Le savoir contre lui-même : Initiation généalogique

Note de lecture

Michel FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. Hautes études, 2011, 316 pages

MARTIN BEDDELEEM

« La connaissance devint donc une partie de la vie même et, en tant que vie, une puissance constamment en croissance : jusqu'à ce que finalement la connaissance et ces erreurs fondamentales remontant à la nuit des temps entrent en conflit, toutes deux comme vie, toutes deux comme puissance, toutes deux dans le même homme. Le penseur : c'est désormais l'être chez qui la pulsion de vérité et ses erreurs conservatrices de la vie livrent leur premier combat après que la pulsion de vérité a *prouvé* qu'elle est elle aussi une puissance conservatrice de vie. » (Nietzsche, *Le gai savoir* III, § 110)

Croulant aujourd'hui sous la littérature savante, Foucault, semble-t-il, a toujours été là, ses œuvres écrites et distillées habitent naturellement les bibliothèques comme des ressources transgressives disponibles en permanence. Quand ses cours annuels maintenant s'égrènent, nous les accueillons avec la bienveillance des vivants face aux morts qu'on exhume, dorénavant inoffensifs car recouverts de leur poussière universitaire posthume. Nous aimons à lire le script d'une pièce qui s'est déjà jouée et dont les cours au Collège de France fournissent les indispensables didascalies. Elles sont les lignes mouvantes d'une pensée qui s'est désormais ramifiée rhizomatiquement, contagieuse par sa richesse, réifiée dans des concepts que Foucault nous avait lui-même invités à utiliser comme d'une boîte à outils.

Ces *Leçons sur la volonté de savoir* marquent l'entrée en scène du professeur Foucault, où Michel joue lui-même le penseur qu'il est devenu. Le duelliste pédagogue est fin prêt à en découdre : il dira quelque part que chaque œuvre renferme les fragments de son autobiographie. Mais si l'écrit est la parole reposée, la performance orale retourne aux prémices de la philosophie, où il faut distinguer la harangue du sophiste, l'argumentation raisonnée du philosophe et le rythme du poète. La *Leçon sur Nietzsche*, qui complète le cours, se lit comme un morceau d'autobiographie performative : derrière le masque de Nietzsche, Foucault explique comment il est devenu lui-même le laboureur de son chemin. Jeux d'ombres et de miroirs. Ombres immenses : celles de Socrate, de Freud, de Marx, de Heidegger et à l'arrière-plan, de l'idole tutélaire, Hegel, qu'il faut ausculter et soigneusement « tympaniser » — Dr Foucault, thérapeute d'une philosophie malade d'elle-même. Mais aussi, miroirs familiers où il peut contempler des figures amies, des alliés naturels : Nietzsche, bien sûr, mais aussi Dumézil et surtout Deleuze dont le propos dans *Différence et répétition*, publié en 1968, traverse toute la problématisation de la naissance du discours philosophique comme événement (cf. Foucault, « Theatrum philosophicum ») : partage des mots et des énoncés, simulacre de la vérité, exclusion de la différence.

Les dernières pages de la *Leçon inaugurale* de Foucault au Collège de France (Foucault, *Ordre du discours* 72-82) fournissent la meilleure introduction aux cours réunis dans l'ouvrage, complétés avantageusement, en plus de la *Leçon sur Nietzsche*ⁱ, par *Le savoir d'Œdipe*ⁱⁱ. Hegel, ici le nom de l'hégélianisme et de l'histoire globale de son temps, y représente la clôture de la philosophie face à son autre, dans sa tentative d'absorption totale de la non-philosophie. Jamais cité dans les *Leçons*, Hegel symbolise l'élévation acharnée des remparts du discours philosophique : « ce qui est non hégélien dans notre pensée est-il nécessairement non

philosophique? » (76) C'est l'ensemble de la philosophie scientifique qu'il s'agit d'interroger de l'extérieur comme une curiosité, afin d'en démonter les ressorts automatiques : « si elle est dans ce contact répété avec la non-philosophie, qu'est-ce que le commencement de la philosophie? Est-elle déjà là, secrètement présente dans ce qui n'est pas elle, commençant à se formuler à mi-voix dans le murmure des choses? Mais, dès lors, le discours philosophique n'a peut-être plus de raison d'être; ou bien doit-elle commencer sur une fondation à la fois arbitraire et absolue? » (78) Ces questions renferment la problématique générale de ces leçons et décrivent leur ambition : opérer sur la table chirurgicale de la généalogie la dissection de la philosophie par le scalpel de son histoire politique, où la vérité ressort de la violence, la connaissance s'incarne en domination, le savoir se bâtit par bannissements successifs.

