

Dossier spécial – Special Issue

La place de la *parrèsia* chez Michel Foucault : deux rencontres avec Philippe Sabot

Michel Foucault et les aventures de la vérité

Philippe SABOT

Dans une précédente intervention, j'ai proposé d'interroger, à partir de Foucault, une certaine mise en relation entre le sujet, le pouvoir et la vérité, en inscrivant cette relation sous l'horizon de différentes questions qui traversent une série de textes, cours ou conférences correspondant à la période qui s'étend de 1978 (conférence « Qu'est-ce que la critique ? ») à 1984 (cours sur *Le Courage de la vérité*). Parmi ces questions, il y a d'abord celle du *pouvoir de la vérité*. Poser cette question, cela revient alors à se demander à quelle forme de pouvoir renvoie l'obligation de faire la vérité et de dire le vrai sur soi-même, voire de manifester la vérité dans et par sa propre vie ? Il s'agit ensuite d'interroger *la nature et la portée de ce pouvoir* en faisant apparaître en quelque sorte ses deux faces : parler de pouvoir de la vérité, cela implique-t-il seulement la soumission du sujet à une vérité qui l'assigne à une identité, à un type d'être ? Ou bien est-ce que ce pouvoir ne s'exerce pas aussi à partir du sujet lui-même, dans la dimension d'une résistance (dont la *parrèsia* peut offrir alors un point d'appui privilégié) ?

Ces formulations ont l'intérêt de mettre en lumière la teneur fortement, et à vrai dire de plus en plus politique de la problématisation foucaldienne de la vérité, en particulier à partir du début des années 1970. Mais elles ont également l'inconvénient de suggérer une rupture entre cette tournure proprement *politique* d'une question de la vérité chez Foucault et les enjeux plus proprement *épistémologiques* de cette question, tels qu'ils émergent dès les premiers travaux des années 1960, et même lors de la décennie précédente (lorsque sont publiés les premiers travaux consacrés à la constitution d'un discours psychologique sur la maladie mentale). On pourrait penser alors que cet ancrage ou ce traitement épistémologique de la question de la vérité importe moins parce qu'il serait moins original, la vérité étant le problème traditionnel de toutes les théories de la

Philippe SABOT est professeur à l'Université de Lille et président du Centre Michel Foucault. E-mail : philippe.sabot@univ-lille.fr

connaissance depuis l'antiquité.

Dans cette intervention, je voudrais revenir sur cette rupture, pour la nuancer et la questionner. Cela m'amènera à développer deux points principaux, en rapport avec ces deux « moments » supposés de la pensée de Foucault quant à la vérité. D'abord, lorsque Foucault aborde le problème de la vérité à partir d'une réflexion sur les sciences, les discours et les savoirs (trois notions qui ne sont d'ailleurs pas équivalentes et qu'il conviendrait de distinguer, comme le propose Foucault lui-même dans *L'Archéologie du savoir*), il le fait d'une manière qui contribue à renouveler en profondeur l'approche de l'histoire des sciences (et, comme nous le verrons, celle de l'épistémologie historique d'un Bachelard en particulier). Il faudra alors se demander non seulement en quoi consiste ce renouvellement (qui a à voir avec le partage normatif du vrai et du faux dans l'ordre des discours) mais aussi quelle transformation il produit sur le concept de vérité lui-même. Le second aspect de mon intervention concerne le déplacement supplémentaire qui conduit Foucault à envisager à partir des années 1970 le problème de la vérité non plus seulement (ou exclusivement) à partir des formations discursives mais aussi à partir des pratiques non-discursives et des dispositifs de pouvoir qui les organisent. Il s'agit notamment de comprendre que le lien entre ces deux manières d'envisager la vérité tient d'une part à l'importance prise, dans la pensée de Foucault et en réalité d'un bout à l'autre de son œuvre, par une problématisation *historique* des discours (dans l'ordre des savoirs) et des pratiques (dans l'ordre éthique et politique) ; et d'autre part, à la façon dont ce rapport à l'histoire conditionne non pas seulement les « aventures » de la *vérité* mais aussi la manière dont le *sujet* lui-même est impliqué dans des jeux de vérité. Le nouage entre *sujet, pouvoir et vérité* est donc envisagé dans la perspective d'une *histoire de la vérité* dont il faut bien comprendre la teneur et les enjeux qu'elle recèle aussi bien sur le plan du savoir que sur le plan des régimes de pouvoir ou encore sur le plan des régimes de subjectivation – compris dans leur mutuelle articulation¹.

