

Michel Foucault : théorie et pratique. Réflexion sur l'expérience politique

Lawrence Olivier

Number 25, Winter 1994

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/040338ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/040338ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1189-9565 (print)

1918-6592 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Olivier, L. (1994). Michel Foucault : théorie et pratique. Réflexion sur l'expérience politique. *Revue québécoise de science politique*, (25), 89–113. <https://doi.org/10.7202/040338ar>

Article abstract

Generally speaking, social scientists have adopted either one of two attitudes toward politics. On the one hand, they have evacuated politics from their work and have sought objectivity in order to gain the status of science. On the other, they have integrated it, arguing that science is conditioned by its social environment and is thus not only an intrinsic part of politics but an essential element of the polity. In that view, theory is linked to the interests of those who make it and to the classes to which they belong.

We may wonder however if these interpretations of the relationship between theory and practice are inescapable. Indeed, we may question if social sciences are really and definitively trapped in this dilemma of being either science or ideology.

We believe that there is a way out, that there is an alternative understanding of this relationship. Michel Foucault has shown—with his studies on madness, prison, clinic, sexuality, human science...—that historical and political investigations are intimately linked. He argues that, far from excluding each other, these two activities are of the same nature, part of a similar search for understanding. It is this conception that we want to further analyze here. It rests on a work ethic that asks that we re-examine the principles governing our practices of knowledge—the imperative of truth—and most importantly, the identity of the one who knows. Such an ethic promotes an experience of politics quite different from the one that has structured our behavior for two centuries.

MICHEL FOUCAULT : THÉORIE ET PRATIQUE

Réflexion sur l'expérience politique

Lawrence Olivier ¹

Université du Québec à Montréal

Les sciences sociales ont établi, *grosso modo*, d'une double manière leur rapport à la politique. Premièrement, la politique est évacuée des préoccupations du chercheur, au profit de la recherche de l'objectivité et du statut de science. D'autres croient, au nom du conditionnement social de la science, qu'elle participe non seulement à la vie politique, mais qu'elle est même un élément essentiel de la gouverne politique. Le travail théorique serait lié aux intérêts de ceux qui le font, aux classes sociales auxquelles ils appartiennent.

On peut cependant se demander si l'articulation que les sciences sociales donnent du rapport entre théorie et pratique constitue une fatalité à laquelle il est difficile, sinon impossible, d'échapper. Autrement dit, les sciences sociales sont-elles enfermées dans ce dilemme d'être soit une science et, du même coup, d'exclure la politique de leur champ d'activité, soit une idéologie et de ne pas avoir le statut de science ?

Nous croyons qu'il existe une autre manière de penser le rapport de la théorie à la pratique, une façon d'échapper au dilemme des sciences sociales. Michel Foucault a montré — avec ses travaux sur la folie, la prison, la clinique, la sexualité, les sciences humaines... — que le travail historique et le travail politique étaient liés ensemble. Loin de s'exclure, écrit-il; «(...) ils font corps, en une seule et même activité de déchiffrement». C'est cette conception du rapport théorie/pratique dont nous voulons faire l'analyse. Elle repose sur une éthique du travail scientifique qui suppose de revoir les principes qui gouvernent nos manières de connaître — impératif du dire vrai — et surtout l'identité de celui qui connaît. Une telle éthique fonde une autre expérience du politique que celle qui structure nos conduites depuis deux siècles.

Lawrence Olivier, département de science politique, Université du Québec à Montréal, C.P. 8888, Succ. Centre-Ville, Montréal (Québec), H3C 3P8.

1. Je tiens à remercier Hélène Morissette et Louis Appert de leur précieuse collaboration.

Revue québécoise de science politique, no 25, hiver 1994.

*Je ne proposerai donc, en tout ceci,
qu'un seul impératif, mais celui-là
sera catégorique et inconditionnel :
ne faire jamais de politique.*

Michel Foucault

Les sciences sociales ont établi, *grasso modo*, d'une double manière leur rapport à la politique. Premièrement, le sujet connaissant, dégagé de ses conditionnements sociaux, tente de rendre compte objectivement de la réalité sociale. Dans cette perspective – désignée souvent par ses adversaires du nom de « positivisme », de « scientisme » ou « d'objectivisme »² –, la politique est évacuée des préoccupations du chercheur, son exclusion constitue même une condition du statut de scientificité de son discours, au profit de la recherche de l'objectivité. L'engagement du chercheur est dans la recherche scientifique et non dans le militantisme. Sa neutralité par rapport aux valeurs est une condition de la connaissance scientifique. Rien ne lui interdit cependant, à un autre titre que celui de chercheur, de faire de la politique, mais il ne pourra jamais s'appuyer sur les conclusions de ses recherches scientifiques pour guider son action sociale.

On connaît la distinction webérienne entre l'éthique de la conviction et celle de responsabilité³. Si les deux éthiques

2. Les termes positivisme, scientisme et objectivisme sont mis ici entre guillemets parce qu'ils servent le plus souvent, à tort ou à raison, ce n'est pas à nous de le dire ni le lieu d'en discuter, à désigner les théories, les méthodes et les approches qui utilisent un tant soit peu des analyses statistiques ou encore qui ne relèvent pas de la tradition herméneutique. Si nous reprenons ces dénominations, c'est qu'elles permettent d'identifier un certain rapport au politique que l'on retrouve en sciences sociales. Il ne s'agit pas ici de faire le procès du positivisme ou du scientisme, mais plutôt de présenter l'une des façons, qui est bien connue en sciences sociales au moins, de penser le rapport théorie/pratique. Il nous importe peu que celle-ci soit désignée par certains, en particulier par les chercheurs qualitatistes ou par les tenants de l'action sociale, comme positiviste.