Cette histoire événementielle, non réconciliée et non réconciliable, échappe à la réduction à un principe unique, que ce soit le matérialisme historique, l'utilité ou bien, plus fameusement, la répression du désir ou l'horizon du déploiement de la raison et de la vérité. Un enjeu supplémentaire se superpose sans cesse à cette médecine de choc que Foucault adopte et défend à la même époque : reprendre le geste heideggérien de redonner à Nietzsche sa dimension proprement philosophique, tout en échappant à la place que Heidegger lui assigne comme parachèvement de la métaphysique occidentale à l'aune de la volonté de puissance comme art (*cf.* Heidegger, *Nietzsche*). La tactique est ici classique : faire jouer Nietzsche contre Heidegger, et face à la lecture du *Zarathoustra*, revenir aux textes du jeune Nietzsche, à ses premières constatations sur l'arbitraire de la philosophie, sur le problème de la volonté de savoir et sur la vérité comme métaphore. Pour clore ce bref aperçu des circonstances qui ont vu naître ce cours, rappelons que Foucault profite de la traduction en 1969 par Angèle Kremer-Marietti de l'essai inachevé de Nietzsche « Vérité et mensonge au sens extra-moral », grâce auquel Foucault pourra

véritablement se faire généalogiste et échapper à l'emprise de Heidegger, fort de l'appui constant des intuitions deleuziennes. De nombreuses fois dans les années 1970, il reprendra les premières lignes de l'essai de Nietzsche, autant comme exergue que comme problématisation et clameur, protestation politique devant la vanité de la philosophie : le déploiement historique de la vérité, de *sa* vérité.

Le commentaire de la *Métaphysique* d'Aristote, qui ouvre la première leçon, souscrit à cette entreprise générale de déverrouillage de la volonté de savoir et de la vérité de la connaissance. Si ce texte aristotélicien joue comme « opérateur philosophique » qui rend possible et justifie le discours philosophique au moment de sa fondation, il est l'adversaire contre lequel dresser Nietzsche. En écho à la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*, Foucault conteste l'effacement et l'abolition de la morale dans la vérité, qui s'exemplifie dans le formalisme de la vérité judiciaire. Sans cesse est rappelée par la suite la mise en discours problématique d'une volonté de savoir elle-même scrutée : « quelles luttes réelles et quels rapports de domination sont engagés dans la volonté de vérité » (Foucault, *Leçons* 4). La table est mise pour l'exercice de voltige philosophique où les auditeurs deviennent spectateurs du funambulisme foucaldien.

D'Aristote à Nietzsche, d'Hésiode à Œdipe, Foucault s'observe lui-même — ou plutôt, chacun de nous comme penseurs en devenir : qui veut savoir en moi? D'où vient cet instinct qui me pousse à être le sujet d'une volonté et d'un savoir? Comment subvertir la connaissance pour en repérer le constant engrenage de distribution, de répartition, de partage et d'exclusion? Qu'est-ce qui dans la connaissance n'est pas connu, de la même manière que la pensée exclut ce qui n'est pas pensé dans l'arbitraire de sa radicalité? Contre Freud, il s'agit d'évacuer la psychologie de la connaissance comme répondant d'un besoin sensible de savoir, ce à quoi

Aristote ultimement le renvoie. Par-dessus tout, l'illusion du sujet de connaissance comme réconciliation active, dépassant l'exclusion initiale, doit voler en éclats. La vérité dans sa dimension morale développe la même problématique civilisationnelle qui apparaissait déjà à Nietzsche comme devant être diagnostiquée et soignée : ce n'est pas le désir que le discours savant réprime violemment, mais la différence pluraliste de ce désir d'avec la connaissance scientifique.

