

# L'archéologie foucauldienne de la vie

Manuel Mauer \*

## *Résumé*

Dans son célèbre commentaire de 1986, Deleuze évoquait « certain vitalisme où culminerait la pensée de Foucault » – lecture qui a eu grand succès parmi certains interprètes contemporains de son œuvre. Or Foucault n'a jamais développé une ontologie du vital. Loin de là, au moment de concevoir une issue possible au « cercle anthropologique » il recentrera plutôt ses analyses autour du concept de mort qui anime une certaine littérature moderne, ou, quelques décennies plus tard, autour la notion grecque – de part en part éthique – de *bios*. Afin d'éclairer une telle omission et de tels déplacements nous proposons revenir aux travaux archéologiques de Foucault, où la notion moderne de vie apparaît moins comme solution aux impasses théoriques et aux dangers pratiques de l'humanisme, que comme revers de la figure moderne de l'homme.

## *Mots clés*

Foucault, archéologie, vie, vitalisme, humanisme.

## *Abstract*

In his famous commentary, in 1986, Deleuze evoked “a certain vitalism” in which Foucault's thought would conclude. Such a reading had great success among some contemporary interpreters of Foucault's work. That said, the fact is that Foucault never developed any ontology of the vital. Far from it, in designing a possible way out of the "anthropological circle", he will instead seek either side of the concept of death that drives some modern literature, either side of the Greek concept – fully ethical – of *bios*. To explain such omission and such displacements, we propose to turn back to Foucault's archeological work, where the notion of modern life appears, not as a solution to theoretical impasses

---

\* Universidad de Buenos Aires/CONICET

and practical dangers of humanism, but as the reverse of the anthropological figure of man.

**Key words**

Foucault, archeology, life, vitalism, humanism.

Dans l'Annexe de son *Foucault*, Gilles Deleuze affirme que l'histoire foucauldienne est une histoire « rendue à la vie »<sup>1</sup>. Afin d'éclairer son propos, Deleuze cite un passage des *Mots et les choses* consacré à la biologie du XIXe siècle: « Il n'y a d'être que parce qu'il y a une vie... L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres... Mais cette ontologie dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire... »<sup>2</sup>. Et dans une note en bas de page, il rajoute: « ce texte qui survient à propos de la biologie du XIXe siècle, nous semble avoir une plus grande portée et exprimer un aspect constant de la pensée de Foucault »<sup>3</sup>.

Cette interprétation – d'après laquelle la pensée foucauldienne serait sous-tendue par une ontologie de type vitaliste – sera reprise et radicalisée par de nombreux lecteurs contemporains de son œuvre. Ainsi, à l'instar du commentaire deleuzien, des auteurs tels que M. Lazzarato<sup>4</sup>, J. Revel<sup>5</sup>, R. Esposito<sup>6</sup> ou A. Negri<sup>7</sup> proposeront d'opérer une distinction entre deux sens, l'un négatif et l'autre positif, du concept foucauldien de biopolitique. Comme si, au diagnostic de la mainmise des savoirs-pouvoirs modernes sur la vie, Foucault opposait l'idée d'une *puissance de la vie* – qui serait comme la condition ontologique de la résistance aux biopouvoirs. Deleuze lui-même semblait déjà tenir une telle interprétation lorsque, dans son commentaire de 1986, il écrivait: « La vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie. (...) Quand le pouvoir devient biopouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital qui ne se laisse pas arrêter aux espèces, aux milieux et aux chemins de tel ou tel diagramme. »<sup>8</sup> Pour ces auteurs la vie ne serait donc pas simplement la cible de certains dispositifs de savoir et de pouvoir, mais serait aussi et surtout le fondement – certes à la manière

---

<sup>1</sup> G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Editions de Minuit, 2004, p. 137.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cf. M. Lazzarato, « Du biopouvoir à la biopolitique », in revue *Multitudes*, mars 2000, pp. 45-57.

<sup>5</sup> Cf. par exemple J. Revel, *Expériences de la pensée. Michel Foucault*, Paris, Bordas, 2005, pp. 220-221.

<sup>6</sup> Cf. R. Esposito, *Bios, Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

<sup>7</sup> Cf. par exemple A. Negri, « El monstruo biopolítico. Vida desnuda y potencia », in *Ensayos sobre biopolítica*, C. Giorgi et F. Rodríguez (comps.), Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 116-119.

<sup>8</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 98-99.

d'une puissance et non d'une substance – d'une nouvelle politique, d'une biopolitique affirmative.

La question – tout à fait pertinente – suscitée par de telles lectures est donc la suivante: n'y aurait-il pas, chez Foucault, une vie qui serait antérieure ou extérieure à son repli anthropologique, *i.e.* qui précéderait ou excèderait sa capture au sein de la figure moderne de l'homme – que ce soit comme homme normal ou comme doublet empirico-transcendantal – et qui, par là, pourrait permettre de le contourner ? C'est ce que suggère Deleuze lorsqu'il se demande si « la force venue du Dehors, ne [serait] pas une certaine idée de la Vie », si « la vie n'est pas cette capacité de résister de la force »<sup>9</sup>. Certes, pour Foucault, la norme a toujours affaire à une « puissance de désordre »<sup>10</sup> qui sans cesse la déjoue. Or, convient-il de caractériser ce qui résiste comme vie et, réciproquement, la vie comme ce qui résiste ?

Un des problèmes suscités par ce type d'interprétations est à notre avis leur difficulté à rendre compte du fait que Foucault, qui cherchera avec un tel acharnement à penser ce qui échappe à la normalisation moderne, n'ancrera pourtant jamais sa réflexion sur la résistance dans une ontologie du vital. Loin de là, au moment de concevoir une issue possible au cercle anthropologique, il centrera plutôt ses analyses soit autour du concept de mort qui traverse une certaine littérature, soit, quelques décennies plus tard, autour de la notion grecque, de part en part éthique, de *bios*. Comment s'explique un tel refus d'ontologiser ? Pourquoi cette attention accordée au croisement littéraire entre mort et écriture ? Pourquoi ce brusque décalage chronologique qui mène soudainement de la *zoè* moderne – objet des analyses foucauldienne des années 1960 et 1970 – au *bios* ancien, qui sera l'objet de ses dernières recherches ? Notre hypothèse est qu'une des raisons de ce refus et de ces déplacements est peut-être à chercher dans les textes du premier Foucault, plus précisément du côté de l'archéologie de la notion moderne – aussi bien biologique qu'ontologique – de vie:

---

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Mathieu Potte-Bonneville, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010, p. 20. C'est qu'en effet, chez Foucault, « la pluralité des formes d'ordre instaurées tour à tour dans l'histoire laisse deviner, par sa dispersion même, l'intervention d'une puissance de désordre... » (*Ibid.*) irréductible et inépuisable. Idée que Foucault exprime par exemple lorsqu'il affirme que « là où il y a pouvoir, il y a résistance » (M. Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir. Tome 1*, Paris, Gallimard, p. 125), ou lorsqu'il introduit cet étrange concept de plèbe : « Il n'y a sans doute pas de réalité sociologique de la plèbe. Mais *il y a bien toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir ; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappée.* La' plèbe n'existe sans doute pas, mais *il y a 'de la' plèbe.* » (M. Foucault, *Dits et écrits*, T. 2, Paris, Gallimard, 2001, p. 421).

dans les deux cas la vie apparaît en effet, moins comme solution aux impasses théoriques et aux dangers pratiques de l'humanisme, que comme revers de la figure moderne de l'homme, de ses détermination empiriques et de ses prérogatives transcendantales.

