (. . .) dans une répartition discursive donnée. Les pratiques discursives ressortissent de cette sorte de régulation.

L'archéologie du savoir a pour but d'expliciter le « discontinuisme » des *Mots et les choses* dont l'absence de balisage méthodologique a pu faire croire à des analyses en termes de totalités culturelles sous l'effet de coupes apparemment gratuites. *L'archéologie* (. . .) distingue, dans l'épaisseur du discours, plusieurs plans d'événement possibles :

- plan des énoncés eux-mêmes dans leur émergence singulière
- plan de l'apparition des objets, des types d'énonciation, des concepts, des choix stratégiques (ou des transformations qui affectent déjà ceux-ci)
- plan de la dérivation de nouvelles règles qui sont déjà à l'œuvre - mais toujours dans l'élément d'une seule et même positivité
- plan où s'effectue la substitution d'une formation discursive à une autre (ou l'apparition ou la disparition pure et simple d'une positivité)

Nous pouvons essayer de comparer cette épaisseur, en allant du superficiel au profond, avec celle de la lecture althusserienne :

Foucault

1. Plan des énoncés

2. Plan d'apparition

3. Plan de dérivation

4. Plan de substitution

Althusser lisant Marx

Généralités I

Généralités II

Généralités III

· Mais dans les deux cas, ces superpositions ne doivent pas faire illusion, elles agissent comme des grilles de lecture ou d'exposition de lectures. *Produire du savoir, c'est faire du désordre comme si c'était un ordre : c'est pour cela que la structure du savoir n'est jamais transparente, mais opaque, divisée, incomplète, matérielle. Tous ces éléments ne sont pas à l'aplomb les uns des autres. Certes l'apparition d'une formation discursive est souvent corrélative d'un vaste renouvellement d'objets, de formes, d'énonciations, de concepts et de stratégies (. . .) : mais il n'est pas possible de fixer le concept déterminé ou l'objet particulier qui manifeste soudain sa présence.*

Malgré cette impossibilité il est insuffisant de constater les modifications et de les rapporter à un modèle : création, psychologie de la prise de conscience, ou évolution. On peut néanmoins analyser les **transformations**, les influences et les impacts réciproques des formations discursives entre elles, qu'elles aient l'air horizontales lorsqu'elles dépassent leurs champs

provisoires, ou verticales lorsqu'elles accèdent à un autre plan. *Comment se sont transformés les différents éléments d'un système de formation, les relations caractéristiques d'un système de formation, les rapports entre différentes règles de formation, les rapports entre diverses positivités ?* Telles sont les questions que posent l'archéologie dans l'histoire et en dépit de l'histoire.

Cette grille de lecture extrêmement souple qui est censée se glisser dans l'histoire, en suivant au plus près les nappes discursives qui s'y enchevêtrent, devrait permettre après-coup de faire émerger au regard la production réelle de la pratique discursive. Tout objet, tout énoncé, au prix de cet usage pourrait être perçu de la manière exacte dont il s'est conçu en participant à la transformation historique du savoir. Mais l'historicité de cette transformation ne lui confère pas pour autant de caractéristique propre si on entend par historicité une relation, même contradictoire à un atavisme qui se poursuivrait ou qu'il s'agirait de fuir. En ce sens il ne s'agit pas du tout pour Foucault de faire une histoire des idées, au contraire l'archéologie prétend abolir la relation temporelle déjà intégrée à l'histoire. Il ne s'agit ni de fuir une tradition, ni de rompre avec elle ; le temps de l'archéologie est tout à fait hors du passé, il est tout à fait passé dans le présent de la quête archéologique présente envers laquelle le passé, et même l'histoire, n'est rien d'autre qu'une matière incidente. L'histoire pour l'archéologie est un sol immobile plutôt que le sol encore mobile que Althusser éconduisait jusque chez Marx, ou Gramsci, en tentant d'en ôter les lambeaux d'hégélianisme. Le passé de la structure ne dit rien du présent dont l'avenir n'est pas le sien. *L'archéologie ne cherche pas à restituer (. . .) ne propose pas de recueillir (. . .) n'essaie pas de répéter. Elle n'est rien de plus et rien d'autre qu'une réécriture : c'est-à-dire dans la forme ambiguë de l'extériorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit. Ce n'est pas le retour secret de l'origine : c'est la description d'un discours-objet.*

Il s'agit presque de tirer des organes d'un organisme, de faire émerger - à partir d'énoncés - **l'homogénéité énonciative** qui l'a formé. *Ce sont ces homogénéités que l'archéologie prend en charge, et exclusivement. Dire qu'une formation discursive se substitue à une autre, à n'importe qu'elle niveau ou quelque soit le nombre de plans affectés par cette substitution qui peut aller d'un glissement sémantique idéologique voire restrictivement polémique jusqu'à un profond changement de paradigme - pour reprendre l'expression de T Kuhn - c'est dire qu'il s'est produit une transformation générale des rapports.* Il ne s'agit pas pour Foucault de dire en dernière analyse la vérité globale, ni même partielle, du processus historique. On ne trouverait que des

époques successives auxquelles *on peut donner un nom* pour dire un *enchevêtrement de continuités et de discontinuités (. . .) de formations discursives qui apparaissent et qui disparaissent*. Et les successions de ces formations discursives sont « épistémologiquement » neutres, elles ne sont signes de rien, ne tendant ni vers une vérité future, ni vers une vérité originelle.

Le temps, chez Foucault, est contemporain, peut-être est-il l'épreuve même de la contemporanéité, en tout cas il n'est pas historique. C'est pourquoi l'histoire y est simplement l'occasion de pratiques, dont certaines au moins sont explicitement discursives. La synchronie non plus ne dévoile rien. L'aplomb, la contemporanéité des formations discursives à elle seule ne soude pas leurs rapports. Les événements les plus profonds ont beau occasionner les ruptures les plus amples d'une épistémé à une autre, rien ne dit que quelque chose d'aussi profondément commun, pas même un processus de différenciation, identifie les épistémés entre elles de part et d'autre de la rupture. *L'idée d'une seule et même coupure partageant d'un coup, et en un moment donné, toutes les formations discursives, les interrompant d'un seul mouvement et les reconstituant selon les mêmes règles, - cette idée ne saurait être retenue. La contemporanéité de plusieurs transformations ne signifie pas leur exacte coïncidence chronologique : chaque transformation peut avoir son propre indice de « viscosité » temporel . Pas de coupure épistémologique, même entre deux épistémés, pas de révolution même seulement théorique.*

En comparant les deux « structuralismes » autour de leurs usages de la notion d'histoire, il semble que nous puissions apercevoir deux types de négations différents de l'historicisme, dont l'hégélianisme semble le support. Mais si chez Foucault il reste en quelque sorte un temps contemporain sans histoire dans la mesure où le discours ne charrie avec lui aucun risque d'atavisme comme si le passé n'avait plus de poids dans le présent où s'organisent les formations discursives, chez Althusser il resterait plutôt une histoire sans temps, une organisation du tout essentiellement historique dans laquelle les catégories de la temporalité, passé, présent ou futur, n'auraient aucune pertinence. Sans qu'il retiennent la même chose de l'histoire, les deux « structuralismes » s'accordent contre les *vieilles métaphores par lesquelles, pendant un siècle et demi, on a imaginé l'histoire (mouvement, flux, évolution)*. Autrement dit ils s'accordent contre ce *temps de base* qui confond la *continuité homogène* et la *contemporanéité du temps* hégélien.

Cependant le temps est contemporain en un autre sens chez Foucault qui serait plutôt celui de l'indétermination et de l'inquiétude puisque les formations discursives ne sont jamais qu'une

manière d'appréhender le temps, et l'histoire en fut une. La *finitude qui était d'abord annoncée par le surplomb des choses sur l'homme (. . .) apparaît maintenant à un niveau plus fondamental : elle est le rapport insurmontable de l'être de l'homme au temps*. Mais ce temps contemporain n'a rien à voir avec le temps hégélien qui colle rationnellement et réellement au concept : *Ce que le temps conçoit est ce que le concept existant lui-même conçoit* .

Toutefois, il est une différence bien moins nuancée entre l'approche archéologique envers l'histoire et l'approche symptomale du marxisme de Althusser. Celle-ci tient à la notion de totalité qui est complètement conservée chez Althusser. La structure symptomale est totale, et c'est en quoi elle est encore en un sens historique. Comme l'histoire la structure symptomale ne laisse rien en dehors d'elle, on pourrait même dire qu'il en va de l'histoire chez Marx comme de Dieu chez Spinoza. De même chaque point de la structure historique retentit dans une certaine mesure vers tout autre point de la structure et chacun de ces impacts internes est compréhensible en référence au tout où rien n'échappe non plus à l'intérieur de *la théorie de l'histoire qui se donne en principe la totalité complexe comme telle, pour objet*. Au contraire chez Foucault, les approches sont délibérément régionales *la description archéologique des discours se déploie dans la dimension d'une histoire générale (. . .) elle essaie de montrer comment l'autonomie et sa spécificité ne lui donnent pas pour autant un statut de pure idéalité et de totale indépendance historique ; ce qu'elle veut mettre au jour ; c'est ce niveau singulier où l'histoire peut donner lieu à des types définis de discours, qui ont eux-mêmes leur types propre d'historicité, et qui sont en relation avec tout un ensemble d'historicités diverses*. Là où la structure symptomale reconnaît des caractéristiques singulières en telles occurrences de la totalité, des irrptions conjoncturelles plus ou moins déterminantes de l'histoire en générale ; au même endroit la structure archéologique met l'accent sur la spécificité des événements discursifs dont l'insertion dans une région historique - à savoir les rapports avec d'autres événements, discursifs ou non - est plutôt repérée qu'analysée au profit d'une analyse plus concentrée de l'événement différencié. Le statut de la différenciation de chacun des *entrelacement des différents temps* est plus apparent dans la structure archéologique que dans la structure symptomale.

Chez Foucault c'est la complexité de la totalité historique qui ressort, et c'est pourquoi l'histoire en générale ne fait pas l'objet d'une analyse extensive et agit souvent comme cadre permettant l'analyse intensive d'une spécificité de la formation discursive. Chez Althusser c'est la totalité du complexe qui ressort, et c'est pourquoi l'aspect langagier ne fait pas l'objet d'une

analyse spécifique et agit souvent comme un détour critique qui se suffit de révéler le lapsus permettent la synthèse de tel élément ou structure avec les autres dans le cadre total de la structure historique. Cette différence de mise en relief, ce contraste, permet soit de penser les deux « structuralismes » comme des efforts complémentaires, soit d'apercevoir la différence de leurs perspectives. Pour Althusser, la pratique archéologique prend le risque idéologique d'une approche trop partielle qui omettrait les conditions de possibilité du discours qui résident dans le procès de travail et le rapport social qu'il génère. Pour Foucault, la pratique symptomale prend le risque d'être aveugle aux effets de pouvoir de son propre discours en n'identifiant pas le savoir comme le lieu où *se découpe la science*, de ne pas voir que *l'idéologie n'est pas exclusive de la scientificité*.

Si on veut insister sur la complémentarité on peut emprunter les lunettes de Althusser pour lire Foucault comme un analyste du procès de travail discursif qui dévoile la manière dont le moyen de travail s'unifie, par la discipline des savoirs, à l'objet de travail discursif de telle manière que l'homme est assujéti à son propre discours qui pourtant l'objective. Et en empruntant les lunettes de Foucault on lirait Althusser et Marx comme s'ils mettaient en œuvre un discours où la science ne se découpe pas sur du savoir mais découpe l'histoire en révélant le savoir, et les sciences humaines, comme idéologiques, c'est-à-dire un discours qui, à défaut d'approcher la vérité, fuirait les vérités assujettissantes, et ce y compris en ce qui concerne le marxisme.