Car la question « Pourquoi l'être humain désire-t-il savoir ? » invite le Stagirite à penser la connaissance et le désir comme s'appartenant déjà mutuellement. Le désir de connaître est naturel, la connaissance est la réalisation de ce désir par l'entremise de la vérité. Or, cette téléologie tautologique de la volonté de savoir écarte la violence du désir qui la met en branle, le partage qu'il opère entre ce qu'il veut et ce qu'il combat. La philosophie autofondée sur le désir naturel de connaître, et de connaître le vrai, devient donc *discipline*, où d'un tour de cape, cette pulsion de savoir qui justifie son existence est recouverte par le soleil de la vérité, comme une évidence facile : son ascèse est sa gloire. Le travail thérapeutique foucauldien reprend donc ce thème de la nocivité de la philosophie pour la vie : elle apparaît comme une erreur morale, car fondée sur l'évincement du désir qui lui donne sa force, celle de la volonté de savoir annonçant la vie philosophique avant le discours philosophique. Foucault ranime le cadavre de la philosophie scientifique pour lui faire rejouer le théâtre de sa naissance. À l'envers de Socrate, la maïeutique des âmes est avant tout morale et politique, et non naturelle et téléologique. Ce synchronisme philosophique, auquel Foucault oppose sa généalogie, trouve au-dedans du désir, innocent et informe, ce qu'il présuppose déjà du dehors, dans un discours métaphysique de la connaissance comme patrimoine naturel de l'être humain. Ainsi, la vertu philosophique d'Aristote enjoint le discernement en soi-même de la lueur de la connaissance qui est issue de,

mais obstruée par, la multiplicité des désirs. Le Philosophe les enfouit dans la raison et la sagesse — comme si la morale venait après que le désir soit connu, comme décision de la conscience déjà réconciliée avec sa différence.

Les défis ironiques et pragmatiques des sophistes permettent à la philosophie de consolider hermétiquement ses frontières, de faire barrage au savoir transgressif en marginalisant les autres discours. Quoi de pire qu'un sophiste pour fragiliser ce colosse aux pieds d'argile, lui qui ne s'occupe pas de vérité, mais qui raisonne tout de même? Toutefois, il ne prend que l'apparence du raisonnement, il s'occupe à démasquer, à vaincre, sans reformuler le serment de vérité qui lie les philosophes entre eux. Irrespectueuse du partage institué par Aristote, la tactique discursive du sophiste est de se mouvoir constamment comme une machine de guerre sur le plan d'immanence de la matérialité du *logos*, sans l'instituer en énoncés apophantiques. À travers un discours entièrement politique et dominateur, cherchant à faire taire l'opposant plutôt qu'à le convaincre, le sophiste se place en dehors du paradigme philosophico-scientifique; il s'ordonne à l'être, non sur le mode de la vérité, mais sur celui de la force. Procédure inquisitoire, la vérité l'invite alors à s'immoler sur des autels qu'il n'a pas choisis; son événement se dissipe dans la mécanique silencieuse du syllogisme. Non pas que Foucault cherche à réhabiliter les sophistes, il en constate seulement l'exclusion au milieu de cette volonté de savoir qui se mue en discours apophantique. Le sujet se réconcilie avec lui-même par la juste mesure de ses désirs et par l'ascétisme de ses pulsions. Disloqué à priori, il accomplit sa quadrature du cercle en gravitant autour d'un *locus* de vérité qui synchronise le désir et la connaissance par ce régime de non-contradiction. La généalogie s'affirme alors comme positivisme de l'ombre : il s'agit de rétablir l'événement au prix de l'unité, la lutte à la place du bonheur, la vérité comme effet de la fiction. Et de s'éloigner de Hegel pour qui chaque nouvelle œuvre devait penser l'impensé de l'autre ou

plutôt faire le procès en subjectivité de ses prédécesseurs avec le glaive aveugle de l'idéalisme : « là où l'Idée de la philosophie est réellement présente, la tâche de la critique est de mettre en évidence comment et dans quelle mesure elle se manifeste de façon libre et claire, dans quelles limites elle s'est élaborée en système scientifique de la philosophie » (Hegel 87)ⁱⁱⁱ. L'histoire scientifique de la philosophie, par l'entremise de la critique, se confond ainsi avec l'éternel tribunal de la raison qui exclut la subjectivité et la différence, disqualifie la non-philosophie et départage la philosophie véritable de la non-science.

