

LA VIE EN SOMMEIL*

Mariapaola Fimiani

I.

Dans un cours donné à l'Université de Lille en 1952, Michel Foucault traitait du problème anthropologique de Kant à Nietzsche¹, se limitant alors à commenter la *Logik*, texte de Kant, de 1800, qui reprend, en ouverture, la connexion entre parcours critique et questionnement sur l'homme. Le *Was ist der Mensch ?* conclut, on le sait, la séquence des interrogations critiques². En 1964, introduisant sa traduction de *l'Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* de Kant, qu'il proposait sur une suggestion de Canguilhem, Foucault annonçait en note un projet de travail sur les « rapports de la pensée critique et de la réflexion anthropologique »³. Déjà les conclusions de son *Introduction à l'Anthropologie de Kant* – texte tourmenté et irrégulier, longtemps resté inédit suivant des volontés testamentaires – dénonçaient les raisons de l'« illusion anthropologique » dont, plus tard, *Les Mots et les Choses* imposeront l'épuisement et l'« effondrement ». Mais seule la conscience qu'une nouvelle configuration du savoir accomplirait « le passage de l'âge de la représentation à l'âge de l'anthropologie », annonçant et « l'émergence et la probable disparition »⁴ de celle-ci, pouvait permettre d'exposer la grande question que confie à la pensée le redoublement kantien de l'empirique et du transcendantal.

Il n'est pas excessif d'estimer que, dans le parcours de Foucault, c'est précisément la relecture de Kant qui a été en mesure d'ouvrir à ce problème : comment penser de nouveau l'humain à partir d'un seuil marqué par l'épuisement de

* Les mots ou expressions en italique suivis d'un astérisque sont en français dans le texte (N.d.T.).

¹ Ainsi que nous l'apprend, à propos d'un cours intitulé « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale » (texte manuscrit), la « Présentation » de la nouvelle édition de E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, dans la traduction de Foucault, précédée de son texte jusqu'alors inédit : *Introduction à l'Anthropologie de Kant* (« Présentation » par D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008; le texte de l'*Introduction* sera désigné ici sous le sigle IAK). L'*Introduction* de Foucault constitue, comme on le sait, sa thèse complémentaire pour le doctorat (directeur d'études : J. Hyppolite), déposée en 1961 à la bibliothèque de la Sorbonne.

² Les quatre questions de la *Logik* (in *Kant's Gesammelte Schriften*, Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900 *sqq.*, p. 26) sont reprises à la fois dans l'*Introduction* (IAK, p. 46-47) et dans *Les Mots et les Choses* (Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 352; qui sera désigné ici sous le sigle MC).

³ Voir la « Notice historique » en introduction de la première édition française de *l'Anthropologie* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1964), p. 10.

⁴ « Présentation », cit., p. 8-9.

l'humanisme⁵. Ce seuil montre toute l'énigme que pose Kant. L'« énigme kantienne » – écrivait Foucault en 1966 – tire de notre mémoire deux grandes figures et libère une « double nostalgie » : nous demandons à l'âge grec d'éclairer notre rapport à l'être, et au XVIII^e siècle de remettre en question les formes et les limites de notre savoir⁶. Si la pensée contemporaine est vouée au « déracinement de l'Anthropologie », celui-ci est donné dans l'exercice d'une « critique générale de la raison » qui sait décliner, précisément comme chez Kant, une pensée radicale de l'être et l'interrogation sur les limites de la pensée⁷. Le kantisme, repensé à travers l'*Anthropologie*, a indiqué à la fois la validité des limites et les limites de cette validité.

La naissance de la modernité est donc agitée par l'événement que constitue l'apparition de l'homme sur la scène du savoir. C'est cette thèse qui mûrit dans *Les Mots et les Choses*, prémisse de l'analyse annoncée des rapports entre pensée critique et réflexion anthropologique. La biologie, l'économie et la philologie soustraient le « réseau incolore »⁸ des représentations au quadrillage spontané des choses⁹ et interrogent cet être qui est « tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance »¹⁰. Il fallait chercher les « synthèses empiriques » « là où précisément cette souveraineté [*scil.* : la souveraineté du "Je pense"] trouve sa limite ; c'est-à-dire dans la finitude de l'homme, finitude qui est aussi bien celle de la conscience que celle de l'individu vivant, parlant, travaillant »¹¹.