Si on veut insister sur la différence de perspective on peut suivre parallèlement la logique de chacun de ces « structuralismes » et chercher à dire le plus vraiment possible soit comment est structurée l'histoire, soit comment est structurée le discours.

Afin d'ouvrir encore le problème j'insiste sur cette différence. Non pas qu'il s'agisse là d'une approche meilleure que celle qui parierait sur la complémentarité des deux « structuralismes », mais parce qu'en opérant ainsi l'alternative n'est pas fermée et qu'au contraire l'hypothèse de la complémentarité n'en serait qu'enrichie en précision, ou du moins pas appauvrie. Cette alternative, complémentarité des deux « structuralismes » - ou « conceptualismes » - ou différence entre eux, est pourvue d'un terrible impact idéologique, le fait même qu'aujourd'hui, en 1999, le moindre mot public de P Bourdieu, soit si connoté dans la presse, qu'il soit devenu la cible d'attaques répétées et obsessionnelles de journalistes, de ministres et d'autres idéologues plus assis intellectuellement, et que ce soit précisément Bourdieu

qui ait lu *des consonances fortement marxistes* dans toute l'œuvre de Foucault donne une idée de l'importance non seulement intellectuelle de cette alternative. Je dis d'emblée que je ne fermerai pas cette alternative bien que mon parti pris dans cette tempête au bassin des enfants post-modernes soit si clair que vous l'avez déjà deviné dès la lecture du titre de ce livre et que cette tempête est hélas encore faite de la même eau du même bassin qu'il y a une génération. J'espère seulement qu'en poussant cette problématique je parviendrais à donner des noms plus précis que celui de « structuralisme » pour qualifier l'archéologie et la lecture symptomale, ou à préciser celui de « conceptualisme ». Cette consonance apparaît en effet assez clairement pour autant qu'on rapproche *l'indice d'efficace* ou de *détermination* de Althusser et *l'indice de « viscosité »* de Foucault. Et en même temps ce rapprochement dit en quoi ces structures « indicées » diffèrent.

L'efficace et le visqueux

L'indice de détermination ou l'indice d'efficace est le caractère relatif de détermination d'un élément, ou d'une structure, en tant qu'il est affecté dans l'ensemble du tout structural, pour Althusser. Il s'agit alors de définir la *temporalité historique différentielle*.

L'indice de « viscosité » est l'aptitude inhérente à chaque *formation discursive* à rester contemporaine, à durer, malgré des *transformations* discursives, pour Foucault. Il s'agit alors de comprendre que la contemporanéité de *plusieurs transformations* n'affectent pas aussi rapidement toutes les *formations discursives* transformées.

Dans les deux cas l'indice explique le *décalage* temporel d'une modification structurale. Cette ressemblance entre les deux « structuralismes », à savoir l'irruption de la notion d'indice pour faire apparaître la souplesse de la temporalité dans les modifications de la structure, est d'autant plus frappante que l'exemple de « *décalage en brique* » choisi par Foucault est précisément celui d'une toute autre pratique discursive par laquelle Marx se distingue de Ricardo duquel il dérive les concepts. Or c'est précisément pour distinguer Marx de Ricardo que Althusser cherche à montrer, contre le marxisme de Gramsci par exemple, que *la philosophie marxiste* n'est pas *Ricardo généralisé*. Précisément en raison de cette ressemblance très manifeste, la distinction entre l'efficace et la « viscosité » des indices peut s'avérer un point où la dissemblance entre les deux « structuralismes » se fait assez immédiatement lisible.

L'efficace, ou la détermination, indique la situation d'un élément, ou d'une structure, dans l'ensemble du tout structural quant à ses effets, ou quant à ce en quoi elle détermine, l'état d'autres éléments ou d'autres structures. Dans la mesure où il est fait référence à son *caractère de détermination plus ou moins dominante ou subordonnée, ou toujours plus ou moins* « paradoxale », il est possible de comprendre que cet efficace agit en extériorité à l'égard d'élément, ou de structure, dominé ou subordonné, à l'élément, ou à la structure, dont l'indice d'efficace est apprécié. Par conséquent cet indice n'est efficace que dans la mesure où il indique ce en quoi l'élément structural domine ou subordonne d'autres éléments structuraux. C'est donc sur le fond d'une hiérarchie structurale que les éléments agissent les uns envers les autres. Et tout élément structural est apprécié, quant à son efficace, selon sa situation à l'intérieur de cette hiérarchie, qui est celle propre au tout structural. Et chacun de ces éléments est efficace en tant qu'il affecte certains autres et pas lui-même, au moins immédiatement.

La « viscosité » renvoie à une définition très différente de l'indice. Son rapport d'extériorité est relatif à sa capacité d'adhérer à d'autres formations discursives, et sans doute d'abord aux plus voisines. Plus elle adhère à celles-ci plus telle formation est visqueuse, et plus elle est à même de maintenir son intégrité, son autonomie, ou sa spécificité, en dépit de ce voisinage qui semble la menacer d'un sorte d'aliénation. Cet indice renvoie presque à l'idée d'un taux de persévérance dans son être qui serait propre à chaque formation discursive en dépit des transformations dont l'histoire est la scène temporelle. S'il on pouvait pousser le recours au vocabulaire de Spinoza à propos de Foucault, on pourrait dire qu'il attribue une sorte de *conatus* aux pratiques discursives.

Avec l'efficace, la structure se modifie selon une affectivité interne que porte plus ou moins, selon sa capacité de détermination qui, elle, agit en extériorité de part sa situation dans la hiérarchie du tout structural. Cela ne veut pas dire pour autant que ce tout soit absolument déterminé une fois pour toute, et qu'une hiérarchie absolue l'anime. Nous savons par exemple que le propriétaire foncier est très déterminant dans le mode de production féodal et relativement peu dans le mode de production capitaliste, ou que le politique, le religieux ou l'économique jouent des rôles, ont des indices de détermination, très différents selon les modes de production dans lesquels ils sont envisagés. Et nous savons même, à lire Marx ou Althusser, que les modes de production eux-mêmes sont historiquement provisoires en tant qu'ils ne sont que l'émanation générale des transformations du procès de travail. Néanmoins il est possible, sur la base de

l'expérience historique - qu'il faudrait envisager plutôt comme une expérimentation tâtonnante que comme une accumulation empirique - de théoriser le mode de production en général de telle manière que le mode de production contemporain paraisse être régulé selon une détermination différentielle dont les éléments peuvent être définis et indicés. Ainsi une certaine conscience, et une certaine pratique à l'égard du mode de production, qui pourtant nous détermine, peut être conçue par le détour de la théorie. La théorie peut être efficace dans la mesure où elle se conçoit comme structure.

Avec le visqueux, les modifications structurelles semblent dépendre de l'aptitude des formations discursives à glisser ou non sous la coupure, le fluide ne se rompt pas. Ainsi peuvent apparaître des sortes de masses discursives comprenant comme une même formation des formations diverses qui ont adhéré au gré d'une transformation discursive. Rien ne dit pour autant, qu'un procès historique général tende vers une massification ou une atomisation discursive. Les deux mouvements coïncident dans toute épistémé et entre toutes les épistémés, et même ces mouvements opposés meuvent ensemble tous ceux de l'archéologie « structurale ». C'est pourquoi chaque épistémé, et même toute formation discursive complexe, ou dont la complexité est repérée par l'archéologie, est caractérisée par son mode spécifique de *dispersion* discursive. C'est pourquoi *l'analyse archéologique individualise et décrit des formations discursives* en repérant des *ensembles interdiscursifs*. Les discours sont déterminés par ce qu'il se passe entre eux. *L'horizon auquel s'adresse l'archéologie (. . .) c'est un enchevêtrement d'interpositivités dont les limites et les points de croisements ne peuvent être fixés d'un coup*. A leurs surfaces les formations discursives adhèrent ou n'adhèrent pas les unes avec les autres selon qu'elles se croisent ou non en certains points. Le visqueux réside en cette alternative. C'est d'une à une, de point de croisement en point de croisement, que les formations discursives forment des entités partielles. Il n'y a pas de tout chez Foucault, le tout contemporain ou non, synchronique ou diachronique, est comme constellé de vides d'où peuvent surgir les événements aptes à opérer des transformations discursives par des *configurations interdiscursives* que s'efforce de repérer l'archéologie. La théorie est concernée en tant que pratiques discursives par l'archéologie, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne fasse pas aussi *apparaître des rapports (. . .) entre des domaines non discursifs (institutions, événements politiques, pratiques et processus économiques)*.

L'indice d'efficace est la marque d'une structure totale qui se meut comme un grand corps sans organe absolument indépendant à l'intérieur duquel tout élément est relativement

déterminant à l'égard de certains autres, c'est-à-dire plus ou moins déterminant. L'indice de « viscosité » est le repère de la relative indépendance des formations discursives dont la cohésion organique est altérable par l'insurrection d'ailleurs du discours d'événement qui advient au moment où il devient dicible, et donc discursif.

En ce sens on peut peut-être dire que l'archéologie présente une histoire qui s'écrit comme elle se dit et dans la mesure où l'archéologie peut la dire tout en laissant un vide dans une totalité qu'elle ne comprend pas toute entière. Et par contraste on peut peut-être dire que l'histoire symptomale présente une totalité qu'elle suppose tout en ayant besoin d'établir une direction générale donnant un sens général à la structure pour nouer les fils de ce qu'elle ne distingue pas encore par une lecture qui révèle dans ce qui dit à travers ce qui et lu.

Ce « structuralisme » qu'écrit l'archéologie implique la notion d'une histoire insensée en elle-même qui est comme un mythe à déchiffrer. Ce « structuralisme » lu implique celle d'une histoire dont le sens fondamental n'est pas encore révélé dans la mesure où le déchiffrement symptomal n'est pas total au contraire de la réalité de l'histoire, elle, est totale.

Là où le « structuralisme » archéologique est lacunaire, le « structuralisme » symptomal est hiérarchique car cette hiérarchie de détermination est le liant du déchiffrement tandis que la lacune est le vide de relation entre les pratiques discursives. C'est pourquoi le « structuralisme » de Foucault semble discontinu et celui de Althusser semble continu. Et cela correspond à l'apparence d'une hiérarchie déterminante de manière unilatérale, dans un ensemble complexe différencié donné, puisque les éléments structuraux sont plus ou moins déterminants et ce les uns à l'égard des autres ; tandis que la détermination réciproque entre les pratiques discursives semble bilatérale, sur un plan d'événement donné, puisque ces pratiques adhèrent aux mêmes points où elles s'enchevêtrent.

Ces apparences donnent des caractéristiques épistémologiques contrastant entre les deux « structuralismes ». Elles ne sont peut-être pas essentielles dans la mesure où le contenu de ces approches peuvent dire, par endroit, la même chose. Par exemple, toutes deux nient la pertinence de la notion de sujet. Mais elles le nient différemment, et de manière peut-être complémentaire. Cependant, elles montrent des perspectives différentes. Il semble que le dicible, ou le sensé, ou la vérité, soit l'objet de pratiques inversées entre ces approches.

En maintenant une hiérarchie de détermination, la structure symptomale, rompt avec les hiérarchies idéologiques données. Le haut et le bas n'est pas le ciel des Idées platoniciennes

surplombant les réalités sensibles, ni les oppositions classiques privilégiant le monde lunaire, l'esprit, Dieu, le Rationnel, la conscience, la logique, la vérité ou la valeur au monde sublunaire, au corps, aux créatures, au Réel, au phénomène, à la réalité, aux faits ou aux choses. La critique de la distinction du formel et du réel, et non leur inversion empiriste, aboutit à la conceptualisation de ces deux ordres désormais intriqués dans la notion de processus où la détermination joue le rôle d'indicateur disant le développement du processus. La structure se structure selon une hiérarchie potentielle tenant à l'indice de pénétration interne, de transformation, du tout malléable qui est une relation de relations plus ou moins déterminantes. C'est en additionnant ces potentiels, en concevant leurs positions respectives dans la structure, que Althusser lit un sens à la détermination : en cela il s'agit d'une structure continue.