Ce procédé juridique de mise au jour de la vérité, Foucault le retrace à la source même de son institution comme mesure. Il arpente le fil de la grande transformation grecque du VII^e au VI^e siècles, où se constitue la chaire à partir de laquelle le savant pourra énoncer légitimement la vérité : le *nomos* comme ordre déjà constitué et informé par la *dikê*. Ce parcours jalonne la justice civile et l'institution de la monnaie et de la loi comme conditions matérielles nécessaires à l'apparition de la philosophie athénienne. La fin du texte donne les clefs de cette accumulation de puissance par la sagesse, « figure fictive sous le masque de laquelle se sont conservées des opérations économiques et politiques » (Foucault, *Leçons* 183). Par la connaissance de l'ordre du monde, le philosophe se confond avec le nomothète, et le juge, avec le théologien. La première exclusion que Foucault ne cesse de constater demeure celle du peuple, de ses dieux, du *thesmos*, de la loi non écrite, de ses revendications agraires et civiles — peuple impur et disqualifié par l'institution du *nomos* : « Le pouvoir populaire, c'est le crime contre la nature même de la cité. [...] Le sage comme détenteur du savoir et du *nomos* doit donc protéger la cité contre elle-même et lui interdire de se gouverner elle-même » (183). La sagesse devient un emplacement fictif fonctionnant comme un interdit réel, elle dispense les leçons et restreint les humeurs.

Cet ordonnancement du discours est abordé par le déplacement des modes de parole judiciaire : de la vérité-épreuve, où les parties s'en remettent à la force du serment pour trancher leur conflit, à la vérité-témoignage, où la vérité s'énonce comme un constat de ce que l'on a vu et entendu, où c'est le juge et non le dieu qui rend la sentence et garantit l'ordre politique par sa connaissance de la justice. À partir de ce moment s'ouvre l'espace où le savoir de la *dikê* renvoie à la juste distribution des peines, à la mesure nécessaire et solidaire au développement de la cité. L'homme politique, le sage et le juge occupent tour à tour le piédestal public où s'énonce la justice comme savoir et mémoire du *nomos*, comme juste pondération des échanges dans la cité : « le savoir qui était le secret du pouvoir efficace va devenir l'ordre du monde manifeste, mesuré, effectué dans sa vérité, quotidiennement et pour tous les hommes. Et la vérité qui était mémoire de la règle ancestrale, défi et risque accepté, va prendre la forme du savoir révélant l'ordre des choses et s'y conformant » (114). Des sommets de l'Olympe, la vérité, chez Hésiode, descend sur l'*agora*, s'incarnant dans la justice pour y régler la naturalité quotidienne des affaires humaines. Mais cette fondation profane, ou autofondation, Foucault la perçoit avant tout dans le cadre de l'institution politique de la loi qui exprime un ordre du monde et le fait revenir à lui-même.

À l'intérieur de l'économie symbolique de cet ordre, la création de la monnaie comme mesure de toutes choses permet la diffusion du pouvoir et sa consolidation par la régulation des excès. À son origine, on ne trouve point l'échange, mais la volonté d'assurer l'ordre et la justice par la rectification sociale : « la vérité de la monnaie n'est pas dissociable de l'ordre et de la vigueur de l'État; elle est comme l'autre face de la *dikê* qui y règne » (137). La monnaie assure la circulation du pouvoir d'une élite à l'autre, tout en ouvrant un espace d'échange nécessaire à la participation contrôlée de tous. À la fois dans l'administration de la justice, la création de la

monnaie ou l'institution d'un *nomos*, Foucault observe les ressources multiples du pouvoir qui, menacé, se métamorphose et se diffuse par sa distribution protéiforme du sens de la justice. Pour se maintenir ineffable, il doit se parer de nouveaux atours : le juge, la monnaie, la loi.