## L'IRRUPTION DE LA VIE AU SEUIL DE NOTRE MODERNITE

Si l'on se retourne du côté de ses premiers ouvrages de Foucault, on retrouve en effet *trois concepts distincts de vie* dont on pourrait penser qu'ils peuvent bien venir assurer cette échappée du sommeil anthropologique: il y a d'abord l'idée d'une force obscure dont l'émergence marquerait la fin du règne classique de la représentation et le passage à l'épistémè moderne ; il y a le vécu phénoménologique, qui se présente comme dépassement des naïvetés propres aux philosophies post-kantiennes ; et il y a aussi le concept ontologique de vie, qui surgit du cœur même de cette épistémè moderne, à travers les philosophies vitalistes du XIXe siècle. Or, comme nous le verrons par la suite, dans les trois cas Foucault tient à dévoiler le lien indissoluble qui rattache ces différents concepts de vie à l'Homme de l'anthropologie.

Voici comment, dans son ouvrage de 1966, Foucault décrit la dislocation du « règne classique » de la représentation et le passage à l'épistémè moderne :

l'esprit obscur mais entêté d'un peuple qui parle, la violence et l'effort incessant de la vie, la force sourde des besoins, échapperont au mode d'être de la représentation. Et celle-ci sera doublée, limitée, bordée, mystifiée peut-être, régie en tout cas de l'extérieur par l'énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui se donneront comme l'envers métaphysique de la conscience. Quelque chose comme un vouloir ou une force va surgir dans l'expérience moderne – la constituant peut-être, signalant en tout cas que l'âge classique vient de se terminer et avec lui le règne du discours représentatif, la dynastie d'une représentation se signifiant elle-même et énonçant dans la suite de ses mots l'ordre dormant des choses.<sup>11</sup>

La fin de l'épistémè classique serait donc étroitement liée à l'irruption d'une force obscure, irréprésentable. Il ne s'agit pas encore de la vie au sens biologique ou

---

<sup>11</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1990, p. 222.

métaphysique du terme, mais, plus largement, de l'« énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté »<sup>12</sup> qui émerge d'en deçà de la représentation – et qui sera bien à la base des concepts scientifiques, médicaux, philosophiques et politiques de la vie mis en place au cours du XVIIIe et du XIXe siècle.

La littérature sadienne serait l'une des premières et plus criantes manifestations de ce bouleversement épistémique. Comme le montre Foucault, Sade est en effet celui qui, obéissant à toutes les fantaisies du désir, peut et doit en éclairer le moindre mouvement par une représentation – ce qui suppose encore la correspondance entre le désir et la représentation, mais, déjà, en raison du caractère démesuré de ce désir, la met en échec. A travers son écriture « l'obscur violence répétée du désir [...] vient [en effet] battre les limites de la représentation. »<sup>13</sup>. Aussi l'évènement qui ouvre l'époque moderne, serait-il, non pas – ou pas d'emblée – l'apparition de la figure de l'homme comme doublet empirico-transcendental, mais l'irruption d'une certaine expérience de la vie. Est-ce la preuve qu'il y aurait une sorte de vie non-humaine, antérieure et extérieure à l'irruption de la figure moderne de l'homme, à partir de laquelle une issue possible au sommeil anthropologique serait envisageable? Nous essayerons de montrer que, malgré ce que semblent suggérer certains passages de *l'Histoire de la folie*, si l'on se tient aux analyses de Sade contenues dans *Les mots et les choses*, on ne saurait répondre affirmativement à cette question.

## Deux lectures de la littérature sadienne

Dans l'ouvrage de 1961, il arrive en effet à Foucault de revendiquer une expérience originaire et immémoriale de la folie comme absolu déchirement – la Dérison – qui ferait retour, de manière intermittente et fulgurante, à travers l'œuvre de certains artistes et écrivains (parmi lesquels Sade, Goya, Artaud ou Nietzsche). Foucault la décrit comme la plus intérieure et la plus sauvagement libre des forces – force qui ne parle d'aucun monde et à partir de laquelle les visages se décomposent. La Dérison serait ainsi la « folie devenue en l'homme la possibilité d'abolir et l'homme et le monde »<sup>14</sup>, « fin et commencement de tout »<sup>15</sup>. Il est sans doute tentant d'y voir à

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>14</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 550-551.

<sup>15</sup> *Ibid.*

l'œuvre l'idée d'une vie non-humaine de la Dérison. Comme l'écrit P. Macherey, « toute l'*Histoire de la folie*, [...] est hantée par le présupposé d'une expérience fondamentale de la folie, représentée par la trinité quelque peu mystique de Nerval, de Roussel et de Artaud, expérience essentielle qui échapperait aux limites d'une constitution historique. »<sup>16</sup> En effet, si la Dérison se rejoue différemment à chaque époque de l'histoire de la raison (Renaissance, âge classique, époque moderne), sa structure métaphysique de partage – dira Foucault – « court inaltérée en son inévitable vide tout au long de l'histoire ».<sup>17</sup> La Dérison persisterait ainsi en deçà des systèmes historiques institutionnels et discursifs qui occultent en partie sa vérité première, et reviendrait de façon discontinue et fulgurante – sur fond d'un « silence sillonné de cris »<sup>18</sup> – dans la peinture d'un Goya ou d'un Van Gogh, ou les écritures de Sade, Nerval, Roussel, Nietzsche ou Artaud. Ainsi, comme l'écrit Foucault dans la Préface à la première édition de l'ouvrage:

le rapport raison/dérison constitue pour la culture occidentale une des dimensions de son originalité ; il l'accompagnait déjà bien avant Jérôme Bosch, et la suivra bien après Nietzsche et Artaud. [...] Dès sa formulation, le temps historique impose silence à quelque chose que nous ne pouvons plus appréhender par la suite que sous les espèces du vide, du vain, du rien. L'histoire n'est possible que sur fond d'une absence d'histoire, au milieu de ce grand espace de murmures, que le silence guette, comme sa vocation et sa vérité. [...] Equivoque de cette obscure région: pure origine, puisque c'est d'elle que va naître, conquérant peu à peu sur tant de confusion les formes de sa syntaxe et la consistance de son vocabulaire, le langage de l'histoire – et résidu dernier, plage stérile des mots, sable parcouru et aussitôt oublié, ne conservant, en sa passivité, que l'empreinte vide des figures prélevées.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> P. Macherey, « Aux sources de *L'Histoire de la folie*. Une rectification et ses limites », *Critique, Michel Foucault du monde entier*, n° 471-472, 1986, p. 753-772.

<sup>17</sup> Pour une complication de cette lecture, cf. le remarquable ouvrage de M. Potte-Bonneville, *Foucault et l'inquiétude de l'histoire* (Paris, PUF, 2004). Le livre montre bien que *L'Histoire de la folie* ne saurait être réduit à une œuvre de jeunesse, égarée dans la dénonciation romantique d'une violence asilaire qui viendrait essayer d'exclure une Dérison qui la précéderait et la survivrait. Ce n'est là, soutient l'auteur, que l'un des deux régimes d'écriture de l'ouvrage de 1961, qui tient bien compte, en même temps et paradoxalement, de la productivité propre aux dispositifs modernes de savoir-pouvoir qui font que la folie apparaisse moins comme l'envers d'une négation que comme l'effet d'un ensemble de processus positifs.

