

Michel Foucault : vérité, connaissance et éthique

Pascal Engel

I -

Comme beaucoup d'étudiants de philosophie de ma génération, j'ai suivi avec passion les cours de Michel Foucault au Collège de France, principalement de 1972 à 1976, plus rarement ensuite. J'avais lu, dès mes années de lycée, tout ce qu'il publiait, des livres aux articles plus ou moins confidentiels et aux interviews qu'il donnait dans les journaux, y compris son livre sur Roussel, ses essais sur Blanchot, Flaubert ou Brisset. J'avais aussi lu son article « *Theatrum philosophicum* » à sa parution dans *Critique*, et, y ayant appris que le siècle serait un jour deleuzien, je devançai l'appel. Je suivais en parallèle les cours de Deleuze à Vincennes (comme il fallait pour l'un voyager dans de lointaines banlieues, et pour l'autre retenir sa place plus de deux heures à l'avance, cela occupait une bonne partie de la semaine, en plus des diverses manifestations où il nous arrivait de battre le trottoir parisien en apercevant quelquefois au loin nos héros théoriques). Mais Foucault rebutait un peu le khâgneux métaphysicien que j'étais par son côté positiviste et historien. On ne déchiffrait pas de prime abord pourquoi il fallait en passer par toutes ces archives et ces chroniques pour aboutir à des propositions sur le pouvoir et la vérité que je trouvais plus aisément accessibles par une démarche *a priori* (ce pourquoi je préférais le style plus spéculatif de Deleuze). Mais on comprenait aussi que derrière les positivités se dessinait un plan philosophique méticuleux. Ce plan était, comme il l'a expliqué à de nombreuses reprises, celui de montrer comment les institutions de savoir deviennent des institutions de pouvoir, et comment on peut faire une archéologie de la normativité et des rapports entre vérité et subjectivité. J'avais lu et relu le fameux entretien Deleuze/Foucault sur les intellectuels et le pouvoir, et, sans vraiment voir ce que cela voulait dire, j'étais convaincu que « la généralité de la lutte ne se fait pas sous la forme... de la totalisation théorique, dans la forme de la vérité... Ce qui fait la généralité de la lutte c'est le système même du pouvoir, toutes les formes d'exercice et d'application du pouvoir. »¹

Mais je ne devins pas foucaldien, tout comme je cessai d'être deleuzien. Certaines amours se dénouent brusquement, et on ne sait pas pourquoi des bras de Lolita on passe à ceux de Lavinia, même s'il est toujours temps ensuite de s'interroger sur nos raisons². Je m'intéressai à la philosophie analytique, celle-là même que Foucault, rapportant ses essais de lecture, trouvait parfaitement opaque et qu'il prenait, comme la plupart de ses contemporains comme un mélange de positivisme viennois doctrinaire et de pattes de mouche linguistiques³. Au Collège de France, je désertai les salles bondées de Foucault pour aller dans celles, quasi vides, où officiait Jules Vuillemin, et je découvris aussi le charme des séminaires d'« analystes » en Angleterre et aux États-Unis, où, à la différence de ceux de Foucault et de Deleuze, ce n'était pas le professeur qui intervenait le plus. Je finis par croire que la vérité et la connaissance ne peuvent pas s'analyser en termes de volonté, d'instincts, de pouvoir et de lutte, et que la philosophie a pour but la recherche de la vérité, au sens le plus classique et le plus banal du terme, qu'elle est une quête avant tout théorique, qui n'a rien de spécial à voir avec une histoire des processus de subjectivation. Là où Foucault essayait de nous

faire penser historiquement, j'ai essayé de penser anhistoriquement, au point de passer pour un défenseur de la *philosophia perennis*⁴. Là où il se révélait un enfant un peu difforme et bizarre de nos historiens de la philosophie à la française, j'essayai moi-même d'être un analyste bâtard à l'anglaise. Là où il essayait de faire des généalogies, j'ai cherché plutôt des thèses, des arguments. Alors qu'il voulait nous apprendre à nous méfier de la raison, j'ai adopté le rationalisme. Bref, je devins un philosophe traditionnel, au sens où Vuillemin, dans son hommage à Foucault, le définit comme celui qui « admet et même institue un triple partage entre ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas, entre le droit et la force, surtout entre le vrai et le faux ou du moins, selon l'option sceptique de cette philosophie, entre l'apparence authentique et l'illusion »⁵ et note que son collègue avait toujours refusé ces partages.

