

INTRODUCTION

Dix ans après son décès prématuré, la destinée posthume du travail de Michel Foucault confirme l'adage selon lequel il est des morts qui ont tout l'avenir devant eux. Ne serait-ce que dans le monde anglo-saxon, l'oeuvre de Foucault continue d'inspirer de nombreux chercheurs dans des domaines aussi variés que le droit, la médecine, l'histoire et la critique littéraire. Et cette résonance, qui est aussi pertinence profonde, inscrit *volens nolens* l'oeuvre de Foucault dans la lignée monumentale de ses propres interlocuteurs tels que Sartre, Heidegger, Nietzsche et Marx. Comment s'en étonner? A travers ses changements et ses réorientations, on retrouve dans cette oeuvre ouverte à tous les vents la totalité des angoisses déjà soulevées par une modernité qui n'en finit pas de mourir et de se perpétuer, même, et surtout, dans sa phase post-moderne. Ces angoisses n'ont probablement pas cessé de hanter l'humanité occidentale depuis qu'elle existe: mort, sexualité, folie, violence, pouvoir. Autant de thèmes auxquels la pensée du dix-neuvième siècle finissant accordera le statut et la dignité philosophiques qui sont encore les leurs aujourd'hui. D'où, peut-être, ce qu'il faudrait maintenant appeler un certain *classicisme*, même paradoxal, de la pensée Foucault si on la mesure à l'aulne de la troïka fondatrice de la modernité (Marx, Nietzsche, Freud).

On a assez épilogué ailleurs sur le jeune Foucault et le Foucault de la fin, sur le Foucault encore vaguement "phénoménologisant" *d'Histoire de la folie* et le Foucault des toutes dernières années soucieux de fonder une éthique postchrétienne. Mais dix années permettent cependant de voir se profiler le Foucault qui entrera dans la postérité, et l'on aurait pu s'attendre à voir apparaître un précipité plus ou moins inégal, mais représentatif, des diverses périodes marquées par des textes-clés tels que *L'Histoire de la folie*, *L'Archéologie du savoir*, *La Volonté de savoir* et *L'Usage des plaisirs*. Or, et nos lecteurs pourront s'en faire une idée à la lecture des textes qui suivent, c'est le Foucault de la fin, hellénisant, qui est ici surreprésenté. Non pas, bien sûr, que le dernier Foucault doive nécessairement faire de l'ombre au premier car il n'y a rien chez lui qui ressemble à une brusque "coupure épistémologique", pour reprendre l'élégante expression d'Althusser. Remarquons simplement, que si ce numéro spécial avait été conçu en France ce serait probablement l'inverse qui se serait produit (il suffit, par exemple, de consulter le *Michel Foucault*

philosophe publié à Paris en 1989).¹ L'explication tient sans doute au fait que les *Gender Studies*, pour aussi prometteuses qu'elles soient, restent encore très largement une spécialité universitaire américaine.

Puisque nous en sommes au contexte intellectuel américain, il nous faudra aussi relever une absence de taille parmi les textes qui nous ont été proposés: celle du féminisme. Ce ne sont pourtant pas les tentatives de conciliation qui auront manqué au cours des dix dernières années et il faudrait peut-être se demander si trois récentes biographies, bien que de qualité très inégale, n'ont pas confirmé ce que l'on pressentait déjà, à savoir une certaine misogynie de Michel Foucault. Ajoutons à ce qui n'est pour le moment que pure spéculation, qu'il est bien ironique que ce soit précisément l'homme si réservé de la "mort" du sujet et du "ça parle" qui hérite de toute cette tendre sollicitude de la part des biographes. Puisque nous en sommes aux absences, en voici une autre: le domaine postcolonial. Autre ruse de l'histoire? Car c'est bien Michel Foucault qui est devenu l'une des références centrales de ces études, qu'il s'agisse, pour ne prendre que deux exemples de G. C. Spivak ou d'E. Saïd. Et pourtant: quand Foucault évoque le tiersmonde, dans les premières pages de sa préface aux *Mots et les choses*, par exemple, sa connaissance purement livresque de la Chine est médiatisée par le *Manuel de zoologie fantastique* du très conservateur J.-L. Borges. Plus tard, quand Foucault s'interrogera sur "ce à quoi rêvent les Iraniens", ce sera pour discerner dans la révolution islamique la promesse d'un renouveau spirituel qui n'apportera, en fait, que la guerre, la répression et la corruption.² Sans doute Foucault pensait-il, après Heidegger, que nous vivons tous dans un horizon historique très limité et que les marges de notre liberté ne sont pas bien grandes. Mais d'autres, disons-le, tels que Gramsci, avaient compris avant lui que des choses telles que la religion, les superstitions, la solidarité clanique et les coutumes locales opposent une résistance inouïe à l'Etat moderne, qu'elles lui précèdent et qu'elles lui survivront comme le démontre le monde post-communiste.

