



HAL
open science

Le discours et son énonciateur. Le rôle de Hegel chez Foucault

Raphaël Authier

► **To cite this version:**

Raphaël Authier. Le discours et son énonciateur. Le rôle de Hegel chez Foucault. Les études philosophiques, 2022, Après Hegel (2), 140, pp.69-87. <10.3917/leph.221.0069>. <hal-03562386>

HAL Id: hal-03562386

<https://hal.science/hal-03562386v1>

Submitted on 8 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Le discours et son énonciateur. Le rôle de Hegel chez Foucault

[Version « manuscrit accepté » de l'article paru dans *Les Études philosophiques* (2022/1) dans le cadre d'un dossier en deux numéros intitulé « Après Hegel », coordonné par Raphaël Authier, Vincent Blanchet et Fanny Valeyre.]

Introduction

Dans les textes de Foucault, la référence à Hegel apparaît toujours embarrassée. Foucault semble réticent à l'évoquer, comme si parler de Hegel contraignait inévitablement celui qui parle de lui à se situer dans la position d'un commentateur, comme si tout discours sur Hegel finissait par devenir hégélien. De temps à autre pourtant, Foucault l'évoque. Il admet même parfois avoir été hégélien, comme lorsqu'il répond à un journaliste italien en 1967 : « je suis resté idéologiquement “historiciste” et hégélien jusqu'à ce que j'aie lu Nietzsche¹. »

Le plus flagrant de ces moments où Foucault se laisse convaincre de parler de Hegel est connu. C'est dans *L'ordre du discours*, sa leçon inaugurale au Collège de France, dont la dernière partie prend la forme d'un hommage rendu à Jean Hyppolite. Ces pages sont souvent citées pour suggérer que Hegel se serait imposé à Foucault en raison de la présence persistante de Hegel en philosophie tout au long du XX^e siècle. Ce serait l'omniprésence de Hegel, qui aurait contraint Foucault à se positionner par rapport à lui. Certes, le rapport de Foucault à Hegel est très ambivalent, fait d'une part de fascination et d'une part de rejet. Mais la raison d'une telle évocation n'est pas aussi évidente : d'abord parce que Foucault estime que Hegel n'a pas été aussi présent qu'on veut bien le dire habituellement ; ensuite, parce qu'il admet bien une part d'héritage hégélien.

Sans aller jusqu'à faire de Foucault un disciple de Hegel, ce qui serait absurde, il semble que cette question mérite d'être examinée : au nom d'un intérêt historique, tout d'abord, qui concerne à la fois l'influence que Hegel a exercée sur la philosophie postérieure et l'évolution interne de la pensée de Foucault (puisque la question du rapport à Hegel permet de souligner des traits assez frappants de l'évolution de Foucault) ; et au nom d'un intérêt philosophique, ensuite, puisque le rapport complexe de Foucault à Hegel se cristallise autour d'une question très précise, qui concerne le rapport qu'un individu parlant et pensant entretient avec le discours ou les discours qu'il prononce. Dans quelle mesure un individu contribue-t-il à déterminer le sens du discours qu'il tient ? Ce sens est-il essentiellement tiré de l'extérieur, c'est-à-dire trouvé par le locuteur dans l'expérience ou dans des discours déjà tenus (auquel cas ce sens préexiste à son activité d'énonciation), ou bien est-il (au moins en partie) constitué par l'individu parlant ? La position de Foucault sur cette question est complexe, et n'est pas sans rapport avec sa lecture de Hegel. Cette difficulté suppose de suivre l'analyse de Foucault, sans directement s'interroger sur la justesse de son diagnostic ou sur la justesse de sa lecture de Hegel, mais en tentant d'identifier la perspective que son analyse dessine².

¹ « Che cos'è Lei Professor Foucault? » [« Qui êtes-vous, professeur Foucault ? »], entretien avec P. Caruso [tr. fr. C. Lazzeri], *La Fiera letteraria*, année XLII, n°39, 28 septembre 1967, pp. 11-15, repris in Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, p. 613.

² Sur d'autres aspects du rapport de Foucault à Hegel, voir notamment F. Fischbach, « Aufklärung et modernité philosophique : Foucault entre Kant et Hegel », in E. Da Silva, *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, Lyon, ENS Éditions, 2003, pp. 115-134 ; G. Bianco, « La dialectique bavard et le cercle anthropologique : Michel Foucault et Jean Hyppolite », in G. Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris, éditions Rue d'Ulm,

Il s'agira dans un premier temps de partir d'un paradoxe visible dans *L'ordre du discours* : Foucault semble d'abord y définir son projet par opposition à Hegel, mais conclut son texte par un hommage appuyé à l'hégélianisme de Jean Hyppolite. Dans un deuxième temps, il s'agira d'identifier le nœud du problème, qui explique à la fois l'éloge d'Hyppolite, la référence à Hegel et la critique de ce dernier, ce nœud du problème étant la question de l'origine du discours. Il s'agira enfin de montrer, dans une troisième partie, que l'évolution de l'attitude de Foucault vis-à-vis de Hegel le conduit à une reconsidération de ce qu'est un discours philosophique, et de ce en quoi consiste l'activité philosophique.

Y a-t-il un sens à vouloir se débarrasser de Hegel ?

Dans quelques brèves pages de *L'ordre du discours*, Foucault définit son projet par contraste avec une longue tradition antérieure, en diagnostiquant dans la pensée philosophique une « élision de la réalité du discours »³, au sens où la philosophie se serait construite, et constituée comme discipline, à partir d'un refus, depuis l'exclusion des sophistes, de la dimension rhétorique de l'expression de la pensée :

il semble que la pensée occidentale ait veillé à ce que le discours ait le moins de place possible entre la pensée et la parole ; il semble qu'elle ait veillé à ce que discourir apparaisse seulement comme un certain rapport entre penser et parler ; ce serait une pensée revêtue de ses signes et rendue visible par les mots, ou inversement ce seraient les structures mêmes de la langue mises en jeu et produisant un effet de sens⁴.

La tradition de pensée occidentale reposerait sur une minimisation de ce que Foucault appelle le discours, c'est-à-dire de cette dimension dans laquelle la pensée est façonnée dans une expression langagière, et dans laquelle la parole individuelle est façonnée par des formes de langage préexistantes. L'« élision de la réalité du discours » consiste ainsi à croire qu'il n'y aurait pas ou peu d'intermédiaire entre la pensée et la parole individuelle, à croire que les mots que nous prononçons seraient directement mis en contact avec les pensées que nous formons, à croire donc que les mots ne seraient que des signes visant à rendre visible des pensées.