La figure de l'homme, qui ne peut échapper aux synthèses des savoirs, occupe ainsi l'épaisseur d'une position ambivalente, *objet* de connaissance et *sujet* qui connaît. L'effet en est l'apparition d'un « souverain soumis » et d'un « spectateur regardé ». L'homme est le pouvoir de représenter, mais en même temps il « surgit en un creux ménagé par les vivants, les objets d'échange et les mots », il s'insinue en une « irréductible antériorité »¹². Les « formes concrètes de l'existence finie », reprenant les contenus déterminés des savoirs empiriques, disent par conséquent l'apparition de l'homme « à titre de figure de la finitude », « figure paradoxale » puisque « les contenus empiriques de la connaissance délivrent, mais à partir de soi,

⁵ Sur la centralité du kantisme chez Foucault, lié à sa critique de l'« anthropologisme » et son élaboration de la nouvelle éthique, je me permets de renvoyer à M. Fimiani, *Foucault et Kant. Critique Clinique Éthique*, trad. franç. de N. Le Lirzin, Paris, L'Harmattan, 1998.

⁶ « Une histoire restée muette », *La Quinzaine littéraire*, n° 8, juillet 1966; maintenant in *Dits et Écrits*. 1954-1988, édition établie sous la direction de D. Defert et Fr. Ewald, Paris, Éditions Gallimard, 1994, I, p. 546-547 (qui sera désigné ici sous le sigle DE).

⁷ MC, p. 353.

⁸ MC, p. 322.

⁹ MC, p. 315.

¹⁰ MC, p. 329.

¹¹ MC, p. 352.

¹² MC, p. 323-324.

les conditions qui les ont rendues possibles ». L'homme n'est ni la transparence de la pure pensée ni une passivité inaccessible à la conscience ; il est l'énigme et l'indécision, passage irrésolu qui va de l'acte pensant et de la « pure saisie » au désordre des contenus et des expériences concrètes, à l'« encombrement empirique », là où la pensée est toujours exposée à son être propre, à l'impensé et à la menace de ce qui lui échappe¹³.

C'est ce défi, consistant à suivre « un étrange doublet empirico-transcendantal »¹⁴, qui met le kantisme à l'épreuve dans l'analyse d'un champ énigmatique : l'interrogation critique de Kant renvoie à la souveraineté d'un savoir et d'un vouloir, mais elle croise et traverse l'enquête anthropologique, qui défie les limites de sa validité, qui décrit les liens et les dépendances, les conditions concrètes selon lesquelles opèrent les lois de la raison. Le cadre théorique auquel il est impossible de renoncer, c'est, en ce qui concerne le redoublement essentiel de l'empirique et du transcendantal, celui de leur conjonction et de leur « partage »¹⁵. Le parcours kantien ne peut qu'être double, parallèlement critique et anthropologique.

L'*Anthropologie* accompagne l'ensemble du travail critique de Kant, dit Foucault, à travers une succession difficile, par strates, de manuscrits, de notes, de versions diverses, qui, durant tout ce long intervalle temporel, l'auraient pressé sans relâche à élaborer la critique transcendantale. La « géologie profonde » de l'*Anthropologie* rend compte d'un mouvement contemporain « à la fois de ce qui précède la *Critique*, de ce qui l'accomplit et de ce qui va bientôt la liquider »¹⁶, et d'une orientation constante qui unit les écrits précritiques à l'*Opus postumum*¹⁷.