Je prenais même un certain plaisir à me sentir ainsi réactionnaire, y compris face à mon ancienne idole⁶. Je devins anti-foucaldien et anti-deleuzien et ne me privai pas de le dire⁷. Et pourtant, on peut dire en un sens que nombre des thématiques sur lesquelles je me suis retrouvé travailler, ont, par une sorte de curieuse homonymie, des échos foucaldiens. Il ne cesse, dans les livres de Michel Foucault, d'être question de vérité, de savoir et de normes : *L'Archéologie du savoir*, *La Volonté de savoir*, *Subjectivité et vérité*, *Les Anormaux*, ou *Le Courage de la vérité*. Dans son introduction à son anthologie des textes de Michel Foucault, *Une philosophie de la vérité*, Frédéric Gros indique très clairement en quoi Foucault renverse systématiquement les dimensions classiques de la vérité : au lieu d'être l'objet d'une découverte à vocation universelle, la vérité est produite par des rituels, des procédures et des technologies historiquement datées ; au lieu de se conformer à un réel pré-donné, la vérité est inventée et créatrice de réalités ; au lieu de se référer à un sujet connaissant autonome, elle est technique d'assujettissement et de normalisation des individus⁸. On pourrait dire, tout aussi bien, que la philosophie de Foucault est une philosophie de la connaissance (ou plutôt du savoir), procédant elle aussi au renversement des propriétés classiques de cette notion : produite par des formations discursives variables et historiquement datées plutôt qu'objet de validations universelles, effet de volontés et de désirs plutôt que d'actes cognitifs, insérée dans des pratiques et des dispositifs multiples de pouvoir plutôt qu'objet de théories. Enfin, la philosophie du dernier Foucault est, comme le dit Gros, une « éthique de la vérité », mais elle aussi renverse les manières traditionnelles de penser ces questions : au lieu de produire une théorie des vertus intellectuelles à la manière aristotélicienne, ou une théorie universaliste de l'autonomie à la manière kantienne, Foucault s'intéresse à une éthique particulariste et quasi casuistique des manières par lesquelles le sujet se constitue au sein des techniques d'aveu et de confession, plutôt qu'il ne découvre en lui une intériorité préalable.

Quand il considérait les conceptions traditionnelles de la vérité et du savoir et leurs relations à la pratique et au pouvoir, Foucault ne cachait pas qu'il les considérait comme de pures mythologies : « L'Occident va être dominé par le grand mythe selon lequel la vérité n'appartient jamais au pouvoir politique, le pouvoir politique est aveugle, le véritable savoir est celui qu'on possède quand on est en contact avec les dieux ou quand on se souvient des choses, quand on regarde le grand soleil éternel ou qu'on ouvre les yeux à ce qui s'est passé. Avec Platon commence un grand mythe occidental : qu'il y a antinomie entre savoir et pouvoir. S'il y a savoir, il faut qu'il renonce au pouvoir. Là où savoir et science se trouvent dans leur vérité pure, il ne peut plus y avoir de pouvoir politique. Ce grand mythe doit être liquidé. C'est ce mythe que Nietzsche a commencé à démolir en montrant que derrière tout savoir, derrière toute connaissance, ce qui est en jeu c'est une lutte de pouvoir. Le pouvoir politique n'est pas absent du savoir, il est tramé avec le savoir⁹ ». Mais les nietzschéens comme Foucault, et en général tous ceux qui considèrent que la philosophie est essentiellement une entreprise de démythologisation, se posent rarement la question de savoir si les notions qu'ils considèrent comme de pures mythologies sont réellement défendues par ceux auxquels ils les attribuent. Alors qu'ils se réclament d'une histoire fine des concepts et d'une microscopie quasi chirurgicale des discours, ils ont tendance à présenter les thèses qu'ils attaquent sous une forme massive, et, alors qu'ils sont si subtils dans l'analyse

des différenciations historiques, ils présentent souvent les mythologies qu'ils dénoncent sous la forme de dualismes grossiers. Ils jettent le bébé avec l'eau du bain. Je voudrais au contraire essayer ici de montrer qu'il est possible d'envisager une philosophie réaliste de la vérité, de la connaissance et des normes – au sens où elle ne traite pas celles-ci comme des constructions fictives ou de purs effets de pouvoir – qui soit en même temps une éthique et une politique de la vérité. Mon but n'est pas de corriger ou de rediriger Foucault – il est de toute évidence incorrigible et il n'aurait pas manqué de prendre mes suggestions comme une petite tentative de conduire les archéologues du savoir en maison de redressement épistémologique – mais d'essayer de reconstruire – bien que très loin, et à présent dans une très grande distance, l'improbable dialogue que j'aurais pu avoir avec lui.