Le *nomos* comme loi écrite et exotérique, comme clef de voûte placée au centre de la cité, renverse le principe général de la loi divine et ésotérique, dont la matérialisation requérait des intermédiaires initiés. Désormais, ce n'est plus l'oracle qu'il faut déchiffrer, mais la vérité qu'il faut trouver par le *logos*. Elle n'est plus effet mais *condition* de ces nouveaux savoirs qui se bâtissent dans la cité. La philosophie et la science, fondateurs et critiques du pouvoir, en ressortent toutefois éclopés par l'anéantissement de leur pluralité. Foucault considère la loi dans son contexte moral : c'est en voulant la *bonne* législation (*eunomia*) que la loi opérera la distribution des richesses dans la cité, tout en donnant à ceux qui y participent la possibilité de prendre part au pouvoir politique. Ainsi, économie et politique peuvent se découpler tout en restant intimement liées : le *nomos* établit la césure, la coupure apparente entre la fortune capricieuse et la nécessaire stabilité de la structure politique. La fixation du pouvoir par l'établissement d'une règle commune se masque dans la neutralité du savoir : la découverte et le maintien d'un ordre reposent sur cette vérité dévoilée, un savoir délié de l'événement de la répétition de sa mémoire, du mythe qui l'enfanta. Nonobstant la fiction légitime de l'institution du discours du droit subsiste « le silence muré dans la structure violente de l'acte fondateur » (Derrida 33). La découverte et le maintien d'un ordre sont les effets d'une vérité qui disparaît comme événement et qui s'institutionnalise comme discours, trouvant dans la cité le lieu propice à sa ramification.

Les différentes leçons semblent ici ne jamais cesser de dérouler le tapis généalogique pour que le lecteur s'y prenne mieux les pieds. Foucault cherche à déboucler la connaissance de

son image philosophique en recomposant des boucles plus petites, qui comme les anneaux olympiques s'entrecroisent et forment l'ensemble. Le positivisme foucaldien est en fait négatif, il recherche à chaque fois la moitié du puzzle dont la connaissance visible dessine les contours — *there seems to be a cloud behind each silver lining* : « L'exclusion apparaît comme l'élément dernier et décisif par lequel achève de se dessiner et de se clore sur lui-même un espace social. [...] C'est aussi par l'exclusion qu'achève de se constituer et de se refermer sur soi l'individualité comme support d'une qualification juridique et religieuse qui définit le pur et l'impur » (Foucault, *Leçons* 172). Le criminel rejeté en dehors de la cité n'a plus part à la distribution des ressources, son impureté signe son illégalité, de même que sa condamnation le souille. Le fonctionnement et la détermination sur le mode apophtique de la souillure signe la métamorphose de la justice où il s'agit de savoir ce qu'il s'est *vraiment* passé, et non plus qui vaincra ou qui aura raison des dieux : « La démonstration de la vérité devient une tâche politique » (177). La justice ne s'occupe plus de rétribution mais de vérité, et Foucault revient subrepticement, comme le funambule, à sa plateforme initiale : la vérité n'est plus événement, elle devient fait; elle n'agit plus, elle se constate, elle se recherche. Elle permet de délimiter le pur de l'impur, d'homogénéiser la communauté en excluant ses dangers. Derrière l'émergence de la vérité prise dans les pratiques discursives, se trame la joute bien réelle entre ses détenteurs potentiels.

Notes

1. Il s'agit d'une conférence prononcée à l'Université McGill en avril 1971, qui reprend le propos de l'article « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » publié la même année dans le deuxième volume des *Dits et écrits*.
2. Il s'agit d'une conférence prononcée à SUNY Buffalo en mars 1972. Le propos de ces deux conférences (*Leçon sur Nietzsche* et *Le savoir d'Œdipe*) est repris et articulé en 1974 in Foucault, « La vérité et les formes juridiques ».
3. On peut lire « L'essence de la critique philosophique » de Hegel comme l'antithèse du propos foucauldien.

Ouvrages cités

DERRIDA, Jacques, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France 1970-1971*, suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard/Seuil, coll. Hautes études, 2011.

———, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 136-156.

———, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

———, « Theatrum philosophicum » (1970), in FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 75-99.

———, « La vérité et les formes juridiques » (1974), in FOUCAULT, *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 1994, p. 538-570.

HEGEL, « L'essence de la critique philosophique » (1802), in HEGEL, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986.

HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, vol. 1, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de philosophie, 1971.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir*, dir. Colli et Montinari, trad. P. Wotling, Paris, GF, 2007.