Au contraire, Foucault procède par soustraction à partir d'un corpus discursif au travers duquel l'écriture archéologique fait émerger des événements interdiscursifs qui érode, de surface en surface, la plénitude immédiatement lisible du Discours - qui serait le nom de la structure s'il parvenait à la manifestation d'une structure pleine, ce qui est impossible puisqu'il part de cette plénitude pour la déchiffrer en repérant les vides discursifs par où sont passés les événements qui transforment le savoir à son insu. En cela le potentiel général de transformation discursif tient à la viscosité de l'événement. A la limite l'événement qui serait absolument fluide, et pas du tout visqueux, et n'aurait aucune surface discursive à présenter aux autres formations discursives, il serait aussi silencieux et aussi déterminant que peut l'être l'inconscient à l'égard de la conscience, c'est d'ailleurs pourquoi il n'existe pas sous cette forme puisque le repérage de l'événement suppose déjà sa forme discursive. Tout s'y passe comme si l'avènement discursif était l'effet d'une cristallisation préalablement silencieuse, illisible, et inaudible. C'est pourquoi il se produit chez Foucault, comme de l'envers invisible du discours, une sorte de détermination discrète dont le potentiel n'est pas repérable par l'archéologie, détermination propre à l'événement de toute la puissance de sa fluidité, du fond de sa neutralité épistémologique puisqu'il ne dit rien encore. Mais néanmoins ni sans effet, ni inefficace.

Plutôt que de parler de « structuralismes » - ou pour donner leurs sens à leurs « conceptualismes » - j'essaierai de parler désormais de détermination discrète pour désigner la caractéristique épistémologique de l'écriture archéologique, et de détermination continue pour dire celle de la lecture symptomale. On peut peut-être alors apercevoir que la relation au temps s'est inversée entre la lecture et l'écriture, que celle de la relation du sens au mot, que la

signification, de la face que nous présente la vérité n'en est plus du tout la même. Comme si la continuité permettait, voir promettait, au regard la perspective d'une vérité et un sens à l'histoire comme en montrant un horizon plein comme pour remplir la théorie des pratiques qui lui correspondent, tandis que la discrétion dirigeait le regard vers une nuit ou un éblouissement comme pour effacer la théorie qui ferait écran aux pratiques.

Vivre, travailler, parler

En dépit des discontinuités d'ordre épistémologique apparentes et comme en deçà de la lecture archéologique qui repose sur une rationalité discrète, *Les mots et les choses* est parcouru par le triptyque « vivre, travailler, parler ». Le titre du chapitre VIII *travail, vie, langage* n'est là que pour mettre au regard la cristallisation en savoirs distincts et discrètement reliés par la finitude anthropologique du Discours comme si elle héritait de l'apparition progressive de ces trois soucis pendant l'âge classique. Aussi est-ce par une lecture rétroactive qu'il faudrait procéder pour voir comment ces soucis encore indistincts se sont constitués en savoirs distincts. Les êtres classés, les choses échangées, les mots parlés n'étaient ni conçus, ni reçus comme étant du ressort de la vie, du travail ou du langage dont les notions mêmes ne sont apparues qu'au dix neuvième siècle selon Foucault.

Si l'on veut le suivre en évitant cette lecture rétroactive, en pensant chaque formation discursive dans son contexte en évitant tout anachronisme, à la manière d'un historien qui ne serait pas historiciste, alors on met de côté ce qui nous saute aux yeux. Or ce qui nous saute aux yeux, aujourd'hui, c'est que parler est de l'ordre du langage, qu'être est de l'ordre du vivant, qu'échanger est de l'ordre de la production sans voir que ces actes sont entrés dans ces ordres. N'est-ce pas ce devenir et cette distinction, cette histoire de la pensée occidentale, qui est l'occasion de la quête de son fondement dont l'archéologie des sciences humaines est l'exercice ? Nous avons beau nous représenter ce devenir, et le nôtre, au gré de cette distinction, nous sentons néanmoins que cette représentation est limitée, et c'est précisément en ceci que *le sol s'inquiète à nouveau sous les pas de cette étrange figure du savoir qu'on appelle l'homme*.

En suivant la chronologie de la pensée occidentale à fleur de sol on échouerait à percevoir l'espace vide, ou du moins pas encore solide, par lequel le sol que creuse l'archéologie s'inquiète. C'est pourquoi ce sont les virgules qui distinguent vivre, travailler, parler qu'il faut lire dans *Les*

mots et les choses. Mais l'archéologie ne peut creuser qu'à partir d'une modernité faite des limites de l'expérience classique et en creusant son passé à partir des interstices que son présent lui offre en le lui faisant sauter aux yeux. C'est pourquoi il semble possible de lire *Les mots et les choses* comme à l'envers de la manière dont ils sont écrits. En particulier ce qui est crucial pour penser l'hypothèse d'un croisement entre Marx et Foucault c'est de refaire le chemin de la secousse qui a fait émerger le travail comme production distincte de la représentation de l'échange, le langage comme « *enraciné* » du côté du sujet en son activité distinct d'une représentation redoublée de ce qui est perçu, la vie comme *racine de toute existence* distincte du tableau des êtres. Cette lecture se présenterait alors ainsi :

Epistémé de l'époque classique

Modes de la représentation

Epistémé de l'époque moderne

Modes de l'historicisation ou émanation du doublet empirico-transcendantal
Grammaire générale

Parler (chapitre IV, MC)

Langage

Bopp Analyse des richesses

Echanger (chapitre VI, MC)

Travail

Ricardo (Marx) Histoire naturelle

Classer (chapitre V, MC)

Vie

Cuvier

Un événement éminemment profond est donc advenu, une secousse a pu distinguer toute une épistémé d'une autre. Une substitution de positivité a réorganisé tous les tissus des formations discursives. Foucault n'a pas voulu *éclairer le profil le moins connu d'un visage culturel que nous pensions familier*, ni voulu montrer que les hommes du XVIIIème siècle s'intéressaient d'une manière générale à l'ordre plutôt qu'à l'histoire, à la classification plutôt

qu'au devenir, aux signes plutôt qu'aux mécanismes de causalité. Une épistémé caractérisée par la préséance de la synchronie sur la diachronie n'a pas précédé une épistémé où cet ordre s'inversa. Ce serait une illusion d'optique due à notre point de vue d'historicistes modernes qui nous ferait lire le Foucault des *Mots et des choses* comme un défilé chronologique de visages successifs que la pensée occidentale se serait donnée. Du point de vue de la pensée contemporaine, ce visage moderne est le plus proche du notre, le plus moderne et encore pour beaucoup le notre tant que la figure de l'homme ne s'est pas effacée. Ce serait pourquoi nous voyons mal aujourd'hui que cette épistémé, trop proche, où la diachronie semble confiner au statut de paradigme universel est elle aussi soumise à une organisation discrète de formations discursives plus fondamentale en une autre **configuration interdiscursive** qui lie la *triade* classique étudiée en un *trièdre des savoirs* condensant ce qui était délié.

Au niveau archéologique qui découvre l'a priori historique et général de chacun des savoirs, l'homme moderne - cet homme assignable en son existence corporelle, laborieuse et parlante - n'est possible qu'à titre de figure de la finitude. C'est elle, c'est lui qui s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable. Ces grains de formations discursives comme remplies d'interstices forment *l'homme, dans l'analytique de la finitude qui est un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de tout ce qui rend possible toute connaissance.* Or on prendra en lui ce qu'on assigne, à savoir une *existence corporelle, laborieuse et parlante* : autrement dit de la vie, du travail et de la parole. A ce titre *Les mots et les choses* est une généalogie de l'homme, le récit de son avènement qui dessine les conditions de son existence provisoire, de l'instabilité qui sourd sous le trièdre où se sont cristallisés vivre, travailler et parler. Nous pouvons donc parcourir cette généalogie en creusant sous sa chronologie à partir de la table des matières des *Mots et des choses*:

Epistémé prosaïque ou espace des similitudes	Epistémé classique ou ordre de la représentation	Limites de la représentation	Epistémé moderne ou mode de l'historicisation
Signatures réciproques des mots et des choses	Echanger, Classer, Parler	Mesure du travail Organisation des êtres Flexion des mots	Travail : Ricardo (Marx) Langage : Bopp Vie : Cuvier
Genèse des êtres	Mathesis et taxinomia	Pensée « représentationnelle »	Genèse du doublet empirico-transcendantal

Le monde prosaïque n'est pas une épistémé consciente. Les similitudes identifient des mots et des choses sans êtres et, pour ainsi dire, sans identités propres. *Quand à l'égard de sa végétation, la plante convient avec la bête brute, et par sentiment brutal avec l'homme qui se conforme au reste des astres pour son intelligence ; cette liaison procède tant proprement qu'elle semble une corde tendue depuis la première cause jusqu'aux choses basses et infimes, par une liaison réciproque et continue ; de sorte que la vertu supérieure épandant ses rayons viendra à ce point qu'on viendra que si on touche une extrémité d'icelle, elle tremblera et fera mouvoir le reste.* Ce monde de la logique archaïque est celui d'une cohésion indéterminée qu'aucun métalangage ne saurait préciser. Il nous est aussi exotique que le tableau chinois de Borges qui secoua Foucault d'un rire tel qu'il en diagnostiqua une inquiétude profonde dont *Les mots et les choses* sont la quête.

Le savoir de *l'épistémé du XVIème siècle est à la fois pléthorique et absolument pauvre.* Les règles de liaison qu'il utilise ne sont posées nulle part, ni dans les choses, ni dans les mots. Il n'y a ni retrait discursif, ni retrait réel. Il faut attendre une *nouvelle disposition au XVIIIème siècle* pour que *la profonde appartenance du langage et du monde se trouve défaite. Disparaît alors cette couche uniforme où s'entrecroisaient indéfiniment le vu et le lu, le visible et l'énonçable. Les choses et les mots vont se séparer .*

Cette séparation, au niveau profond, ouvre l'ouvrage archéologique. Les mots se placent d'une part, les choses d'autre part. Leur appartenance réciproque, *défaite* (mot qui évoque aussi la stratégie), se délite. C'est-à-dire qu'un lien devient nécessaire puisqu'il risque d'y avoir une lacune entre le vu et le lu, le visible et l'énonçable. Cette distance creusée rend nécessaire une relation spéculaire entre deux registres universels, entre l'un où s'ancre un point de vue et un autre que centre un point de fuite. Le sens consiste dès lors en des formes de représentation. On pense en perspective.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas des hommes qui vivaient, travaillaient, parlaient, il ne s'agit pas de confondre histoire et archéologie. Cela veut dire que vivant ils ne se concevaient pas vivant, travaillant travaillant, parlant parlant ; et même qu'ils ne se concevaient pas comme des hommes. Ces hommes prosaïques, tout aussi complets que nous, voire plus encore que nous qui ne cessons de nous cogner à notre finitude ; ces hommes ne se redoublaient pas, ils avaient plutôt conscience d'eux-mêmes comme participant d'un ensemble universel, comme des créatures agissantes et agitées, relativement distinctes du reste du monde, mais pas radicalement.