Une « image concrète de l'homme » a permis à Kant de conserver un certain « coefficient de stabilité » au fond de son entreprise critique. Cette dernière, à son tour, a secrètement soutenu, selon une « finalité obscure et obstinée », sa recherche anthropologique. C'est pourquoi il peut naître de l'enquête anthropologico-critique un « *“homo criticus”* » différent de celui qui l'a précédé : « la *Critique*, à son caractère propre de “propédeutique” à la philosophie, ajouterait un rôle constitutif dans la naissance et le devenir des formes concrètes de l'existence humaine » et une autre « vérité *critique* de l'homme » apparaîtrait, engendrée par la critique préalable des conditions de la vérité¹⁸.

¹³ MC, p. 333.

¹⁴ MC, p. 330.

¹⁵ MC, p. 352.

¹⁶ IAK, p. 14.

¹⁷ IAK, p. 14-15, 48 *sqq.*

¹⁸ IAK, p. 12-13.

Dans le texte de l'*Introduction*, l'un des nœuds essentiels du kantisme reste la thèse d'une dispersion temporelle du je, engagé dans un monde qui en enveloppe l'existence réelle et « qui, en la *contenant*, tout à la fois la *retient* et la *libère* »¹⁹.

« Dans une perspective anthropologique, la vérité prend donc figure [pour Kant] à travers la dispersion temporelle des synthèses », parce qu'elle ne trouve jamais sa « forme primitive — ni les moments *a priori* de sa constitution, ni le choc pur du donné ». Elle trouve, en fait, sa « forme originaire » au sein « d'un flux temporel et d'un système linguistique [...] en leur point zéro » : la vérité naît seulement dans ce qui est « *vraiment temporel* » et « *réellement échangé* »²⁰.

« Le temps de la *Critique*, forme de l'intuition et du sens interne », absorbe « la multiplicité du donné [...] à travers une activité constructrice » et n'offre « le divers que déjà dominé dans l'unité du Je pense ». « En revanche, le temps de l'*Anthropologie* est garanti d'une dispersion qui n'est pas surmontable », qui ne concerne pas le pur donné ni la passivité sensible, mais la « dispersion de l'activité synthétique par rapport à elle-même »²¹. Le temps de la *Critique* assure l'unité de l'originaire, cette unité qui pourra conduire à la pensée de l'origine comme « ontologie de l'infini »²², comme « exténuation de la vérité » dans « la vérité de la vérité »²³. Le temps de l'*Anthropologie* est « la dispersion des synthèses et la possibilité toujours renouvelée de les voir s'échapper les unes aux autres ». Le temps de la *Critique* se pose « dans la dimension du *Ur* », de l'origine inaltérable ; le temps de l'*Anthropologie* occupe le « domaine du *Ver* », de la possibilité de mener à terme et de mettre ensemble, mais aussi de faire dévier la direction et de décomposer la détermination acquise. Le temps de l'*Anthropologie* n'est plus, finalement, « ce en quoi, et à travers quoi, et par quoi se fait la synthèse ; il est ce qui ronge l'activité synthétique elle-même » ; et cette corrosion est la perte de la souveraineté au profit d'une « incertitude patiente, friable, compromise »²⁴.

« À la *Critique*, représentant l'investigation de ce qu'il y a de conditionnant dans l'activité fondatrice, l'*Anthropologie* répond par l'inventaire de ce qu'il peut y avoir de non-fondé dans le conditionné. Dans la région anthropologique, il n'y a pas de synthèse qui ne soit menacée : le domaine de l'expérience est comme creusé de l'intérieur par des périls qui ne sont pas de l'ordre du dépassement arbitraire, mais de l'effondrement sur soi »²⁵.

¹⁹ IAK, p. 50.

²⁰ IAK, p. 65.

²¹ IAK, p. 56.

²² IAK, 74.

²³ IAK, p. 78.

²⁴ IAK, p. 55-56.

²⁵ IAK, p. 43.

La « fausse Anthropologie » fait donc glisser « vers un commencement, vers un archaïsme de fait ou de droit, les structures de l'*a priori* », mais « l'*Anthropologie* de Kant nous donne une autre leçon : répéter l'*a priori* de la *Critique* dans l'originnaire, c'est-à-dire dans une dimension vraiment temporelle »²⁶. La conjonction dissociée des analyses empiriques et transcendantales, la complication du travail à la fois anthropologique et critique, est imposée par la « structure indissociablement première et seconde »²⁷ de l'existence finie, car « l'homme [...] n'est ni *homo natura*, ni sujet pur de liberté ».