3. Weber, Max, *Le savant et le politique*. Paris, Union Générale d'Édition, 1959.

se définissent par rapport aux valeurs, l'activité du savant relève de ses convictions profondes sans que cela nuise d'une manière quelconque à sa recherche de l'objectivité. Par contre, l'éthique de l'homme politique relève de la responsabilité, de l'idée qu'il se fait de l'action qu'il doit entreprendre pour conserver ou changer le monde dans lequel il vit. Il s'agit donc de deux activités distinctes ayant chacune son propre système de valeurs. Cela ne veut pourtant pas dire que les sciences ne participent pas à la vie sociale. Elles y prennent part et y contribuent en fournissant à la société les outils de son développement et les instruments d'une gestion rationnelle de la vie sociale. Cette vision de la science est fortement critiquée par ceux qui pensent que l'activité scientifique n'est pas différente des autres pratiques sociales.

Ces derniers croient qu'il est impossible de détacher l'activité scientifique des sociétés où elle s'exerce⁴. Au nom du conditionnement social de la science, ils affirment qu'elle participe non seulement à la vie politique, mais qu'elle est même un élément essentiel de la gouverne politique. D'ailleurs, ce ne serait, affirment-ils, que par une illusion, habilement entretenue, qu'on a pu faire croire que la science est neutre, qu'il est possible de séparer le travail théorique de la pratique sociale ou politique⁵. En fait, le travail théorique serait lié aux intérêts de ceux qui le font, aux classes sociales auxquelles ils appartiennent. La science, à condition bien sûr d'éviter l'illusion du savoir neutre et objectif, n'exclut pas la politique. Bien au contraire, mais pour qu'elle conduise à la transformation effective du monde, le chercheur tentera moins de faire une analyse objective de la réalité que de démontrer (dénoncer) les illusions et les intérêts que produit et masque la production scientifique. Cependant, une telle façon de penser les sciences sociales est aussi fortement critiquée. On

4. Nous parlons ici de la tradition hégéliano-marxiste qui a joué un rôle important, du moins dans les pays francophones, dans la pratique de la recherche en sciences sociales. Ici aussi, il ne s'agit pas de faire le procès de cette façon de penser les rapports théorie/pratique, mais de la présenter brièvement puisqu'elle est relativement bien connue en sciences sociales.

5. Marx, Karl, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968 et Althusser, Louis, *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 1968, tome 1.

lui reproche de ne pas respecter les critères de scientificité, de n'être qu'un discours idéologique – militant – déguisé.

On le voit, le rapport des sciences sociales au politique est singulier, et, d'une certaine manière, problématique puisque l'opposition entre la vision «objectiviste» et la vision «activiste» de la science existe toujours. Le problème vient de ce que la théorie sociale a articulé le rapport théorie/pratique en fonction d'une certaine expérience de la politique, celle dont les conditions de possibilité remontent aux XV^e et XVI^e siècles. Quelle est cette expérience politique ?

Cette expérience politique trouve les conditions qui la rendent possible au début du XV^e et du XVI^e siècles, où pour la première fois l'individu a cru être en mesure, grâce à la raison, de déterminer son destin, d'échapper à l'emprise de l'histoire. En effet, c'est à cette époque que se pose le problème du devenir des sociétés. Libérée de la structure unitaire du monde médiéval, la philosophie politique cherche une forme de gouvernement capable d'assurer et de protéger la vie en commun (Hobbes). Mais ce qu'on réalise surtout, c'est que l'individu «(...) est capable de penser sa condition et de la transformer du fait qu'il la pense(...), c'est-à-dire la possibilité de création de soi par soi⁶». C'est sur cette possibilité de création de soi par soi qu'une expérience commence à se constituer, à partir de laquelle les individus apprennent à se reconnaître d'abord comme sujets. Cette expérience s'adresse à l'individu, à sa conduite et à ses pratiques, en tant que sujet libre; elle ne consiste pas à réprimer sa liberté, mais à prescrire les formes dans lesquelles elle devrait s'exercer. Elle rend possible une «action politique». En reconnaissant aux sociétés humaines la responsabilité de leur destin, on posait le principe d'une raison politique, la possibilité de définir non seulement ce qui est,

6. Notre analyse s'inspire largement de l'ouvrage de Georges Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, Éditions Ophrys, 1974, p. 250. Consulter aussi l'ouvrage de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1980.

mais ce qui devrait être⁷. C'est la raison, expression de la liberté humaine, qui donne à l'individu les moyens d'agir sur le monde, de le changer, de le transformer.

Autrement dit, l'homme est le créateur qui a reçu du Créateur le don de création. Initiateur responsable d'un ordre nouveau, il a pour tâche la promotion de la culture, en laquelle il poursuit une sorte de création du monde et de soi-même. Cette nouvelle conscience de soi constitue sans doute l'un des points de rupture entre le Moyen Âge et les Temps modernes⁸.

Pourtant, ce n'est qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles qu'il est possible de parler véritablement d'un individu ayant conscience de pouvoir changer les institutions politiques, ayant le droit de se révolter contre le pouvoir, et qu'émerge cette idée que la liberté de création de soi s'applique et se manifeste dans le champ politique. Il a fallu, comme l'explique Mairet, que la citoyenneté de l'homme soit posée comme la condition de la liberté pour qu'enfin l'individu devienne véritablement sujet politique⁹. «En d'autres termes, écrit-il, ce qui est en vertu de mon droit naturel, ne peut prendre corps et *exister* pleinement que dans le cadre d'un droit politique : l'homme n'est un homme que s'il existe comme citoyen¹⁰». En quoi cette nouvelle conscience de soi débouche-t-elle sur une expérience politique ? D'abord, parce que cette liberté s'applique à tout ce qui est, à l'histoire et à

7. Georges Gusdorf, *Ibid.*, p. 550-555.

8. *Ibid.*, p. 65.

9. Mairet, Gérard, «Liberté, égalité» dans François Châtelet (sous la direction de) *Histoire des idéologies, Savoir et Pouvoir du XVIII^e au XX^e siècles*, Paris, Hachette, 1978, Tome 3, p. 81.