La minimisation du discours, qui accompagne la naissance de la philosophie, aurait eu pour conséquence un déplacement de la notion de vérité, ou plus exactement du lieu où l'on situe la vérité :

Or voilà qu'un siècle plus tard [avec Hésiode et Platon] la vérité la plus haute ne résidait plus déjà dans ce qu'*était* le discours ou dans ce qu'il *faisait*, elle résidait en ce qu'il *disait* : un jour est venu où la vérité s'est déplacée de l'acte ritualisé, efficace, et juste, d'énonciation, vers l'énoncé lui-même : vers son sens, sa forme, son objet, son rapport à sa référence⁵.

La vérité d'un discours, qui tenait auparavant (c'est-à-dire – pour le cas de la Grèce – jusqu'au VI^e siècle avant J.-C.) à l'acte accompli par ce discours, à l'expérience de celui qui l'énonçait, ne tient plus désormais qu'à ce qui est dit. Elle passe « de l'acte [...] d'énonciation vers l'énoncé lui-même ». C'est ce qui permet de minimiser la dimension du discours, de faire comme si celui-ci ne constituait que l'enveloppe d'une vérité et non un acte produisant celle-ci.

Cette tendance de long terme de la pensée philosophique à effacer la réalité des discours aurait plus spécifiquement, si l'on suit Foucault, pris dans la pensée contemporaine la forme de trois

« Figures normaliennes », 2013, pp. 107-132 ; E. Sembou, *Hegel's Phenomenology and Foucault's Genealogy*, Farnham, Ashgate, 2015 ; J.-B. Vuillerod, « Hegel et ses ombres. Alexandre Kojève et l'anti-hégélianisme français des années 1960 », *Les Temps Modernes*, 2017/4, pp. 91-114.

³ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, p. 245.

⁴ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 245.

⁵ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 231.

thèmes récurrents, qui caractérisent la configuration d'ensemble prise par la philosophie récente, et qui contribuent tous trois à « éluder la réalité du discours »⁶ :

- Le thème du « sujet fondateur », c'est-à-dire d'un sujet qui produit un sens non pas essentiellement à partir d'un matériau linguistique préexistant, mais selon ses visées intentionnelles, qui prédétermine donc à un niveau transcendantal le sens des énoncés (Foucault vise ici une phénoménologie de type husserlien).
- Le thème d'une « expérience originnaire », c'est-à-dire d'une expérience du monde qui n'aurait pas directement besoin d'un sujet transcendantal ou d'un *cogito*, d'une expérience qui fonderait la possibilité de trouver du sens dans un rapport au monde antérieur à notre compréhension théorique de celui-ci (Foucault semble viser ici une option philosophique heideggérienne).
- Enfin, le thème de « l'universelle médiation », c'est-à-dire l'idée que le sens de nos discours suppose une constitution, mais que celle-ci n'est pas accomplie par les consciences individuelles ; il est plutôt le mouvement d'un discours déjà accompli dans l'histoire, et que les consciences individuelles ne font que retrouver, mettant ainsi au jour la rationalité du monde (Foucault vise ici Hegel).

N'y a-t-il pas là un paradoxe ? Car il semble que cette dernière position, celle de Hegel, aille pourtant bien dans le sens d'une reconnaissance de la réalité du discours : nos paroles ne sont pas simplement le vêtement de nos pensées, et celles-ci (nos pensées) n'ont pas d'existence autonome par rapport au langage. Hegel considère bien, par exemple, que l'élaboration du sens ne peut pas être seulement ramenée aux actes constituants d'un sujet transcendantal⁷. Comment comprendre cela ? Pourquoi Foucault critique-t-il Hegel, alors que leurs positions semblent partager un point important, et surtout, alors que dans ce même texte (*L'ordre du discours*) Foucault fait du principal interprète de l'hégélianisme en France, Jean Hyppolite, son inspirateur ?

À vrai dire, cette difficulté n'est pas la seule : il y en a une seconde, que l'on voit dans un passage assez connu, mais énigmatique, de *L'ordre du discours* :

Je sais bien que [...] toute notre époque, que ce soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d'échapper à Hegel [...]. Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs⁸.

Le passage est étrange. Nous croyons pouvoir nous situer après Hegel, mais ce dernier nous attend encore à l'issue de notre parcours. Tentons de prendre cette idée au sérieux, c'est-à-dire d'y voir davantage qu'un effet de style. Il pourrait y avoir deux raisons au fait que Hegel serait encore présent à l'issue de nos tentatives de lui échapper : ou bien parce qu'il sera *toujours présent* (parce qu'après Hegel, il y aura encore Hegel), ou bien (l'hypothèse est plus risquée, mais il nous semble que c'est celle que défend implicitement Foucault) parce qu'il n'est *pas encore* devenu présent. S'il nous attend ailleurs, c'est qu'il n'est pas encore devenu effectif – malgré la vogue de l'hégélianisme depuis les débuts du séminaire de Kojève en 1933. S'il est si compliqué d'échapper à Hegel, c'est parce qu'on ne peut pas se débarrasser de ce qui n'a pas encore, ou en tout cas pas complètement eu lieu, même dans le contexte français de 1970. Il

⁶ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 245.

⁷ Jean Hyppolite, auquel Foucault s'apprête à rendre hommage à la fin de sa conférence, avait notamment défendu ce point dans un chapitre de *Logique et existence* (Paris, Puf, 1952, pp. 195-208).

⁸ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 256.

faut donc se garder de l'idée selon laquelle l'objectif de Foucault serait « d'échapper à Hegel ». Foucault est relativement critique vis-à-vis de ce constat assez fréquemment formulé. Il est vain de chercher à échapper à Hegel, d'abord et avant tout parce que « notre époque » n'est pas si hégélienne que cela.

Sur quoi peut-on appuyer cette hypothèse ? Sur toute la fin de *L'ordre du discours*, c'est-à-dire sur l'hommage rendu à Hyppolite. Jean Hyppolite est celui qui a réussi, selon Foucault, à commencer enfin à donner une effectivité à la figure restée jusqu'alors virtuelle (ou selon l'expression de Foucault, fantomatique) de Hegel : « Hyppolite avait pris soin de donner une présence à cette grande ombre un peu fantomatique de Hegel qui rôdait depuis le XIX^e siècle et avec laquelle obscurément on se battait⁹. » À cette ombre fantomatique, Hyppolite a donné une consistance et une réalité, en commençant par traduire en français la *Phénoménologie de l'esprit*. Il s'agissait en somme de faire entrer Hegel dans la vie philosophique effective : « Pour lui, le rapport à Hegel, c'était le lieu d'une expérience », dit encore Foucault au sujet d'Hyppolite¹⁰. En un sens, Hegel n'était pas entré dans l'expérience. C'est bien pour cela qu'il n'était pas possible, jusque-là, d'échapper à Hegel, ou même tout simplement de tirer les conséquences de l'hégélianisme. Parce que le temps de latence par lequel une doctrine philosophique peut s'intégrer dans le contexte historique et culturel qui est le sien, ce temps de latence a été plus long que prévu. Il faudra ainsi se demander pourquoi l'hégélianisme a mis si longtemps à entrer dans l'effectivité

Quoi qu'il en soit, on comprend que l'hommage que Foucault rend à Hyppolite ne relève pas simplement de la politesse que l'on doit à son prédécesseur. Si le but de Foucault est de comprendre la réalité des discours, d'analyser cette dimension intermédiaire située entre la parole et la langue, il lui faut se confronter à cette figure philosophique qui avait commencé à prendre en compte la réalité du discours. C'est pourquoi le positionnement même de Foucault n'est pas si différent de celui d'Hyppolite et qu'il souligne que « ma dette, pour une très large part, va à Jean Hyppolite »¹¹.