L'homme sage de Paracelse, mais dépourvu de savoir propre, pouvait contenir *les étoiles à l'intérieur de soi-même (. . .)* et porter ainsi le firmament avec toutes ses influences. Dépourvu de distinction dedans/dehors *il est en proportion avec le ciel, comme avec les animaux et les plantes, comme avec la terre, les métaux, les stalactites ou les orages.*

L'archéologie constate cette secousse, elle ne cherche pas à l'expliquer comme l'aurait fait une analyse marxiste en terme de transformation du procès de travail, de seuil limite d'efficace d'un mode de production occasionnant une révolution sociale dont les formes politiques et institutionnelles ne sont qu'une forme. L'archéologie ne dit rien de ce type d'analyse historique. A moins qu'elle ne concentre toute cette analyse dans une histoire du Discours qui est aussi une généalogie de la représentation comme si elle la condensait en un mode de production du sens. Il y a là un impensé chez Foucault dans la mesure où il ne se pose pas cette question, qui hante tout le marxisme - et qui par là en marque d'autres limites ; à savoir l'indice d'efficace du mode de production du sens - de l'idéologie chez Marx - par rapport aux autres modalités du mode de production. Le marxisme postule que le mode de production du sens est secondaire à l'égard du mode de production généré par la dynamique de la division du travail en général, non sans que le mode de production du sens ait un *effet de retour* extrêmement important mais qui n'est pas originaire. Bourdieu tient le milieu entre ces deux attitudes en conceptualisant le capital symbolique en tant qu'il fonctionne exactement comme le capital tout court, en pariant sur une homologie, et c'est pourquoi les consonances entre Foucault et Marx lui sont si visibles. Le marxisme répond à cette question presque sans se l'être posé à partir du postulat matérialiste. Et toute la problématique des décalages, du progrès et de la réaction, la résistance de Althusser à un empirisme conçu comme un réalisme dont l'abstraction est invisible, la relation entre diachronie et synchronie dépend de cette question. Dans le silence de cet impensé Foucault est amené à développer une pensée alternative au postulat matérialiste du marxisme, d'où l'accusation d'idéologue qui sourd sous les attaques dont il fut la cible. Cet impensé ouvre cependant une problématique originale qui prolonge l'analyse marxiste des effets, sinon du statut, de l'idéologie. Provisoirement on peut la poser sous la forme de cette question : comment le Discours s'incorpore-t-il ? Et pour que cette question s'ouvre il a fallu ouvrir, creuser ou constater une brèche entre le monde de la corporéité et celui du Discours, entre les choses et les mots.

Le discours aura bien pour tâche de dire ce qui est, mais il ne sera rien de plus que ce qu'il dit. Immense réorganisation de la culture (qu'est-ce qui cultive quoi ?) dont l'âge classique a été

la première étape, la plus importante peut-être, puisque c'est elle qui est responsable de la nouvelle disposition dans laquelle nous sommes encore pris.

Cette incorporation discursive, qui suppose une lacune entre les mots et les choses, opère une secousse qui oblige l'homme à échanger son infinitude contre le savoir approprié au prix d'un dédoublement de lui-même. Or cette apparition de l'homme et de sa figure est corrélative de celle de trois modalités du savoir qui se font jour au même moment : vivre, travailler, parler. Le discours s'incorpore en deux sens. Il s'incorpore en lui-même, avec la *Logique de Port-Royal* puis le cartésianisme, et il incorpore les êtres qui sont et qui vivront, les choses qu'on échange qu'on travaillera, les mots qui représentent et qui parleront. La triade n'est pas encore trièdre, le miroir est encore universel à l'âge classique, il n'est pas encore fragmenté comme lorsque le spéculum deviendra spectacle.

Pour l'heure, *le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose qui est représentée et sa nature consiste à exciter la première par la seconde.* La nature du signe est d'exciter le mot par la chose pour garantir l'exactitude de la représentation, pour ajuster le lu au vu. Cette excitation s'avérera exponentielle et concernera l'ensemble de la représentation lorsque celle-ci atteindra ses limites. *Quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe.* Dans cet effort de réalisme, la représentation peut se dédoubler à l'infini, le mot peut être signe à son propre égard. Ainsi, le mot représentant le mot représenté étant signe, il est excité par son statut relativement réifié. Toute une épaisseur de renvois, une chaîne intérieure au discours, un jeu d'interfaces creuse la séparation continue du mot à la chose. C'est la chose qui excite le mot, mais de loin en loin. Partie de l'hypothèse réaliste, la représentation se réalise comme un écho, de plus en plus lointain, de la réalité. Le vu tente de se superposer au lu alors même que *l'œil sera destiné à voir, et à voir seulement ; l'oreille à seulement entendre.*

Lorsque ce processus sera achevé et que le monde prosaïque ou le *langage* comme *être brut* sera oublié depuis le XVI^{ème} siècle, au XIX^{ème} siècle et jusqu'à nous encore - de Hölderlin à Mallarmé, à Antonin Artaud - la littérature formera une sorte de « contre discours » pour revenir à ce refoulé. Foucault esquissera l'histoire souterraine de ce retour en hommage à Maurice Blanchot dans *La pensée du dehors*. Par contraste, le conceptualisme discret qu'écrit l'archéologie, et que *Les mots et les choses* décrit, constitue une pensée du dedans. Le discours

constitue un dedans de la signification dans la mesure où il procède d'une ambition, d'un projet, de dédoubler exactement, de représenter, la réalité. En un mot de la dire.

Or ceci initie une nouvelle problématique. Non plus la problématique prosaïque - ou « pré-logique » - mais celle de la logique qui garantit strictement la rectitude du discours en rapport avec ce dont il parle. Il s'agit de la *Logique de Port-Royal*. Foucault ne se réfère pas à *l'adequatio rei* à la manière de l'analyse littérale de Spinoza comme l'auraient fait les spinozistes contemporains relisant Marx (Macherey, Negri ou Althusser). S'il ne le fait pas ce n'est pas seulement parce que la tradition spinoziste serait restée souterraine, quoique peut-être travaillant en secret sous Hegel malgré la tradition de la philosophie du sujet qui mène de Descartes à Husserl via Leibniz et Kant notamment. C'est parce qu'il considère Spinoza comme un cartésien, au côté de Malebranche par exemple. La théorie de la vérité s'opposant à celle de l'imagination, même comme logique de l'erreur étant, dans sa lecture, le critère de principal de cartésianisme. Cette opposition entre la lecture de Foucault et celles des marxistes « spinozistes » est secondaire puisque les deux conceptualismes s'opposent aux philosophies du sujet dont Descartes et Kant sont les références académiques. Cependant elle a une importance cruciale tenant à leurs définitions respectives de l'épistémologie, au point même qu'en dépit du projet « conceptualiste » de Foucault, certains lecteurs de Foucault y lisent un certain kantisme plus ou moins volontaire.

Là où germe l'épistémé classique, là où elle opère une rupture avec le monde prosaïque des similitudes c'est en ce que ce qu'il y a de logique dans le monde prosaïque est tout à fait pris dans la catégorie du Même. L'identité suffisait à lier les mots aux choses selon des modalités discursives et sensibles qui négligeaient l'altérité. Sans altérité la différence ne pouvait pas apparaître. Le monde prosaïque était comme celui des identités sans différence. Au contraire avec l'écart creusé entre les mots et les choses, la lacune inquiétante génère une béance où le risque de dissemblance nécessite une organisation représentative assurant la rectitude de tel mot par rapport à telle chose, l'adéquation prend le risque de l'inadéquation, d'où que le discours recourt avant même de se prononcer à des formes de métalangage. D'où l'autonomie de la logique non seulement comme thématique utile pour l'exercice rhétorique ou comme limites de l'expression de la vérité réfléchies après coup, mais comme moteur de toute production discursive, comme gaine universelle, comme trame universelle contenant par avance tout ce qui peut être dit. Le discours classique ne peut plus s'aventurer, il doit savoir. *S'est ouvert l'espace d'un savoir où, par une rupture essentielle dans le monde occidental, il ne sera plu question des similitudes, mais*

des identités et des différences. Le discours est comme conscient avant même d'être dit, lorsqu'il sort il est déjà sorti du laboratoire comme s'il avait été expérimenté à vide.

A la *souveraineté du Même* se substitue *l'ordre* « épistémique » de la représentation. Le discours représentatif est hanté par la confusion aussi s'assure-t-il d'emblée la capacité de distinguer les identités des différences. Comment lier ces deux plans - celui du fond des choses et celui du fond des mots - alors que leurs correspondances ne peuvent plus s'appuyer sur rien, mais seulement palier le vertige qui pourrait se advenir entre les interfaces représentatives ? *Lorsqu'il s'agit d'ordonner des natures simples, on a recours à une mathesis dont la méthode universelle est l'Algèbre. Lorsqu'il s'agit de mettre en ordre des natures complexes (les représentations en général telles qu'elles sont données dans l'expérience), il faut constituer une taxinomia et pour ce faire instaurer un système de signes.*

Ainsi la discontinuité pointillée fondamentale du discours est-elle conjurée par un ordonnancement des identités et des différences. Elle l'est par ce geste caractéristique de la pensée classique qui est la réduction dégressive de la discontinuité, la méthode en un mot, que Foucault reconnaît en lisant *Les règles pour la directions de l'esprit* de Descartes : *on ne peut connaître l'ordre des choses « en leur nature isolément » mais en découvrant celle qui est la plus simple, puis celle qui en est la plus proche pour qu'on puisse accéder à partir de là jusqu'aux choses les plus complexes.* Les choses ne sont plus soit semblables soit dissemblables elles sont désormais plus ou moins semblables ou dissemblables selon leur degré de similitude, et la mesure de ce degré permet de les ordonner. La continuité est donc restituée au détour d'un plan où sont représentés les êtres propres des choses que disent les mots, les identités que l'on peut reconnaître en raison de degré de simplicité par rapport aux autres choses. Ce plan c'est *l'espace du tableau* où s'étend la région des signes dans laquelle on rencontre : ***l'histoire naturelle***

science des caractères qui articulent la continuité de la nature et de son enchevêtrement

la théorie de la monnaie et de la valeur

science des signes qui autorisent l'échange et permet d'établir des équivalences entre les besoins et les désirs des hommes

la Grammaire générale

science des signes par quoi les hommes regroupent la singularité de leurs perceptions et découpent le mouvement continu de leurs pensées

Le tableau de la vie, mais pas encore la vie seulement la représentation des êtres. Le tableau du travail, mais pas encore le travail seulement la représentation des choses. Le tableau de la parole, mais pas encore la parole seulement la représentation des mots.

Dissymétrie

On aurait peut être pu rencontrer, dans la représentation, d'autres régions que celles qui composent la triade, mais ça ne fut pas le cas. Regardons de plus près la manière dont s'élabore la nappe tabulaire où se rencontrent nos sols classiques, non encore historiques, de la triade.

*Dans la mesure où les représentations empiriques doivent pouvoir s'analyser en natures simples, on voit que la **taxinomia** se rapporte toute entière à la **mathesis** ;*

*en revanche, puisque la perception des évidences n'est qu'un cas particulier de la représentation en général, on peut dire aussi bien que la **mathesis** n'est qu'un cas particulier de la **taxinomia**.*

*On voit, on peut dire ; je ne vois, je ne peux pas dire. Cette condition de possibilité de l'ensemble de l'épistémé classique, ce conditionnement qui la rend possible ne saute pas aux yeux - aux miens du moins. Or ceci est très important non seulement parce que la thèse par laquelle Foucault montre la disposition de l'épistémé classique en tant que tableau « représentationnel » en dépend, mais aussi parce que de cette adhésion, il reste une trace indélébile qui contribue très profondément à sa disposition de l'épistémé moderne et à son analyse des limites qui tiennent à la finitude anthropologique. Déjà, il est dit là, dans le texte des *Mots et les choses* et bien en aval du moment historique de l'intervention de cet avènement moderne, des choses très importantes et peut-être cruciales à propos du *doublet empirico-transcendantal* qui n'apparaîtra en plein jour que, (329-86), 243 pages et 150 ans plus tard.*

L'affaire est très complexe car en plus de ces deux notions - la *taxinomia* et la *mathesis* - qui semblent pouvoir être conçues réciproquement comme des cas particuliers l'une de l'autre, elle fait en fait intervenir, presque subrepticement, une troisième notion : celle de *genèse*. *Mais ce n'est pas tout (...)* Aux deux extrémités de l'épistémé classique, on a donc une **mathesis** comme science de l'ordre calculable et une **genèse** comme analyse de la constitution des ordres à partir des suites empiriques. Trois notions donc : **mathesis**, **taxinomia** et **genèse**.