De cette manière, retracer les aventures de la vérité dans le parcours de l'œuvre de Foucault conduit à relever un double défi. Le premier défi est de répondre efficacement aux objections que l'on trouve d'ordinaire adressées à Foucault lorsqu'il s'agit d'évoquer son rapport à la vérité. Ces objections, comme le sait, sont globalement de deux ordres². Selon la première, il est reproché à Foucault d'avoir envisagé la valeur de vérité d'un dis-

¹ Sur cette articulation, je renvoie à la synthèse introductive de Frédéric Gros, « Michel Foucault, une philosophie de la vérité », in *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 2004, p. 11-25.

² Voir le résumé qu'en propose Francis Wolff dans son article « Foucault, l'ordre du discours et la vérité », *Cahiers philosophiques*, 2000, p. 7-8. F. Wolff reprend lui-même la formulation de ces objections à Hilary Putnam dans *Raison, vérité, histoire*, trad. fr. A. Gerschenfeld, Paris, Minuit, 1984, chap. V et VII.

cours sous l'angle de l'exercice d'une contrainte, en faisant ainsi de la vérité elle-même l'expression d'un pouvoir, de rapports de domination dont elle porte la trace mais qu'elle contribue également à masquer pour mieux faire valoir sa supposée neutralité. Suivant cette interprétation d'une teneur « idéologique » de la vérité, derrière toute prétention à une connaissance vraie, il y aurait une volonté de pouvoir et la vérité elle-même serait l'instrument d'une domination d'autant plus efficace qu'elle s'opère précisément au nom d'une valeur réputée indiscutable, qui fait autorité. Il reviendrait alors aux philosophes du soupçon, Foucault après Nietzsche, de déceler dans la volonté de vérité cette volonté de domination et de dénoncer l'œuvre d'un savoir prétendument neutre, voué à la seule connaissance objective du monde. Une autre objection fréquemment adressée à Foucault tient à cette idée qu'il récuserait une certaine conception positive de la science comme s'acheminant de manière progressive et déterminée de l'ignorance vers la vérité, et prenant appui dans ce cheminement sur les vertus d'une rationalité à même de garantir ses plus grands succès. À cet optimisme épistémologique, Foucault aurait opposé un historicisme radical, renvoyant chaque époque du savoir à ses propres modes de connaissance incommensurables. À la représentation d'un accès possible (et même nécessaire, pour assurer à la science sa valeur propre) à une vérité absolue et objective, il aurait par conséquent opposé la relativité des *a priori* historiques se succédant sans nécessité et séparés les uns des autres par des événements aussi majeurs qu'inattendus et inexplicables... Dans cette perspective, une proposition ou même un savoir ne peut être dit (voire reconnu) « vrai » que sous l'horizon de ce qui conditionne historiquement et culturellement cette vérité, ce qui en relativise par là même la valeur et la portée.

Il est intéressant de noter que ces deux objections « classiques » quant au sort que Foucault réserverait à la « vérité » dans son œuvre correspondent d'une certaine manière à l'enchaînement de ses travaux et se renforcent l'une l'autre : Foucault aurait ainsi d'abord versé dans le relativisme historique avec son archéologie du savoir avant de livrer, dans ses enquêtes généalogiques, l'arrière-plan politique des constructions historiques de la vérité. La vérité se trouve ainsi deux fois déconstruite et réduite dans ses prétentions.

Enfin, il faut également reconnaître que ces objections, envisagées comme des critiques à l'égard d'une pensée qui aurait été incapable d'accorder à la vérité la valeur d'absolu qu'elle mérite, que ce soit dans l'ordre du savoir ou dans son extériorité nécessaire à préserver par rapport aux jeux du pouvoir, sont aussi pour une part des thèmes repris par les partisans de Foucault. Ceux-ci lui reconnaissent justement d'avoir su proposer les éléments d'un nominalisme cohérent quant au vrai qui permet d'en interroger de manière critique les prétentions démesurées et de reprendre l'analyse des conditions dans lesquelles certains énoncés ou certains discours peuvent revendiquer une espèce de droit à la vérité – un droit qui n'est jamais acquis définitivement. Il est inutile de préciser que cette démarche trouve une part de son inspiration dans une lecture de Kant mais surtout

qu'elle se déploie au croisement d'un nietzschéisme et d'un kantisme revisités et comme limités l'un par l'autre...