De ce fait, l'objectif de Foucault n'est pas de procéder à une critique de Hegel. D'abord parce que critiquer Hegel de but en blanc reviendrait à tomber dans la ruse que décrit Foucault, à se contenter de retarder l'entrée de l'hégélianisme dans l'effectivité. Ensuite parce qu'il s'agit justement de prendre conscience des effets (qui commencent seulement à se faire sentir) de la position hégélienne sur le champ philosophique. Enfin, parce que plus radicalement, ce n'est pas en critiquant Hegel qu'on parviendra à aller plus loin. Le signe d'une position philosophique qui se situerait vraiment après Hegel serait plutôt qu'elle n'aurait plus besoin de le critiquer : à la fois parce qu'elle aurait intégré en elle une part d'hégélianisme, et parce que cette intégration ne relèverait pas d'une combinaison de doctrines, d'un bricolage de concepts. Ce que Foucault se propose de faire est plutôt de poser la question que Hegel lui-même a laissée de côté, mais qu'il est devenu possible, depuis le travail d'Hyppolite, de poser.

L'origine et la réalité du discours

Revenons alors plus précisément sur le troisième thème caractéristique de la philosophie contemporaine, celui de « l'universelle médiation ». Foucault y vise Hegel de façon quasi explicite :

⁹ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 257.

¹⁰ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 257.

¹¹ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 256.

à retrouver partout le mouvement d'un logos qui élève les singularités jusqu'au concept et qui permet à la conscience immédiate de déployer finalement toute la rationalité du monde, c'est bien le discours lui-même qu'on met au centre de la spéculation. Mais ce logos, à dire vrai, n'est en fait qu'un discours déjà tenu, ou plutôt ce sont les choses mêmes et les événements qui se font insensiblement discours en déployant le secret de leur propre essence¹².

Que Foucault vise ici Hegel se voit aisément : l'idée selon laquelle il faudrait élever la particularité au concept transpose certaines formules de Hegel. Le projet d'une « conscience immédiate de déployer finalement toute la rationalité du monde » décrit à peu près ce que Hegel propose dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans cette perspective hégélienne, la philosophie prend bien la forme d'un discours : c'est-à-dire qu'elle admet l'existence d'un domaine intermédiaire qui lie la pensée et la parole, qu'elle récuse la possibilité d'une pensée détachée d'une parole, et inversement d'une parole à laquelle la rationalité serait étrangère. Qu'y a-t-il alors ici de critiquable, aux yeux de Foucault ? Non pas l'insistance sur la dimension du discours, mais la question de l'origine de ce discours : le fait que la conscience philosophante ne fasse que retrouver un « discours *déjà tenu* ». Foucault critique donc l'idée selon laquelle le discours philosophique ne ferait que reproduire le discours que l'expérience elle-même a déployé, et que la conscience ne ferait que répéter. Ce qui lui pose problème, c'est l'idée d'un discours philosophique compris comme une répétition, une reformulation, ou même comme une traduction, d'un texte qui aurait déjà été formulé d'une façon inaudible. C'est l'idée d'une philosophie prise pour le reflet discursif d'une réalité elle-même discursive.

L'hégélianisme ainsi compris, selon Foucault, reconnaît la réalité du discours, mais pour dissoudre aussitôt la question de son *origine*, de sa formation : « cet échange, cette lecture, cette écriture ne mettent jamais en jeu que les signes. Le discours s'annule ainsi, dans sa réalité, en se mettant à l'ordre du signifiant¹³. » L'hégélianisme serait en quelque sorte allé trop loin, en faisant disparaître toute réalité qui ne prendrait pas déjà la forme d'un discours, tout ce qui ne relève pas d'un *logos*. Il y a sans doute là, aux yeux de Foucault, les deux facettes d'une même thèse : considérer que les choses elles-mêmes sont porteuses d'un sens que la philosophie n'aurait plus alors qu'à recueillir, et considérer qu'il n'y a rien, dans les choses, qui ne possède déjà un sens rationnel, ou qui ne soit déjà orienté vers un sens rationnel. En d'autres termes, selon Foucault, si l'hégélianisme n'a pas réussi à accomplir son propre projet, celui d'une prise en compte du discours, c'est parce qu'il a refusé de poser la question de l'origine du discours.

Le projet défendu par Foucault prend le contrepied de cette position : tout son objectif consiste à mettre en place un questionnement sur l'origine du discours, sur la manière dont les différents discours que nous tenons, et en particulier les discours disciplinaires, ceux qui veulent s'ériger autour d'un type d'objet particulier et d'une méthode particulière, se constituent. Contre Hegel, et contre une large partie de la philosophie moderne et contemporaine, Foucault veut réintroduire la question de l'origine. Sous différentes formes, la philosophie au XIX^{ème} et au XX^e siècles a voulu se constituer en occultant la question de l'origine. De la même manière que la linguistique s'était constituée comme une science en posant comme dogme fondateur l'interdiction de poser la question de l'origine des langues, de même la philosophie s'est voulue rigoureuse et a voulu pour cela écarter la question de l'origine. L'hégélianisme n'a pas échappé à cette tendance : il a considéré toute investigation sur l'origine comme non-philosophique. C'est cette origine, ou cette provenance¹⁴, que Foucault veut faire apparaître, de même qu'il tente de ménager une place pour un référent extra-discursif : certes les discours renvoient les

¹² Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 246.

¹³ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 246.

¹⁴ Clarifier cette difficulté terminologique supposerait d'en passer par un examen des concepts de *Herkunft* et de *Ursprung* évoqués par Foucault dans « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (*Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1281-1304).

uns aux autres, se constituent dans un jeu infini de renvois entre des signifiants, et c'est même dans ce jeu de renvois qu'un sens se constitue, mais cela n'est possible que dans le rapport à une altérité que Foucault veut plus consistante qu'elle ne l'était chez Hegel – et surtout, qu'en fonction d'actes ou de décisions singulières qui ne viennent pas simplement recueillir un sens déjà donné, mais constituer ce sens.

Que faut-il alors faire, pour tenir compte de la réalité du discours ? Dans *L'ordre du discours*, Foucault propose quatre principes méthodologiques, qui doivent, dit-il, « régi[r] le travail que je voudrais faire ici dans les années qui viennent »¹⁵, c'est-à-dire ses cours au Collège de France. Ce sont par conséquent des principes destinés à étudier « l'histoire des systèmes de pensée », selon l'intitulé de sa chaire (l'histoire des systèmes en question désignant l'histoire des *épistémès*, et non celle des seuls systèmes philosophiques, elle a trait à ces configurations de pensée dont les systèmes philosophiques ne sont que la partie consciente ou explicite).