On voit que pour faire apparaître les choses simples la taxinomia est considérée comme une mathesis, un peu à l'instar de la nécessité que ressent Descartes lorsqu'il *réfuse la ressemblance* en lui donnant *la forme la plus pure* qui est celle de l'*identité* qui rend possible l'opération intellectuelle en quoi consiste la *comparaison*. Réciproquement on voit que la mathesis est considérée comme une taxinomia lorsque *l'ordre s'établit sans référence à une unité extérieure* en posant la *différence* comme absence radicale de ressemblance ce qui permet l'opération intellectuelle en quoi consiste la *mesure*. Penser en perspective, se représenter, cela revient à regrouper des identités ensemble, en comparant les choses, et à classer ces groupes selon un continuum, en mesurant des degrés de différence entre ces groupes. Mesurer ce serait différencier des choses préalablement comparées; et comparer, ce serait identifier des choses préalablement mesurées. Et l'ensemble de ces deux opérations réciproques, ce serait représenter. Il semble que Foucault veuille dire que la pensée « représentationnelle », l'épistémé classique soit une sorte de cartésianisme au second degré, ou mieux un cartésianisme exponentiel. Un peu comme si cette double opération qui est celle de représenter pouvait se produire à l'infini. Le titre même de la troisième partie du quatrième chapitre : *la représentation redoublée* semble l'indiquer. Cette image du double reviendra d'ailleurs, d'une manière apparemment toute autre avec le **doublet empirico-transcendantal**.

On peut donc voir l'épistémé classique comme une sorte de « méta-cartésianisme », mais ce que je ne vois pas, ce que je ne peux pas dire, c'est ce qui fait que cette épistémé classique distingue les choses et les mots comme *des représentations empiriques*, qui *doivent pouvoir s'analyser en natures simples*, et *la perception des évidences*, qui *n'est qu'un cas particulier de la représentation en général*. Pourquoi s'agit-il de *représentations empiriques* et non de choses ? Pourquoi s'agit-il de *perception d'évidences* et non de mots ? On voit, on peut dire, que la taxinomia et la mathesis doivent être interdépendantes dans la mesure où ce dispositif se met en place pour combler l'écart de la séparation discursive des mots et des choses. Voyant cela, pouvant le dire, on peut comprendre qu'il n'y a là pas plus de mots exclusivement langagiers que de choses exclusivement réelles. Et on comprend que tout ce qui est représentable ou visible, empirique ou perceptible, est plus ou moins mot et chose à la fois comme si l'épistémé classique réussissait à relier la séparation des mots des choses qui lui fut originelle, et qui semble être la hantise qui l'anime. Mais ne subsiste-t-il pas, malgré la rationalité « représentationnelle », comme un reste indélébile de cette tension originelle ? Il le semble bien puisque la mathesis

semble encore attachée à la réalité des choses qu'elle analyse en natures simples en garantissant l'identification, tandis que la *taxinomia* semble encore attachée à l'idéalité des signes qu'elle représente en général en garantissant la comparaison. Tout ne se passe-t-il pas comme si le dispositif «représentationnel » ne parvenait pas à lier indéfectiblement les mots aux choses ? Un peu comme si, à l'intérieur même, du dispositif perdurait l'écart qui le hante et qui demeurerait, comme caché dans le dispositif, persistant peut-être entre les niveaux de représentation.

En un sens ce n'est pas très étonnant pour qui se souvient que le dispositif linguistique de la Grammaire de Port-Royal était encore hanté par la réalité en invoquant une *nature* du signe : *le signe enferme deux idées, l'une de la chose qui représente, l'autre de la chose représentée ; et sa nature consiste à exciter la première par la seconde*. Par nature le signe devait enregistrer l'excitation du mot par la chose. Or cette nature est respectée dans le dispositif « représentationnel » de l'épistémé classique puisque les signes sont *des signes qui traversent tout le domaine de la représentation empirique, mais ne la déborde jamais*. Mais pour garantir les limites extérieures de cette représentation voici qu'il faut faire intervenir une troisième notion inattendue : la genèse. *Bordé par le calcul et la genèse, c'est l'espace du tableau*.

Tout comme la nature du signe excitait, la genèse vient intervenir dans le tableau, comme de l'extérieur du dispositif. Or ce qui emportait l'adhésion à la thèse archéologique de Foucault quant à la cohésion du dispositif de l'épistémé classique cela semblait précisément être la complétude de l'interdépendance qu'entretenait la *taxinomia* et la *mathesis*. D'ailleurs le tableau de la *Science générale de l'ordre* mettant face à face la *mathesis* et la *taxinomia* semblait garantir la forme duelle du dispositif. Foucault a sans doute sciemment préservé un coup de théâtre avec cette irruption de la genèse dans le dispositif « représentationnel », ou plutôt autour de lui puisque la genèse semble le border. Il s'agissait sans doute de préparer l'événement qui ébranlera ce dispositif lors de l'avènement du doublet empirico-transcendantal. Mais si nous voulons nous représenter le dispositif « représentationnel » lui-même - et n'est ce pas ce que fait Foucault ? - à quelle opération nous livrons nous ? Ne nous mettons-nous pas implicitement dans l'ordre de la représentation sans que celui-ci ne soit déterminé même si nous explicitons un ordre « représentationnel » ? Car quel critère conscient nous garantirait-il que cet ordre « représentationnel » explicite et cet ordre représentatif implicite soit ou non les mêmes. Foucault ne cède-t-il pas ici à une forme de vertige logique bien familier des logiciens - même si c'est à propos d'une histoire, ou plutôt d'une archéologie des sciences humaines qui ne se limite pas

(loin de là) aux processus qu'utilisent les logiciens. Ce vertige a trait à l'effet pervers de la notion de métalangage dans la mesure où son usage rend possible la confusion des niveaux discursifs. Foucault nous présente un tableau de la pensée tabulaire, mais le point de vue qui est le sien est-il dénué de toute représentativité ?

A vrai dire cela ne génère pas du tout une contradiction cruciale qui invaliderait toute son entreprise archéologique, bien au contraire même puisque sa thèse affirme que encore situé dans le cadre de la finitude anthropologique, il reste quelque chose qui soit inconsciemment « représentationnel » dans notre doublet empirico-transcendantal du point de vue duquel nous croyons spontanément avoir rompu avec la pensée classique, comme si nous, contemporains, charrions encore quelque chose de la hantise inaugurale à la pensée classique alors que nous nous croyons exclusivement modernes. Mais il se trouve que les logiciens tournent cette difficulté vertigineuse de la même façon en définissant des domaines de validité propre à chaque niveau discursif, et d'une certaine manière Foucault fait la même chose en bornant la représentativité par la genèse. Or *la genèse suppose une série successive* et traite les signes qu'elle *répartit dans un analogon du temps comme une chronologie*. C'est cet aspect qui est intéressant ici - dans la confrontation de la pensée de Foucault à celle de Marx via Althusser - dans la mesure où l'archéologie est une pratique de la philosophie censée se substituer à *une histoire de la pensée à l'époque classique*, histoire qu'on pourrait imaginer marxiste. Car ces caractéristiques temporelles semblent très proches d'une définition de l'histoire, *la taxinomia fonctionne (...) en face de la genèse, comme une sémiologie en face d'une histoire*. Pour autant il ne s'agit pas là d'une définition positive ou absolue de la genèse mais d'une définition relative à celle de la taxinomia et de la mathesis, et en l'occurrence d'une définition de ce en quoi la genèse diffère des deux autres notions avec lesquelles elle organise le dispositif « représentationnel » du tableau.

En tout cas la genèse semble opérer une dissymétrie importante, cruciale peut-être, dans, ou au bord de ce dispositif. Enveloppant cette triade régionale que forment vivre - travailler - parler, est disposé non pas une dualité représentative constituée des seules taxinomia et mathesis, mais une figure - ou plutôt un procédé de figuration universel en droit - constitué de trois instances puisqu'il faut y adjoindre la genèse. De là à imaginer que ce troisième intervenant - la genèse - constitue le troisième plan, caché, du tableau, comme s'il était le fond et le point de fuite d'une pensée en perspective, il y a un pas délicat à franchir mais néanmoins très tentant. Surtout s'il s'avérait que ce troisième plan soit précisément celui qui impulse la production du tableau en lui

donnant son sens comme le fait un point de fuite qui aspire les lignes du peintre. Et ce pourrait être là une expérience de pensée cruciale mettant en question la validité théorique d'une pensée qui est censée rompre avec l'historicisme s'il s'avérait que cet arrière plan qui attire le sens du plan à lui soit précisément l'histoire. Au moment où Foucault abordera la constitution du doublet empirico-transcendantal, il précisera sa définition de l'histoire en tant savoir inauguré par le dix neuvième siècle, ce sera alors le moment de confronter la genèse et l'histoire au moins pour se poser la question de savoir si la genèse n'est que le germe de l'histoire ou déjà l'histoire toute entière. Dans cette seconde hypothèse cette dissymétrie fonctionnerait comme le lapsus du marxisme dénié du Foucault des *Mots et les choses*. Cela fonctionnerait ainsi, au gré de lunettes althusseriennes et à des conditions qui nous obligent à retravailler toute la notion d'histoire au croisement de Marx et de Foucault. Avant de pouvoir nous astreindre à ce travail, imaginons le tableau du dispositif représentatif de l'épistémé tel que l'aurait représenté Foucault à la manière de celui de la *Science générale de l'ordre* fort de l'intervention de la genèse au côté, ou parmi, la taxinomia et la mathesis.

*Par rapport à la **mathesis**, la **taxinomia** fonctionne comme une ontologie en face d'une apophantique ;*

*en face de la **genèse**, elle fonctionne comme une sémiologie en face d'une histoire.*

Voici donc de quoi représenter le schéma fonctionnel de l'épistémé classique avec la taxinomia au centre :

MATHESIS

apophantique de la taxinomia ; sources des contenus du tableau classant les êtres.

TAXINOMIA

Ontologie de la mathesis ; disposition des êtres signalés comme les traces de leur identification et de leur différenciation repérées dans la mathesis.

Sémiologie de la genèse ; série représentant le rythme du devenir des êtres régis selon leurs genèses.

GENESE

Histoire représentée par la taxinomia ; récit des modifications des êtres.

Tel est donc le ciment de la nappe tabulaire. La consistance de l'épistémé classique tenant à celle de ce ciment qui prend entre les notions où se jouent leurs relations et leur équilibre réciproque. Or ce ciment bientôt ne prendra plus, pas plus que ne prit longtemps l'intrication des mots et des choses du monde prosaïque : lui aussi se délitera au moment du passage à l'épistémé ultérieure. Cette modification, cette secousse est bien plus complexe à expliciter, mais il se peut bien qu'elle obéisse à un mouvement de même type bien qu'il prenne effet à un niveau de complexité apparemment bien plus sophistiqué. Mais peut-être cette sophistication, que le vocabulaire même du discours sur le discours qui s'efforce de ne pas être une représentation de la représentation - ni même un discours - ne provient-elle pas tant de la nature du phénomène « épistémique » constaté que de notre difficulté, à nous contemporains, à le dire tant nous y sommes encore engoncés. Cette déprise de l'épistémé classique, Foucault l'explique avec les mêmes termes :

*d'un côté la **mathesis** s'est regroupée constituant une apophantique et une ontologie ; c'est elle qui jusqu'à nous a régné sur les disciplines formelles ;*

de l'autre côté, l'histoire et la sémiologie (celle-ci d'ailleurs absorbée par celle-là) se sont rejointes dans ces disciplines de l'interprétation qui ont déroulé leur pouvoir de Schleiermacher à Nietzsche et à Freud.