En reprenant de manière plus précise l'opération ou les opérations de Foucault relativement à la vérité, il s'agit donc de lever certains malentendus par rapport à ce nominalisme en explicitant ses enjeux spécifiques. Il s'agit également de mieux comprendre la continuité paradoxale, du moins la cohérence d'ensemble d'un parcours de pensée qui, s'il rencontre le problème de la vérité (la vérité comme problème philosophique) à différents moments et en rapport avec des enjeux distincts (pour aller vite, ceux qui sont liés au savoir - et aux discours scientifiques qui le constituent -, ceux qui sont liés au pouvoir - aux conditions et aux finalités de son exercice, et ceux qui sont liés aux sujets en butte à certains effets de vérité), trouve néanmoins une forme d'unité d'ensemble dans le mode de problématisation qu'il propose. C'est le second défi que je souhaite relever dans le parcours des « aventures de la vérité » chez Foucault auquel j'en viens à présent.

L'archéologie du savoir : une approche historico-critique de la vérité scientifique

Le point de départ de cette (re)construction est précisément la reconnaissance que la vérité fait problème, c'est-à-dire qu'il faut quitter une certaine conception traditionnelle, admise et le plus souvent ininterrogée, de la vérité pour aller vers une approche critique de la vérité - en révisant ou en déplaçant les analyses kantienne de la connaissance dans la démarche d'une « archéologie du savoir » qui se donne d'emblée comme une histoire des formations de vérité. En quoi consiste ce déplacement ? Pour le caractériser d'un mot dans sa double opération, je dirais qu'il opère contre une certaine histoire des sciences et qu'il cherche par ailleurs à renouveler par l'archéologie l'appréhension des sciences humaines, c'est-à-dire le statut d'objet de vérité que l'homme a pu recevoir dans l'ordre du savoir.

Dans ses grandes lignes, l'histoire archéologique des savoirs que propose Foucault se définit dans un écart assumé par rapport au modèle dominant de l'histoire des sciences, c'est-à-dire ce modèle d'une épistémologie historique que porte Bachelard. Pour ce dernier, la scientificité, en tant qu'elle est tenue pour le lieu d'expression privilégié de la rationalité, sert de norme, et de norme exclusive, à l'historien. L'histoire d'une science, aimantée par une « lumineuse volonté de raison »³, devient alors l'histoire de l'accès à la vérité de son objet, cette vérité étant conquise sur les obstacles et les limitations qui empêchent d'abord l'avènement des concepts scientifiques. L'accès à la vérité scientifique se produit donc selon la dynamique d'un dépassement qui conduit, fût-ce au prix d'une

³ Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 1938, p. 247.

« rupture » épistémologique, du niveau préscientifique au niveau proprement scientifique de sa formulation : « Pas de vérité sans erreur rectifiée »⁴. L'épistémologie de la rupture proposée par Bachelard paraît ainsi renforcer paradoxalement une idéologie du progrès qui prend elle-même appui sur une histoire normative des sciences : c'est l'état actuel d'une science, l'ensemble des connaissances « sanctionnées », qui servent de norme épistémologique pour la lecture historique, rétrospective, de cette science. « L'histoire des sciences est l'histoire des défaites de l'irrationalisme », écrit Bachelard dans *L'Activité rationaliste de de la physique contemporaine*⁵.

Or, selon Foucault, dès lors que l'historien construit l'histoire d'une science à partir de son état actuel, cette histoire est « nécessairement scandée par l'opposition de la vérité et de l'erreur, du rationnel et de l'irrationnel, de l'obstacle et de la fécondité, de la pureté et de l'impureté, du scientifique et du non-scientifique »⁶. C'est ce jeu d'oppositions qui donne sens à l'hypothèse d'une lecture récurrente focalisée sur le moment fondateur de la rupture épistémologique, c'est-à-dire sur ce moment de l'instauration de la scientificité et de la véridicité d'une science par voie de rationalisation de ses concepts et de son domaine d'objectivité. Voici comment Foucault, dans *L'Archéologie du savoir*, résume le type d'analyse propre à l'histoire épistémologique des sciences inspirée par les travaux de Bachelard :

Il s'agit de savoir, par exemple, comment un concept - chargé encore de métaphores ou de contenus imaginaires - s'est purifié et a pu prendre statut et fonction de concept scientifique. De savoir comment une région d'expérience, déjà repérée, déjà partiellement articulée, mais encore traversée par des utilisations pratiques immédiates ou des valorisations effectives, a pu se constituer en un domaine scientifique. De savoir, d'une façon plus générale, comment une science s'est établie par-dessus et contre un niveau pré-scientifique qui à la fois la préparait et lui résistait à l'avance, comment elle a pu franchir les obstacles et les limitations qui s'imposaient à elle⁷.