- i. Principe de renversement : ne plus ramener un discours à la seule figure de son auteur, comme si cette figure en était la source unique, mais reconnaître que dans ce discours s'entremêlent des fragments de provenance variées. En d'autres termes, ce qui unifie un système de pensée n'est pas forcément l'auteur compris comme principe d'unité d'un système philosophique.
- ii. Principe de discontinuité : ne pas considérer que les différents discours d'une même époque exprimeraient une sorte d'« impensé »¹⁶ qui garantirait à ces discours une cohérence cachée qu'il nous faudrait simplement dévoiler, mais reconnaître que les discours sont discontinus, qu'ils se recoupent parfois, quoiqu'ils entrent la plupart du temps en concurrence. Autrement dit, la recherche d'*épistémès*, de grandes configurations de pensée caractérisant une certaine époque, ne veut pas dire que tous les discours tenus dans ce cadre chercheraient à exprimer un même sens, et un sens déjà constitué.
- iii. Principe de spécificité : ne pas considérer que le discours n'aurait pour objectif que de porter à la conscience un sens déjà présent dans l'état du monde, mais assumer que les choses prennent un sens en fonction des discours que nous tenons sur elles. En d'autres termes, il s'agirait de montrer que les principales *épistémès* n'expriment pas tant un sens à chaque fois différent de l'état du monde, que les différentes modalités par lesquelles nous leur donnons à chaque fois un sens.
- iv. Principe d'extériorité : ne pas considérer qu'un discours prendrait un sens en fonction d'un « noyau intérieur et caché »¹⁷, c'est-à-dire en fonction d'un principe fondamental, mais plutôt qu'un discours n'a de sens qu'en fonction, dit Foucault, « de son apparition et de sa régularité »¹⁸, c'est-à-dire en fonction des modalités par lesquelles il se rapproche d'autres discours apparentés, ou se distingue d'autres discours concurrents.

On retrouve dans ces quatre règles de méthode une sorte d'application du principe structuraliste faisant du sens le produit d'un jeu d'oppositions et de différences entre des termes. Se dessine aussi, par contraste, une histoire de la pensée qui s'oppose à l'histoire hégélienne de la philosophie. L'objet de l'histoire hégélienne de la philosophie (les systèmes) ne disparaît pas, mais il cesse d'être reconduit à la figure d'un auteur, il cesse d'exprimer l'esprit de son temps, il ne doit plus porter à la conscience un sens déjà présent, et il ne se définit plus en fonction d'un noyau fondamental de sens.

¹⁵ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 247.

¹⁶ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 248.

¹⁷ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 248.

¹⁸ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 248.

Il semble ici y avoir un paradoxe. Car nous avons vu que Foucault reprochait à Hegel d'avoir considéré le discours en oblitérant la question de son origine, comme si le sens de celui-ci était produit à partir du mouvement interne des signifiants, du mouvement interne des déterminations logiques. Or n'est-ce pas cela que Foucault lui-même semble prôner ici ? Comment comprendre cette difficulté ? Il nous semble qu'il faut prendre en compte un élément chronologique important : c'est à peu près à l'époque de *L'ordre du discours* que Foucault prend de plus en plus de distance avec le structuralisme. On peut considérer que l'évolution de Foucault passe par trois stades :

- a) Un premier stade (*grosso modo* jusqu'en 1967) où il accepte d'être rangé parmi les auteurs structuralistes, où il souligne l'importance de Lévi-Strauss, par exemple¹⁹.
- b) Un deuxième stade (correspondant à peu près aux années 1967-1969, à la transition qui s'opère entre *L'archéologie du savoir* et *L'ordre du discours*) où Foucault ne renie pas le structuralisme, mais affirme jouer un rôle un peu différent. On le voit notamment dans un entretien paru en 1967 dans *La Presse de Tunisie*, dans un passage où le journaliste dit à Foucault : « Pour le grand public, vous êtes le prêtre du “structuralisme”. » Foucault répond : « Je suis tout au plus l'enfant de chœur du structuralisme. Disons que j'ai secoué la sonnette, que les fidèles se sont agenouillés, que les incroyants ont poussé des cris. Mais l'office avait commencé depuis longtemps²⁰. » Cette prise de distance pour l'instant prudente donne lieu à la revendication de ce que Foucault nomme lui-même, dans la suite de cet entretien, « une sorte de structuralisme généralisé²¹ ».
- c) Un troisième stade, fait d'un rejet plus marqué, à partir des années 1970, qui mènera Foucault à affirmer en 1983 n'avoir jamais été structuraliste²².

Il y a sans doute, dans cette prise de distance, dans l'affirmation selon laquelle il n'aurait jamais été structuraliste, une part d'exagération ou de reconstruction *a posteriori*. Mais peut-être faut-il prendre Foucault au sérieux et ne pas lire le projet de *L'ordre du discours* comme un projet structuraliste au sens strict. Ce qu'a fait le structuralisme, et dont Foucault se distancie désormais, n'est pas si différent de ce que Hegel a fait (du moins selon la lecture de Foucault) : considérer que seul compte l'ordre des signifiants, considérer que le sens ne se constitue que dans le jeu d'opposition des signifiants, et qu'il n'y aurait pas besoin de faire droit à une extériorité qui serait porteuse d'un sens étranger à celui que nous élaborons dans nos discours. Le positionnement de Foucault dans *L'ordre du discours* est donc plus complexe que ce qu'il semblait : on y observe non seulement un rapport d'affinité et de distance avec Hegel, mais aussi, en même temps, un rapport d'affinité et de distance avec le structuralisme. L'oscillation de Foucault vis-à-vis de l'un et vis-à-vis de l'autre est parallèle : il *a été* structuraliste, de même qu'il *a été* hégélien.

Hegel et le structuralisme ne seraient presque que les deux facettes d'une même pièce. Il faut remarquer que cette idée d'un Hegel structuraliste, ou d'un structuralisme hégélien, se retrouve de façon encore plus manifeste dans les textes de l'un des amis de Foucault, à savoir Gérard Lebrun. Dans *La patience du concept*, Lebrun, tout comme Foucault, a voulu voir en Hegel une

¹⁹ Cette attitude va même parfois jusqu'à la revendication d'une méthode commune. Voir notamment le texte de 1970 intitulé « La folie et la société », où Foucault revient sur la méthode qu'il a employée à propos de l'histoire de la folie : « ces dernières années, en ethnologie, Lévi-Strauss a exploré une méthode qui permet de mettre au jour la structure négative dans toute société ou toute culture. [...] Je me suis contenté d'utiliser une méthode de travail qui était déjà reconnue en ethnologie » (*Dits et écrits*, t. I., *op. cit.*, p. 996).