Entre les trois notions se sont constitués deux types de problématiques mettant en jeu la taxinomia avec chacune des deux autres notions. Or il semble que ces deux problématiques aient dissout la taxinomia elle-même, qui pourtant semblait être au centre du dispositif de l'épistémé classique comme si elle était la surface où les deux autres notions qui lui faisait face se rencontraient sous la forme d'une représentation ordonnée en tableau. Désormais ces problématiques se posent sans un intermédiaire « représentationnel » central unique, ce qui ne veut pas forcément dire qu'elle se posent pas sans représentativité. Plus directement en rapport il semble que la genèse et la mathesis- qui bordaient le dispositif « représentationnel » en constituant à *partir des suites empiriques* et *par le calcul*, l'espace du **tableau** aient recouvert la taxinomia.

Une sorte de repli s'est donc instauré entre les trois notions en dissolvant le centre dans deux directions, dont chacune est faite de la relation problématisée du centre dissout à chacune des extrêmes. On pourrait presque dire que la surface est devenu le point de fuite comme si ramassée à la limite d'un point central elle organisait la représentation sur deux nouveaux plans. En tout

cas entre les rapports des trois notions se sont constituées deux disciplines : l'une correspondant au regroupement de l'apophantique et de l'ontologie dans une nouvelle forme de la mathesis, un formalisme ; l'autre correspondant à une jonction où l'histoire est absorbée dans la sémiologie comme si malgré sa dissolution la taxinomia, ou ce qu'il en reste internait, la genèse, il s'agit d'une herméneutique.

Cette sorte de mise en relief du tableau, où l'espace de jadis semble faire fond comme un point de fuite vers lequel deux disciplines convergent ou à partir duquel deux disciplines divergent n'est-ce pas le doublet empirico-transcendental lui-même ? Le plan empirique de ce doublet étant alors assumé par les disciplines herméneutiques, le plan transcendantal l'étant par les disciplines formelles. Or ces deux plans convergent vers la finitude humaine dont Foucault *peut bien parier* qu'elle s'effacerait à son tour.

Malgré l'apparence de discontinuité il y bien une conception discrète du devenir de la pensée occidentale. Le sol prosaïque a fait place à l'espace du tableau à cause de l'écart entre les mots et les choses que la taxinomia s'efforçait de combler. A son tour cet espace fit jour au doublet empirico-transcendental à cause de l'écart entre la mathesis et la genèse, ou du repli de l'espace vers le point de fuite, qui affecta la taxinomia sur laquelle se constitua deux genres discursifs disciplinaires, l'un formel l'autre herméneutique. Enfin cette divergence à l'égard de la représentation est aussi perçue, par les modernes, comme une convergence vers la finitude humaine qui est un autre sol mythique ou passager qui serait recouvert à son tour. Il faudra donc combler cette disparition de l'homme en tant que figure fondamentale de la pensée.

Ce mouvement archéologique peut être interprété de bien des manières, et à certains égards, que dénierait certainement Foucault, il pourrait même être interprété comme une conception hégélienne renversée selon laquelle non pas « un se divise en deux » mais « deux se combent en un » ; une prose faite de mots et de choses, puis défaite ; un tableau comblant cette défaite fait de la rencontre de la genèse et de la mathesis, dissout à son tour ; une finitude humaine ressoudant cette dissolution par l'apparition du doublet empirico-transcendental dont l'effacement poindrait déjà.

Mais le plus intéressant, dans notre entreprise de lecture de Foucault au regard du marxisme, est que la symétrie à laquelle nous pourrions nous attendre, forts d'informations à propos du mouvement archéologique de la structure discrète du conceptualisme à la manière de Foucault, est un leurre. Car si les mots s'écartent des choses comme les choses des mots - bien que celles-ci

excitent ceux-là dans le dispositif « représentationnel » de l'épistémé classique, la mathesis ne s'écarte pas de la genèse comme la genèse s'écarte de la mathesis. Car la polarité de la mathesis est plus puissante que celle de la genèse lors de la dissolution de la taxinomia. Le tableau se recouvre jusqu'à se replier selon un mouvement où la mathesis *regroupe* le mode de relation qu'elle entretenait avec la taxinomia (l'apophantique et l'ontologie formant une mathesis comme un nouvel ensemble), et l'histoire *est absorbée* par la sémiologie comme si la relation qu'entretenait la taxinomia et la genèse penchait vers la taxinomia en effaçant la genèse par un mouvement ultime de recentrage relatif qui serait comme un écho de l'effet d'attraction de la mathesis sur la genèse, pourtant située au plus loin d'elle dans le dispositif « représentationnel ».

Or cette dissymétrie ne peut pas ne pas faire penser à une fuite à l'égard du marxisme, ou à une tentative, assumée après-coup, de penser alternativement au marxisme, dans la mesure où celui-ci aurait fait pencher le dispositif de manière exactement inverse en faisant valoir toute la véracité des signes sur le plan matérialiste de l'historicité des choses elles-mêmes. Ce ne serait pas seulement que les choses exciteraient les signes pour faire sens, ce serait aussi que leur historicité **générerait** ce sens - ou même le produirait puisque, aux yeux d'un marxisme « structural », ce mouvement serait plutôt le fait d'un processus que l'effet d'une cause unique et générale. Et ce sens s'élaborerait en dépit même de l'interprétation dont cette genèse est l'objet, et même à l'envers même de cette absorption qui ne serait pas sans évoquer la célèbre « subsomption du travail sous le capital » à des yeux althusseriens. L'absorption - si bruyante il y a trente ans - du marxisme dans son épistémé ricardienne où il serait *comme un poisson dans l'eau* est peut-être déjà jouée 185 pages plus tôt dans la lecture des *Mots et les choses*.

Histoire, genèse et origine

On voit bien qu'Histoire n'est pas à entendre ici comme un recueil des successions de fait ; telles qu'elles ont pu être constituées ; c'est le mode d'être fondamental des empiricités. A partir du XIXème siècle elle fonctionne dans le dispositif discursif comme l'Ordre fonctionnait dans la pensée classique. Tout comme l'Ordre dans la pensée classique était l'espace propre de l'être des choses, l'Histoire définit le lieu de naissance de ce qui est empirique qui prend l'être qui lui est propre. Ce lieu, cet espace, est ce qui fait fond au dispositif discursif. Mais ce lieu n'est plus un

espace, c'est au prix d'une fragmentation de l'Histoire en histoires que la propriété empirique peut apparaître. *On concevait une grande histoire lisse, uniforme en chacun de ses points, depuis lors on a défini pour chaque grand type du vivant des formes d'ajustement au milieu qui allaient permettre de définir par la suite son profil d'évolution, et la fragmentation est exponentielle ou de plus en plus précise et singularisante, la production a des modes de développement, le capital des modes d'accumulation (. . .) de même le langage se modifie sous des conditions qui appartiennent en propre aux formes phonétiques et grammaticales.* Les choses font place aux empiricités lorsque l'espace du tableau, l'Ordre, est remplacé par des lieux correspondants à des positivités - celles de la triade (vie, travail, langage) étant ici exposées. Et ces lieux d'empiricité sont des « historicités » appropriées.

Ce qui rend les choses empiriques est *l'événement un peu énigmatique qui au terme de quelques années seulement paraît effacer ces manières d'ordonner l'empiricité que furent le discours, le tableau, les échanges, et les traduire en ces savoirs maintenant familiers que nous appelons depuis le XIXème siècle philologie, biologie, économie politique.* Or cet événement affecte tout la représentativité, il consiste en un *décalage infime* qui fait 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 divers liens qui peuvent unir ses divers éléments.* Cet événement n'est rien d'autre que le passage de la représentation redoublée à la représentation dédoublée. Un autre lieu que la représentation est donc nécessaire pour que la représentation se pose sur quelque chose, ce fondement externe consiste en *cette pointe nécessaire mais jamais accessible qui s'enfoncé, hors de notre regard, vers le cœur même des choses.*

Ce lieu c'est « l'empiricité » - les conditions spontanées de toute expérience réelle - entendu comme agrégat des historicités où prennent les positivités qui donnent un fond aux objets des savoirs. A l'attraction polarisée vers la mathesis fait pendant le besoin d'une extériorité à la bordure que constituait la genèse. C'est l'Histoire fragmentée, le monde empirique, qui joue ce rôle nécessaire à la représentation mais néanmoins hors de sa visibilité comme s'il en était un « arrière-monde ». A la concavité de la genèse, nécessaire à la représentation redoublée de la pensée classique « représentationnelle », correspond la convexité des empiricités - c'est-à-dire de la fragmentation indéfinie de l'Histoire en historicités - nécessaire à la représentation dédoublée de la pensée du doublet empirico-transcendental. On s'est mis à penser « du dedans » et non plus « du dehors ». La comparaison ne joue plus seulement selon que les choses sont identiques ou

différentes à l'égard d'un continuum formel commensurable en degrés plus ou moins grands de complexité ou de simplicité, désormais la différence peut se jouer comme spontanément à l'intérieur même d'une identité, comme si la différence à son propre égard était un donné empirique de la réalité, comme si l'historicité de la chose empirique était spontanée, comme si l'évolution dynamisait le milieu plutôt que celui-ci ne nécessite celle-là. L'empiricité du doublet empirico-transcendantal se situe entre historicisme et vitalisme, cela ne veut pas dire pour autant que la pensée moderne en ait fini avec la représentativité.

Dans la pensée moderne, l'historicisme et l'analytique de la finitude se font face. L'analytique de la finitude fait valoir des histoires propres à chaque « science humaine » (*et à ce titre on peut placer l'histoire parmi elles*). La pensée moderne a fragmenté l'Histoire, le credo d'un plan universel, *uniforme et lisse*, absolument déterminant, qu'il ait l'allure d'une chute vers l'apocalypse comme dans le christianisme censé retenir cette fin inéluctable par l'exemple christique de la résistance héroïque à la corruption ou bien qu'il suive le chemin humaniste d'un progrès automatique, et quoique ce credo il fonctionne encore comme une idéologie s'est brisé en trois morceaux au moins dans l'épistémé de la pensée moderne. Car *la psychologie, la sociologie, la philosophie, même quand on les applique à des objets - c'est-à-dire à des hommes - qui leur sont contemporains ne visent jamais que des découpes synchroniques à l'intérieur d'une historicité qui les constitue et les traverse*. Ces modes d'objectivation sont des modes d'assujettissement qui fonctionnent en tant qu'ils construisent des sujets artificiels, de fausses identités, selon les effets de vérité constitués par les contraintes épistémologiques et stratégiques des discours « représentationnels ». C'est n'est là rien d'autre que la fonction de l'idéologie elle-même : *Toute connaissance s'enracine dans une vie, une société, un langage qui ont une histoire ; et dans cette histoire même elle trouve l'élément qui lui permet de communiquer avec d'autres formes de vie, d'autres types de société, d'autres significations*. Cette racine paraît être située comme à l'intersection de l'historicisme et de l'analytique de la finitude : elle serait comme l'origine même des effets de vérité des discours, elle serait l'être à la fois fini en tant qu'il est dicible et infini en tant qu'il émane comme de sa propre réalité restée longtemps silencieuse et inconsciente jusqu'à ce que la connaissance historique la révèle. Voici donc l'élan épistémologique désacralisé puisque sa métaphysique implicite en est dévoilée comme étant située au creux du doublet empirico-transcendantal. Or cette situation, cette position fondamentale de la racine, n'est-ce pas précisément celle prend place au lieu même qui borde la

topique «représentationnelle» ? Celle qui sourd entre la concavité de la genèse - qui était comme le germe de l'histoire apprêtée à la fragmentation «représentationnelle» - et la convexité de l'histoire qui fait fond aux « empiricités » ? Et cette histoire là peut-elle être autre chose que le matérialisme historique de Marx lui-même ?