La conviction que l'interrogation sur l'homme peut se maintenir active uniquement à l'intérieur d'une disposition anthropologico-critique particulière était déjà clairement exprimée par Foucault dans son commentaire de Binswanger, en 1954. Le « "fait" humain », écrivait-il, n'est pas un « secteur objectif d'un univers naturel, mais le contenu réel d'une existence qui se vit et s'éprouve, se reconnaît ou se perd dans un monde qui est à la fois la plénitude de son projet et l'"élément" de sa situation »²⁸. C'est pourquoi la tâche philosophique d'une anthropologie qui veut échapper au dogmatisme spéculatif et à l'empirisme positiviste et naturaliste des sciences est de montrer comment peuvent s'articuler « une analyse de l'être-homme » et « une analytique de l'existence », c'est-à-dire comment l'enquête empirique doit toujours se nourrir d'une « réduction transcendantale »²⁹ : un rapport de distinction et de pénétration entre l'analyse concrète et la critique transcendantale a pour devoir d'indiquer comment poser correctement la question anthropologique, en la soustrayant à un redoublement empirico-critique complice de la double erreur de l'abstractivité spéculative ou de la réduction positive.

La tension dynamique entre l'empirique et le transcendantal, le redoublement qui ne trahit pas l'injonction kantienne à leur « partage », explique la centralité de la séquence, posée par la *Logik*, des trois interrogations critiques conclues par l'interrogation sur l'homme. La question anthropologique doit être posée à travers la question critique, et par conséquent en récupérant le domaine et la portée de ce que l'on peut définir comme une « répétition anthropologico-critique »³⁰. La seule capable de dissuader de ce redoublement* qui, de par l'« illusion anthropologique » et l'« illusion transcendantale », superpose et invertit élément de nature et élément fondamental, poursuivant l'objectif d'une « "nature" de la nature humaine »³¹.

²⁶ IAK, p. 58.

²⁷ IAK, p. 41.

²⁸ « Introduction », in L. Binswanger, *Le Rêve et l'Existence*, trad. franç. de J. Verdeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1954; maintenant in DE, I, p. 66 (qui sera désigné ici sous le sigle IRE).

²⁹ IRE, p. 117.

³⁰ IAK, p. 52.

³¹ IAK, p. 77.

Après Kant, le « redoublement empirico-critique » a souvent perdu de vue le caractère irréductible des pôles de la conjonction. Alors – conclusions auxquelles parvient Foucault dans *Les Mots et les Choses* –, « la fonction transcendantale vient recouvrir de son réseau impérieux l'espace inerte et gris de l'empiricité ; inversement, les contenus empiriques s'animent, se redressent peu à peu, se mettent debout et sont subsumés aussitôt dans un discours qui porte au loin leur présomption transcendantale ». C'est là le retour de la « naïveté précritique » dans l'analytique de la finitude, qui fait valoir le « discours vrai » en nivelant l'empirique et le transcendantal. En vidant de son sens le « partage » de l'empirique et du transcendantal, l'apparition de l'homme dans les savoirs modernes produit le redoublement, mais aussi la confusion. Elle montre la correspondance du donné de l'expérience et de ce qui la rend possible. Par la question de la « nature humaine », les sciences de l'homme se chargent d'un projet métaphysique ou plutôt sont en réalité les agents mêmes qui le produisent et le renforcent.

Ainsi la philosophie s'assoupit-elle en un « sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie »³². Le « *sommeil anthropologique* », c'est la quiétude de la théorie, restée muette dans les savoirs et dans les effets de vérité. C'est la trahison de l'injonction critique qui exige l'accord et, en même temps, la distance entre le théorique et le cognitif, entre la philosophie et les sciences. Leur assimilation, en toutes formes, produit léthargie et passivité.