II -

Commençons par la notion de vérité. Foucault ne fait pas mystère du fait qu'il ne croit pas à la vérité. On a vu en lui un relativiste, surtout parce que sa conception du progrès scientifique, surtout dans *Les Mots et les choses*, a des affinités avec celle de Kuhn et suppose qu'il existe des schèmes, des cadres, des matrices de concepts qui rendent possibles certains types de discours. Le terme de « relativisme » n'a pas bonne presse, et récemment Paul Veyne est venu nous expliquer que Foucault était bien plutôt un sceptique quant à la vérité, doctrine plus sympathique apparemment à ses yeux, bien qu'il soit difficile, à lire Veyne, de voir la différence entre les deux types de doctrines, que Foucault me paraît avoir toutes deux soutenues¹⁰. Je préférerais l'appeler, comme ci-dessus, un « fictionnaliste » quant à la vérité, un peu comme Hume (mais aussi Nietzsche) l'est au sujet des vérités morales, qui sont pour lui des projections de nos attitudes psychologiques et de nos sentiments. Pour Foucault la vérité n'est jamais qu'un effet des discours, des pouvoirs, des pratiques. Il n'y a aucune propriété de ce genre que posséderaient objectivement et réellement nos énoncés, nos croyances ou nos jugements. Il y a du *dire-vrai*, des dispositifs de vérité, des institutions se réclamant de la vérité, mais pas de vérités. Selon Veyne, on peut être un sceptique quant à la vérité, et néanmoins admettre, comme Foucault, qu'il y a des vérités empiriques que l'on peut rechercher, et si l'on parle d'un courage de la vérité, c'est bien du courage de la *vérité* que l'on parle, pas du courage d'un fantôme ou d'une illusion. Si Foucault était un sceptique, il devrait plutôt assumer sa position, et refuser de parler de vérités, même au sens empirique. Ou bien alors il n'est pas un sceptique véritable, tout comme Nietzsche ne l'est pas quand il parle de « nous autres les chercheurs de vérité », comme l'a noté Bernard Williams¹¹. La position de Foucault me paraît être plutôt la suivante. Ce qu'il critique, c'est la conception abstraite de la vérité, comme une propriété générale que posséderaient en commun tous les énoncés ou croyances vraies. Il rejette, pour parler comme Richard Rorty, la mythologie du « grand Miroir » et de la Représentation. Il dénonce la prétention d'un certain nombre de discours et d'individus à parler au nom de la Vérité et de poser, selon l'expression de Marcel Detienne devenue quasiment un *gimmick*, en « maîtres de vérité ». Mais il ne s'ensuit pas que Foucault refuse d'accorder ce que Kant appelle le « concept formel de vérité » qui est celui de l'*adaequatio rei et intellectus*. Il ne rejeterait sans doute pas non plus ce que les philosophes analytiques contemporains appellent le minimalisme ou le déflationnisme quant à la vérité, selon lequel il n'y a rien de plus dans la notion de vérité que des platitudes comme « P'est vrai si et seulement si P »¹². Le minimalisme consiste à soutenir qu'il ne peut pas y avoir de concept *substantiel* de vérité, au sens d'une essence propre à tous les discours vrais. Le problème de ce genre de conception est que s'il n'y a *rien* de plus dans le concept de vérité que ces platitudes, on ne parvient pas à comprendre comment le concept en question peut avoir une propriété, que Foucault considère par ailleurs comme tout à fait essentielle au concept, à savoir son caractère normatif et évaluatif. « Vrai » n'est pas seulement une propriété descriptive, mais c'est aussi la norme de nos assertions et de