10. *Ibid.* (souligné dans le texte).

la vie en général, mais aussi au pouvoir et aux institutions politiques. C'est là une véritable «révolution» par rapport à la conception «divine» du pouvoir médiéval. À partir des droits que lui dicte sa raison, l'individu a le droit et même le devoir de s'opposer à la tyrannie d'un gouvernement ou d'un roi, mais sa liberté n'est pas seulement négative¹¹. Sa nouvelle conscience est politique aussi, dans la mesure où, pour la première fois dans l'histoire, l'individu est maître de son destin et, par conséquent, où il est en mesure de choisir le mode de gouvernement et le type de société dans lequel il veut vivre¹². Cette disposition à l'émancipation sociale et politique, on la trouve formulée chez les philosophes des Lumières¹³. Il y aurait beaucoup plus à dire sur les conditions d'émergence de cette expérience politique : l'apparition des «théories sociales» (sciences humaines et sociales), l'idéologie révolutionnaire (révolutions américaine, française), l'apparition de la figure de l'intellectuel... Il importe moins pour notre propos d'élaborer davantage sur les conditions d'émergence du sujet politique que de montrer brièvement sur quelle expérience politique ont pu se constituer certaines manières de penser le rapport théorie/pratique.

On voit bien ici sur quelle expérience politique s'articulent les sciences sociales. Cette expérience repose sur une certaine manière de penser le rapport de la liberté, nouvellement conquise, à la connaissance (raison) qui en est l'expression. La connaissance est vue non seulement comme l'instrument de cette liberté, mais comme celui de la libération concrète de l'individu relativement aux dogmes, aux superstitions, à l'ignorance et à l'intolérance religieuse. Que ce rapport soit pensé, comme nous l'avons vu plus haut, sous la forme d'une science neutre et objective ou sous celle, plus

11. La liberté ne se limite pas seulement à ce droit d'opposition au pouvoir comme le suggère John Locke. C'est pourquoi on dit d'elle qu'elle n'est pas seulement négative.

12. Cette conscience véritablement politique (être en mesure de choisir le mode de gouvernement) apparaît à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècles.

13. On la trouve exposée particulièrement chez Kant.

directe, de l'action politique (tradition hégéliano-marxiste) ne change pas fondamentalement l'idée que la raison, et par extension la connaissance, est ce qui permet à l'individu de se réaliser, de construire le monde où il veut vivre.

Si les sciences sociales reposent sur cette expérience politique, on peut cependant se demander si l'articulation qu'elles donnent du rapport entre théorie et pratique constitue, dans sa double modalité de science neutre et objective et de science «politique» qu'elle a prise depuis deux siècles, une fatalité à laquelle il est difficile, sinon impossible, d'échapper. Une réponse positive à cette question nous obligerait à accepter les résultats pour le moins ambigus et contestables obtenus par la science militante dans son projet de transformation sociale, et ceux de la science «objective» qui, à l'évidence, a été incapable d'assurer le développement et le progrès continus de nos sociétés. Autrement dit, les sciences sociales sont-elles enfermées dans ce dilemme d'être soit une science et, du même coup, d'exclure la politique de leur champ d'activité, soit une idéologie et de ne pas avoir le statut de science ? Y a-t-il, en d'autres mots, d'autres façons de lier connaissance et action dans une même activité de déchiffrement de la réalité ?

Il existe une autre manière de penser le rapport de la théorie à la pratique, une façon d'échapper au dilemme des sciences sociales et sur laquelle il est possible de fonder une autre expérience politique¹⁴. Michel Foucault a montré — avec ses travaux sur la folie, la prison, la clinique, la sexualité, les sciences humaines... — que le travail historique et le travail politique étaient liés. Loin de s'exclure, écrit-il, «(...) ils font corps, en une seule et même activité de déchiffrement». Il existe peu d'études concernant le rapport théorie/pratique chez Foucault. Les commentateurs nord-américains (Walzer, Rorty, Fraser, Dreyfus et Rabinow...) se sont surtout attachés

14. On sait que Michel Foucault a entrepris dans «*Omnes et singulatim* : vers une critique de la rationalité politique», *Le Débat*, vol. 41, septembre-décembre 1986, p. 5-35, une analyse de la rationalité politique et qu'il a annoncé dans *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, une étude du politique, mais il ne s'agissait pas d'une réflexion portant sur notre expérience politique au sens que nous lui donnons ici.

à la notion de pouvoir et particulièrement au biopouvoir¹⁵. Ils ont vu dans l'analytique du pouvoir davantage une impasse pour l'action et l'engagement sociaux qu'une nouvelle manière de repenser les conditions du combat politique. Rorty parle à ce sujet d'«espoir sans fondement».

Mais, d'un autre côté, nous autres libéraux réformateurs pensons que le travail de Foucault est parasité par une ambiguïté entre deux utilisations du mot «pouvoir» : l'une qui en fait un terme péjoratif, et l'autre qui l'entend comme un terme neutre, descriptif. (...) Ces deux expressions ne sont retentissantes que parce qu'elles sont vides¹⁶.

Nous ne croyons pas, contrairement à ces commentateurs, qu'il faille partir de l'analytique du pouvoir pour penser la pratique sociale et politique de Foucault. D'ailleurs, tous les commentateurs nord-américains ne partagent pas cette analyse de la politique foucaultienne. John Rajchman refuse de faire de Foucault un pessimiste ou un nihiliste et de voir dans son engagement social et politique un échec¹⁷. Il voit dans le philosophe français un sceptique dont la critique des pratiques sociales en fait un promoteur de la liberté. À l'instar de Rajchman, nous pensons qu'il faut partir moins du pouvoir que de sa manière de faire l'histoire.

15. Voir les travaux de Michael Walzer : «La politique de Michel Foucault» dans Couzens Hoy, D., (dir.) *Foucault. Lectures critiques*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 65-83; Fraser, Nancy, «Foucault on modern power : Empirical insights and normative confusions», *Praxis International*, vol. 1, 1981; Dreyfus, Hubert et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984.

16. Rorty, Richard, «Identité morale et autonomie privée» dans *Michel Foucault. Philosophe*, (Rencontre internationale. Paris, 9,10, 11 janvier 1988), Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 388.