²⁰ Michel Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est “aujourd'hui” » (entretien avec G. Fellous, *La Presse de Tunisie*, 12 avril 1967, p. 3), repris in *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 581.

²¹ *Ibidem*.

²² Voir par exemple Michel Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, p. 435.

sorte de penseur structuraliste²³. Et Lebrun, tout comme Foucault, mais plus tardivement, a fini par prendre ses distances avec cette idée. Foucault a jugé qu'elle n'était pas satisfaisante sur le plan philosophique. Lebrun, lui, avait eu envie de s'en satisfaire, mais a dû reconnaître (dans *L'envers de la dialectique*) qu'elle forçait les textes de Hegel, que ces derniers résistaient en réalité à une telle lecture²⁴.

Où Foucault veut-il alors en venir ? Réussir à se positionner après Hegel, ne pas tomber dans le piège qu'il continue de nous tendre, cela veut dire ne plus être structuraliste. Cela suppose de restaurer les droits de deux figures que le structuralisme, et peut-être Hegel lui-même, avait mises de côté : celle du référent, donc celle des choses (dans la mesure où elles ne sont pas elles-mêmes productrices d'un discours muet), d'une part, et celle de l'individu singulier, d'autre part. Il faut premièrement admettre que les choses dont nous parlons ne manifestent pas forcément la rationalité que nos discours voient en elles, c'est-à-dire leur imposent. Et il faut deuxièmement réaffirmer le fait que les discours sont tenus, et non seulement tenus, mais *produits* par des individus singuliers. Foucault retrouve donc une forme de subjectivité : non plus la subjectivité du concept hégélien, mais celle des individus, et qui orientera une bonne partie de son travail tardif.

Avant d'essayer de clarifier cette évolution de pensée de la part de Foucault, revenons à la question laissée de côté jusqu'ici : pourquoi l'hégélianisme n'est-il pas devenu effectif ? Nous pouvons peut-être, là aussi, la comprendre différemment : l'hégélianisme était resté, jusqu'aux travaux d'Hyppolite, une « ombre fantomatique », mais il est désormais entré dans l'effectivité sous une double figure, la figure du Hegel qu'a reconstruit Hyppolite, et cette figure d'un hégélianisme souterrain, refusant d'assumer sa dimension explicitement philosophique, qu'a été le structuralisme²⁵. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que l'hégélianisme est bien entré dans l'effectivité, mais qu'il ne l'a fait que tardivement, d'une part, et qu'il l'a fait par des intermédiaires, d'autre part.

Nous nous risquerons alors à l'hypothèse suivante : si l'hégélianisme a tant tardé à devenir effectif, du point de vue de Foucault, c'est précisément parce que l'individu Hegel avait voulu s'effacer derrière son discours, faire comme si son discours tenait par lui-même. De fait, un certain nombre de passages de Hegel, en particulier dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, peuvent prêter le flanc à cette critique. On en voit un exemple dans le passage suivant, où il est question de l'histoire de la philosophie :

Les événements et les actions de cette histoire sont, pour cette raison, en même temps de telle sorte que, dans leur contenu et leur consistance, la personnalité, le caractère individuel n'interviennent guère, à l'opposé de ce qu'il en est dans l'histoire politique, où l'individu est le sujet des actes et des événements selon la particularité de son naturel, de son génie, de ses passions, de l'énergie ou de la faiblesse de son caractère, ou, plus généralement, selon ce par quoi il est *cet* individu. Bien au contraire, ici, les productions sont d'autant plus remarquables que l'imputation et le mérite en reviennent moins à l'individu particulier, qu'elles ne relèvent au contraire de la pensée libre, du caractère universel de l'homme en tant qu'homme, que c'est la pensée dépourvue de tout élément propre qui en est le sujet productif²⁶.

²³ Voir Gérard Lebrun, *La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1972.

²⁴ Voir Gérard Lebrun, *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris, Seuil, « L'ordre philosophique », 2004.

²⁵ Précisons que le structuralisme, à ce moment, n'inclut pas encore la figure très anti-hégélienne que sera Deleuze. Les principaux auteurs que l'on range sous cette catégorie – Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Dumézil – peuvent tous, quoiqu'à des degrés divers, être soupçonnés d'une affinité avec Hegel.

²⁶ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Manuscrit de 1823, tr. fr. G. Marmasse, Paris, Vrin, coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2004, pp. 86-87.

Peut-être comprend-on alors mieux l'éloge d'Hyppolite. Ce qu'a fait ce dernier a été d'assumer le discours hégélien en son nom propre, et de l'assumer dans toute sa dimension personnelle. Foucault le dit d'ailleurs littéralement : « Ceux qui étaient en khâgne au lendemain de la guerre se souviennent des cours de M. Hyppolite sur la *Phénoménologie de l'esprit* : dans cette voix [...] nous ne percevions pas seulement la voix d'un professeur ; nous entendions quelque chose de la voix de Hegel, et peut-être encore la voix de la philosophie elle-même²⁷. » Hyppolite a donc redonné un sujet *individuel* au discours hégélien, il l'a réenraciné dans un individu singulier. Et il lui a donc permis d'entrer dans l'effectivité. Ce qui manquait à Hegel, c'était un individu qui soit pleinement hégélien sans cesser d'être l'individu particulier qu'il était. L'hégélianisme a donc donné naissance à deux choses : d'une part, il a produit tardivement une doctrine philosophique, que Hyppolite a fait vivre et qu'il a fait entrer dans l'université en France ; et d'autre part, sa longue absence, ou plutôt son long flottement sous une forme fantomatique a néanmoins produit une sorte d'hégélianisme sans sujet, que l'on a pu nommer structuralisme.

On comprend donc aussi que la raison pour laquelle Hegel n'était pas devenu effectif ne tenait pas simplement à la distance linguistique entre le français et l'allemand. Ce qui posait problème n'était pas tant l'absence de traduction de Hegel en France, que l'absence d'un énonciateur situé. Le rôle d'Hyppolite ne tient pas seulement à son travail de traduction, mais à sa parole, au fait qu'il a réinscrit le discours hégélien dans une parole individuelle (déployée dans ses textes, à commencer par *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit* et *Logique et existence*, et dans ses cours, à commencer par que ceux que Foucault a suivis).