nos croyances¹³. Les propriétés de vérité et de fausseté sont en elles-mêmes purement descriptives, mais nous valorisons le fait d'avoir des croyances vraies et des connaissances. Même s'il ne formulerait pas cette idée ainsi, il me semble que Foucault pourrait être d'accord avec elle, et c'est cette valeur du vrai dont il entend faire l'archéologie. Mais alors il ne peut pas être un minimaliste non plus, car le minimalisme nie que la vérité ait des propriétés normatives. Une autre confusion que Foucault entretient systématiquement, notamment quand il parle d'une « volonté de vérité » et d'une « histoire de la vérité » – mais il est vrai qu'il n'est pas le seul : tous les penseurs idéalistes et constructionnistes font la même confusion – est celle de la vérité et des croyances et désirs que nous entretenons à son sujet. La première est parfaitement intemporelle et immuable et son concept n'a jamais changé, ni historiquement ni géographiquement : ce qu'un ancien Grec entendait par le mot « vrai » quand il disait par exemple qu'il est vrai que Socrate est assis, est exactement la même chose que ce que nous désignons par ce mot quand nous disons qu'il est vrai qu'Habermas est assis, et ce qu'un Chinois peut signifier par cet adjectif, quand par exemple il négocie un contrat avec un Européen, est exactement la même chose que ce que veut dire le même Européen quand il parle à un Islandais. En revanche, si l'on parle de ce que croient les humains, d'une époque et d'un lieu différent quant à la vérité, et du sens religieux, culturel et social dont ils chargent la notion, il ne fait pas de doute que les conceptions diffèrent. Qui le nierait ? Mais cela n'autorise pas, sinon par un glissement verbal, à soutenir qu'il y a une histoire de la vérité elle-même.

Si nous admettons cela, est-ce que cela change en quoi que ce soit le projet historico-critique de Foucault ? Non, car la place reste entièrement libre pour le travail pionnier qu'il a entrepris d'une histoire des régimes de vérité et de véridiction. Rien n'est perdu de ses analyses historiques sur l'histoire de la maladie mentale, de la confession et de l'aveu, ou de la sexualité et des prisons, à cette nuance près que son débat relève avant tout des historiens et non plus des philosophes. Si ceux-ci contestent l'usage qu'il a fait de l'archive ou des périodes, c'est leur affaire et la sienne. Mais cela ne touche pas la nature des concepts philosophiques. Bien souvent Foucault l'a admis. Mais il est vrai aussi qu'il ne pouvait s'en contenter. On est philosophe ou on ne l'est pas. Quand il écrit sur Kant et les Lumières, il a beau se réfugier derrière la modestie de l'historien, il descend pourtant dans l'arène philosophique. Il a beau nous dire, comme dans cette page fameuse de *L'Archéologie du savoir*¹⁴, qu'on va l'accuser de sans cesse se décaler vis-à-vis de son propre discours, et « ressurgir ailleurs » et nous « narguer », il lui faudra aussi s'expliquer sur ses positions proprement philosophiques, qui, malgré qu'il en ait, ne l'ont jamais quitté. Quand il prend des postures nietzschéennes, Foucault est plus offensif. Par exemple, au début de son cours sur le *Gouvernement de soi*, Foucault annonçant son projet d'une histoire de la pensée¹⁵, énonce clairement les déplacements de perspective qu'il entend introduire et les conséquences qu'il en attend : « Il fallait essayer non pas d'analyser les développements ou le progrès des connaissances, mais de repérer quelles étaient les pratiques discursives qui pouvaient constituer des matrices de connaissances possibles, étudier dans ces pratiques discursives les règles, le jeu du vrai et du faux, et, en gros, les formes de véridiction. En somme il s'agissait de déplacer l'axe de l'histoire de la connaissance vers l'analyse des savoirs, des pratiques discursives qui organisent et constituent l'élément matriciel de ces savoirs, et étudier ces pratiques discursives comme formes réglées de véridiction [...], passer de l'analyse de la norme (de comportement) à celle des exercices de pouvoir [...], aller de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation et analyser ces formes de subjectivation à travers les technologies du rapport à soi, ou à travers un pragmatique de soi¹⁶. » Et il consacre une note intéressante aux objections qu'on peut lui faire de nihilisme, de nominalisme et d'historicisme : « Quel sens donner à cette entreprise ? Ce sont surtout ses aspects négativistes qui apparaissent au premier regard : un négativisme historique puisqu'il s'agit de substituer à une théorie de la connaissance, du pouvoir ou du sujet l'analyse de pratiques historiques déterminées ; un négativisme nominaliste puisqu'il s'agit de substituer à des universaux comme la folie, le crime, la sexualité, l'analyse d'expériences

