

crime²². » À partir de ce moment-là, on en vint à recommander aux psychotérapeutes d'établir plusieurs contrats de soins avec les différentes personnalités qui alternaient au cours des psychothérapies, aux partenaires amoureux on conseilla d'interrompre leurs ébats quand surgissait au cours de l'amour une autre personnalité chez les multiples. Et ce d'autant plus qu'il s'agissait d'un enfant et qu'il risquait d'être accusé de pédophilie à poursuivre leurs ébats. Les cas se multiplient et les accusations aussi. Les souvenirs « retrouvés » au cours des séances conduisent les patients à porter plainte contre les parents, les parents contre les thérapeutes et finalement les thérapeutes contre leurs patients. Et ce d'autant plus que les récits rapportés en séance mentionnent toujours davantage de rites sataniques imposés aux enfants et que la possession diabolique des « multiples » domine aux séances de thérapies des allures d'exorcisme.

Les mêmes experts de la psychiatrie *positive* furent donc abusés comme au temps des sortères. Mais cette procédure inquisitoriale et la part que ces experts prirent à la fabrication du syndrome trouverent sans nul doute un élément facilitateur dans le rejet de la névrose par la psychiatrie positiviste et ses conduites d'évitement à l'endroit de la psychanalyse.

Ainsi l'épidémie de TPM a-t-elle pris naissance dans une niche écologique au sein de laquelle *l'antimisme se révèle comme la vertu du positivisme*.

Ce bref exemple illustre à quel point il ne faut pas désespérer face aux processus de normalisation qui assure de nos jours le retour du positivisme en psychopathologie. Quand bien même cette manière de formaliser la clinique produit un système qui a lâché la proie pour l'ombre dans tous les domaines où il opère que ce soit celui du diagnostic, du traitement ou de la recherche, il reste les patients. Soit ce qui en eux résiste corps et biens à l'évaluation bureaucratique du pouvoir, à leurs dispositifs d'*assujétissement*. Ce qui pourrait bien se révéler un *signé* !! Soit un « reste » irréductible aux techniques d'assujétissement qui se risque à partager avec d'autres « pluriels singuliers » (Hanna Arendt) l'espace d'une « éthique de la parole ».

NOTES

1. Robert Castel, 1981, *La gestion des risques – de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Éditions de Minuit.
2. Les notions de risque, de dangerosité, de handicap, de dysfonctionnement neuronal, de déficit d'apprentissage tendent à se substituer à celles d'angoisse, de culpabilité, de souffrance psychique.
3. Roland Gori, Marie-José Del Volgo, 2005, *La Santé mondiale. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris, Denoël.
4. Cf l'ensemble de l'œuvre de Michel Foucault dont on trouvera une excellente analyse dans Frédéric Gros, 1996, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 2004.
5. Elisabeth Roudinesco, 1999, *Pourquoi la psychanalyse ?* Paris, Flammarion, 2001.
6. Roland Gori, Pierre Le Cor, *L'Empire des couchés. Une nouvelle forme de contrôle social*, Paris, Albin Michel, 2006.
7. *Id.*, *Les Abornaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Gallimard, 1999, p. 148.
8. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, 2001.
9. Etouard Zarifian, 1994, *Des paradis plein la tête*, Paris, Odile Jacob, 1998.
10. Elisabeth Roudinesco, *Le patient, le thérapeute et l'Éta*, Paris, Fayard, 2004.
11. Philippe Figeure, *Le Grand Secret de l'industrie pharmaceutique*, Paris, La Découverte, 2003.
12. http://ici.msnm.fr/basisrapports/trouble_conduites/trouble_conduites_synthese.pdf
13. Roland Gori, « Idéologies scientifiques et pratiques sécuritaires », in *Par de O de conduite pour les enfants de 3 ans*, ouvrage collectif, Toulouse, 2006, Etes, p. 149-162.
14. Philippe Figeure, *Comment la dépression est devenue épénelite*, Paris, Hachette, 2001, p. 24.
15. Cf Roland Gori, « La surmédicalisation de la souffrance psychique au profit de l'économie de marche » in *Psychiatrie française* 2005, 4, p. 76-92.
16. Jacques Héron, *1. Histoire de la psychiatrie*, Paris, PUF, 2004.
17. Jürg Blech, 2003, *Le Jumenture de maladies*, Actes, Aves Sud, 2005.
18. Philippe Figeure, 2004, *Améliorépressant. La grande innovation*, Paris, Le Cherche-Midi.
19. Jean-Claude Maléval, Nathalie Charraud, « Modernité du dénominateur », *Psychologie Clinique*, 1997, 4, p. 117-130.
20. Cf. Sherati Mulhern, 2001, « Le trouble de la personnalité multiple : vérités et mensonges du sujet », in Adam Ehrenberg et Anne-Mi Lordel, *La Maladie mentale en manitou. Psychiatrie et société*, Paris, Odile Jacob, p. 75-100.
21. Sherati Mulhern, 2001, *Ibid.*, p. 90.