17. Rajchman, John, *Michel Foucault. La liberté de savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

Paul Veyne a déjà proposé une analyse de la pratique historique foucaultienne¹⁸. Sans rejeter l'analyse qu'il fait de l'histoire du philosophe, il faut souligner qu'il y a eu, après la parution du texte de Veyne, plusieurs rencontres et débats avec des historiens qui sont venus jeter un autre éclairage sur le travail du philosophe¹⁹. Je crois que Foucault a davantage précisé et accentué le statut de fiction de son propre discours que ne l'avait montré Paul Veyne. De plus, il ne pouvait tenir compte, puisque les derniers tomes de *Histoire de la sexualité* n'étaient pas encore publiés, des développements qu'introduit la distinction entre morale et éthique que l'on trouve dans les derniers textes du philosophe. Cette distinction introduit des considérations importantes, particulièrement sur la question du statut du produit de l'activité théorique de Foucault, sur la manière de penser les rapports théorie/pratique. La conception foucaultienne de ce rapport implique deux choses, à savoir : repenser le rapport de la théorie au réel; redéfinir le statut du discours scientifique et particulièrement sa relation à la vérité. Examinons brièvement ces deux propositions et essayons de voir leur validité pour l'analyse sociale.

Histoire, interprétation et réel

Une étude attentive du travail foucaultien montre que le réel n'y est jamais invoqué. Dans ses études, Foucault ne fait jamais référence à un donné déjà-là – la folie, la sexualité, la prison – dont il s'agirait de faire venir au jour, par delà ce qui le cache ou le masque, la véritable identité. La folie ou la prison n'ont de réalité que dans le dispositif qui les rend possibles. La sexualité, explique Foucault, est apparue

18. Veyne, Paul, «Foucault révolutionne l'histoire» dans *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

19. Voir le texte de Jacques Léonard «L'historien et le philosophe» dans Perrot, Michelle, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 9-28 ainsi que la réponse de Foucault «La poussière et le nuage», *Ibid.*, p. 29-39; Revel, Jacques, «Foucault et l'histoire», *Magazine littéraire (spécial Foucault)*, 1976, vol. 101, p. 10-13.

récemment à l'intérieur d'un agencement spécifique de pouvoir-savoir²⁰. Ce que nous appelons la sexualité n'a de réalité, pour Foucault, qu'à partir d'une certaine disposition du savoir et du pouvoir. C'est donc une problématisation particulière des actes et des conduites sexuelles mise en forme par un ensemble de discours, médical, psychiatrique, juridique, moral... qui déterminent l'expérience que nous faisons de la sexualité.

Pour l'archéologue du savoir, il n'y a donc pas de réel en soi, mais seulement des représentations — des interprétations — de ce dernier. Qu'est-ce à dire ? Foucault défend ici une position épistémologique nominaliste, c'est-à-dire que ce qui importe, ce ne sont pas les choses elles-mêmes (la chose en soi) mais plutôt les énoncés, les mots qui les désignent. Son nominalisme est radical puisqu'il ne s'agit pas de dire que seules existent les entités individuelles concrètes, mais d'affirmer que celles-ci sont également des effets de langage²¹. On connaît l'importance que Foucault accorde au discours. Par exemple, dans son analytique du pouvoir, il affirme que « (...) le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée²² ». La position épistémologique de Foucault ne se limite pas à mettre en question l'existence d'une réalité extralinguistique ou prélinguistique. Ce serait réduire son projet à une critique épistémologique, ce qu'il n'est pas. Ce qu'on dit moins à propos des nominalistes, et particulièrement à propos de

20. Voir Foucault, Michel, *Histoire de la sexualité. Tome 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1984.

21. Sur le nominalisme foucaultien en histoire, voir l'analyse de Paul Veyne «Foucault révolutionne l'histoire» et celle de John Rajchman, *Michel Foucault. La liberté de savoir*, p. 65-94.

22. *Ibid.*, 123. Nous avons essayé d'analyser le pouvoir chez Foucault à partir de sa position nominaliste en histoire des idées, voir Olivier, Lawrence, «La question du pouvoir chez Foucault : espace, stratégie et dispositif», *Revue canadienne de science politique*, vol. XXI, n° 1, mars 1988, p. 83-98.

Foucault, c'est qu'ils rejettent toute forme d'universalisme, toute tentative pour instituer certaines valeurs en valeurs universelles. Pour le philosophe français, il n'y a pas de valeurs universelles ou absolues; seules comptent les singularités, les choses qui sont désignées par des mots ou des signes²³.

Tout ce à quoi on s'adosse pour se retourner vers l'histoire et la saisir de sa totalité, tout ce qui permet de la retracer comme un patient mouvement continu, - tout cela il s'agit systématiquement de le briser. Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances. Savoir, même dans l'ordre historique, ne signifie pas «se retrouver», et surtout pas «nous retrouver». L'histoire sera «effective» dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même. Elle divisera nos sentiments; elle dramatisera nos instincts; elle multipliera notre corps et l'opposera à lui-même²⁴.

Ces singularités, ces choses – la folie, la prison, la maladie, la sexualité, l'homme... – sont des effets de discours, le produit d'une certaine configuration des discours dans une société à un moment donné. Et, si le discours est premier, il n'a pas pour autant plus de matérialité que les choses ou le réel qu'il est censé représenter. Foucault s'intéresse au dispositif, c'est-à-dire aux configurations qui ont formé, à un

23. Veyne, Paul, *op. cit.*, et Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*.

24. Sur cette question du travail historique, il faut consulter : Foucault, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» dans *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 160.

moment et dans une société donnés, ce qui vaut pour nous comme réalité²⁵. L'histoire qu'il pratique consiste précisément à voir comment ces valeurs se sont fait admettre et comment elles se sont imposées dans nos sociétés comme certitudes, évidences ou système universel. Ces singularités — il s'agit des dispositifs qui rendent possibles la folie, la prison, la sexualité...— ont une histoire spécifique, elles ont une temporalité, une manière de s'insérer dans l'histoire qui leur est propre. Le travail historique consistant précisément à faire l'histoire de ces objets historiques (la folie, la prison, la sexualité, les sciences humaines...), à montrer ce qui a permis leur émergence et les a rendus possibles dans une société donnée²⁶. Il s'intéresse à ce qui fait d'une singularité, un événement historique, une réalité dans l'ordre du monde. Il s'agit donc d'une histoire des événements qu'il faut saisir non par le jeu de relations de cause à effet, mais en essayant plutôt de les replacer, selon les termes de Paul Veyne, dans un ensemble stratégique, c'est-à-dire de déterminer « (...) les séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le "lieu" de l'événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition²⁷ ». Une telle histoire suppose l'analyse des luttes et des combats politiques qui ont rendu possibles l'apparition et le développement de ces singularités²⁸.