qui constituent des formes historiques singulières ; un négativisme à tendance nihiliste, si on entend par là une forme de réflexion qui, au lieu d'indexer des pratiques à des systèmes de valeurs qui permettent de les mesurer, inscrit ces systèmes de valeurs dans le jeu de pratiques arbitraires même si elles sont intelligibles. Il faut devant ces objections, ou à dire vrai ces « reproches », avoir une attitude très ferme : car ce sont des « reproches » c'est-à-dire des objections qui sont telles qu'à s'en défendre on souscrit fatalement à ce qu'elles soutiennent. Mais quels sont les effets de l'historicisme ? du nominalisme ? du nihilisme ? Aux objections qui postulent la disqualification du nihilisme/nominalisme/historicisme, il faudrait essayer de répondre en faisant une analyse nihiliste nominaliste historiciste de ce courant. Et par là je veux dire : non pas édifier dans sa systématisme universelle cette forme de pensée et la justifier en termes de vérité ou de valeur morale, mais chercher à savoir comment a pu se constituer et se développer ce jeu critique, cette forme de pensée¹⁷. »

Il s'agit bien sûr ici de notes non publiées de son vivant, mais il est assez caractéristique qu'il n'ait rien d'autre à opposer aux critiques qu'un argument rhétorique *Tu quoque*, du genre de ceux qu'on entendait en 1968 sur le mode « D'où parles-tu ? » : « Et toi qui me proposes de parler de vérité, de théorie, de doctrines philosophiques, quels sont les effets de pouvoir de ton discours ? » À mon avis, si Foucault avait été consistant, il aurait dû adopter sur ces questions le plus parfait silence pyrrhonien, ce qu'il fit parfois. Ou bien il aurait dû admettre que sa généalogie et sa critique des régimes de vérité n'affectait en rien la vérité elle-même, le sens que la philosophie lui a accordé, et le devoir que chacun qui embrasse cette profession se doit de lui reconnaître. En fait je crois que, tout comme Nietzsche, il reconnaissait ce sens et ce devoir. Mais le faire explicitement eût brisé le charme qui s'attache toujours à la destruction du préjugé.

III -

Un généalogiste de la vérité et de la morale est-il tenu de soutenir que la vérité et la morale sont des illusions ? Foucault énonça ce programme dès 1971, dans « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », et ne cessa plus tard de le raffiner. Pourtant il appartenait bien au groupe de ceux que Bernard Williams a appelés les « négateurs de vérité ». Ces derniers sont prêts à admettre que la vérité est une valeur. Mais ils y voient essentiellement une valeur instrumentale : on a besoin de la vérité en vue d'autres choses, comme le pouvoir social, mais il n'y a pas de valeur intrinsèque de la vérité. Certes, s'il n'y a pas de vérité, mais seulement, comme le disait Nietzsche, des métaphores déguisées, la question de la valeur de quelque chose qui n'existe pas ne se pose pas, sinon à titre psychologique. Mais Williams avance ici un argument qu'il avait déjà employé dans sa critique de l'utilitarisme : si la vérité avait, dans une communauté, une valeur seulement instrumentale, on ne pourrait même pas comprendre comment elle peut se maintenir comme valeur, puisque chacun aurait la possibilité de la violer selon ses intérêts. « Aucune société, nous dit Williams, ne peut s'en tirer sans une notion objective de vérité. »

Contrairement à ce que considèrent en général les nietzschéens, admettre que la vérité est une propriété objective n'entraîne en rien l'impossibilité d'en fournir une généalogie, à condition de ne pas considérer une généalogie comme une démolition systématique des notions en cause (comme celles de vérité et de savoir), mais comme une entreprise positive de valorisation. C'est ce que fait Williams dans *Vérité et Véracité*. Les philosophes modernes comme Hobbes et Rousseau pratiquaient déjà une forme de généalogie quand ils remontaient à l'état de nature, et des contemporains comme Rawls en font autant quand ils entendent revenir à la « position originelle ». On part d'une situation initiale fictive, dans laquelle on suppose que les humains sont dotés d'un certain nombre d'informations, de besoins et de capacités, et on essaie de voir comment, au cours de l'histoire, les éléments de cette situation originelle ont évolué. Il est très important de voir que cette évolution ne signifie en rien une érosion de la structure initiale.