<sup>18</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie*, *op. cit.*, p. 549.

<sup>19</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1, *op. cit.*, pp. 189-191.

Comme le suggère F. Gros, il y a sans doute là des vestiges d'un style hérité de la phénoménologie, consistant à réduire les vérités positives de la folie en faisant appel à une expérience primordiale de la déraison<sup>20</sup>. Certes, cette expérience primordiale ne renvoie pas à une présence ou à une donation première de sens, mais à la structure tragique d'un partage<sup>21</sup>. Certes Foucault affirmera que cette folie ne peut être restituée à l'état sauvage<sup>22</sup>. Il n'en reste pas moins que dans ces écritures de démesure il reconnaît un certain retour à cette expérience immémoriale et tragique d'un déchirement premier, qui serait la vérité ontologique de la folie – vérité oubliée, voilée au cours de l'histoire. De là que, au tout début des années 1960, Foucault puisse dénoncer l'aliénation de cette expérience authentique de la folie aux mains d'une psychologie qui la rabaisse au rang de maladie mentale, et appeler de ses vœux une étude « de la folie libérée et désaliénée, restituée en quelque sorte à son langage d'origine »<sup>23</sup>.

Un tel projet sera pourtant vite abandonné. A ce sujet, l'évolution de l'interprétation foucauldienne de l'œuvre de Sade s'avère instructive. En 1961, comme nous venons de le voir, celle-ci – comme, du reste, les écritures de Nerval, Artaud ou Nietzsche – vaut d'abord comme une des expressions fulgurantes et intempestives de cette folie essentielle, dé-psychologisée qu'est la Déraison: « A travers Sade et Goya, écrivait-il, le monde occidental a recueilli la possibilité de dépasser dans la violence sa raison, et de retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique. »<sup>24</sup> En revanche, dans l'ouvrage de 1966 – où l'écriture de Sade témoignera surtout de cette force souterraine dont l'irruption marque le passage de l'âge classique à l'époque moderne – nous ne retrouverons nul appel romantique à libérer cette énorme poussée d'une liberté, ou d'un désir, ou d'une volonté qui s'exprime dans la littérature sadienne, et qu'un discours comme celui de la biologie ou de la médecine clinique auraient tenté de rationaliser. Certes, un tel déplacement répond sans doute en bonne partie au fait que, dans les travaux publiés après sa thèse de 1961, Foucault cherchera à se délester progressivement de toute référence à une expérience originaire, au profit d'une historisation de plus en plus radicale des concepts. Or ce qui, selon nous, permet le mieux de comprendre l'absence, dans *Les mots et les choses*, de toute glorification lyrique

---

<sup>20</sup> F. Gros, *Foucault et la folie*, Paris, PUF, 1994, p. 29.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> La folie, dit-il, « n'existe que dans une société, elle n'existe pas en dehors des formes de la sensibilité qui l'isolent et des formes de répulsion qui l'excluent ou la capturent. »

<sup>23</sup> M. Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1962, p. 90.

<sup>24</sup> M. Foucault, *Histoire de la folie, op. cit.*, p. 554.

de cette force obscure dont témoignait la littérature sadienne (et dans laquelle nous avons identifié un certain concept pré-biologique, pré-psychique et pré-phénoménologique de vie), c'est le fait que, dans son ouvrage de 1966, Foucault y identifiera l'un des éléments conduisant à la mise en place du dispositif anthropologique – duquel, depuis début des années 1960, il aura cherché à se détourner. Reprenons un des passages qui nous semblent aller en cette direction:

A partir de [Sade], la violence, la vie et la mort, le désir, la sexualité vont étendre, au-dessous de la représentation, une immense nappe d'ombre que nous essayons maintenant de reprendre comme nous pouvons, en notre discours, en notre liberté, en notre pensée. Mais notre pensée est si courte, notre liberté si soumise, notre discours si ressassant qu'il faut bien nous rendre compte qu'au fond, cette ombre d'en dessous, c'est la mer à boire.<sup>25</sup>

L'image foucauldienne d'un cercle anthropologique dans lequel la pensée moderne serait restée enfermée renvoie en effet à l'idée d'un certain piétinement sur place de la philosophie post-kantienne, condamnée à chercher dans l'expérience qu'elle a d'elle-même le fondement de cette même expérience. Or, dans le passage cité, Foucault repère les rudiments d'un tel piège dans l'idée de cette force obscure, irreprésentable, dont témoignerait l'écriture sadienne – ou, plutôt, dans la tentation d'assumer dans notre pensée et dans notre action cette ombre d'en dessous, qui s'avère être « la mer à boire »<sup>26</sup>. L'anthropologie propre à la pensée moderne n'étant autre chose, selon Foucault, que ce geste désespéré qui consisterait à chercher dans l'expérience – toujours en retrait – les conditions de possibilité de cette même expérience, on peut dire que, d'après la lecture qu'en propose l'ouvrage de 1966, chez Sade, le germe de ce cercle anthropologique – la position d'une « immense nappe d'ombre que nous essayons [en vain] de reprendre »<sup>27</sup> – serait en bonne partie déjà présent.

Il est vrai que, dans le texte foucauldien, l'apparition de la figure de l'homme comme doublet empirico-transcendental est seconde par rapport à l'irruption de cette vie qui est violence, désir, force obscure. Comme le souligne Deleuze dans l'« Annexe »

---

<sup>25</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*



de l'ouvrage qu'il lui consacre:

... Foucault insiste sur la nécessité d'introduire deux moments bien distincts. Il faut que la force dans l'homme commence par affronter et étreindre les forces de finitude comme des forces du dehors: c'est hors de soi qu'elle doit se heurter à la finitude. Ensuite, et seulement ensuite, dans un second temps, elle en fait sa propre finitude, elle en prend nécessairement conscience comme de sa propre finitude [...]. *Incipit Homo*. [...] Le premier temps consiste [donc] en ceci: quelque chose vient briser les séries, fracturer les continuums, qui ne sont plus développables en surface. C'est comme l'avènement d'une nouvelle dimension, une profondeur irréductible qui vient menacer les ordres de la représentation infinie. [...] Alors tout est prêt pour le second moment... Les forces dans l'homme se rabattent ou se plient sur cette nouvelle dimension de finitude en profondeur, qui devient alors la finitude de l'homme même.<sup>28</sup>

Or, s'ils apparaissent de forme successive, ces deux éléments ne sont pas pour autant séparables: l'homme émergera en effet comme seule réponse possible au déséquilibre épistémique introduit par cette force obscure – par cette vie pré-biologique, pré-psychique, pré-phénoménologique – au seuil de notre modernité. C'est dans la deuxième section des *Mots et les choses* que Foucault introduira la thèse d'un repli anthropologique qui traverserait l'ensemble du savoir moderne – et qui permet de comprendre pourquoi cette irruption de la vie appelle *nécessairement* celle de l'homme. Avec la dissociation entre l'être et la représentation qui a lieu à la fin du XVIIIe siècle, celle-ci cesse en effet d'être l'élément où la Vie, le Travail et le Langage trouvent les conditions de leur vérité positive. Désormais, la représentation ne sera que la forme extérieure sur laquelle l'ordre intérieur des choses va se réfléchir et se poser comme objet pour un sujet connaissant. Aussi les positivités qui se retirent de l'espace de la représentation y retournent-elles grâce à la conscience humaine. En vertu de son pouvoir de se donner des représentations, l'homme sera donc requis par l'ordre du savoir moderne comme la surface de projection et de réflexion de ces formes positives.