Hyppolite aurait alors déplacé le sujet de la pensée philosophique, depuis cette « pensée dépourvue de tout élément propre » vers le penseur individuel. Il aurait été le précurseur de Foucault en un double sens : au sens où, en donnant enfin une effectivité à Hegel, il a restauré la possibilité de faire de la philosophie après lui ; et au sens où il a montré par l'exemple ce que Foucault allait théoriser dans la dernière partie de sa carrière, la nécessité de comprendre les discours à partir de leurs énonciations singulières. « Je lui ai, dit Foucault, emprunté le sens et la possibilité de ce que je fais²⁸. » Sur le plan chronologique, *L'ordre du discours* est donc le pivot entre un Foucault structuraliste qui cherchait encore à se débarrasser du sujet, et un Foucault qui cherche à dissocier ce qui, dans un individu parlant, relève du discours, et ce qui relève de la parole singulière, d'un « langage [qui] échappe au mode d'être du discours », comme le disait déjà « La pensée du dehors »²⁹. Foucault cesse de penser qu'il faudrait trouver un langage dépourvu de sujet, mais juge désormais qu'il faut retrouver la parole singulière entre les discours, quelque chose comme un « langage non discursif », comme il le disait dans la préface à *La transgression* de Bataille³⁰.

La possibilité du discours philosophique

Il serait alors possible de suggérer, pour finir, de quelle façon cette prise de conscience par Foucault de l'entrée tardive de l'hégélianisme dans le champ philosophique, et de la dépendance des discours vis-à-vis de locuteurs individuels, a conduit Foucault à reconsidérer l'activité philosophique elle-même. Pour poser cette question, sans doute pouvons-nous revenir à un texte

²⁷ Michel Foucault, « Jean Hyppolite. 1907-1968 », *Revue de métaphysique et de morale*, 74^{ème} année, n°2, avril-juin 1969, pp. 131-136 (publication de l'hommage rendu à l'École normale supérieure le 19 janvier 1969), repris in *Dits et écrits*, t. I, *op. cit.*, p. 779.

²⁸ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 259.

²⁹ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1216.

³⁰ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1202.

un peu antérieur de Foucault, mais l'un des plus décisifs sans doute pour son projet, la préface de *Naissance de la clinique*. Foucault y tente d'expliquer ce qu'il a cherché à faire en examinant l'origine de la discipline clinique, c'est-à-dire d'un certain type de discours :

dans les paroles sans nombre prononcées par les hommes [...] un sens a pris corps qui nous surplombe, mais attend dans l'obscurité notre prise de conscience pour venir à jour et se mettre à parler. Nous sommes voués historiquement à l'histoire, à la patiente construction de discours sur les discours, à la tâche d'entendre ce qui a déjà été dit³¹.

On pourrait être tenté – Foucault lui-même l'est sans doute en partie, à cette époque – de comprendre son projet comme une sorte de restitution du sens implicite des discours, de dévoilement de la logique d'organisation de ces derniers. Il s'inscrit donc dans un projet que l'on pourrait rapprocher du projet hégélien à un double titre : dans la mesure où il s'agirait de recueillir un sens déjà donné dans l'expérience et dans l'histoire, et dans la mesure où il s'agirait de mettre en lumière une logique dont les individus singuliers n'étaient pas forcément conscients. Mais Foucault refuse la conséquence de cette position :

Est-il fatal pour autant que nous ne connaissions d'autre usage de la parole que celui du commentaire ? Ce dernier, à vrai dire, interroge le discours sur ce qu'il a dit et a voulu dire ; il cherche à faire surgir ce double fond de la parole, où elle se retrouve en une identité à elle-même qu'on suppose plus proche de sa vérité ; il s'agit, en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n'a jamais été prononcé [...]³².

Concevoir le geste philosophique comme la simple restitution de sens des discours, comme un discours sur les discours, reviendrait à identifier le travail philosophique à un commentaire, à une parole qui en reprendrait une autre. Qu'est-ce qui gêne Foucault dans ce schéma ? Au moins trois choses :

- a) L'écrasement de la parole individuelle que cela produit. Car si le discours philosophique a pour objet de reprendre le sens des discours déjà tenus, d'indiquer ce que tous ces discours disaient déjà implicitement, de leur restituer leur vérité, c'est-à-dire ce sens que les consciences individuelles parlantes ne percevaient pas consciemment, alors le propre du discours philosophique serait de produire un discours tenu par une conscience ayant mis à l'écart son individualité particulière. Et du reste, commenter, c'est tenir un discours qui n'est pas directement ou pas complètement le sien. C'est masquer sa parole derrière la voix d'un autre, ou à l'inverse, faire passer sa propre voix pour la parole d'un autre.
- b) Deuxième problème : « Le commentaire repose sur ce postulat que la parole est acte de "traduction"³³. » En d'autres termes, tout serait déjà langage, et la parole individuelle ne devrait pas être conçue comme production de discours, mais simplement comme traductrice ou reformulatrice d'un discours préexistant. Cela reviendrait d'une part à concevoir les individus comme les supports des discours davantage que comme leurs producteurs, et cela reviendrait d'autre part à faire disparaître les choses sous les mots (donc à tomber dans l'excès symétrique de ceux qui font des mots de simples étiquettes apposées aux choses).
- c) Troisième problème, peut-être le plus grave, ce que Foucault appelle « une étrange attitude à l'égard du langage : commenter, c'est admettre par définition un excès du signifié sur le signifiant, un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre »³⁴. Cela revient donc à concevoir le discours philosophique à la fois comme une tâche de restitution d'un sens déjà donné, et comme

³¹ Michel Foucault, *Œuvres*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2015, p. 680.

³² Michel Foucault, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 681.

³³ Michel Foucault, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 681.

³⁴ Michel Foucault, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 681.

une tâche infinie, étant donné que ce processus de restitution du sens ne parviendra jamais à épuiser ce dernier. Concevoir le discours philosophique comme un commentaire, dit Foucault, « nous voue à une tâche infinie que rien ne peut limiter : il y a toujours du signifié qui demeure et auquel il faut encore donner la parole³⁵. » Cela revient, et c'est là toute la difficulté, à faire du signifié (donc de ce que l'on tente de dire) quelque chose qui ne serait jamais épuisable par les signifiants, à faire comme si le signifié était autonome par rapport aux signifiants. Et inversement : concevoir tout discours comme un commentaire nous conduit à penser que les signifiants que nous employons pourraient avoir un sens indépendamment du signifié qu'ils produisent, donc que les énoncés pourraient valoir indépendamment du sens qu'ils constituent, et réciproquement que du sens pourrait exister sans des énoncés qui le produisent.

Quelle est alors la figure que prend la philosophie, ou plus précisément le philosophe, dans cet âge du commentaire ? Foucault posait déjà la question dans la préface à *La transgression*, après avoir déjà diagnostiqué « l'âge des commentaires auquel nous appartenons »³⁶ :

quel est donc ce philosophe qui alors prend la parole ? [...] le philosophe n'habite pas la totalité de son langage comme un dieu secret et tout-parlant : il découvre qu'il y a, à côté de lui, un langage qui parle et dont il n'est pas maître [...]. L'effondrement de la subjectivité philosophique, sa dispersion à l'intérieur d'un langage qui la dépossède, mais la multiplie dans l'espace de sa lacune, est probablement une des structures fondamentales de la pensée contemporaine³⁷.