L'histoire de nos attitudes quant à la vérité soit n'est pas autre chose qu'une histoire des interprétations successives de ce noyau de base. En quoi consiste-t-il ? La vérité fonctionne dans une certaine structure minimale de communication et de pensée, qu'on peut appeler le « triangle vérité-assertion-croyance ». La vérité est l'objet de la croyance : personne ne peut croire consciemment une proposition tout en croyant qu'elle est fausse. La fausseté est une objection fatale à une croyance. La vérité est aussi ce que vise l'assertion comme expression de la croyance, et c'est ce qui rend le mensonge possible. La généalogie a pour but de montrer comment un ensemble de dispositions vis-à-vis de la vérité, et en particulier la disposition à dire le vrai, la véracité, se construisent sur ce triangle de base. En gros, le principe est que les humains ont besoin de dire le vrai parce qu'ils ont besoin de partager des informations, au sein d'un système social de coopération. Mais cette explication, qui a des affinités avec les dérivations des normes sociales des théoriciens des jeux et des évolutionnistes, peut laisser perplexe, car elle semble réduire le vrai à une valeur instrumentale. Mais le fait que le vrai ait une certaine fonction n'implique pas que l'on réduise cette fonction à quelque chose de plus simple, comme des désirs ou des volontés de puissance, par exemple.

À partir de là, on peut montrer comment se constituent les valeurs de vérité : la sincérité ou véracité, l'exactitude et l'authenticité. Ces vertus, comme le courage de la vérité, n'entraînent nullement que l'on nie qu'elles aient un objet. Si la vérité n'existe pas, comment peut-on être sincère, exact ou authentique ? On retrouve ici des étapes de l'histoire que Foucault mena dans les années 1980 : l'invention de l'idée d'un passé objectif chez Thucydide¹⁸, la critique du mensonge chez les pères de l'Église et chez Kant, l'invention de la notion de sincérité chez Diderot et Rousseau. Mais à partir du moment où l'on considère les vertus de vérité comme à la fois inévitables et positives, la perspective cesse d'être celle d'une histoire des idées ayant en vue de montrer la contingence de nos idéaux.

IV -

Dans l'un de ses derniers textes, « Sur la généalogie de l'éthique », Foucault écrit : « Dans la culture européenne, et ce jusqu'au XVI^e siècle, la question demeure : "Quel est le travail que je dois effectuer sur moi-même afin d'être capable et digne d'accéder à la vérité ?". Ou, pour dire les choses autrement, la vérité se paie toujours, il n'y a pas d'accès à la vérité sans ascèse. Jusqu'au XVI^e siècle, l'ascétisme et l'accès à la vérité sont toujours plus ou moins obscurément liés dans la culture occidentale. Je pense que Descartes a rompu avec cela en disant : "Pour accéder à la vérité il suffit que je sois n'importe quel sujet qui puisse voir ce qui est évident". L'évidence s'est substituée à l'ascèse comme point de jonction entre le rapport aux autres et le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être en rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité. Je crois que c'est une idée qui, de manière plus ou moins explicite, a été rejetée par toutes les cultures antérieures. Avant Descartes, on ne pouvait être impur, immoral et connaître la vérité. Avec Descartes, la preuve directe devient suffisante. Après Descartes, c'est un sujet de connaissance non astreint à l'ascèse qui voit le jour [...], on a un sujet de la connaissance qui pose à Kant le problème de savoir quel est le rapport entre le sujet moral et le sujet de connaissance. On a beaucoup discuté au siècle des lumières pour savoir si ces deux sujets étaient différents ou non. La solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il est universel, pouvait être sujet de connaissance mais qui exigeait néanmoins une attitude éthique, précisément ce rapport à soi que Kant propose dans la *Critique de la raison pratique* »¹⁹.

Mais est-il vrai que les relations entre connaissance, vérité et éthiques se soient rompues à partir de l'avènement de la science moderne et de Descartes en particulier ? Même si l'on ne souscrit pas à la thèse de Merton sur les origines puritaines de la science anglaise, un lecteur des *Méditations* de Descartes pourrait en douter. Le Foucault du *Souci de soi* entendait remonter en

amont, à la période hellénistique et à celle du premier christianisme, quand les liens entre vérité et éthique étaient encore fortement noués. Mais s'ensuit-il qu'une conception réaliste, voire positiviste de la vérité soit incompatible, comme il le laisse entendre, avec une éthique, ainsi qu'avec une politique de la vérité ? Ce n'est peut-être pas le cas.