En effet, je me demande si Foucault ne conteste pas l'idéologie en restant à l'intérieur de son contexte tandis que Marx aurait réuni les outils de cette même contestation mais du point de vue de l'extérieur de ce même contexte. Ainsi, peut-être, s'expliquerait l'asymétrie de la présentation qui semble laisser l'histoire de côté - en en préservant que la genèse - jusqu'au moment précis où elle se dissout dans la tripartition « épistémique » de la pensée moderne lorsque la triade en déjà en place. L'histoire n'apparaît comme un registre opératoire pour Foucault que lorsqu'elle peut se représenter, c'est-à-dire se confronter à elle-même à l'occasion d'un de ses sujets qui est aussi un objet de représentation. Le point de vue de Foucault permet d'élucider à merveille l'impensé du marxisme académique ou son messianisme, mais n'est-ce pas au prix d'abandonner la perspective épistémologique d'un matérialisme historique qui laisserait entendre la vérité spontanée de l'objet en postulant une substance immanente aux choses, et à l'humanité, à la manière de ce que tente de proposer la lecture spinoziste du marxisme telle que l'élabore Althusser, ou peut-être d'autres lectures possibles, pas forcément toutes en rupture totale avec l'hégélianisme selon la manière dont on l'envisage ? Si on emprunte les lunettes de Althusser en lisant Les mots et les choses, il me semble que ce que ne dit pas Foucault de l'histoire au moment même où se dispose la pensée «représentationnelle», classique puis moderne, saute aux yeux : vue de l'extérieur du discours, la genèse n'aurait-elle pas montré l'histoire en tant que complexe disposant les conditions du discours ? De ce point de vue l'archéologie aurait été tirée au dehors de la représentation, non pas pour en nier le fait, ni le dispositif mais pour lui imputer une origine substantielle et contemporaine qui ne serait pas centrée sur l'attraction de la taxinomia, mais sur la réalité dynamique des choses, sur ce qui excite la signification : en un mot l'archéologie aurait été tirée vers le mode de production.

Le conceptualisme comme mode de production et comme mode de sujétion

Le conceptualisme selon Foucault, c'est-à-dire ce que structure l'archéologie ou ce qu'elle fait apparaître de ce qui structure nos représentations n'établit ni ne révèle un mode de production, et en particulier il ne dit rien d'un mode de production historique. Par contre il fait ressortir un mode de sujétion en mettant à jour un processus où l'histoire est une matière déterminante. Car c'est précisément le geste même de l'archéologie que de mettre à jour l'histoire. L'archéologie est le moyen par lequel Foucault réussit à dire ce que nous pouvons dire de nous, et ce moyen consiste à retourner l'histoire comme on laboure un champ, en le labourant, si possible, aussi précisément qu'un archéologue creuse. Ainsi voit-on l'histoire du point de vue présent en découvrant comme des traces les éclats originaires de nos pratiques, théoriques et moins théoriques, contemporaines. L'intérêt de cette découverte n'est pas d'aligner ces éclats comme des reliques le long d'un fil temporel, il serait plutôt de composer des puzzles différents constitués d'éclats contemporains entre eux de manière à ce que, par comparaison entre ces traces d'épistémés, ressorte la topique qui nous dispose à être et à nous représenter nous-mêmes.

Le conceptualisme marxiste prend le risque de diviniser l'histoire puisqu'elle est la dimension du point de vue de laquelle se voit et se fait la réalité. Et Althusser, mais sans doute aussi Marx lui-même dans sa relation contradictoire avec Hegel, cherche à conjurer ce danger mystificateur en poursuivant une structure plus diachronique que synchronique. C'est là que Marx et Foucault se croisent. C'est là que Althusser passe le relais à Foucault. Ce que le marxisme conçoit globalement, Foucault cherche à le fouiller de près. Corrélativement aux dénigrement du marxisme par Foucault, il y a chez lui une intense intériorisation du marxisme. Mais partant d'un travail relativement achevé, Foucault adopte aussi un point de vue différent : il dit comment nous nous incorporons l'histoire plutôt que la manière dont l'histoire nous pénètre. Il ne dit pas comment la division du travail nous enferme en nous produisant comme de l'extérieur à la manière d'une gaine comportementale qui nous ferait agir par la force d'une oppression, mais il dit comment nous nous apprêtons, comment nous nous disposons nous-mêmes à cet assujettissement. La notion d'aliénation change de sens.

Chez Marx l'aliénation fonctionne comme un détournement du désir, comme une canalisation systématique de la libido vers la production économique et exponentielle de choses et de mots productifs ; le cycle naturel et spontané est détourné et enveloppé dans un cycle culturel et médiatisé par l'économie capitaliste qui consiste à changer le moins en plus. Chez Foucault le processus est achevé, l'aliénation ne consiste donc pas en le devenir d'un autre que

soi-même que serait l'individu ; elle consiste en le devenir soi-même. Comme l'individu chez Marx, le soi-même chez Foucault est un mythe socialement entretenu. Mais l'entretien est comme domestiqué chez Foucault, alors qu'il semble être encore en voie de l'être - et donc, à certaines conditions révolutionnaires, de ne pas l'être - chez Marx. D'où le pessimisme « conceptualiste » chez Foucault et l'optimisme marxiste. Chez Foucault chacun veut s'entretenir, chez Marx presque personne, aucun prolétaire, n'a intérêt à être entretenu. Si Marx fait apparaître un mode de production, Foucault fait apparaître lui un mode de sujétion, voire « d'auto-sujétion ».

Cette rencontre de « la vieille taupe » et de la jeune taupe n'opère pas une mutation. Le dinosaure ne se change pas en reptile plus moderne. En dépit du pessimisme épistémologique de Foucault la causalité de la division du travail n'est jamais remise en cause ni même le rôle déterminant de l'histoire, et de ses mouvements, à l'égard de la production de et par nous-mêmes. Ce ne sont que l'approche et le point de vue qui diffèrent. Or ceci modifie le régime discursif des deux conceptualismes. D'une part la conduite n'est pas la même, Marx est stratège, il pense comme on combat un ennemi, Foucault est un déchiffreur, il pense comme on se débat de l'intérieur d'un *treillis de mots*. De là des différences entre les intensités respectives des notions de vie, de travail et de langage. Pour Foucault la guerre ne s'achève pas par une victoire et une défaite, mais faute de combattants d'où sa tactique qui consiste à désamorcer le combat, à l'instar d'un pacifiste perdu dans une tranchée.

Optimisme et pessimisme épistémologique

Quand on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre, l'idée qu'on en a est une idée de signe, et ce premier objet s'appelle signe. Même dans son effort de réalisme, la représentation se dédouble encore à l'infini, le mot peut être signe à son propre égard. Ainsi le mot représentant le mot représenté étant signe, il est excité par son statut relativement réifié. Toute une épaisseur de renvois, une chaîne intérieure au discours, un jeu d'interfaces creuse la séparation continue du mot à la chose. C'est la chose qui excite le mot, mais de loin en loin.

Le matérialisme de Marx, à défaut de pouvoir écraser ce lien de plus en plus élastique entre les mots et leur registre discursif et les choses et leur registre corporel, tendra à renverser cette perspective en regardant le point de vue du point de vue du point de fuite plutôt que du point de

vue dont *on ne regarde un certain objet que comme en représentant un autre*. Par exemple, il me semble qu'on puisse lire la première section du *Capital* comme le point de vue de la marchandise qui dit d'elle-même qu'elle est du travail collectif accumulé. En ce sens le matérialisme de Marx n'est pas un réalisme contre un formalisme, ni une pensée concrète contre une pensée abstraite. Il est plutôt une pensée où le réel parle. Cela suppose une pensée conceptuelle où l'abstraction ne soit pas effacement, dissimulation ou « fétichisation » de la réalité, mais, au contraire, point de vue du concept de l'objet dont on parle en le laissant se dire sans le juger partiellement en l'abstrayant de son contexte. Car l'objet réel ne peut dire de lui que le contexte mondain dont il est fait. Il s'agit d'une mise en prose du processus expérimental propre à la science, et non d'une pensée catégorielle qui aurait à s'appliquer à l'objet, quelque soit son degré de réalité. La pensée représentative, au contraire, implique la séparation radicale du registre discursif du point de vue à l'égard du registre réel du point de vue.

Dans ce contexte, la science expérimentale remplit morceau par morceau la continuité nécessaire à la vérification du sens de la représentation. Mais ce contexte est déterminé par un Discours que les seuls outils expérimentaux informent comme de l'extérieur bien qu'ils prennent leur sens effectif seulement vers l'intérieur du processus expérimental. C'est ce qu'ils réalisent en créant des sous discours ponctuels spécialisés séparés les uns des autres et reliés par le Discours pour combler l'espace de leurs distance. Il se produit là un décalage discursif très profond par lequel la science se sépare des sciences humaines, de la métaphysique ou de la philosophie, non sans que celles-ci intègrent les procédures discursives propres à l'expérimentation dans le contexte non scientifique des *sciences humaines*. En cela cette intégration, impropre mais nécessaire pour le marxisme mais impossible selon Foucault, est un motif essentiel de l'optimisme épistémologique de Marx, dont Engels fut le premier à exploiter - peut-être abusivement - la portée philosophique.

Et d'une certaine manière le projet d'une mise en commun des moyens de production, en dehors de son aspect historiciste qui persiste sous l'idée d'une tendance universelle à la préemption des modes de production dont le mode de production capitaliste, en dehors de cette persistance matérialiste du dépassement hégélien ; dans ce que le communisme peut avoir de volontariste, ce projet est relatif à la possibilité pour l'humanité d'expérimenter l'histoire plutôt que de ne pouvoir qu'en subir l'expérience accumulée. Cette « empirie » subie peut avoir la forme dynamique et capitaliste, pragmatique, de la poursuite des tendances que l'économie et

l'idéologie, qui en corrobore le privilège, imposent aux modalités techniques et sociales de la division du travail. Elle peut aussi avoir bien entendu le visage reconnaissable de la réaction, sous la forme de l'inertie traditionnelle conservatrice. Dans la mesure où l'expérience communiste du XXème siècle est restée celle d'un « capitalisme d'Etat » - un pragmatisme rouge dont le taylorisme s'appelait stakhanovisme - certaines dérives « staliniennes » ont sans doute à voir avec une lecture délirante et purement scientiste de Marx. Notamment l'affaire des « blouses blanches » et le cas Lyssenko qui occasionnèrent la rupture de Foucault avec le communisme. Il n'est donc pas étonnant que cette expérience ait agi sur Foucault en alimentant son nietzschéisme contre son communisme et le pousse vers un pessimisme épistémologique, et non un scepticisme, dont il ne se départira jamais.

La trajectoire de Foucault a pour constante une homologie entre science et idéologie, c'est là que prend racine son relativisme épistémologique. Selon lui, le Discours - surtout scientifique - est tendanciellement une source de domination, non seulement un instrument au service de positions sociales garanties par des institutions, mais une source assujettissant les membres institués eux-mêmes avant d'agir comme effets de vérité sous la forme idéologique de l'incorporation des vérités. Alors qu'au contraire, pour le marxisme de Marx, de Althusser, et sur ce point, de Lukacs, c'est ce qu'il y a de purement discursif, de verbeux, de non expérimental dans la scientificité qui rend la science idéologique. Ce qui les fait diverger c'est le statut de l'idéologie en tant que mode de production de sens pris dans le mode de production en général, et une perception de l'idéologie identifiée au Discours qui condenserait tout entier ce mode de production comme s'il en était le miroir, avant l'effacement de la pensée représentative. C'est pourquoi Marx distingue le savoir entre un savoir positif qui serait la science en tant que potentialité libératrice et l'idéologie en tant que cristallisation, voire mécanisation, de la science conférant au savoir le pouvoir même de sa reproduction à l'identique et sans transformation. C'est pourquoi Foucault finit par rendre à peu près synonymes savoir et pouvoir.