L'âge du commentaire se caractérise par la perte de la subjectivité philosophique. Il y a un double mouvement qui voit la figure du philosophe à la fois comme détachée de l'individualité particulière d'un être parlant (en raison de l'effacement de cette individualité par le discours qu'elle porte) et comme dispersée en une multiplicité d'énonciations. C'est bien la façon dont Foucault comprend l'effet du discours : celui-ci fonctionne par remplacement d'une parole singulière par un discours qui lui impose son sens ; la parole individuelle ne fonctionne plus comme un acte unificateur d'énoncés, de sorte que ses énoncés se retrouvent dispersés au gré des discours dans lesquels ils s'inscrivent. La pensée contemporaine est une pensée dispersée, parce que la figure unificatrice du philosophe maîtrisant son discours a disparu.

Qu'est-ce que cela signifie, eu égard à Hegel ? – Hegel, tel que Foucault l'interprète, est d'abord le premier symptôme philosophique de cet âge du commentaire, où tout discours est compris comme la reprise d'un sens déjà donné, comme la traduction d'un langage préexistant. Il est aussi celui qui a décrit l'acte philosophique comme supposant un effacement de l'individualité contingente. Il est peut-être le seul, d'ailleurs, qui se soit véritablement tenu à ce programme, le seul qui ait effectivement réussi à s'effacer derrière l'esprit. Et pourtant, malgré cet effacement, Hegel a imprimé une marque à l'histoire de la pensée. Dans un entretien quasi-contemporain de sa leçon inaugurale au Collège de France, Foucault le dit sans ambiguïté : « Hegel, en fin de compte, ce n'est pas seulement quelqu'un qui répète ce qui a été raconté par des murmures de l'histoire, mais quelqu'un qui a transformé ces murmures, pour créer le sens même de la modernité³⁸. » Très paradoxalement, Hegel a inauguré l'âge des commentaires, donc une sorte de période durant laquelle la philosophie est devenue impossible. Mais ce faisant, il ne s'est pas contenté de traduire ou de retranscrire, il a imprimé à la philosophie des transformations. Autrement dit, l'effacement de l'individu Hegel derrière le discours qu'il

³⁵ Michel Foucault, *Œuvres*, t. I, *op. cit.*, p. 681.

³⁶ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1204.

³⁷ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, pp. 1204-1205.

³⁸ Michel Foucault, « Kyôki, bungaku, shakai » (« Folie, littérature, société », entretien avec T. Shimizu et M. Watanabe, tr. fr. R. Nakamura), *Bungei*, n°12, décembre 1970, pp. 266-285, repris in *Dits et écrits*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1994, p. 124.

élaborait a produit des effets. Hegel s'est effacé de son discours, et l'ensemble des discours qui en ont résulté ont paradoxalement porté la trace de cette décision individuelle.

Ce « sens de la modernité » que Hegel a créé, c'est justement l'effacement de la figure individuelle, c'est la création d'un fossé entre le discours et la parole³⁹. Le sens de la modernité n'est autre que la séparation entre les discours et ceux qui les tiennent. Hegel n'a pas fait que reprendre le sens que l'histoire lui fournissait, mais il a transformé la pratique de la philosophie : « Je crois que c'est à Hegel que nous devons la plus grande expansion du champ des objets philosophiques. Hegel a parlé de statues gothiques, de temples grecs, de vieux drapeaux... De tout, en somme⁴⁰. » Le prix de cette extension a été l'effacement de la parole singulière. Le problème de la modernité est donc devenu celui de retrouver, après le geste hégélien d'ouverture maximale de la philosophie, une figure unificatrice.

Qu'est-ce que cela signifie, eu égard à Foucault ? – Ce qui manque au discours philosophique, c'est une figure unificatrice, c'est-à-dire la possibilité de réintégrer le discours philosophique dans une parole individuelle. Mais ce principe d'unification ne peut plus être un principe formel : il ne peut pas s'agir d'un « je » transcendantal ou d'un *ego* pur (ni le néo-kantisme ni la phénoménologie ne conviennent à Foucault). Et la solution ne peut évidemment pas non plus résider dans une sorte de « métalangage purifié »⁴¹, c'est-à-dire d'une philosophie qui se transformerait en une simple analyse d'énoncés. Où trouver alors cette figure philosophique qui assumerait à la fois son rôle de principe unificateur et son individualité particulière ?

La réponse de Foucault à cette question se trouve, nous semble-t-il, dans l'introduction de *L'usage des plaisirs*, qui marque à la fois le retour chez Foucault de la question de l'intériorité, et une forme de retrouvailles avec la philosophie. Foucault, qui avait manifesté la plus grande réticence depuis plusieurs décennies à se revendiquer philosophe, ne craint pas d'affirmer la chose suivante : « Les études qui suivent [...] sont des études d'«histoire» par le domaine dont elles traitent et les références qu'elles prennent ; mais ce ne sont pas des travaux d'«historien». [...] C'était un exercice philosophique⁴². » Non seulement Foucault affirme désormais n'avoir jamais été structuraliste, mais il se revendique à nouveau philosophe. C'est donc que la philosophie aurait retrouvé la possibilité de s'enraciner dans une parole individuelle. C'est donc que la philosophie pourrait s'extraire de l'âge du commentaire, cesser de vouloir simplement traduire.

Comment comprendre cette figure philosophique restaurée ?

Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? [...] c'est son droit d'explorer ce qui, dans sa propre pensée, peut être changé par l'exercice qu'il fait d'un savoir qui lui est étranger. L'« essai » – qu'il faut entendre comme épreuve modificatrice de soi-même dans le jeu de la vérité et non comme appropriation simplificatrice d'autrui à des fins de communication – est le corps vivant de la philosophie, si du moins celle-ci est encore

³⁹ Ce que Foucault garde finalement de Hegel (et du structuralisme), c'est le fait qu'on ne puisse pas identifier le sujet et l'individu. Le sujet se situe davantage dans le processus qui traverse l'individu que dans la conscience que l'individu prend de lui-même. Simplement, ce processus que Hegel attribue au concept, Foucault se refuse à le ramener à un mouvement unique, mais préfère penser des processus toujours variés de subjectivation et considère qu'il appartient à l'individu de résister à ces processus qui tendent à en faire un sujet au sens passif du terme.

⁴⁰ Michel Foucault, « Entrevista com Michel Foucault » (« Entretien avec Michel Foucault », entretien avec J. G. Merquior et S. P. Rouanet, tr. fr. P. W. Prado Jr.), in Merquior (J. G.) et Rouanet (S. P.), *O Homen e O Discurso (A Arquelogia de Michel Foucault)*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1971, pp. 17-42, repris in *Dits et écrits*, t. II, *op. cit.*, p. 164.

⁴¹ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1204.

⁴² Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 744.

maintenant ce qu'elle était autrefois, c'est-à-dire une « ascèse », un exercice de soi, dans la pensée⁴³.