PHILOSOPHIES ET POLITIQUES

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 rentrer 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 rebutant un peu le khâgneux métaphysicien que j'étais par son côté post-triviste 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 préférerais le style plus spéculatif de Deleuze). Mais on comprendrait 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 devenaient 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 foucauldien, tout comme je cessai d'être deleuzien. Certaines amours se dénouent brusquement, et on ne sait pas pourquoi des bras de Lollia 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 parcs de mouche linguistiques³. Au Collège de France, je décrirai les salles bondées de Foucault pour aller dans celles, quasi vides, où offraient Jules Vuillemin, et je découvrirai aussi le charme des séminaires d'« analyses » 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 fins 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 ahistoriquement, au point de passer pour un défenseur de la *philosophia perennis*. Là où il se réclait un enfant un peu déformé et bizarre de nos historiens de la philosophie à la française, j'essayai moi-même d'être un analyste batard 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 définît 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 scripturale de cette philosophie, entre l'apparence authentique et l'illusion »⁴ 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 idole⁵. Je devins anti-foucaultien et anti-deleuzien et ne me privai pas de le dire⁶. Et pourtant, on peut dire en un sens que nombre des thématiques sur lesquelles je me suis retourné travaillent, ont, par une sorte de curieuse homonymie, des échos foucauldien. 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 Mots et les Choses*, ou *Le Coupage 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 : produire 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 à un des techniques d'aveu et de confession, plutôt qu'il ne découvre en lui une interiorité 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 qui 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 autonomie entre savoir et pouvoir. Si l'y a un savoir, il faut qu'il renonce au pouvoir. La où savoir et science se retrouvent 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 traité 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 démontent sous la forme de dualismes grossiers. Ils font 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 -

Commentons 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 parait avoir toutes deux sources¹⁰. Je préférerais l'appeler, comme c'est-dessus, un « factionaliste » 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 possèderaient objectivement et réellement nos thèses, nos croyances ou nos jugements. Il y a du *ditre-mais*, 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 parait être plutôt la suivante. Ce qu'il critique, c'est la conception abstraite de la vérité, comme une propriété générale que possèderaient 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 Deutime devenue quasiment un *gimmick*, en « maîtres de vérité ». Mais il ne s'ensuit pas que Foucault refuse d'admettre ce que Kant appelle le « concept formel de vérité » qui est celui de *Wahrheitheit* *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 pluriétés 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 pluriétés, on ne parvient pas à comprendre comment le concept en question peut avoir une propriété, que Foucault évalue par ailleurs comme tout à fait essentielle au concept, à savoir son caractère nominal 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 formulait 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 des 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, c'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 changent 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 vérité. 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 « manger », 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 amonçant 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 vérité. 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 matériel de ces savoirs, et d'étudier ces pratiques discursives comme formes réglées de vérité. [...] passer de l'analyse de la norme (de comporte-

ment) 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'indiquer 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'il s'en défend on souscrit finalement 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 systématicité 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

- peut comté. Mais quand nous pénétrâmes dans la salle, pris d'une certitude de personnes nous attendaient et comme jadis au Collège la conférence trouva au spectacle. L'exposé de Foucault portait sur la *panoptique*. Je lui posai une question plutôt confiée 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 Axtouf parlait en disant *L'obéissance*, mais il répondit que cela n'avait pas grand-chose à voir. Il devait initialement passer la soirée à lire son ami Henri Joy! La conférence finit. Il annonça qu'il n'avait pas le temps de retenir, de voir pendant l'absence pour aller voir des expositions dédiées qu'il semblait redouter.
7. CTR Edgri, « The Decline and Fall of French Nietzschean Structuralism », in *French Philosophy and the American Academy*, éd. B. Smith, Open Court, La Salle, Illinois, 1994, p. 21-41 ; C.K. de G., Deleuze et F. Guattari, in *Les Mots Philosophiques*, 2, Grenoble, 1990.
8. Frédéric Gros, « Michel Foucault, une philosophie de la vérité », introduction à Michel Foucault, *Philosophie, anthropologie*, Paris, Gallimard, Folio, 2004, p. 11-25.
9. *Dits et écrits*, I, 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 relativisme est celui qui soutient que la vérité est relative à des schémas, structures, cadres, paradigmes, significations, 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 ne 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 schémas au sens kantien (notion sur laquelle Veyne serait bien venu de relier 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 Vérité*, 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'Anti-mécanisme 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-La Seuil, 2008, p. 6-7.
17. *Ibid.*, p. 7, note.
18. Episode jadis étudié par François Châtelet dans *La Naissance de l'histoire*, Paris, Minuit, 1962.
19. *Dits et écrits*, t. IV, éd. cit., p. 411.