*L'histoire «effective» fait resurgir
l'événement dans ce qu'il peut avoir
d'unique et d'aigu. Événement - il
faut entendre par là non pas une*

25. Pour une définition de la notion de dispositif, voir Foucault, Michel, «Le jeu de Michel Foucault», *Ornicar*, vol. 10, 1977, p. 63-65.

26. Sur cette question du travail historique, il faut consulter Foucault, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», p. 19.

27. Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971, p. 58.

28. Foucault, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», p. 156-158.

décision, un traité, un règne, ou une bataille, mais un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs, une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée. Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte. Elles ne se manifestent pas comme les forces successives d'une intention primordiale; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement²⁹.

On le voit, l'activité de déchiffrement historique n'exclut pas la lutte et le combat politiques. Elle est même essentiellement une composante de l'interprétation historique. Pour poursuivre notre analyse, il faut maintenant voir quel contenu Foucault donne à l'interprétation.

C'est dans son article sur «Nietzsche, Freud, Marx» qu'il s'est expliqué sur le statut de l'interprétation³⁰. Depuis le XIX^e siècle, c'est-à-dire depuis les travaux des trois maîtres du soupçon, écrit-il, une nouvelle herméneutique est possible. Elle n'est plus cette recherche du sens caché, de ce que le langage ne dit pas, mais qu'il révélerait du fond de lui-même comme le sens profond, le non-dit essentiel. Ce que Nietzsche, Freud et Marx ont montré, explique l'archéologue du savoir, c'est que le signe renvoie à une autre spatialité que celle de la profondeur, de l'intériorité. L'interprétation est maintenant une tâche infinie, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais de

29. *Ibid.*, p. 161.

30. Voir Foucault, Michel, «Nietzsche, Freud, Marx», *Cahiers du Royaumont* 6, Paris, Editions de Minuit, 1967, p. 183-200.

commencement absolu³¹. Nous sommes, écrit Foucault, dans l'inachevé de l'interprétation. S'il n'y a jamais de commencement, c'est qu'il n'y a rien à interpréter. Il n'y a pas de faits, ni de donnés, mais seulement des interprétations³². C'est dire que ce qui importe pour le philosophe français, ce n'est pas le réel, mais ce qui le représente, le système de signes qui lui donne un sens et une réalité. L'interprétation n'est pas non plus un donné déjà-là qu'il suffirait d'analyser comme n'importe quel autre objet. Elle est l'expression d'une volonté (d'une violence) qui cherche à s'imposer à travers une représentation du réel.

Si interpréter, c'était mettre lentement en lumière une signification enfouie dans l'origine, seule la métaphysique pourrait interpréter le devenir de l'humanité. Mais si interpréter, c'est s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l'humanité est une série d'interprétations³³.

Enfin, l'interprétation « (...) se trouve dans l'obligation de s'interpréter elle-même à l'infini³⁴ »; elle doit faire retour sur elle-même puisqu'il n'y a rien d'autre que des interprétations. Ce qui veut dire qu'au niveau même du discours historique, celui-ci étant lui-même une interprétation, il n'échappe pas à

31. *Ibid.*, p. 187.

32. *Ibid.*, p. 189.

33. Foucault, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », p. 158.

34. *Ibid.*, p. 191.

la définition d'être une violence, une volonté de ployer le réel à son système de signes et au fait d'avoir à faire retour sur lui-même.

De cette conception foucaultienne de l'activité herméneutique, on peut tirer deux conséquences importantes sur le plan de l'analyse historique. La première concerne le statut de la vérité : il semble difficile, à partir du moment où l'on accepte que tout est interprétation, de prétendre pouvoir dire le vrai sur le réel, on ne peut que lui donner un sens ou une signification. Quel est dans ces conditions le statut du produit du discours historique ? Autrement dit, que fait l'archéologue du savoir lorsqu'il produit ses histoires sur la folie, la prison, la sexualité ? Et nous touchons ici à la seconde conséquence : quel est le statut du discours historique s'il n'est qu'une interprétation ? Pour répondre à ces questions, il faut saisir comment Foucault considère la pratique historique dans le domaine qui est le sien, l'histoire des systèmes de pensée.

Histoire et fiction

Il y a peu de textes où Foucault s'est penché sur sa propre pratique de l'histoire. Il en est question dans *L'archéologie du savoir*, mais le livre a donné lieu à tellement de polémiques et de malentendus qu'il n'est pas facile d'en faire l'analyse. De plus, il semble que les enquêtes qui ont suivi cet ouvrage n'ont pas respecté tout à fait les règles qu'il y avait énoncées. Elles ont pris d'autres directions. Pourtant, les débats avec les historiens n'ont pas manqué. Qu'il suffise de rappeler, pour s'en convaincre, la table ronde avec des historiens français, propos rendus publics par Michelle Perrot dans *L'impossible prison*³⁵. De quoi s'agit-il dans ces discussions ? Il est principalement question de l'histoire telle que la pratique Foucault, de périodisation et de rigueur méthodologique, d'événementialisation, d'analyse des pratiques et surtout, de manière plus fondamentale, de

35. Perrot, Michelle, *L'impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX^e siècle*, op. cit.

l'histoire comme mode d'intelligibilité du réel³⁶. Sans reprendre l'essentiel de ces échanges, il est possible d'y trouver des éléments de réponses à nos questions.