NOTES

1. « Les intellectuels et le pouvoir », *L'Arc*, 49, 1972, in *Dits et Écrits*, II, Paris, Gallimard, 1994, p. 315.
2. Un épisode fit beaucoup pour m'ôter les quelques illusions que je pouvais encore avoir sur les institutions universitaires françaises post-soixante-huitardes. En 1976, je me rendis à la soutenance de thèse de François Delaporte, depuis parue sous le titre *Le Second Règne* de la nature, qui portait sur l'histoire naturelle et les végétaux. Le jury était prestigieux. Outre Foucault, directeur de la thèse, il y avait Georges Canguilhem, François Dagognet, Suzanne Bachelard et un autre juré dont j'ai oublié le nom. La soutenance fut vite expédiée. Foucault déclara tout de go n'avoir pas lu la thèse, mais avoir toute estime et toute confiance en son auteur, et passa la parole à Canguilhem, lequel déclara qu'il ne l'avait pas lue non plus, mais la trouvait très bien lui aussi, passant la parole à François Dagognet, qui fit la même déclaration. Seuls Suzanne Bachelard et l'autre juré avaient vaguement lu la thèse, et le tout fut expédié rapidement. Le cynisme de Foucault et de ses collègues était-il seulement affecté ? J'en doute. Quelques années avant j'avais assisté à ces séances surréalistes où les étudiants de Vincennes débarquaient dans la salle de cours de Deleuze, lui demandant, mi-revendicatifs mi-goguenards, de signer la feuille qui leur accordait leur examen de philosophie avec lui – sans même qu'il ait eu la moindre épreuve à passer. Deleuze obtempérait en rigolant. On sait pourtant que Foucault n'approuvait guère l'esprit de 68, mais je crois que le mépris que lui et Deleuze avaient pour l'académie et ses rites était bien réel.
3. *L'Archéologie du savoir* porte la trace de la lecture que fit à l'époque Foucault de ceux qu'il appelait « les analystes anglais » (bien que Foucault mette un point d'honneur à ne quasiment citer personne, on peut supposer qu'il a lu Austin, commenté aussi à cette époque, avec le succès que l'on sait, par Derrida), mais on peut mettre au défi quiconque a lu un peu ces derniers de comprendre ce qu'il peut bien entendre par « énoncé », « fonction énonciative », « corrélat de l'énoncé », ou même *speech act*. Mais il faut dire à sa décharge qu'il n'était pas le seul à l'époque à n'y rien entendre.
4. L'historien Roger Chartier, commentant dans *Le Monde* un de mes articles sur ce sujet (« La philosophie a-t-elle besoin de l'histoire ? » in J. Boutier et D. Julia, dir., *Passés recomposés*, numéro spécial de la revue *Autrement*, 1994) regretta qu'on eût confié à un tel mauvais plaisant de traiter de la philosophie dans ce volume. Jean-Louis Fabiani, tout comme Étienne Anheim me prêtent eux aussi le souci de débarrasser les problèmes philosophiques de tout contexte historique et de se passer de tout souci sociologique concernant leur émergence (cf. J.-L. Fabiani, « Controverses scientifiques, controverses philosophiques, Figures, positions, trajets », in *Enquêtes, 5 Débats et controverses*, E. Anheim, A. Litt et S. Vandamme, « Quelle Histoire de la philosophie ? », *Annales*, 2009, 1, 64, p. 7). Il n'en est rien : je ne vois pas pourquoi les problèmes philosophiques ne pourraient pas comporter des invariants transhistoriques, tout en ayant des formulations historiquement parfaitement contextualisées. J'admets que les historiens trouvent que tout est historique. Ne peuvent-ils s'amender un peu ? Je ne trouve pas moi-même que tout soit philosophique, contrairement à bien de mes collègues de cette chapelle.
5. Jules Vuillemin, « Hommage à Michel Foucault », 1984.
6. Ma dernière rencontre avec Foucault eut lieu au printemps 1983. J'étais alors enseignant à l'université de Grenoble, et Henri Joly, qui était l'âme du département de philosophie avait invité à une conférence, souvent remise, son vieil ami Foucault, qu'il connaissait depuis qu'ils avaient été tous deux collègues à Clermont-Ferrand sous l'autorité de Jules Vuillemin. Le spécialiste de Platon qu'était Joly s'intéressait au « retour aux Grecs » de Foucault et ce dernier avait accepté de venir donner un exposé. Nous allâmes ensemble le chercher à la gare, en l'attendant à la sortie principale, mais là point de Foucault. La gare de Grenoble a une seconde sortie, quasi clandestine, qu'on prend rarement. Foucault trouva le moyen de passer par là et nous eûmes la surprise de l'entendre nous hélér derrière nous. Il était, comme il dit dans une page célèbre de *L'Archéologie du savoir* « ressurgi ailleurs » et en train « de nous narguer » (1969, p. 28). Dans la voiture qui nous menait au campus, j'expliquais à Foucault que j'avais suivi ses cours dix ans avant, mais que j'étais à présent devenu un logicien. Il s'apitoya aimablement sur mon sort. Je me plaignais de n'avoir pas, à Grenoble, une vraie bibliothèque de recherche. Il se moqua gentiment de moi, me disant que puisque j'étais logicien je n'avais pas besoin de bibliothèque, juste de papier et d'un crayon. Il avait exigé qu'on ne publicisât pas sa conférence, afin que la discussion puisse avoir lieu en petit comité. Mais quand nous pénétrâmes dans la salle, près d'une centaine de personnes nous attendaient et comme jadis au Collège la conférence tourna au spectacle. L'exposé de Foucault portait sur la *parrèsia*. Je lui posai une question plutôt confuse sur le lien qu'il pouvait y avoir, selon lui, avec l'idéal du dire-vrai dont il parlait et la notion de contrôle de soi dont Aristote parlait en discutant l'*akrasia*, mais il répondit que cela n'avait pas grand-chose à voir. Il devait initialement passer la soirée chez son ami Henri Joly. La conférence finie, il annonça qu'il n'aurait pas le temps de rester, devant prendre l'avion pour aller subir des examens médicaux qu'il semblait redouter.
7. Cf. P. Engel, « The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism », in *French Philosophy and the American Academy*, éd. B. Smith, Open Court, La Salle, Illinois, 1994, p. 21-41 ; compte rendu de G. Deleuze et F. Guattari, in *Lettres Philosophiques*, 2, Grenoble, 1990.
8. Frédéric Gros, « Michel Foucault, une philosophie de la vérité », introduction à Michel Foucault, *Philosophie, anthologie*, Paris, Gallimard, Folio, 2004, p. 11-25.