Dans la représentation les êtres ne manifestent plus leur identité, mais le rapport extérieur qu'ils établissent à l'être humain. Celui-ci, avec son être propre,

---

<sup>28</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 135-136.

avec son pouvoir de se donner des représentations, surgit en un creux ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots lorsque, abandonnant la représentation qui avait été jusqu'alors leur site naturel, ils se retirent dans la profondeur des choses et s'enroulent sur eux-mêmes, selon les lois de la vie, de la production et du langage. Au milieu d'eux tous, serré par le cercle qu'ils forment, l'homme est désigné – bien plus, requis par eux...<sup>29</sup>

L'apparition de l'homme serait donc indissociable d'un certain surgissement de la vie<sup>30</sup>. Or, comme on le sait, ce qui rend cet enchaînement problématique, c'est que ces formes positives dont l'homme vient fonder la représentation, constituent en même temps l'élément de son existence empirique – existence dans laquelle la pensée moderne ira chercher les conditions transcendantales de possibilité de tout savoir. On essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, du discours comme le fondement de sa propre finitude<sup>31</sup>. D'où la circularité dans laquelle se trouve emprisonnée la figure moderne de l'homme – circularité qui lui vaut sa désignation comme doublet empirico-transcendantal dans les dernières pages de *Les mots et les choses*. Dans ce nécessaire et indéfini retour à soi de l'homme, s'enracine ainsi ce que Foucault dénoncera comme le sommeil anthropologique de la pensée moderne, *i.e.* la tendance de la pensée post-kantienne à replier tout savoir sur la figure de l'homme en tant que condition transcendantale de possibilité de toute connaissance<sup>32</sup>.

### La critique du vecu phenomenologique

De ce sommeil anthropologique participerait, à titre exemplaire, la

---

<sup>29</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 323-4.

<sup>30</sup> C'est d'ailleurs ce que, sur un tout autre terrain, viendrait confirmer le passage suivant du premier tome de *l'Histoire de la sexualité* : « Si la question de l'homme a été posée – dans sa spécificité de vivant et dans sa spécificité par rapport aux vivants – la raison en est à chercher dans le nouveau mode de rapport de l'histoire et de la vie : la vie étant à la fois à l'extérieur de l'histoire comme son entour biologique et à l'intérieur de l'historicité humaine, pénétrée par ses techniques de savoir et de pouvoir » (M. Foucault, *op. cit.*, p. 189).

<sup>31</sup> Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 324-326.

<sup>32</sup> Ainsi, « le souci que [la pensée moderne] a de l'homme [...], le soin avec lequel elle tente de le définir comme être vivant, individu travaillant ou sujet parlant, ne signalent que pour les belles âmes l'année enfin revenue d'un règne humain ; en fait il s'agit, et c'est plus prosaïque et c'est moins moral, d'un redoublement empirico-critique par lequel on essaie de faire valoir l'homme de la nature, de l'échange, du discours comme le fondement de sa propre finitude. En ce pli la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ; inversement les contenus empiriques, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale. Et voilà qu'en ce pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie. » (*Ibid.*, p. 352)

phénoménologie post-husserlienne, notamment à travers la notion de vécu (produit du repli de ce quasi-transcendental qu'est la vie, telle que la thématise la biologie moderne, sur le sujet transcendantal). Notion qui apparaît notamment chez Merleau-Ponty, lorsque celui-ci écrit que « le premier acte philosophique serait donc de revenir au monde vécu en deçà du monde objectif, puisque c'est en lui que nous pourrions comprendre le droit comme les limites du monde objectif... »<sup>33</sup>. Le vécu phénoménologique désigne ainsi une expérience qui libère simultanément ses conditions transcendantales de possibilité. Celle-ci pose comme point de départ le sujet – son expérience du corps et de la culture – pour saisir, à partir de là, le sens de l'histoire et de la nature, lesquels ne se donnent comme objets de connaissance possible qu'à travers, précisément, cette expérience vécue (et non pas comme des contenus objectifs insurmontables qui prescriraient à la connaissance ses formes et ses conditions de possibilité). Cette expérience vécue leur confère donc leur caractère subjectif et les fonde sur cette donnée immédiate d'une corporéité de significations sédimentés.

Le vécu phénoménologique permettrait désormais de tenir ensemble les deux dimensions de l'empirique et du transcendantal, sans rabattre l'une sur l'autre – comme l'auraient fait, d'un côté, les recherches transcendantales de Fichte et du premier Husserl, lesquelles auraient oblitéré complètement le pôle de l'empirique, atteignant un niveau d'abstraction difficilement recevable, et, de l'autre côté, ces recherches sur la finitude empirique que sont les métaphysiques de l'objet, le marxisme et le positivisme, qui, à des degrés différents, auraient sous-estimé l'irréductibilité du transcendantal. La phénoménologie, à travers le concept du vécu, apparaît donc comme une critique (au sens kantien du terme) de ces discours naïfs, permettant enfin de tenir, à propos de la nature et de l'histoire humaines, un langage vrai. Or, insiste Foucault, en tant qu'il renvoie à la fois à l'expérience concrète et à ce qui est censé venir la fonder, ce concept ne parviendrait pas à échapper à l'ambiguïté foncière qui traverse l'ensemble de la pensée moderne:

Il n'en reste pas moins que l'analyse du vécu est un discours de nature mixte: elle s'adresse à une couche spécifique mais ambiguë, assez concrète pour qu'on puisse lui appliquer un langage méticuleux et descriptif, assez en retrait cependant sur la positivité des choses pour qu'on puisse, à partir de là, échapper à

---

<sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 2003, p. 69.

cette naïveté, la contester et lui querir des fondements. Elle cherche à articuler l'objectivité possible d'une connaissance de la nature sur l'expérience originaire qui s'esquisse à travers le corps ; et à articuler l'histoire possible d'une culture sur l'épaisseur sémantique qui à la fois se cache et se montre dans l'expérience vécue. Elle ne fait donc que remplir avec plus de soin les exigences hâtives qui avaient été posées lorsqu'on avait voulu, en l'homme, faire valoir l'empirique pour le transcendantal.<sup>34</sup>

En effet, dans la notion phénoménologique de vécu les limites de droit de la connaissance (donc du savoir empirique) sont en même temps les formes concrètes de l'existence telles qu'elles se donnent dans ce même savoir empirique. Le transcendantal, qui rend possible le savoir empirique, est donné dans ce même savoir empirique, et se situe au même niveau que lui. Ainsi, la finitude empirique de l'homme, donnée au cœur de la Vie (comme du Travail et du Langage), devient finitude fondatrice du savoir que l'homme peut avoir de lui-même. L'être empirique qu'il cherche à élucider dans le mouvement de la réflexion constitue simultanément le socle de cette réflexion. D'où le fait que l'homme soit traversé par un impensé indépassable, jamais épuisable par le *cogito* – qu'il soit donc condamné à une méconnaissance structurelle et à l'essai toujours renouvelé pour surmonter celle-ci. La phénoménologie, dans la mesure où elle repose, elle aussi, sur ce doublet empirico-transcendantal (à travers, notamment, le concept de *vécu*), ne saurait donc échapper aux apories qui affectent l'ensemble de la pensée moderne (dont le positivisme et le marxisme):

La vraie contestation du positivisme et de l'eschatologie n'est donc pas un retour au vécu (qui à vrai dire les confirme plutôt en les enracinant) ; mais si elle pouvait s'exercer, ce serait à partir d'une question qui sans doute semble aberrante, tant elle est en discordance avec ce qui a rendu historiquement possible toute notre pensée. Cette question consiste à se demander si vraiment l'homme existe.<sup>35</sup>

Pour réveiller la pensée moderne du sommeil anthropologique – ce sommeil « si profond qu'elle l'éprouve paradoxalement comme vigilance, tant elle confond la circularité d'un dogmatisme se dédoublant pour trouver en lui-même son propre appui,

---

<sup>34</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 332.