Pour ce faire, nous partirons de la définition que Foucault donne de son projet historique :

La question à laquelle je n'arriverai pas à répondre mais qui est celle que je me suis posée dès le début est à peu près celle-ci : «Qu'est-ce que l'histoire dès lors que s'y produit sans cesse le partage du vrai et du faux ?» Et par là je veux dire quatre choses : 1) En quoi la production et la transformation du partage vrai/faux sont-elles caractéristiques et déterminantes de notre historicité ? 2) De quelles manières spécifiques ce rapport a-t-il joué dans les sociétés «occidentales» productrices d'un savoir scientifique à forme perpétuellement changeante et à valeur universelle ? 3) Que peut être le savoir historique d'une histoire qui produit le partage vrai/ faux dont relève ce savoir ? 4) Le problème politique le plus général n'est-il pas celui de la vérité ? Comment lier l'un à l'autre la façon de partager le vrai et le faux et la manière de se gouverner soi-même et les autres ?³⁷

Ce questionnement foucaultien à propos de l'histoire n'est possible qu'à partir de la conception de l'interprétation dont nous avons parlé précédemment. Il s'agit du retour de

36. Léonard, Jacques, «L'historien et le philosophe», *Ibid.* et la réponse de Foucault «La poussière et le nuage», *Ibid.*, p. 29-39.

37. *Ibid.*, p. 51.

l'interprétation sur elle-même que nous évoquions comme l'un des éléments essentiels de la nouvelle herméneutique. Foucault s'interroge sur les effets du discours historique dans la mesure où il participe au partage du vrai et du faux, qui constitue l'un des mécanismes fondamentaux de notre manière de nous gouverner. Qu'est-ce que cela veut dire dans la pratique historique foucaultienne ?

Premièrement, il faut préciser que les quatre interrogations citées plus haut définissent et délimitent le champ qu'explore l'analyse archéologique de Foucault. Ses histoires sur la folie, la prison, les sciences humaines, la clinique, la sexualité n'ont d'autres objectifs que de comprendre les effets du partage du vrai et du faux qu'elles proposent sur le discours historique lui-même. Autrement dit, ce qui l'intéresse dans l'histoire de la folie, par exemple, ce n'est pas tellement de dire ce qu'il y a de vrai à propos de la folie, ni ce qu'on a pu dire de vrai à une époque donnée sur les fous, mais davantage de saisir quels effets l'histoire qu'il raconte sur la folie a sur les autres discours historiques. Il s'agirait, explique Jean-François Revel, de produire des fictions et d'analyser les effets de celles-ci sur notre propre manière de faire l'histoire³⁸. En somme, sans nier que son discours produit de la vérité — un partage du vrai et du faux —, il s'agit toutefois de faire un autre usage de la vérité, de faire jouer les effets de vérité de ces fictions sur le savoir historique. Pourquoi ? Deux raisons expliquent ce statut de fiction que donne Foucault à son discours. La première tient au fait que son discours relève de la pratique historique et, comme celle-ci, il consiste à produire des fictions³⁹. La deuxième, c'est que le philosophe ne croit pas que son propre discours puisse échapper aux effets de pouvoir résultant du partage du vrai et du faux que l'on trouve dans ses propres productions historiques. Au contraire, dit-il, il s'agit d'un discours situé, qui sait d'où il parle et qui connaît le système

38. Revel, Jean-François, «Foucault et les historiens».

39. Sur cette question du discours historique comme production de fictions, on consultera l'ouvrage de Michel de Certeau. *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.

de sa propre injustice⁴⁰. On touche ici à l'aspect proprement politique du travail de Foucault.

Théorie et pratique : éthique et politique

Pour envisager la question politique chez Foucault, il faut comprendre qu'il ne considère pas la théorie indépendamment de la pratique. D'ailleurs, tous les discours sont situés. Cette expression ne signifie pas que le discours est lié à la situation de classe de celui qui parle. En effet, la position foucaultienne est plus radicale, parce que, d'une part, un discours n'est ni l'expression ni la concrétisation des intentions d'un sujet parlant, mais plutôt l'inverse : il n'est que la manifestation d'un discours ou d'un ensemble de discours⁴¹. On est parlé, pour reprendre une formule connue, plus qu'on ne parle. Autrement dit, le discours participe à la construction – volontairement ou non – ou plutôt à la représentation du réel, de ce qui vaut pour nous comme réel, et, ce faisant, à la mise en place de certains dispositifs de pouvoir. Par exemple, une recherche sur la condition de pauvre contribue à assigner une identité – une «étiquette sociale» – à des individus ou à un groupe donné rendant ainsi possible une intervention auprès de ces derniers. Cependant ce type de savoir facilite aussi la mise en place de processus, de techniques de contrôle, de gestion de la pauvreté. Cela peut vouloir dire l'identification des personnes pauvres, des interventions d'agents de l'État (travailleurs sociaux, psychologues, etc.) pour les aider à se sortir de leur situation, pour les aider à se soigner. L'intention à l'origine de l'enquête peut être fort différente de celle qui consiste à vouloir ou à autoriser une prise en charge de ces individus par une forme quelconque de pouvoir : l'État, travailleur social, médecins, psychiatres..., mais les dispositifs de pouvoir sont souvent

40. Foucault, Michel, «Nietzsche, la généalogie, la morale» dans Bachelard, Suzanne, (sous la direction de), *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 163.

41. Pour comprendre l'analyse de Foucault sur la position et la place du sujet dans le discours, voir son ouvrage, *L'archéologie du savoir*, p. 68-74.

sans intentionnalité. Une telle situation est possible précisément parce que le discours produit du pouvoir à partir des représentations (savoir) qu'il donne du réel⁴². On pourrait, pour poursuivre avec le même exemple, assister, après cette enquête sur la condition de pauvre, à la mise en place d'un dispositif de prévention de la pauvreté⁴³.

La distinction entre la théorie et la pratique ne tient donc plus. Il ne reste que du discours produisant du réel. C'est que le discours est en lui-même une pratique de construction du réel. De plus, il n'est jamais en position d'extériorité par rapport au pouvoir, il est un élément constitutif de celui-ci. Le savoir historique n'échappe pas à cette logique. Il produit de la connaissance, une représentation du fou, de la sexualité, de la prison..., et, à partir d'elle, se constituent des dispositifs de pouvoir. Comment, dans ces conditions, l'analyse historique peut-elle participer à la lutte politique ? Autrement dit, quelle expérience politique se trouve en jeu dans cette conception du rapport théorie/pratique ?