En faisant de la scientificité la norme absolue de l'analyse historique, Bachelard s'écarte donc sans doute d'un modèle évolutionniste de l'histoire des sciences (celui qui, à l'instar de l'histoire des idées, repose sur l'hypothèse d'un « cumul linéaire des vérités »

⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁵ Gaston Bachelard, *L'Activité rationaliste de de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951, p. 27.

⁶ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1969, p. 248.

⁷ *Ibidem*.

et privilégie le développement d'un savoir à partir de son origine), mais il tend à réduire l'histoire des sciences à une simple description de l'« orthogénèse de la raison »⁸, orientée par le « partage entre ce qui n'est pas encore scientifique et ce qui l'est définitivement »⁹.

Foucault reprend bien à son compte l'idée que la raison a une histoire et que cette histoire est scandée par des bouleversements profonds qui affectent les conditions d'expression de la rationalité. Mais cette histoire critique de la raison se déploie désormais sous l'horizon (nietzschéen) d'une *histoire de la vérité*. Autrement dit, à l'histoire du devenir rationnel de la science (devenir discontinu, marqué par la « rupture » fondatrice qui institue la scientificité d'un concept ou d'un objet), se trouve substituée l'*histoire du devenir normatif de la rationalité scientifique*. Il s'agit d'interroger les conditions dans lesquelles la rationalité et la scientificité ont pu être instituées comme *normes de la vérité*.

C'est ce programme que Foucault réalise dès *Histoire de la folie* (1961). Il suspend d'emblée la valeur et la fonction normatives de la science psychiatrique dans sa reconstitution historique des expériences de la folie. À cette condition, une archéologie de la psychiatrie devient possible qui s'attache à en déceler les conditions historiques de possibilité, soit à établir le système historique des conditions de possibilité de la « vérité » du discours psychiatrique¹⁰ : cette vérité est relative à un système culturel général qui, à partir de l'âge classique, règle les rapports entre le fou, le rationnel et le raisonnable. Par conséquent, la vérité cesse d'être la norme constituante du discours scientifique et de son histoire ; pour l'archéologue, elle est plutôt à traiter comme l'effet d'une disposition du savoir qui détermine historiquement les critères de validation scientifique d'un discours. À la faveur de ce changement de plan d'analyse, l'historicité des sciences ne renvoie plus à la perspective d'un devenir orienté, progressant de l'erreur à la vérité, du non-scientifique au scientifique ; elle relève plutôt d'une histoire des formes de la vérité, indissociable de celle des fonctions de validation épistémologique des discours. C'est cette *histoire non normative de la vérité* qui définit le statut proprement archéologique de la discontinuité au sens où l'analyse se porte sur la rupture entre des ordres de véridiction incomparables davantage qu'elle ne procède à la reconstitution des « actes épistémologiques » (Bachelard) qui ont rendu possible l'avènement des vérités actuelles. L'archéologie engage donc un rapport désacralisé aux sciences qu'elle propose d'envisager

⁸ *Ibid.*, p. 245.

⁹ *Ibid.*, p. 246.

¹⁰ Il faut noter pourtant que le propre - et sans doute la limite - de cette archéologie de la psychiatrie comme discours à prétention « scientifique », c'est qu'elle fait jouer en quelque sorte la normativité de l'expérience contre la normativité de la science et qu'elle reste donc une « histoire du référent » (*L'Archéologie du savoir*, p. 64).

« hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives »¹¹, mais relativement à des modes d'être du vrai propres à chaque époque historique.

Ce « relativisme » épistémologique assumé de l'archéologie fonctionne à plein dans *Les Mots et les choses* où il sert d'abord à isoler les « sciences humaines » au sein de l'*épistémè* moderne, donc à décrire le jeu des règles qui ont rendu historiquement possible l'apparition de cet étrange et instable domaine de savoir qu'est l'homme. Mais il sert aussi, et de manière complémentaire, à établir que les figures épistémologiques que ces « sciences » dessinent (dans l'espace de projection de la biologie, de l'économie et de la linguistique) ne présentent pas pour autant les caractères d'objectivité et de systématité qui permettraient de les définir comme sciences et d'asseoir leur valeur de vérité. C'est donc sur la distinction entre *science* et *savoir* que prend appui finalement une histoire archéologique des sciences (humaines) :