<sup>35</sup> *Ibid.*

avec l'agilité et l'inquiétude d'une pensée radicalement philosophique »<sup>36</sup> –, il faudra donc, selon Foucault, saper les fondations mêmes du quadrilatère anthropologique.

### **Le vitalisme comme revers de l'anthropologie**

Or n'est-ce pas là, en partie au moins, le projet des philosophies vitalistes qui surgissent au tournant du XIXe siècle ? Si les concepts « archéologique » et phénoménologique de vie ne permettent pas d'échapper au cercle anthropologique, qu'en est-il du concept ontologique de vie mis en avant par des auteurs tels que Dilthey ou Bergson ?

L'opposition apparente entre pensée critique et philosophie de la vie pourrait en effet laisser penser à une véritable alternative entre, par exemple, kantisme et bergsonisme – entre l'homme conçu comme doublet empirico-transcendental et la vie conçue comme durée créatrice. En ce sens, Foucault signale que si vers la fin du XVIIIe siècle, avec la généralisation de la critique, la vie devient objet de connaissance parmi les autres, et à ce titre elle relève de toute critique en général, « elle résiste [tout de même] à cette juridiction critique qu'elle reprend à son compte et qu'elle reporte, en son propre nom, sur toute la connaissance possible. Si bien que tout au long du XIXe siècle, de Kant à Dilthey et à Bergson, les pensées critiques et les philosophies de la vie se trouveront dans une position de reprise et de contestation réciproque. »<sup>37</sup>

Or il ne faut pas pour autant se méprendre sur la portée d'une telle opposition. Elle signifie en effet selon Foucault que, loin de constituer une véritable issue aux apories de l'anthropologie moderne, les philosophies de la vie feront en effet jouer à celle-ci un rôle analogue à celui occupé par l'homme dans la philosophie critique – *i.e.* le rôle du doublet empirico-transcendental, à la fois objet de connaissance et condition de possibilité de toute connaissance. Rappelons en ce sens la caractérisation foucauldienne de la vie comme un quasi-transcendental:

En face de cette ouverture sur le transcendantal, symétriquement à elle, une autre forme de pensée interroge les conditions du rapport entre les représentations du côté de l'être même qui s'y trouve représenté: ce qui à l'horizon de toutes les représentations actuelles, s'indique de soi-même comme le

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 176.

fondement de leur unité, ce sont ces objets jamais objectivables, ces représentations jamais représentables, ces visibilitées à la fois manifestes et invisibles, ces réalités en retrait dans la mesure où elles sont fondatrices de ce qui se donne et s'avance jusqu'à nous: la puissance de travail, la force de la vie, le pouvoir de parler.<sup>38</sup>

Ainsi, la pensée moderne se trouverait largement dominée par l'impossibilité, mise au jour vers la fin du XVIIIe siècle, de fonder les synthèses dans l'espace de la représentation, et par l'obligation « corrélatrice, simultanée, mais aussitôt partagée contre elle-même, d'ouvrir le champ transcendantal de la subjectivité, et de constituer inversement, au-delà de l'objet, ces 'quasi-transcendants' que sont pour nous la Vie, le Travail, le Langage »<sup>39</sup>. Or, comme l'explique Foucault, il est impossible de donner valeur transcendantale aux contenus empiriques « sans donner lieu à une anthropologie, c'est-à-dire à un mode de pensée où les limites de droit de la connaissance – et donc du savoir empirique – sont en même temps les formes concrètes de l'existence – telles qu'elles se donnent dans ce même savoir empirique »<sup>40</sup>. Avertissement qui vaut, non seulement pour les Phénoménologies du *vécu*, mais aussi bien pour les Philosophies de la vie, en particulier, nous semble-t-il, celle de Bergson<sup>41</sup>:

Là où jadis il y avait corrélation entre une métaphysique de la représentation et de l'infini et une analyse des êtres vivants, des désirs de l'homme, et des mots de sa langue, on voit se constituer une analytique de la finitude et de l'existence humaine, et en opposition avec elle (mais en une opposition corrélatrice) une perpétuelle tentation de constituer une métaphysique de la vie, du travail et du langage. Mais ce ne sont jamais que des tentations, aussitôt contestées et comme minées de l'intérieur, car il ne peut s'agir que de métaphysiques mesurées par des finitudes humaines: métaphysique d'une vie convergeant vers l'homme même si elle ne s'y arrête pas... De sorte que la pensée moderne se contestera dans ses propres avancées métaphysiques [...] dans la mesure où elles valent comme analytiques de la finitude...<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>41</sup> Sur la convergence de la philosophie bergsonienne avec l'entreprise phénoménologique cf. R. Barbaras, *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003, pp. 27-41.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 328.

Désormais, la méfiance de Foucault à l'égard d'un certain vitalisme s'éclaire<sup>43</sup>: la vie – telle qu'elle fait irruption dans la littérature de Sade, dans le concept phénoménologique du vécu ou dans la philosophie de Bergson –, en raison du déséquilibre épistémologique qu'elle introduit, appelle *nécessairement* l'homme – ou sa propre hominisation, devenant elle-même instance transcendante – comme son fondement épistémologique.<sup>44</sup>

### **Mort et littérature: briser le cercle anthropologique**

D'où sans doute le fait que le premier effort de Foucault pour penser une issue possible au cercle anthropologique repose, non sur une revendication des puissances de la vie, mais sur une conceptualisation ontologique de la mort et de sa paradoxale fécondité – tentative située bien évidemment aux antipodes d'un vitalisme qui ferait de la mort un simple effet de l'affaissement de l'élan propre à la vie.

En tant que possibilité d'une expérience sans sujet, en tant qu'écriture déliée de l'instance écrivante, la littérature constituera en effet, au cours des années 1960, la marge de contestation à partir de laquelle l'archéologue pourra remettre en question la prétendue naturalité de l'anthropologie qui domine notre modernité<sup>45</sup>. A ce sujet, il faut d'abord rappeler que, comme nous l'avons signalé à propos de Sade, la conception

---

<sup>43</sup> Cette réticence devient particulièrement explicite dans certains passages de *Naissance de la Clinique* : « L'individu, ce n'est pas la forme initiale et la plus aigüe en laquelle se présente la vie. Il n'est donné enfin au savoir qu'au terme d'un long mouvement de spatialisation, dont les instruments décisifs ont été un certain usage du langage et une conceptualisation difficile de la mort. Bergson est strictement à contre-courant quand il cherche dans le temps et contre l'espace, dans une saisie de l'intérieur et muette, dans une chevauchée folle vers l'immortalité, les conditions auxquelles il est possible de penser l'individualité vivante. Bichat, un siècle auparavant, donnait une leçon plus sévère. » (M. Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 2009, p. 175)