Si le discours est toujours situé, est-ce à dire qu'il est toujours du côté du pouvoir ? En fait, ce n'est pas de cette façon, plutôt traditionnelle, que la question se pose pour Foucault et qui en fait la nouveauté pour le chercheur en sciences sociales. Le problème n'est pas d'être ou de ne pas être du côté du pouvoir puisqu'on ne peut pas y échapper. Il s'agit plutôt de se demander comment son propre discours — particulièrement celui des sciences sociales — participe au mécanisme du pouvoir, comment il contribue au développement de dispositifs de pouvoir et à travers quelle représentation du réel. Par exemple, quelle représentation la science politique donne-t-elle de la lutte et du combat

42. Voir le très beau livre de Denise Jodelet, *La folie et ses représentations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

43. Il existe plusieurs études dans divers domaines de recherche qui ont utilisé une problématique inspirée des travaux de Michel Foucault. Soulignons les ouvrages de François Ewald, *L'État providence*, Paris, Grasset, 1987; de Ian Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975; de Jeffrey Weeks, *Sex, Politics and Society. The Regulation of Sexuality since 1800*, New York, Longman, 1981.

politiques et comment celui-ci s'inscrit-il dans les mécanismes de gouvernement de nos sociétés ? Répondre à ces questions, c'est poser à son propre discours — celui de la science politique — la question de ses effets politiques⁴⁴.

Ainsi posé, il est facile de voir que le problème de la lutte politique n'est pas d'être avec ou aux côtés de ceux qui subissent le pouvoir, mais d'interroger sa propre pratique là où elle contribue au développement du pouvoir. Ce qui suppose, de la part du chercheur, une autre éthique. Celle-ci repose sur les deux propositions suivantes : 1. il n'a pas à chercher en dehors de son travail les luttes politiques qu'il doit mener, c'est-à-dire qu'il n'existe pas pour lui de valeurs ou de normes qui transcendent la réalité et qui permettraient de choisir les luttes politiques à mener. Il n'y a donc pas à choisir qui est du bon ou du mauvais côté; 2. il s'agit d'un travail sans fin et sans illusion, qui jamais n'arrivera à échapper à quelque pouvoir que ce soit. Il n'y a pas de lendemain qui chante, de jours meilleurs, ni un système — politique, social, philosophique — supérieur. L'éthique dont il est question relève essentiellement d'un travail sur soi, d'une remise en cause des évidences, des certitudes qui fondent son propre discours. Ceux qui cherchent une morale chez Foucault ne la trouveront pas dans un système de valeurs, mais dans cette éthique de recherche sur soi qui consiste à interroger ses certitudes, ses vérités non remises en question, qui forgent l'identité. C'est que l'interprétation est une tâche infinie, et elle vise moins la découverte d'une vérité première qu'elle n'oblige à poursuivre indéfiniment l'interprétation vers une expérience absolue de celle-ci.

*(...) que plus on va loin dans
l'interprétation, plus en même temps
on s'approche d'une région
absolument dangereuse, où non*

44. Cette question n'est pas limitative puisque la science politique ne s'intéresse pas uniquement à la lutte et au combat politiques. La question de la représentation et des effets de celle-ci sur la production du réel se pose aussi à propos de la sociologie électorale, de l'analyse politique, de l'État, des relations internationales, etc.

seulement l'interprétation va trouver son point de rebroussement, mais où elle va disparaître elle-même comme interprétation entraînant peut-être la disparition de l'interprète lui-même. L'existence toujours approchée du point absolu de l'interprétation serait en même temps celle d'un point de rupture⁴⁵.

C'est à ce moment qu'on peut saisir et comprendre la politique foucaultienne en tant qu'expérience d'une rupture radicale avec la politique.

L'expérience politique

Périr par la connaissance absolue pourrait bien faire partie du fondement de l'être.

Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*.

Il faut bien saisir que c'est le propre de l'interprétation de conduire à cette expérience radicale, à ce point de rupture⁴⁶. Foucault essaie précisément d'atteindre ce point de rupture parce qu'en ce lieu et en cet espace, une culture définit les choix fondamentaux qui la constituent. Chaque culture s'impose, en effet, des limites sur ce qu'il est possible de faire ou non. Elle établit les règles qui vont régir nos comportements, nos institutions. C'est là une structure fondamentale de toute culture que d'interdire, d'exclure, de limiter parce qu'en cette région où elle s'isole, elle détermine ses choix essentiels. Là où elle se forme, «(...) elle fait le partage qui lui donne le visage de sa positivité⁴⁷». Or, ces

45. Voir Foucault, Michel, «Nietzsche, Freud, Marx», p. 186.

46. Foucault a déjà qualifié cette expérience radicale d'expérience de la folie. Nous croyons, cependant, qu'il est possible, et c'est ce que fait Foucault, d'utiliser cette expérience sans sombrer dans la folie.

47. Foucault, Michel, *Histoire de la folie...*, IV.

modes d'existence que rejette une culture en les nommant folie, transgression, sexualité, on peut les retrouver à travers l'expérience du langage.

C'est l'histoire d'un de ces partages, raison/déraison, de ce langage interdit (la folie, transformée en langage ésotérique) que retrace Foucault dans son premier ouvrage important. La constitution de la psychologie, telle que la présente la description archéologique, marque le moment où le dialogue de la folie et de la raison est rompu, l'instant où le langage psychiatrique fait du fou « (...) l'aliéné dans la forme moderne de la maladie », c'est-à-dire que ce dernier nous présente la folie dans sa positivité. L'*Histoire de la folie* n'est pas l'histoire ni la reconstitution de l'univers mental de la civilisation européenne, elle n'est pas, non plus, l'histoire de cette discipline qu'on appelle psychologie ou une chronique des découvertes, comme la pratiquent les historiens des idées. Elle est l'histoire de ce qui rend possible l'apparition d'une psychologie, c'est-à-dire de l'émergence d'un fait culturel propre au monde occidental⁴⁸.