Mais tout ceci ne saurait diminuer l'oeuvre de Foucault en rien, même si elle reste marquée par son époque et le contexte politico-intellectuel. N'a-t-elle pas été conçue dans les salles de classe et les couloirs feutrés de l'Ecole Normale Supérieure pour continuer de

¹ Collectif, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris 9, 10, 11 janvier 1988* (Paris: Seuil, 1989)

² Michel Foucault, "A quoi rêvent les Iraniens?", *Le Nouvel Observateur* 726 (Oct. 9-16, 1978): 48-49.

s'affermir sous les lambris du Collège de France? Ne serait-elle pas, au fond, née dans une métropole impériale engagée, tout d'abord dans la décolonisation puis dans la difficile renégociation du statut de la France dans un monde dominé par le condominium américano-soviétique? Nous le savons, certes, les civilisations sont mortelles et c'est peut-être Foucault, l'héritier le plus inattendu de tous, qui aura poursuivi jusqu'au bout la "politique de l'esprit" réclamée par Valéry en 1919.³ Les textes qui suivent essaient de faire le point, dix ans après sa disparition, sur une pensée qui aura bouleversé des pans entiers du savoir.

Pour commencer, Cilas Kemedjio nous rappelle la manière radicale dont l'approche de Foucault a instauré une reconceptualisation du rapport entre le corps et l'âme--rapport resté longtemps impensable à la suite de l'injonction cartésienne au coeur de notre modernité. Le renversement effectué par la pensée foucauldienne nous a permis de découvrir le secret de la société disciplinaire: il suffisait de voir que c'était l'âme, justement, conçue comme abstraction de notre nature et de notre destinée, qui rendait possible l'application des systèmes de normalisation aptes à emprisonner les corps.

Alice Ramos revient sur la conceptualisation foucauldienne de la constitution éthique du sujet. Selon Foucault, toute proposition de légitimation morale est devenue irrecevable à la suite de la formation des stratégies disciplinaires et normalisatrices de savoir-pouvoir. Cette impossibilité de légitimer une moralité au sein de notre modernité mène Foucault à formuler une éthique de l'existence à partir de l'*askesis* des stoïciens. Pour ceux-ci, l'accès à la compréhension ne devenait possible qu'au moyen d'une maîtrise acquise sur le moi qui, à son tour, permettait, de constituer un art de la vie. Le recours de Foucault à la philosophie stoïque représente, selon Ramos, une répudiation de l'éthique chrétienne--celle-ci faisant valoir une renonciation aux demandes du moi aussi bien que du réel. Cependant, nous fait remarquer Ramos, la pureté recherchée par cette éthique est moins une renonciation qu'une quête d'un perfectionnement s'inspirant de l'idée du divin. Le problème que soulève une approche foucauldienne, par conséquent, c'est de savoir si le refus de toute vérité téléologique peut constituer un fondement esthétique valable.