<sup>44</sup> Signalons au passage que cette co-appartenance archéologique entre la vie et l'homme sera doublement vérifiée par la chronologie. En effet, non seulement coïncident les dates de leurs apparitions respectives (simultanéité largement commentée par l'ouvrage de 1966), mais aussi celles de leur probable disparition. C'est en effet ce que suggère Foucault dans la recension qu'il consacre à l'ouvrage de François Jacob, *La logique du vivant*, reprise dans le premier volume de ses *Dits et Ecrits* : « [La biologie moderne] nous dérobe précisément ce que, depuis si longtemps, nous attendions d'elle : la vie elle-même en son secret. Elle analyse en effet le vivant à la manière d'un programme déposé dans le noyau et qui fixe à l'organisme les marges de ses réactions possibles. [...] Une biologie sans vie ? Nous voici [...] devant la nécessité de penser tout autrement qu'autrefois. Peut-on comparer ce désenchantement si fécond avec celui qu'on éprouve actuellement lorsqu'on s'aperçoit qu'il faut bien faire l'économie de l'homme ou de la 'nature humaine' si on veut analyser les systèmes de la société et de l'homme ? » (M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1, *op. cit.*, pp. 967-972).

<sup>45</sup> Notamment dans toute la série d'articles littéraires repris dans le premier tome des *Dits et écrits*, dans l'ouvrage homonyme consacré à Raymond Roussel en 1963, ainsi que dans *Les mots et les choses*.

foucauldienne du littéraire subit un léger déplacement entre la thèse de 1961 et les travaux ultérieurs. En effet, alors que dans certains passages *d'Histoire de la folie* la littérature renvoyait à une expérience de la Déraison située en deçà de l'histoire et permettant de contester la prétendue vérité de la psychologie et de la psychiatrie modernes, après 1961 ce pouvoir de contestation du littéraire ne présupposera plus la mise au jour, à travers ces écritures, d'une quelconque expérience fondamentale. En effet, en 1966 (mais déjà en partie dans les textes publiés les années précédentes et consacrés à Roussel, Bataille ou Blanchot), le littéraire marquera plutôt la possibilité d'un usage autre du langage – usage historiquement situé, dont la particularité réside, précisément, dans le fait de récuser toute profondeur, décalant par là le sens canonique de l'évènement archéologique qui vient ouvrir notre modernité, à savoir: « la fin de l'Infini sur terre »<sup>46</sup>. Ainsi, si une certaine littérature intéressera Foucault au tout début des années 1960, c'est dans la mesure où l'usage du langage qu'elle propose – ou, plutôt, la manière dont elle accepte d'être jouée par le langage –, permettra de démonter la profondeur creusée par le repli empirico-transcendental du savoir moderne. Ce qui impliquera, à son tour, la mise en place d'un rapport à la mort – centrifuge et superficiel – différent de celui – centripète et fondamental – établi par la pensée post-kantienne, et repris par la suite par les figures du savoir qui y retrouveront leurs conditions épistémiques de possibilité.

Le caractère transgressif que Foucault assignera au langage littéraire est en effet indissociable du rapport hétérodoxe que celui-ci entretient avec la mort – rapport qui lui permettra de défaire le pli creusé par le mouvement auto-fondationnel de l'anthropologie. Si le rapport du langage littéraire à la mort peut être dit hétérodoxe, c'est dans la mesure où, face au détour des Dieux – auquel la pensée post-kantienne répond en assignant à la finitude les pouvoirs du positif, lui faisant jouer à la fois le rôle critique de limite et le rôle fondateur d'origine –, la littérature assume le néant duquel elle provient et le propage à l'infini<sup>47</sup>. La littérature serait donc, comme l'ensemble du

---

<sup>46</sup> M. Foucault, *Naissance de la Clinique*, op. cit., p. 201.

<sup>47</sup> Cf. en ce sens l'éclairant article de Ph. Sabot, « La littérature aux confins du savoir. Sur quelques « dits et écrits » de Michel Foucault » (in P.-F. Moreau (dir.), *Lectures de Michel Foucault. 3 : Sur les Dits et écrits*, Lyon, ENS Éditions, coll. « Theoria », 2003, pp.17-33), où l'auteur reconstruit le contrepoint qui se produit entre les deux textes publiés par Foucault en 1963 autour du thème de la finitude. Le discours des sciences humaines analysé dans *Naissance de la clinique* et le langage littéraire analysé par Foucault dans son *Raymond Roussel* constituent en effet deux manières distinctes de se rapporter à l'expérience de la mort : dans le premier cas, l'expérience de la mort ouvre sur la constitution rassurante d'un savoir positif de l'individu vivant, la limite radicale devenant limite fondatrice d'un savoir positif du vivant ; dans l'autre, « la mort ne se replie pas sur elle-même dans le mouvement réflexif d'une fondation, mais elle dégage



savoir moderne, elle aussi tributaire de la dissolution de la métaphysique de l'infini qui sous-tendait le régime classique de la représentation. Or, à différence du dispositif anthropologique qui replie la finitude sur elle-même pour en faire son propre fondement, le langage littéraire se constitue comme expérience non-fondatrice de la finitude, condamnant la parole à une errance sans terme. D'où, aussi, le caractère complexe, multiforme de son rapport à la mort – qui sera mort de Dieu, mais aussi mise à mort de l'œuvre, du langage, du monde et du sujet.

Avant la fin du XIXe siècle, schématise Foucault, toute œuvre existait en fonction d'un langage primitif et enfoui (Parole divine, Vérité, l'œuvre des classiques, etc.) que celle-ci avait pour tâche de restituer pouvant faire appel, à cette fin, à tous les artifices de la rhétorique. Or, comme l'illustre de manière éclatante l'écriture de Hölderlin, pour la littérature telle qu'elle surgit au tournant du XIXe siècle, ce langage originaire disparaîtra à jamais: « plus que dans notre affectivité par la peur du néant, c'est dans notre langage que la mort de Dieu a profondément retenti par le silence qu'elle a placé à son principe et qu'aucune œuvre ne peut recouvrir. »<sup>48</sup>. Vestige d'un monde déserté par la divinité, le langage littéraire – qui, en ce sens, serait toujours un *langage eschatologique* – « ne répète [donc] nulle Parole, nulle Promesse »<sup>49</sup>. Ou, plutôt, faute d'une Parole Infinie et Originale à faire revivre, la littérature ne sera que répétition, redoublement à l'infini du langage. Contre ce qu'enseignent la phénoménologie et une certaine herméneutique, il n'y aurait rien à l'origine que le langage lui-même. C'est ce qu'enseignent aussi bien, selon Foucault, les textes de Roussel qui, à travers son procédé d'écriture<sup>50</sup>, purifie celle-ci « de tous les faux hasards de l'inspiration ou de la fantaisie [montrant par là que] le langage ne parle qu'à partir d'un manque »<sup>51</sup> qu'il reconduit sans cesse<sup>52</sup>. La littérature serait donc une expérience essentiellement négative, épreuve, non de la plénitude d'un sens, mais de son

---

plutôt, comme l'espace propre du langage, un vide irrespirable, une rigoureuse absence d'être », introduisant dans le langage scientifique et dans ses certitudes positives une part de cette inquiétude « informe et centrifuge » qui ronge la parole littéraire.

<sup>48</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1, *op. cit.*, p. 230.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 288-289.

<sup>50</sup> Cf. R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, Paris, Gallimard, 2010. A ce sujet cf. aussi P. Macherey, *A quoi pense la littérature*, Paris, PUF, 1990, p. 187.