Sonder une culture sur ses expériences limites, la folie, la maladie, la criminalité ou la sexualité, c'est la confronter avec ce qui la borde et la conteste. C'est la questionner aux confins de son histoire, sur ces expériences limites où elle naît. Car c'est probablement dans le langage, à l'intérieur de celui-ci, que se joue la possibilité de contestation de notre culture. Nietzsche pose cette question fondamentale de la contestation car il fait valoir les fondements de la finitude.

*De l'intérieur du langage éprouvé et
parcouru comme langage, dans le jeu
de ses possibilités tendues à leur
point extrême, ce qui s'annonce,
c'est que l'homme est « fini », et*

48. Foucault définissait ainsi son enquête sur la folie : une analyse des conditions de possibilité d'une psychologie, c'est-à-dire de ce postulat massif défini par l'homme moderne; « (...) l'être humain ne se caractérise pas par un certain rapport à la vérité; mais il détient, comme lui appartenant en propre, à la fois offerte et cachée, une vérité », *Histoire de la folie*, p. 548-549.

*point extrême, ce qui s'annonce, c'est que l'homme est «fini», et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au cœur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite: dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule*⁴⁹.

On comprend bien la radicalité de l'expérience du langage, mais on ne voit pas encore en quoi celle-ci peut être politique. En fait, ce qu'il y a de politique dans cette expérience du langage est assez paradoxal. Il s'agit, dans ce cas-ci, ni d'une nouvelle théorie politique ni d'une autre manière de pratiquer la lutte et le combat politiques. L'analyse foucaultienne invite, au contraire, à remettre en question les certitudes et les évidences qui fondent la pratique politique depuis deux siècles. Il montre, dans *Surveiller et punir*, par exemple, comment la conception du pouvoir, dans le sens de répression, d'interdit, peut constituer un obstacle majeur à la compréhension du système carcéral, et comment l'hypothèse du sexe réprimé est incapable de rendre compte de l'émergence du biopouvoir. C'est que le politique se situe pour lui à un autre niveau, non pas à celui de la lutte et du combat politiques pour la libération, mais dans ces pratiques du langage (savoir) qui définissent et constituent, à travers les représentations qu'elles construisent, le réel ou plutôt ce qui semble pour nous réel. Et c'est dans sa propre pratique qu'il faut travailler à saisir comment elle participe à l'émergence et au développement de modes de gouvernement dans nos sociétés.

Foucault ne s'intéresse donc pas à la libération; celle-ci suppose, plus souvent qu'autrement, une nature humaine à libérer. Or, la connaissance absolue, celle qui conduit à ces expériences limites, refuse tout fondement. Ce qui intéresse l'archéologue du savoir, c'est la pratique de la liberté, c'est-à-

49. Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, p. 394-395.

dire essayer de se déprendre de soi-même, des évidences et des certitudes qui forment notre identité, pour ainsi expérimenter de nouvelles formes de relations sociales, affectives, politiques avec les autres; c'est faire de soi une matière à partir de laquelle il est possible de créer de nouveaux modes de gouvernement de soi et de nouveaux modes de gouvernement des autres. C'est pourquoi on ne parle jamais chez Foucault de théorie — du pouvoir, de la science, des rapports théorie/pratique, etc. — pour comprendre son travail ou une partie de celui-ci, mais on parle plutôt d'une expérience. Le mot désigne moins un rapport subjectif et particulier (ou personnel) que nous avons avec les choses ou les êtres, mais représente plutôt un mode d'être, une façon d'expérimenter le monde dans lequel nous vivons. L'expérience à laquelle Foucault fait référence consiste à ne jamais accepter ce qui se présente comme étant vérité ou certitude, mais à faire du soupçon une condition de notre existence qui deviendrait un lieu de création permanent où de nouvelles identités se forment, meurent pour être remplacées par d'autres dans une suite sans fin et sans espoir. Cette expérience radicale de soi conduit à la contemplation de son propre néant.

Conclusion

Une telle expérience de la politique est-elle possible en sciences sociales ? À cette question, il est facile de répondre par l'affirmative. En effet, rien *a priori* n'empêche de considérer les faits sociaux comme des interprétations. D'ailleurs, plusieurs chercheurs adoptent cette position épistémologique dans leur propre recherche. Rien non plus ne nous empêche d'évaluer dans notre propre champ disciplinaire et dans nos recherches les effets du partage du vrai et du faux qu'elles produisent sur la formation des modes de gouvernement de nos sociétés. Et ce, d'autant plus facilement que les sciences sociales ont un rôle très important dans nos sociétés. Comment imaginer que le pouvoir politique puisse se passer du savoir de ces sciences dans sa gestion de la société civile ? C'est à un autre niveau que se situe le problème que pose l'expérience foucaultienne de la politique.

La résistance tient à l'éthique de responsabilité qui fonde ces sciences, à l'esprit de sérieux qui les gouverne. L'impératif de la vérité, du dire vrai, et l'importance d'avoir à donner leur identité aux choses et aux êtres constituent les véritables obstacles à l'éthique foucaultienne du travail sur soi, à cette expérience radicale de la pensée. Il n'y a en soi rien de problématique ou de négatif à refuser l'expérience foucaultienne de la connaissance. Après tout, on comprend qu'il est difficile, sinon impossible, pour plusieurs de croire que la connaissance ne peut conduire qu'à notre propre anéantissement plutôt qu'à l'affirmation de soi⁵⁰.

50. Nous avons eu un bel exemple de cet esprit de sérieux lors de la tragédie de Polytechnique à l'Université de Montréal. Plusieurs chercheurs, sociologue, philosophe, travailleur social..., sont intervenus dans différents journaux pour essayer d'expliquer les raisons du drame. Mais à les lire, on se rend compte qu'en fait ils n'ont parlé que d'eux-mêmes, de l'importance de leurs recherches, des nombreuses années qu'ils ont consacrées à l'étude du sexisme, du machisme de la société occidentale, de la condition masculine et féminine. On comprendra que ces «vautours» aient quelques difficultés avec une éthique du travail intellectuel qui consiste à se dépendre de soi-même.