[Les sciences humaines] ont beau ne pas posséder les critères formels d'une connaissance scientifique, elles appartiennent pourtant au domaine positif du savoir. [...] L'archéologie a donc à leur égard deux tâches : déterminer la manière dont elles se disposent dans l'*épistémè* où elles s'enracinent ; montrer en quoi leur configuration est radicalement différente de celle des sciences au sens strict. Cette configuration qui leur est particulière, *il n'y a pas à la traiter comme un phénomène négatif : ce n'est pas la présence d'un obstacle, ce n'est pas quelque déficience interne qui les font échouer au seuil des formes scientifiques*. Elles constituent en leur figure propre, à côté des sciences et sur le même sol archéologique, d'autres configurations du savoir¹².

Dans cet extrait, se trouvent clarifiés l'écart méthodologique et la distinction épistémologique entre l'archéologie foucauldienne et une histoire des sciences (de type bachelardien). Cette dernière justement ne se préoccupe que de l'instauration des sciences comme sciences : il s'agit de montrer comment elles ont surmonté ce qui faisait obstacle à leur scientificité et ont ainsi conquis historiquement le droit à être reconnues pour ce qu'elles sont. Pour Foucault cependant, il importe avant tout de rendre compte des relations entre des formations discursives qui, avant même toute assignation à une norme de scientificité, appartiennent au « même sol archéologique », relèvent donc du même espace de *savoir*. Au lieu donc de chercher à comprendre ce qui fait défaut aux « sciences humaines » pour être vraiment des sciences ou ce qui leur a fait défaut jusqu'ici pour accéder à la vérité accomplie de leur objet, l'archéologue se fixe comme tâche d'analyser

¹¹ Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1966, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 377.

les transformations qui ont rendu possible l'apparition de telles formations discursives et leur articulation à d'autres formations discursives (dont certaines sont des sciences) dans le champ du savoir moderne. Là où l'histoire des sciences adresse à la science (et d'une certaine façon depuis la science) la question critique des conditions de sa scientificité (c'est-à-dire de la coupure avec l'ordre du non-scientifique), l'archéologie du savoir analyse, depuis la dimension autonome du savoir, les conditions de possibilité de la science dans son existence historique, c'est-à-dire le jeu des transformations qui affectent, en-deçà des théories et des concepts, la pratique même du discours scientifique et le partage historique du vrai et du faux sur lequel elle se fonde.

Le théâtre historico-politique de la vérité : l'enjeu de la subjectivité, entre emprise et déprise

L'interrogation archéologique porte donc sur cet « inconscient positif du savoir » qui constitue, pour des discours qui prétendent à la vérité, et en deçà d'eux-mêmes, leur condition de possibilité historique, mais selon un régime d'historicité qui est soustrait à la notion d'un progrès continu et qui soumet la vérité elle-même à l'ordre d'une discontinuité événementielle (qu'on pourrait peut-être appeler, en écho à Heidegger, « historique »).

En un sens, les travaux initiés par Foucault à partir du début des années 1970, prolongent ces approches archéologiques (qui ont fait apparaître l'inévidence du rapport du savoir à la vérité) mais elles en déplacent aussi le point d'application et élargissent l'horizon du questionnement sur la vérité. L'histoire de la vérité n'est plus seulement une déconstruction de l'histoire de la rationalité (et de ses présupposés épistémologiques et philosophiques) ; elle devient une histoire politique de la vérité¹³. Cela signifie que la vérité elle-même est un enjeu de pouvoir, qu'elle peut faire l'objet de luttes et que les cadres dans lesquels elle s'énonce, se reconnaît et se légitime sont eux-mêmes le fruit de ces luttes et donc l'effet d'une domination historique du champ du savoir et du champ de production des formes de subjectivité. En se politisant, la question de la vérité quitte le seul terrain des discours et de l'épistémologie, et se transforme. Il s'agit à présent de comprendre selon quels processus historiques des formes de subjectivité se sont trouvées liées à des discours de vérité, de décrire les procédures par lesquelles, au cours de l'histoire, les discours de vérité ont pu former, informer, transformer des sujets (au point de les constituer par et dans ces discours) et par lesquelles aussi des subjectivités ont pu se construire, expérimenter ou même inventer de nouvelles formes de vie dans un rapport discursif et extra-discursif à la vérité. On voit se dessiner ici la trame des études

¹³ F. Gros, *op. cit.*, p. 17.