Pour Serge Meitinger, par contre, une critique de Foucault qui se prévaut d'un motif transcendant ne peut se faire qu'à partir d'un contresens. Témoin le projet de Christian Jambet qui tente de récupérer Foucault pour "la cause angélique." Meitinger suppose que le malentendu

³ Paul Valéry, "La Crise de l'esprit" in *Variétés I* (Paris: Gallimard, 1924)

est dû à une interprétation erronée de la "pensée du dehors," notion développée par Foucault pour célébrer l'oeuvre de Maurice Blanchot. Il s'agit, en effet, d'une pensée quasi mystique de l'être du langage dans laquelle s'anéantirait le sujet parlant ou écrivant. Mais Foucault est bien trop modeste pour assumer l'arrogance illuminée du mystique, une attitude qui lui permettrait d'escamoter sa responsabilité de critique--marquée, selon Meitinger, d'un "constant souci de comprendre, de débroussailler régionalement l'enchevêtrement des problèmes qu'elle se pose." A la place d'une vision dualiste du Maître et de l'Ange, des dominateurs et des dominés, Foucault nous révèle des relations multiples et enchevêtrées de savoir et de pouvoir, des rapports qui sont à élucider par un travail de "déracinement théorique." C'est justement l'efficacité analytique de ce travail, surtout dans le domaine de la sexualité, que n'ont point su apprécier des critiques comme Baudrillard, qui est l'auteur d'une des tentatives de récupération les plus prétentieuses de la pensée foucauldienne.

En revanche, ce qui rend Foucault inoubliable, pour bon nombre de ses lecteurs, c'est l'effet libérateur de son discours sur la sexualité. Pour Ladelle McWhorter, l'importance de *La volonté de savoir* s'explique tout d'abord en termes d'une réaction toute personnelle à la lecture du livre. En outre, elle nous rappelle que le principal mérite de Foucault a été de nous montrer en quoi la sexualité a toujours eu pour fonction, dans notre culture, de fournir l'essentielle vérité de l'existence humaine. La sexualité est devenue ainsi une nature qui nous contrôle, voire, qui nous menace et nous met en danger; d'où l'obligation constante de l'avouer afin de révéler sa vérité, car c'est en disant cette vérité que nous légitimons la prise de notre identité sexuelle sur notre être. Cette obligation est particulièrement pressante dans le cas de l'homosexualité puisque c'est cette dernière qui sert à déterminer le domaine de la norme, du normal. La généalogie foucauldienne fait lâcher prise au discours normalisateur de sexualité en déplaçant sa signification de la dimension transcendantale au niveau historique, en la faisant passer de l'ontologique à l'épistémologique. Ainsi Foucault réussit à montrer que la configuration épistémologique du discours sur la sexualité ne doit son pouvoir réificateur qu'à une coalescence contingente et temporaire de pratiques discursives. La sexualité n'est donc plus ce qui constitue la nature de celui ou de celle qui la confesse: c'est ce qui se constitue dans et à travers le langage tel qu'on est tenu de parler. Foucault nous procure ainsi la possibilité--non pas de découvrir ce que nous sommes--mais de refuser de l'être.

Ce refus d'être ce qu'une identité factice et obligatoire nous commande est un aspect bien connu de l'attitude de Foucault en face de sa propre oeuvre. "On écrit pour être autre que ce qu'on est," dit-il. Les

biographes, par contre, écrivent pour retrouver le même, pour éliminer tout décalage entre l'homme et l'oeuvre afin que l'un serve de raison suffisante pour l'autre. Le but de Lawrence Schehr est de montrer les graves malentendus auxquels mènent de telles entreprises. L'exemple probant, pour Schehr, est l'utilisation du sadisme pour expliquer Foucault et ses écrits. Le recours à ce modèle, selon lui, est motivé par une perspective hétérosexuelle qui fait comprendre toute sexualité en termes de la dualité homo/hétéro et permet de classer le sadisme comme une déviation pathologique. Or, ce que nous enseigne Foucault, c'est qu'il faut savoir donner une signification à l'acte homosexuel en évitant d'y appliquer le modèle imposé par l'hégémonie discursive dominante. Sitôt que l'acte homosexuel n'est plus vu à travers la grille domination-soumission caractéristique d'une interprétation hétérosexuelle, par exemple, nous découvrons que la relation sado-masochiste n'en est pas une. Ainsi, une conception homosexuelle de la relation dite "sadique" peut servir d'antidote à la violence et au désir de domination inhérents à la tradition hétérosexuelle.