La sécurité en jachère

Didier Bigo

LES DISPOSITIFS DE SÉCURITÉ CHEZ MICHEL FOUCAULT

La parution du cours au Collège de France de 1977-1978 sur *Sécurité, territoire et population* en octobre 2004 pour l'édition française a relancé la discussion sur la manière dont Michel Foucault analysait la question de la sécurité dans sa relation à la police, à la discipline et à la punition d'une part, au libéralisme, au risque et la biopolitique d'autre part. Il prend aussi une dimension nouvelle dans le contexte de la discussion sur les effets des politiques de contre-terrorisme après le 11 Septembre et l'interprétation de ces dispositifs de sécurité comme dispositifs d'exception suspendant la règle de droit et autorisant des pratiques de surveillance policière élargie. Peut-on, à partir de cette série de leçons qui ont maintenant presque trente ans, lire différemment les enjeux de sécurité ? Comment éviter les formes de fétichisation qui envoient Foucault et faire « travailler » le texte ? Que nous dit cette « archive » ?

Ce cours de 1978 a une histoire quasi sulfureuse, comme son sujet. Souvent évoqué, en particulier par les biographes de Foucault, il a longtemps été réservé à ceux qui avaient le courage d'aller l'écouter à partir des cassettes de l'époque déposées à la bibliothèque du Saulehoir. Et ils étaient peu nombreux : un petit cercle de spécialistes de la violence politique, de la police ou d'historiens et de démographes débattant de cette thématique « Sécurité, territoire et population » à l'écart des discussions considérées comme centrales sur les rapports savoir-pouvoir, sur le pouvoir psychiatrique, sur les anormaux et sur la subjectivation. Pour une large majorité « d'intitités », le cours de l'année 1978 apparaissait comme une parenthèse entre deux thèses centrales, celle venant de la *Société punitive*, se prolongeant par *Les anormaux* et « *Il faut défendre la société* » et culminant avec la polémique entre Foucault et les auteurs marxistes autour de la conception du pouvoir après la publication de *Sorcières et punis*, et celle commençant avec *Naissance de la biopolitique* et s'achevant avec *Librement dit du sujet et Le gouvernement de soi et des autres*. Ce cours était marginal. C'était celui des hésitations en public, de la crise de confiance, et il n'est pas si surprenant que ceux qui ont obtenu la (ré)édition des cours aient préféré publier d'abord les années 73, 74, 75, 76 avant de publier l'année 78. Il ne fallait pas, a-t-on dit, pour justifier cet ordre original, donner des arguments aux critiques avant d'avoir montré la cohérence de l'œuvre. Ce serait là, en 1978 que seraient détectables les faiblesses de l'articulation de la pensée foucauldienne sur disciplinarisation et gouvernementalité, d'autant que le résumé de cours, inactif, favorisait une interprétation du cours que Foucault récusera durant ses leçons, en insistant sur le fait qu'il changeait de « piste » et de sujet.

Mais il me semble, au contraire, que ce sont ces hésitations, s'éloignant de la diction magistrale et de la certitude du ton caractéristique de Foucault, qui font tout l'intérêt rétrospectif de ce cours trente ans après. Il est clair à la lecture du cours que Michel Foucault n'arrive pas à penser la sécurité dans ses logiques de fonctionnement et de transformation, et qu'il engage. Le cours n'est pas vraiment prêt, à la différence des autres années. La série de leçons de cette année universitaire est heurtée. Les introductions de chaque séance visent à colmater les brèches. La sécurité ne sera pas finalement l'objet de la réflexion. Ce sera le biopouvoir, la population et le libéralisme. C'est cet écheo sur la sécurité comme concept articulant le rapport territoire