Foucault est ici loin de sa tentation structuraliste. La philosophie est redevenue possible, y compris pour l'individu Michel Foucault, parce qu'elle est redevenue une pratique de l'individu vis-à-vis de lui-même, parce que le sens de la pensée qui s'élabore en elle n'est plus référé à l'esprit ou à une *épistémè*, mais dépend d'un essai, d'une « épreuve modificatrice de soi », comme dit Foucault. La vérité ne tient plus uniquement à l'énoncé lui-même, mais à l'expérience de l'énonciateur⁴⁴. En d'autres termes, la philosophie n'est plus un discours derrière lequel l'individu aurait à s'effacer. Elle est le moyen, pour un individu, de faire « l'exercice d'un savoir qui lui est étranger ». C'est-à-dire qu'elle n'est pas à comprendre comme un pur rapport à soi, comme une sorte de discours intérieur, mais elle est le moyen pour l'individu de se confronter à l'extériorité, sans se laisser disperser ou assujettir par cette extériorité. Elle est le moyen de tenir une parole qui se confronte à l'altérité sans risquer l'effacement derrière des discours déjà tout prêts. Ce que Hegel n'a pas (selon Foucault) pratiqué lui-même, mais que toute sa philosophie appelait, ce qui résulte de l'entrée de l'hégélianisme dans l'effectivité, c'est l'idée d'un discours personnel, d'un discours qui soit tenu par l'individu en son nom propre, et qui l'engage. En ce sens, ce n'est qu'à la fin de sa carrière que Foucault aurait à la fois réussi à échapper au « sens de la modernité » et à tirer les conséquences du geste de Hegel.

Conclusion

Le rapport de Foucault à Hegel est particulièrement complexe : car lorsqu'il parle de Hegel, Foucault parle aussi de lui, souvent par contraste. Et lorsqu'il se dissocie de Hegel, il en profite pour s'éloigner de ses propres textes antérieurs. Leur rapport semble se nouer autour du problème de la relation entre le discours et son énonciateur, et du statut de cet énonciateur. Hegel aurait été l'inaugurateur d'une période où l'individualité de l'énonciateur (en philosophie, du moins) se serait effacée. Ce qui constituerait alors « le sens de notre modernité » serait l'extension à tout discours de ce phénomène de séparation entre le discours et celui qui le tient. Dans cette perspective, le projet de *L'archéologie du savoir* peut être compris à la fois comme la tentative de réfléchir aux outils méthodologiques qui permettent d'étudier les *épistémès* et comme visant à exprimer le cœur de l'*épistémè* moderne.

Ceci semble expliquer pourquoi Foucault ne veut pas reléguer complètement Hegel dans le passé : car le mouvement qu'a enclenché Hegel n'a abouti que dans *L'Archéologie du savoir*. On assiste alors, avec *L'ordre du discours*, au début d'un renversement : en rendant hommage à Hyppolite, en soldant l'héritage de ce dernier, Foucault se donne les moyens de dépasser son propre hégélianisme. Car le projet même de Foucault, celui des *Mots et les choses* et de *L'Archéologie du savoir*, était encore marqué du sceau de la modernité, celui de l'effacement de l'énonciateur derrière son discours. À partir de l'hommage à Hyppolite, Foucault prend conscience de la nécessité de redonner une figure à l'énonciateur, de passer d'une simple description des structures, des *épistémès* et de leurs basculements, à un geste d'engagement personnel, donc de réassigner aux discours une origine individuelle⁴⁵.

⁴³ Michel Foucault, *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 744.

⁴⁴ Voir *L'ordre du discours*, in *Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 231. Voir également Michel Foucault, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris, Seuil, 2014, pp. 12-16.

⁴⁵ Le problème que nous avons essayé d'examiner prend donc sens dans l'évolution, sinon de « l'auteur » Michel Foucault, du moins de l'individu Michel Foucault, entre le moment pivot des années 1968-1970 (marqué par la

Foucault peut alors à la fois prendre conscience de l'importance des rapports entre subjectivité et vérité, retrouver la notion grecque de *parrêsia*, et redevenir philosophe. Sans Hegel, et sans la voix d'Hyppolite, Foucault ne serait peut-être pas explicitement revenu à la philosophie, alors que le positionnement de ce qu'on pourrait appeler sa « période médiane », celle des *Mots et les choses* et de *L'Archéologie du savoir*, consistait à refuser de se situer dans un champ disciplinaire précis. À mi-chemin de l'histoire, de la philosophie, de la sociologie, dans cet entre-deux que Foucault a baptisé archéologie, il n'y avait plus de champ disciplinaire. Il n'y avait qu'un entrecroisement de discours. Désormais, maintenant que le discours a retrouvé un énonciateur, Foucault peut se redéfinir philosophe.

Raphaël Authier

Sorbonne Université

mort de Jean Hyppolite, la parution de *L'archéologie du savoir* et la leçon inaugurale au Collège de France) et la réorientation visible dans *L'usage des plaisirs* en 1984. Pour retracer cette évolution dans le détail, il faudrait prendre en compte un certain nombre de textes supplémentaires, à commencer par « Qu'est-ce qu'un auteur ? », prononcé comme conférence devant la Société française de philosophie en 1969. Foucault y reconnaît notamment l'ambiguïté qui marquait l'analyse des *Mots et des choses* : « Dans *Les Mots et les Choses*, j'avais tenté d'analyser des masses verbales, des sortes de nappes discursives, qui n'étaient pas scandées par les unités habituelles du livre, de l'œuvre et de l'auteur. [...] Pourtant, tout au long de ce texte, j'ai utilisé naïvement, c'est-à-dire sauvagement, des noms d'auteurs. J'ai parlé de Buffon, de Cuvier, de Ricardo, etc., et j'ai laissé ces noms fonctionner dans une ambiguïté fort embarrassante » (*Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1259). La question de la subjectivité commence alors (très prudemment) à affleurer : « il ne suffit pas, évidemment, de répéter comme affirmation vide que l'auteur a disparu. [...] Ce qu'il faudrait faire, c'est [...] guetter les emplacements, les fonctions libres que cette disparition fait apparaître » (*Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1264). De façon très significative, cette conférence est elle aussi placée sous l'égide de Jean Hyppolite : « j'éprouve encore, et ici surtout, l'absence d'une voix qui m'a été jusqu'ici indispensable ; vous comprendrez bien que tout à l'heure c'est encore mon premier maître que je chercherai invinciblement à entendre. [...] Mais après tout, puisque l'absence est le lieu premier du discours, acceptez, je vous en prie, que ce soit à lui, en premier lieu, que je m'adresse ce soir » (*Œuvres*, t. II, *op. cit.*, p. 1258). De façon très curieuse, le rôle d'« ombre fantomatique » par lequel Foucault caractérise Hegel dans *L'ordre du discours* est assumé ici par Hyppolite lui-même : volontaire ou involontaire, il n'y avait sans doute, à l'égard d'Hyppolite, pas de plus bel hommage possible.