que Foucault mène du milieu des années 1970 jusqu'au milieu des années 1980. Dans ces études, la question de la vérité est abordée à partir du *nexus* de savoir-pouvoir qui lie les enjeux épistémologiques de la constitution des savoirs (et notamment des sciences humaines) aux enjeux éthiques et politiques de la production des subjectivités selon la double dimension de l'assujettissement et de la subjectivation. Il est à noter en effet que ce qui retient l'attention de Foucault n'est plus l'espèce de déprise qui caractérisait l'émergence de la discontinuité dans la nappe des discours, provoquant le basculement, aussi soudain qu'inexpliqué, d'une *épistémè* dans une autre. Ce qui l'intéresse désormais, c'est plutôt ce jeu de l'emprise et de la déprise qui caractérise le rapport double (et ambivalent) de la vérité au sujet et du sujet à la vérité. La déprise permet alors d'envisager, au-delà de l'emprise des savoirs institués et normalisateurs, le mouvement d'une insurrection des corps et des libertés. C'est ainsi que différentes figures de la résistance, hétérogènes mais portées au fond par un même mouvement de déprise, sont convoquées dans les textes de Foucault des années 1970. C'est par exemple la « contre-manœuvre » des hystériques de la Salpêtrière qui, pour résister à l'emprise disciplinaire du pouvoir psychiatrique, opposent aux discours et à la clinique neurologiques de Charcot l'irruption et l'invention d'un « corps sexuel », échappant – au moins pour un temps – à la règle d'un discours possible et se tenant aux limites de l'asile¹⁴.

On peut trouver une illustration particulièrement intéressante de ce rapport entre vérité, sujet et pouvoir dans le cas d'Herculine Barbin, née hermaphrodite (ou intersexe), et dont le discours médico-légal s'attache à établir « le vrai sexe », à ériger une norme de la vérité du sexe à laquelle toute dérogation est impossible, ou du moins soumise à une condamnation sociale et morale. Je ne reprends pas l'ensemble du dossier constitué par Foucault autour de ce cas¹⁵ mais je relève seulement la dynamique de savoir-pouvoir et de déprise possible qui se met en place ici et qui peut servir de révélateur de ce que Foucault essaye de penser dans l'ordre d'une généalogie critique des régimes de vérité et des formes de subjectivité.

On peut noter tout d'abord qu'il y a, dans l'expertise médico-légale à laquelle Herculine est soumise (alors qu'elle est tenue encore pour une femme), une superposition implicite du registre de la vérité et de celui de la moralité, qui aboutit au fond à asseoir l'idée que le diagnostic médical du « vrai sexe » possède, avant tout, un sens moral qui doit guider l'appréciation juridique, mais aussi commune, des conduites socialement acceptables en

¹⁴ Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris, Gallimard-Seuil, « Hautes Études », 2003, Leçon du 6 février 1974.

¹⁵ J'ai abordé ce dossier de manière plus développée dans mon article « Sexualité, identité, vérité », in D. Lorenzini, A. Revel, A. Sforzini, J. Revel (dir), *Foucault(s) 1984-2014*, Paris, Presses universitaires de la Sorbonne, 2017, p. 197-206.

matière de sexualité. La vérité sur le sexe, la mise en continuité du sexe et du genre, procède donc d'abord d'une analyse normative de la sexualité, des pratiques sexuelles et même des inclinations du désir. Le diagnostic médical du « vrai sexe », en tant qu'il se veut garant des bonnes mœurs et des bonnes pratiques sexuelles, vise en réalité à maintenir en marge de toute vérité et de toute moralité, l'homosexualité (masculine ou féminine). Par conséquent, même s'il prend la forme d'un discours scientifique, visant à objectiver les caractères du vrai sexe, Foucault montre qu'un tel diagnostic repose bien en réalité sur une distinction préalable, et normative, entre le domaine du normal (renvoyant à la différence sexuelle, et aux pratiques hétérosexuelles qui ne cessent d'en confirmer la naturalité) et le domaine sombre et transgressif du pathologique (qui fait fond sur une perturbation de cette différence sexuelle et qui ouvre sur la monstruosité et la dangerosité, sociale et morale, de comportements hors normes, de l'ordre de la perversion). Dans ces conditions, le récit de vie en première personne d'Herculine Barbin se trouve comme réfracté dans la lecture hétéro-normative qu'en propose le médecin, érigé en maître de vérité sur les questions d'identité, c'est-à-dire aussi d'orientation sexuelle. Il y a une vérité médico-légale de l'identité sexuelle, une énonciation (performative) du « vrai sexe » qui se fonde sur un dispositif de sexualité affirmant l'adéquation normative entre préférences sexuelles et assignation de genre.