Malgré cette divergence cruciale et définitive, il s'agit dans les deux cas, lorsqu'il parlent au futur, de contribuer à ce que ce mode de production produise autre chose que lui-même. Il s'agit de deux manières alternatives de philosopher dans le but de vivre, et non seulement de penser autrement. En ceci cette divergence n'est pas une opposition totale et chacune de ces trajectoires charrie pour toujours (au moins dans l'avenir de l'histoire académique) quelque chose de l'autre. C'est en ceci, me semble-t-il, que leurs destins se croiseront encore et qu'elles participent en

commun à l'élaboration de moyens de production offerts à nos désirs. Mais à quelles conditions ce croisement peut-il engendrer autre chose que la littérature grise et morte propre à l'académisme des institutions où les philosophes tournent en rond ? Autrement dit : à quelles conditions ce croisement discursif - qui malgré lui s'est enfermé dans les limites de la culture idéologique (ce qui est presque un pléonasme) - peut-il être un savoir à la fois vulgaire et rationnel, une expérience ressortissant de la langue familière plutôt que du latin de la cuisine idéologique qui emprisonne le sens le sens dans une inflation de concepts que capitalisent des gardiens du temple de « la pensée ».

Savoir pouvoir et pouvoir savoir

Si Althusser distingue absolument le savoir du pouvoir, c'est que le premier relève de la vérité décelable à certaines conditions qui sont non seulement épistémologiques (ou intellectuelles) mais aussi sociales ou historique en dernière instance. Il reprend ainsi la contradiction marxiste qui fut le fil rouge de son existence ; creuser comme une vieille taupe sous l'idéologie pour découvrir la vérité scientifique qui livre le visage nu de la réalité. Foucault n'est pas du tout marxiste en confondant les registres idéologiques et scientifiques. Pour autant son pessimisme épistémologique ne le situe pas du côté « des idéologues » qui se font une raison et un bonheur de l'identité entre savoir et pouvoir, même s'il est tout proche d'une définition selon laquelle le pouvoir est ce qui s'exerce en exerçant le savoir comme si le dispositif social était l'incarnation institutionnelle des certitudes issues de la conscience historique. Il s'agit pour lui que le désir soit vécu consciemment en dépit du savoir et du pouvoir, d'échapper à l'œil identifiant incorporé dans nos actes, même s'il ne croit pas en la technique du renversement révolutionnaire.

Le savoir est situé comme s'il était spectateur du pouvoir. Qu'il en soit un juge critique (comme il l'est potentiellement chez Althusser) ou un instrument aliéné s'illusionnant à l'instar de la conscience sur son activité à l'égard de ce par quoi il s'exerce, s'incorpore et s'incarne (comme il le demeure actuellement chez Foucault) est finalement une problématique secondaire. Tant que le pouvoir reste la représentation du savoir, et le savoir la conscience du pouvoir, la problématique reste indéfiniment insoluble dans la mesure où le point de vue et la perspective s'identifient et se renversent à l'infini comme si deux miroirs se faisaient face. Pour sortir du point de ce blocage - dont les incidences sont extrêmement importantes lorsqu'on pense, par

exemple, à l'impossibilité qui a été celle du siècle d'échapper à la tyrannie endogène de la démocratie représentative - il est nécessaire d'éviter les catégories trop vastes de « savoir » et de « pouvoir » qui rendent toutes les occurrences de la notion de « pratique » ambiguës dans les usages qu'en font les intellectuels pensant en français, et à leur suite les vulgarisateurs médiatiques.

Voici sans doute alors le moment de nous souvenir de l'identité généalogique, en termes de formation intellectuelle, de Althusser et de Foucault en dépit de la différenciation tendancielle qu'ils se sont échinés à produire pour élaborer leurs oeuvres respectives et dans une certaine mesure, concurrentes. L'influence de Georges Canguilhem, qui les forma tous deux à la pratique philosophique, retentit dans toute la tension des relations réciproques entre Althusser et Foucault. Pourtant Canguilhem n'a quasiment pas publié d'écrits politiques. Ses publications sont presque exclusivement des textes de conférence d'épistémologie. C'est dire que son influence politique, si elle ne se fut pas tissée oralement est bien indirecte. Mais dans la France de l'immédiat après-guerre parler de science à la manière de Canguilhem avait une signification politique très explicite. Sans qu'il n'aborda jamais frontalement la problématique marxiste, ou même la politique publiquement, trois des orientations philosophiques de Canguilhem ne purent qu'avoir des retentissements politiques sur les carrières de ses disciples.

D'abord le choix d'élaborer une épistémologie française (Claude Bernard, Auguste Comte, Bachelard, Cavailles) dans un contexte où, depuis les années 20, une épistémologie de langue anglaise s'édifiait après avoir importé - à la faveur des deux guerres mondiales - l'héritage du cercle de Vienne (Carnap, Frege, Wittgenstein) et ses recherches logiques qui engendrèrent ce que nous redécouvrons aujourd'hui sous le nom de « philosophie analytique » du fait de leur croisement avec la tradition pragmatiste (Pierce, James, Russel, Popper).

Cette première orientation n'est sans doute pas innocente. Témoigne-t-elle d'une sorte de résistance de l'intérieur, comme si la langue avait résisté sourdement à l'occupation à l'instar du pays ? Mais même sans spéculer sur les intentions rusées de son auteur, l'émergence de ce que l'on nommera le - après-coup - le « structuralisme » amalgamant ces deux courants dans un contexte « idéologique » mâtiné de résistance à l'impérialisme américain concomitant de la relecture de Marx qu'en fit Althusser et du tremblement de terre académique que produisit *Les Mots et les choses* avec des succès qui outrepassèrent largement les murs de l'Ecole Normale

malgré leurs difficultés techniques témoigne de la puissance de résistance capable de traverser une génération des choix philosophiques de Canguilhem.

Mais sans doute ne convient-il pas de prêter trop à la seule personnalité de Canguilhem quelque fût l'intensité de son retentissement chez Foucault et Althusser. Canguilhem s'y refuserait d'ailleurs en se posant comme le continuateur de l'orientation philosophique originale initiée par Jean Cavailles, mais aussi Bachelard même si ce registre, moins immédiatement politique est moins spectaculaire. Un spectre hantait l'Ecole Normale. Canguilhem s'en fit volontairement, et résolument, le passeur. Son Avertissement des éditeurs à la première édition de *Sur la logique et la théorie de la science* co-écrit en mai 1946 avec Ch. Ehresmann (actuellement disponible aux éditions Vrin) fini par le rappel du corps de l'"Inconnu n°5" dont le corps a commencé à hanter physiquement la crypte de la chapelle de la Sorbonne le 11 novembre 1946.

Néanmoins cette épistémologie à la française ne saurait s'élaborer sur la bêtise chauvine d'un réflexe "identitaire", la langue dépassant la nation dès lors qu'elle pense. Il s'agirait plutôt de jouer le jeu de l'épistémologie propre à une "philosophie synthétique" dont la problématique seule, du fait du "totalisme" du point de vue qu'elle travail pourrait décider des conditions d'une réconciliation entre philosophie et science. Un tel jeu est nécessairement contemporain d'une pratique de sa propre expérience, collective et individuelle, vécue comme une expérimentation scientifique. Exactement à l'inverse de celles, très théoriciennes, des "expériences de pensée" au nom desquelles d'aucun se jette dans les tentatives les plus farfelues persuadés que la réalité dira après coup la pertinence des hypothèses pariées, comme si les tentatives elles-mêmes n'avaient pas changé la situation d'origine. La lutte contre cette débilité savante permettrait aussi de comprendre les limites du relatif scientisme de Marx. C'est là une tâche urgente pour les penseurs des générations "advenantes" au vu des parures scientifiques dont se parent toutes les idéologies de notre époque, à commencer par ce bon vieil "économisme" que la vieille taupe a pourtant déjà tellement écorné.

Pour le dire en détournant l'épistémologue le plus spinozien : L'intelligence est productrice de deux manières, soit aveuglément et inconsciemment, soit librement et consciemment : inconsciemment productive, elle l'est dans l'interprétation du monde, consciemment elle l'est dans la la création d'un monde réel. (voir *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*, § 1 FWJ Schelling ; trad. F.Fiscbach et E. Renault, éd: Livre de Poche 2001, p 67).

Les intellectuels de la contestation, trop spectaculaire pour être vraie, ne retiennent de Michel Foucault, leur icône commune (ils auraient certes pu choisir avec moins de goût), que sa définition de "l'intellectuel spécifique". Il la joue contre Althusser qui passe implicitement aujourd'hui comme l'apologue du stalinisme, certes d'un stalinisme sophistiqué et éduqué, et donc relativement critique, comme il siérait au pays civilisé que serait la France, mais d'un apologue tout de même. Et parce que cette figure du savoir qu'est devenu Foucault leur est une icône, et parfois une icône de substitution à celles estampillées du marxisme, c'est-à-dire une image qu'ils admirent plutôt qu'une parole qu'ils lisent comme on écoute; ils s'arrêtent à la première occurrence de cet "l'intellectuel spécifique" dont Foucault constate qu'il apparaît dans les années 50 et qu'il distingue de "l'intellectuel universel" qui le précédait, et dont Sartre, après Victor Hugo, et même Marx furent des totems. Mais Foucault ne fait pas là le constat d'une désaliénation propre à "l'intellectuel" dont il s'agirait de se dépendre. Cette lecture est bien au contraire celle de l'idéologie en quête "d'expert" travaillant au service de la société pour la sécuriser comme s'il s'agissait de bien gardien le bétail par une constellation circonstanciée de points de vue totalisant à eux tous et aux regards de tous des discours et des pratiques légitimes et pertinentes à l'égard de leurs objectifs. Le plateau télé étant l'image idéale de ce dispositif. Au contraire, Foucault voudrait que ces "intellectuels spécifiques" ne s'assignent pas à leurs objectifs, mais pour ainsi dire à leurs subjectifs; ces vers les conditions de production de leurs discours qu'ils devraient se tourner plutôt que vers les seuls effets de ces conditionnements, et ce même s'ils s'y tournent de manière critique.

Mais cette manière serait encore une pose du pouvoir tant que les intellectuel ne tourneraient pas "autour" du "régime de vérité", donc de pouvoir, plutôt que d'encore chercher à dire la vérité, fut-elle partielle, de leur discipline et donc d'exercer, fut-ce partiellement, ce pouvoir. On peut comprendre qu'il s'agit soit de tourner autour de la vérité spéculativement dans une attitude sceptique et prudente, soit qu'il s'agit de tourner autour pour passer de l'autre côté et pousser le pouvoir vers son impuissance, dans une attitude maligne. Foucault ne précise pas plus, sans doute par malignité et par prudence à la fois.

Dans ce texte devenu célèbre (*La fonction politique de l'intellectuel* in *Politique-Hebdo*, 29/11 5/12 1976, pp 31-33; réédité dans *Dits et Ecrits* III pp109-114) qui pourrait s'intituler "pour un dysfonctionnement de l'intellectuel", Foucault pense très fort à Althusser en écrivant (p 113) "*Il faut penser les problèmes politiques des intellectuels on pas dans les termes*

"science/idéologie" mais dans les termes "vérité/pouvoir" ". Cela n'implique en rien pourtant que la proposition d'une épistémologie propre à une "philosophie synthétique" s'achève par une réévaluation de la science au détriment de l'idéologie comme l'aurait espéré Althusser. Elle pourrait aussi bien participer au saut qualitatif d'une dernière épistémé à une autre façon de penser plus poétique comme une "pensée du dedans" par exemple.