9. *Dits et Écrits*, I, p. 1421-1456, in *Philosophie*, Folio Gallimard, éd. F. Gros, p. 447-448.
10. Paul Veyne, *Michel Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008, rééd. Le Livre de poche, ch. 3. Habituellement le relativiste est celui qui soutient que la vérité est relative à des schèmes, structures, cadres, paradigmes, signification, etc. et qui est prêt à ce titre à soutenir que si deux individus X et Y appartiennent à des cadres différents, et disent l'un que P et l'autre que non P, ils ne se contredisent pas car P est vrai « pour » l'un et faux pour l'autre. Le sceptique est celui qui nie simplement l'existence d'une propriété telle que la vérité. Mais les descriptions que Veyne fait des thèses de Foucault, notamment quand il nous dit que nos conceptions sont relatives à des schèmes au sens kantien (notion sur laquelle Veyne serait bien venu de relire son Kant), semblent parfaitement relativistes, tout comme la glose qu'il prête à J.M. Schaeffer : « Dès lors qu'un réel est énoncé il est toujours déjà discursivement structuré » qui me semble un exemple typique d'idéalisme linguistique.
11. Bernard Williams, *Truth and truthfulness*, Princeton, 2002, tr. fr. *Vérité et Véracité*, Paris, Gallimard, 2006, ch. 1.
12. Foucault aurait pu se familiariser avec des versions de ces doctrines s'il avait lu l'échange entre Austin et Strawson à l'*Aristotelian Society* en 1950, mais je doute qu'il l'ait lu.
13. Je ne peux ici expliciter ce point, mais je me permets de renvoyer à mon essai *Truth*, Acumen, 2002.
14. Gallimard, 1969, p. 28.
15. *Le Gouvernement de soi et des autres*, Paris, Gallimard/Seuil, 2008, p. 5.
16. Gallimard/Seuil, 2008, p. 6-7.
17. *Ibid.*, p. 7, note.
18. Épisode jadis étudié par François Châtelet dans *La Naissance de l'histoire*, Paris, Éditions de Minuit, 1962.
19. *Dits et Écrits*, IV, éd. cit., p. 411.