L'« hermaphrodisme » n'est donc pas une qualification sexuelle suffisante ; il s'agit plutôt, désormais, d'une alternative à trancher, d'une erreur à rectifier. L'erreur d'assignation de genre, que l'expertise médico-légale a pour fonction de corriger une fois pour toutes, tient alors moins à une défaillance du regard qu'à un défaut d'écoute ou à un aveu incomplet : dis-moi qui tu aimes, je te dirai qui tu es *en vérité*, c'est-à-dire quel est, quel *doit être* ton « vrai sexe ». L'injonction à dire qui l'on est en vérité est ainsi elle-même prise dans la norme du « vrai sexe », c'est-à-dire reprise dans le discours médico-légal qui énonce ce qu'il en est de l'« être dans le vrai » quant au sexe. Ce discours de vérité opère par conséquent comme un discours de censure qui encadre la production d'un aveu, sur fond de distribution et de hiérarchisation des possibilités d'existence, c'est-à-dire des possibilités d'énonciation, par chaque individu, de son existence.

Pourtant, Foucault ne s'en tient pas à cette constatation. Il relève également que le récit rétrospectif à la première personne que Barbin propose de la vie passée d'Herculine et de sa vie présente d'Abel, livre une autre version des faits. Ce récit permet aussi d'illustrer la mise en échec des stratégies régulatrices du genre par la désassignation du corps à la logique du « vrai sexe ». En effet, Foucault souligne qu'un tel « récit échappe à toutes les prises possibles de l'identification »¹⁶ et que, au lieu de s'écrire à partir de son

¹⁶ Michel Foucault, « Le vrai sexe », in *Herculine Barbin dite Alexina B.*, Paris, Gallimard, « Les Vies parallèles », 1978, p. 15.

« vrai sexe » enfin trouvé ou retrouvé, il montre plutôt qu'Herculine Barbin a toujours été « *pour elle-même* sans sexe certain »¹⁷ - hors de tout schéma de vérédiction et de vérification possible. Il souligne même que, avant que cette incertitude ne devienne douloureuse et fatale, sous la pression des discours et des décisions médicaux et juridiques, elle aura été un moment délicate, notamment lorsque, à l'abri des murs du couvent où elle séjournait, elle vivait cette incertitude sur le mode d'une sorte d'indistinction sexuelle, baignant dans « les limbes heureuses d'une non-identité »¹⁸, c'est-à-dire d'une « monosexualité » indifférenciée, au point de vue de laquelle il n'y a pas d'« autre sexe » dans la mesure où il n'y a pas (encore) la norme du « vrai sexe ».

Ce « cas », certes tout à fait singulier, me paraît particulièrement intéressant parce qu'il permet de mieux comprendre le sens de cette politique de la vérité que Foucault analyse dans ses généalogies. Il ne s'agit pas seulement de traiter la vérité elle-même comme un enjeu de pouvoir et de domination (même si cet aspect est important, on vient de le voir) au sens où la vérité serait construite comme un outil de domination. Il s'agit de l'envisager aussi comme un terrain de luttes, de débats, de *retournements* possibles, où se rencontrent et s'affrontent des discours, des pratiques et des sujets et où il s'agit de déceler, ou même de susciter un autre rapport aux normes : un rapport qui s'élabore sur le mode critique de l'usage (des plaisirs), de l'inventivité et de la créativité qui ne sont pas nécessairement, ni même le plus souvent, les voies d'une émancipation historique de masse (contre les rigueurs de la domination) mais qui sont les formes d'une résistance possible, toujours locale et incertaine – prenant appui sur des productions de subjectivités.

On comprend en tout cas quelle sera l'orientation générale des recherches menées par Foucault dans les années 1980. Ces recherches correspondent à nouveau à un prolongement et à un approfondissement des préoccupations précédentes. Le rapport du sujet à la vérité, dont on a vu qu'il se trouve au cœur des premiers travaux sur l'histoire de la sexualité, fait l'objet d'une attention nouvelle. La préoccupation de Foucault s'oriente de manière plus déterminée et plus précise vers l'analyse historique des formes prises par ce rapport *à partir du* christianisme, c'est-à-dire aussi en mesurant l'écart qui sépare le christianisme de l'antiquité. Cet écart est ce qui permet en quelque sorte d'échapper à la structure d'obéissance dans laquelle la confession chrétienne enferme le sujet voué à dire la vérité sur son propre désir, et de définir d'autres nouages possibles entre sujet et vérité, d'autres réappropriations possibles par le sujet d'un discours de vérité. On retrouve donc ici la double dynamique d'emprise et de déprise, d'obéissance et de liberté à partir de laquelle Foucault va envisager les grandes procédures historiques de subjectivation et de