<sup>51</sup> M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 208.

<sup>52</sup> Cf. P. Macherey, *op. cit.*, p. 187: « Mais si, avant de parler, il n'y a rien, c'est peut-être que le langage n'a rien d'autre à dire que ce « rien » auquel il répond : il est ce pur langage, dont Roussel a découvert le secret, qui ne parle que de soi, parce qu'il n'est l'expression d'aucune réalité préexistante, à laquelle il serait miraculeusement accordé. »

impossibilité. La possibilité même de l'œuvre, des effets de sens qu'elle suscite, serait donc, paradoxalement, indissociable d'un certain vide, d'un certain rien (détour des dieux, silence de la Parole divine, manque de fondement) qui en serait la source, mais qui à la fois la condamnerait à être perpétuellement absente à elle-même, à être une absence d'œuvre. Or, loin de combler cette « faille ontologique »<sup>53</sup> à partir de laquelle elle émerge, la littérature la creusera davantage entraînant la désarticulation du discours, la dislocation du monde et la mort de l'auteur.

Certes, ce rien qui entoure le langage littéraire – ce vide qui le précède et ne cesse de le hanter – lui vaut une fécondité inouïe. Affranchie de la tâche d'avoir à restituer l'ancienne plénitude d'un Verbe premier, placée dans ce vide, dans cette « lacune illuminante »<sup>54</sup>, la littérature peut – et doit – proliférer sans terme. Aussi Foucault caractérise-t-il le langage roussélien comme une « inquiétude informe, divergente, centrifuge, orientée non plus vers le plus réticent des secrets, mais vers le dédoublement et la transformation des formes les plus visibles... »<sup>55</sup>. L'approche de la mort creuse donc un vide à partir duquel on est bien obligé de parler sans répit pour la tenir à l'écart: le langage de la littérature est « voué à être infini parce qu'il ne peut plus s'appuyer sur la parole de l'infini »<sup>56</sup>. Or, d'être fécond, le langage littéraire – à la manière des virus – n'est pas moins *léthal*.

Si le langage littéraire n'a donc pas pour vocation d'exprimer l'ineffable, s'il ne naît pas non plus de l'imagination fantaisiste d'un auteur, c'est dans la répétition de l'ensemble des choses dites, dans la fable et dans sa reproduction décalée qu'il trouvera son matériel – à la manière de Pierre Ménard, le célèbre personnage de Borges, dont l'œuvre consistera à réécrire, à la virgule près, quelques chapitre du *Quichotte*. Or, cette répétition à l'infini vaut aussi comme une exhaustion du langage – comme en témoigne le pastiche sadien, doublé de toutes les philosophies, de tous les récits jamais écrits, mais, par là même, calcination d'un langage désormais rendu stérile et assassinat de la littérature, profanation, transgression perpétuelle de son essence pure et inaccessible<sup>57</sup>. Cette opération de *reprise décalée et sacrificielle* traverse d'ailleurs, comme le montre Foucault, l'ensemble de l'œuvre de Raymond Roussel: « Loin d'être un langage qui

---

<sup>53</sup> M. Foucault, *Raymond Roussel, op. cit.*, p. 176.

<sup>54</sup> M. Foucault, *Raymond Roussel, op. cit.*, p. 208.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>56</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 1, *op. cit.*, p. 288.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 284. La littérature se situe par là aux antipodes du Commentaire, qui vise toujours à ranimer un Sens vivant mais enseveli.

cherche à commencer, [l'écriture de Roussel] est la figure seconde de mots déjà parlés: c'est le langage de toujours travaillé par la destruction et la mort. C'est pourquoi le refus d'être original lui est essentiel. Il ne cherche pas à trouver, mais, par-delà la mort, à retrouver ce langage même qu'il vient de massacrer, à le retrouver identique et entier. »<sup>58</sup>. Le *Raymond Roussel* de Foucault montre en ce sens que, s'il y a bien une vie du langage littéraire, celle-ci est *une vie posthume et mortifère* – analogue en cela à la vie organique, objet de l'anatomie pathologique de Bichat, dont *Naissance de la clinique* en proposait l'étude, en cette même année 1963.

Par ailleurs, ce langage qui, adossé à son propre vide, ne renvoie qu'à lui-même, *projette ce même vide qui l'habite dans les choses*. Cette annihilation du langage sera en effet à son tour indissociable d'une certaine néantisation du monde. Comme l'explique P. Macherey<sup>59</sup>, si le langage, dans son usage courant, semble refléter une réalité substantielle, suscitant l'illusion d'un monde consistant, la littérature, en ramenant le langage à lui-même, en faisant glisser l'un sur l'autre le système des signifiés et le plan des signifiants, enraye le système des significations et met en œuvre tout un processus d'éclatement et de dispersion qui dénoue le lien qui semblait unir naturellement les mots et les choses. Or, par là, le monde perd sa stabilité et sa solidité. Ainsi, si Foucault s'intéresse à l'écriture roussélienne, c'est qu'il y trouve « une sombre machine à faire naître la répétition et, par-là, à creuser un vide où l'être s'engloutit, où les mots se précipitent à la poursuite des choses et où le langage indéfiniment s'effondre vers cette centrale absence »<sup>60</sup>.

Enfin et surtout, cette précipitation du langage, provoquant à son tour un certain évidement du monde, a pour principal corollaire l'éclatement du sujet écrivain. Cette usure de la figure de l'auteur – dont *l'Archéologie du savoir* dira qu'il n'est qu'un pli du discours – par l'écriture littéraire – que Foucault retrouve à l'œuvre chez Roussel, Artaud, Blanchot, Bataille ou Klossowski, parmi d'autres – répond à l'introduction, à travers son langage, d'une *dispersion* spatiale venant entraver la structure temporelle du retour à l'origine, et rabattant sur une *superficialité* uni-dimensionnelle la profondeur creusée par le repli anthropologique de la finitude sur elle-même<sup>61</sup>. Si le langage littéraire constitue donc une véritable pensée du dehors, c'est que, loin de permettre à

---

<sup>58</sup> M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 62.

<sup>59</sup> P. Macherey, *op. cit.*, p. 190.

<sup>60</sup> M. Foucault, *Raymond Roussel*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>61</sup> Cf. F. Gros, *op. cit.*, p. 105.

l'homme de faire retour à soi et d'y dévoiler son identité, elle le met à distance de lui-même<sup>62</sup>. Par là, « ... une littérature vouée au langage fait valoir, en leur vivacité empirique, les formes fondamentales de la finitude. »<sup>63</sup>. Cet écart, cette distance, cette inquiétante dispersion du langage littéraire à la surface de lui-même qui prend à rebours le mouvement rassurant de retour à soi propre à l'analytique de la finitude (et du savoir moderne en général), empêche l'homme de se représenter lui-même dans l'ordre des choses, et lui interdit de se replier sur lui-même dans la forme réfléchie d'une identité<sup>64</sup>. C'est ce dont témoigne, encore une fois, l'écriture de Roussel: écriture anonyme qui ne naît pas de l'imagination exorbitante d'un pauvre petit malade, mais est le produit d'une machinerie impersonnelle qui, à son terme, ne permet aucun retour à soi – même le livre délibérément posthume ne révèle aucun secret.