Ruth Larson découvre une alternative à l'équation sexe=violence dans un texte du dix-septième siècle. Il s'agit des *Dialogues de Luisa Sigea*, qui représentent une variante instructive du discours érotique du siècle classique. L'ambition de l'auteur est de promulguer une pédagogie de la sexualité tout en parodiant les principales formes de la pratique confessionnelle. Ce discours érotique se place donc dans le contexte de la formation du dispositif de sexualité étudié par Foucault. En même temps, selon Larson, les *Dialogues* révèlent un aspect de la "mise en discours" du sexe négligé par Foucault et font ressortir l'importance des manuels de pénitence dans l'élaboration du discours érotique. Larson note aussi le statut paradoxal du texte en question: écrits par un homme pour un public masculin, les *Dialogues* suggèrent que, pendant un bref moment, une perspective nouvelle s'était constituée pour rejeter le modèle viril--un modèle qui allait se développer dans toute sa morbidité au siècle suivant dans l'oeuvre de Sade.

La question de l'androcentrisme se trouve déplacée au niveau philosophique dans l'essai de Thomas Bonfiglio. Dans une analyse serrée du texte de Kant, "Was ist Aufklärung?" aussi bien que du commentaire de Foucault là-dessus, Bonfiglio démontre que le philosophe français a mal lu l'Allemand. Ce que Foucault a négligé surtout, c'est la misogynie de Kant, mal dissimulée par quelques procédés rhétoriques qui ne font que souligner la mauvaise foi de ce dernier. Par conséquent, en présentant la question de Kant comme l'acte fondateur d'une modernité qui nous porte toujours, Foucault situe sa propre intervention dans la lignée héroïque du

philosophe allemand, indiquant ainsi son propre assentiment tacite au projet patriarcal.

Inculpation aussi grave--au moins--de la part de Philip Wood: Foucault serait un humaniste malgré lui. C'est d'ailleurs cet aspect inavoué et inavouable de la pensée foucauldienne qui expliquerait sa popularité dans un certain milieu universitaire américain. Foucault permet de déployer une stratégie critique qui se maintient toujours au sein d'une métaphysique du sujet: les disciples de Foucault bénéficient ainsi du double avantage qu'offre une attitude radicale mise au service de l'idéologie dominante. Quoique cette accusation n'ait rien de nouveau--Sartre émettait une idée semblable il y a presque trente ans--elle s'accompagne d'une analyse innovatrice visant à déceler les restrictions inconscientes de la pensée foucauldienne. Selon Wood donc, malgré tous les efforts faits pour évacuer la perspective anthropocentrique, Foucault n'a pu s'empêcher de conserver un humanisme résiduel puisque le social ne cesse de servir de référence limite, de *grund* à son oeuvre. Cette limitation, cependant, est moins une raison de renier Foucault que de rattacher sa pensée à l'ordre transhumain de l'univers afin d'éliminer la séparation conventionnelle entre culture et nature, l'humanité et son autre: ainsi serait déferée à l'infini l'identité que les humains ont toujours cherché à s'attribuer.

Nous aimerions, en dernier lieu, adresser nos plus vifs remerciements à **Meaghan Emery** pour la précieuse assistance qu'elle nous a apportée au cours de la préparation de ce numéro spécial.

JEAN-FRANÇOIS FOURNY
The Ohio State University

KARLIS RACEVSKIS
The Ohio State University