¹⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁸ *Ibidem.*

véridiction que sont la confession, le souci de soi et la *parrèsia*¹⁹. Le point commun de ces analyses, c'est que le sujet mérite moins d'être envisagé comme le produit univoque d'un certain dispositif de vérité (qui d'une certaine manière le précèderait et s'imposerait à lui en forgeant son identité) que comme ce qui s'élabore et est donc susceptible aussi de se transformer dans la mise à l'épreuve de soi par des actes de véridiction.

On comprend dans ces conditions pourquoi Foucault s'est intéressé de près aux procédures de vérité inhérentes à la confession chrétienne mais pourquoi aussi il a cherché dans l'antiquité d'autres régimes de véridiction, des régimes alternatifs qui font signe vers des formes d'expérience de soi où précisément l'expression de la vérité (dans ses paroles et dans ses actes) coïncide avec une pratique de liberté²⁰. Dans la confession chrétienne, on peut dire à l'inverse que la vérité engage le sujet qui la produit dans le cercle (vicieux) de la méconnaissance et de l'obéissance. En effet, le sujet est invité voire incité à produire à partir de lui-même et sur lui-même un discours de vérité, visant à déceler ce qu'il est supposé se cacher à lui-même dans l'ordre du désir. Ce discours vrai présente la particularité d'être produit depuis l'intériorité d'un sujet qui se prend lui-même pour objet sous le regard et à partir de l'injonction d'un *autre* (le confesseur mais aussi bien l'Autre : Dieu) auquel il voue une obéissance inconditionnelle. Repérer dans la confession chrétienne cette dimension d'une subjectivation par la soumission au régime de vérité de la confession présente alors deux intérêts. D'abord, cela permet d'explicitier une dimension proprement éthique et politique des pratiques chrétiennes de subjectivation : l'obéissance à l'autre est le prix à payer pour prétendre avoir accès à sa propre vérité. Mais ce dispositif de véridiction chrétienne intéresse également Foucault pour une autre raison. C'est qu'il permet de croiser à partir de la généalogie de l'homme de désir, une généalogie du christianisme et une généalogie de la psychanalyse (dont le projet est sans cesse repris depuis *l'Histoire de la folie*). Au vu de ce qu'on vient de rappeler, la psychanalyse apparaît en effet comme l'un des relais puissants des procédures de l'aveu issues de la ritualisation chrétienne : il y va ici et là d'une formulation de la vérité passant par la verbalisation du désir à l'adresse d'un Autre qui la réclame comme gage de soumission autant que possibilité d'accès à son identité.

*

¹⁹ Voir une présentation synthétique de ces différents régimes de vérité in F. Gros, *op. cit.*, p. 21-24.

²⁰ C'est le cas, notamment, avec la *parrèsia* cynique telle que Foucault en restitue la puissance critique et la valeur militante à la fin du cours sur *Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France* (1984), Paris, Gallimard-Seuil, « Hautes Études », 2009.

Il n'est pas raisonnable de tirer de ce bref parcours des « aventures de la vérité » une conclusion univoque ni même de définir à partir de là une trajectoire unique et déterminée qui rendrait compte de manière rétrospective de l'ensemble d'un cheminement fait de bifurcations et de déplacements, d'approfondissements et de détours. Il importe surtout de rappeler que Foucault nous invite avant tout à mettre à distance les discours de vérité institués, que ce soit au nom de la science ou de la société, et parfois même des deux. Analyser les processus historiques d'institution de ces discours, c'est éclairer d'un point de vue critique les modalités d'élaboration des savoirs ; c'est porter le soupçon sur les enjeux politiques de ces savoirs et manifester leur importance pour rendre compte de la formation des sujets ; c'est enfin, et surtout, réaffirmer que les discours de vérité, sans dépendre de nous, mais parce qu'ils nous impliquent et dessinent les contours de ce que nous sommes et pouvons être, peuvent bien sûr nous dominer – mais qu'il est aussi possible de s'en saisir pour inquiéter les fausses évidences et pour inventer de nouveaux rapports à soi et aux autres : bref, pour esquisser la possibilité, individuelle et collective, de vivre et d'être autrement.