L'expérience littéraire d'un Roussel, d'un Artaud, d'un Bataille permettrait par là de penser la finitude sans avoir à passer par l'homme. La littérature moderne serait en ce sens porteuse d'une négativité sans emploi qui, en vertu d'un rapport non fondateur à la mort, permettrait de prendre le contrepied du savoir positif sur la vie humaine (ainsi que de l'analytique de la finitude qui prétend en apporter le fondement). D'où son intérêt stratégique dans l'économie de l'œuvre du premier Foucault. Aux antipodes d'un vitalisme conçu comme congé donné à toute méditation sur la négativité – à la manière de Spinoza – ou comme évacuation du faux-problème du néant – à la manière de Bergson –, la possibilité de trouver une issue aux apories suscitées par l'anthropologie inhérente à la pensée moderne passera donc, pour le Foucault du début des années 1960, par la ré-conceptualisation de la mort rendue possible par une certaine littérature.

### **Le bios: un concept non vitaliste de vie?**

Certes, pour diverses raisons que nous ne pouvons développer ici (dont le caractère sacrificiel de la réponse littéraire au problème anthropologique<sup>65</sup> et l'importance prise par les pratiques non discursives dans l'analyse foucauldienne à partir

---

<sup>62</sup> Cf. Ph. Sabot, *Para leer Las Palabras y las cosas de Michel Foucault*, tr. H. Cardoso, ed. Nueva Vision, Buenos Aires, 2007, p. 181.

<sup>63</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 394-395.

<sup>64</sup> Cf. Ph. Sabot, « La littérature aux confins du savoir. Sur quelques « dits et écrits » de Michel Foucault », *art. cit.*, p.17-33.

<sup>65</sup> M. Potte-Bonneville, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, op. cit., p. 178.

des années 1970<sup>66</sup>), à partir de 1971 Foucault abandonnera ses références à la littérature – comme si l’expérience littéraire ne pouvait plus suffire à enrayer la machine anthropologique. Par ailleurs, lorsqu’au tout début des années 1980, Foucault cherchera à penser par où pourrait passer la résistance aux biopouvoirs modernes, il recentrera ses analyses sur un certain concept de vie. Est-ce la preuve que, comme le suggérait Deleuze, « quand le pouvoir devient biopouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital... »<sup>67</sup> ? Autrement dit, cela signifie-t-il qu’il y aurait « un certain vitalisme où culmine la pensée de Foucault »<sup>68</sup> ?

Une réponse affirmative à ces questions omettrait à notre avis un détail important: lorsqu’entre la fin des années 1970 et le début des années 1980 Foucault articulera effectivement une pensée de la résistance aux biopouvoirs avec une problématisation de la vie, il sera question, non pas d’une ontologie du vital au sens moderne du terme, mais de la notion grecque, de part en part éthique, de *bios*. Le concept de *bios* ne saurait correspondre à l’idée spinoziste ou bergsonienne d’une puissance vitale – avec l’horizon de synthèse, de composition, de conciliation qui la sous-tend. Certes le *bios* cynique analysé par Foucault dans son dernier cours au *Collège de France* sera défini par son immanence et par sa capacité à créer de la différence. Or, il se caractérisera en même temps par la distance, par la rupture qu’il est susceptible d’introduire à même le réseau des normes de savoir-pouvoir dans lequel il s’inscrit. Le *bios* renvoie en effet toujours au rapport agonistique, stratégique, « d’incitation réciproque »<sup>69</sup>, entre une liberté et le code auquel elle a à faire. A l’horizon du *bios*, donc, nulle perspective de conciliation ou de composition. Pas de dissolution possible du soi et de la subjectivité dans l’absolu de l’Être ou dans le Tout de la Vie. Pas même dans « une Vie »<sup>70</sup>, fût-elle impersonnelle et singulière. Bref, nulle promesse de salut, mais toujours l’insurmontable extériorité d’un rapport conflictuel récusant toute tentative de totalisation. C’est ce que montre clairement l’analyse des cyniques, où la déprise de soi n’implique point de fusion mystique avec l’Absolu ou sa dissolution dans l’immanence d’une Vie, mais, tout au contraire, un certain retour à soi<sup>71</sup>. Pour reprendre donc

---

<sup>66</sup> Comme le signale M. Potte-Bonneville, désormais l’homme n’apparaîtra plus comme un simple effet à la surface des discours, mais comme enjeu d’une bataille strictement politique (*op. cit.*, p. 178).

<sup>67</sup> G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 98-99.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> M. Foucault, *Dits et écrits*, t. 2, *op. cit.*, p. 1057.

<sup>70</sup> Cf. l’article de G. Deleuze « L’immanence : une vie... », in *Philosophie*, n. 47, 1995, pp. 3-7.

<sup>71</sup> Cf. à ce sujet M. Potte-Bonneville, « Disparaître », in Ph. Artières et M. Potte-Bonneville, *D’après Foucault. Gestes, luttes, programmes*, Paris, Les prairies ordinaires, 2007, p.159-163.

l'exemple du *bios kunikos*: si la vie cynique est une vraie vie, ce n'est pas au sens où elle parviendrait à une intuition du Tout de la Vie, mais au sens où elle réussit à problématiser le monde dans lequel elle s'inscrit, creusant davantage les failles qui le traversaient d'emblée. L'expérience à laquelle nous renvoient les analyses foucaaldiennes reste par là, en un sens, *tragique*. D'où le fait que malgré son insistance sur les concepts d'immanence ou de nouveauté, Foucault ne saurait trouver ses références du côté de la Nature spinoziste – avec l'horizon de bonheur qu'elle promet à celui qui saura s'y insérer *sub specie aeternitatis* – ou dans le vitalisme « atragique »<sup>72</sup> de Bergson. Ni simple nature, ni pur élan vital, ni homme empirique ni sujet transcendantal, le *bios* renvoie donc plutôt au pli qui résulte du rapport à soi d'une liberté, en tant que celui-ci suppose toujours, à la fois, un rapport agonistique aux normes, et en tant, aussi, qu'à partir d'une telle distance, le *bios* est susceptible de produire des effets de vérité.

La résistance aux savoirs-pouvoirs modernes semble donc exiger, pour Foucault, l'introduction d'un violent décalage conceptuel à même la notion de vie, délestant celle-ci de toute référence biologique ou ontologique: l'analyse de Foucault centrée en grande partie, au cours des années 1960 et 1970, sur la vie comme *zōè*, se centrera désormais sur la notion, de part en part éthique, de *bios*. Aussi pourrions-nous penser qu'une des raisons qui justifient le déplacement chronologique introduit par Foucault dans ses dernières années répond (aussi) à la recherche d'une notion non biologique et non vitaliste de vie, comme le sera la notion grecque de *bios*. Et cela dans la mesure où l'archéologie foucauldienne aura montré à quel point cette notion moderne de vie (dans ses diverses acceptions) reste profondément liée à la figure moderne de l'homme que Foucault a cherché à surmonter dès sa thèse de 1961, et jusque dans ses derniers travaux.

Ainsi, loin de proposer une exaltation du vital tout court, Foucault nous semble plutôt vouloir prévenir ses lecteurs quant au danger de « croire qu'en disant oui [à la vie], on dit non au pouvoir »<sup>73</sup>. Pour la vie – dans ses acceptions modernes au moins – comme pour le sexe-désir, Foucault paraît donc alerter: « Ironie du dispositif: il nous fait croire qu'il y va de notre libération »<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999, p. 248.

<sup>73</sup> M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, t. 1, op. cit., p. 208.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 211