Selon la perspective de ce diagnostic, le sommeil anthropologique est l'inertie de la pensée. Mais pour Foucault, ce sommeil renvoie, plus profondément, au sommeil du vivant, à l'assoupissement sinon à la perte de la vie; et cela, déjà dans le contexte de sa précoce relecture de Kant.

Il faut alors s'interroger : comment cette pensée en sommeil peut-elle se convertir en sommeil de la vie ? Quelle variation interne à la notion de vie comporte l'assoupissement ou le réveil ? Et comment le sommeil ou la veille s'associent-ils à une vie pensée ou à une vie non pensée ?

Nul doute que le « déracinement de l'Anthropologie » que doit effectuer la question sur l'humain – c'est seulement à partir de cette « lacune », à l'intérieur du « vide de l'homme disparu », qu'« il est enfin à nouveau possible de penser » – constitue, à la suite de Nietzsche, le point de départ d'un creusement qui laisse apparaître la vie singulière, l'événement ou la force, l'irréductibilité de la variation minime, la vibration ondoyante du post-humain. En outre, non moins décisive est l'invitation foucauldienne à procéder, par la pensée de l'événement, à toute *éviction** des catégories et à pratiquer le *biais du paradoxe** qui ouvre la *différence déplacée**,

³² MC, p. 352.

la mobilité de la singularisation et des vies singulières et uniques³³. Mais peut-être la pure activation d'un *agencement** mérite-t-elle une problématisation, si celui-ci ne parvient pas à soustraire le vivant singulier aux effets métaphysiques mêmes des savoirs de la « nature humaine », s'il n'évite pas, par la *différence déplacée**, le risque de l'engourdissement et de la narcose.

II.

La confrontation entre différenciation et effets de vérité, entre processus de singularisation et systèmes de connaissance, est largement présente, chez Foucault : depuis son examen de la naissance de la biologie et les conclusions de son archéologie du regard médical jusqu'à son approche de la biologie moléculaire et ses thèses sur la biopolitique. La biologie de Cuvier et le regard anatomo-clinique, plus encore la physiologie et les analyses fonctionnelles, et plus tard l'attention portée aux analyses micrologiques du vivant, tentent toutes de restituer dans les savoirs la fragmentation de la vie.

Les sciences humaines ont, sans nul doute, marqué une double ouverture, en posant l'énigmatique coexistence de l'objet et du sujet de la connaissance. D'un côté, elles ont été « toujours animées d'une sorte de mobilité transcendantale » et n'ont cessé « d'exercer à l'égard d'elles-mêmes une reprise critique »³⁴ ; de l'autre, dans le « Pli » du redoublement qui assimile empirique et transcendantal, « la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau ; non plus celui du Dogmatisme, mais celui de l'Anthropologie »³⁵. Mais quels problèmes annonce ce déplacement vers un « sommeil nouveau » ?

Avec la naissance de la biologie, le tournant pris par le savoir sur la vie semble suggérer avant tout que le problème prédominant de l'assoupissement de la pensée ne concerne plus la question de l'ordre et de la norme, mais celle du désordre et de l'écoulement.

Le nouveau dogmatisme s'insinue, sous la forme du sommeil anthropologique, à l'intérieur de ce savoir, inauguré par Cuvier, qui dissocie vie et nature. Avec la biologie de Cuvier, dit Foucault, « disparaît la "nature" [...] comme espace homogène des identités et des différences ordonnables »³⁶. Il se produit, en revanche, un « décrochage entre le plan des identités et celui des différences », car

³³ MC, p. 353; et « *Theatrum philosophicum* », *Critique*, n° 282, novembre 1970, p. 885-908; maintenant in DE, II, p. 75-99.

³⁴ MC, p. 375.

³⁵ MC, p. 352.

³⁶ MC, p. 280-281.

celles-ci correspondent à un « *plan d'organisation* » extrêmement variable, par lequel « l'être biologique se régionalise et s'autonomise » et « le vivant s'enveloppe sur lui-même, rompt ses voisinages taxinomiques, s'arrache au vaste plan contraignant des continuités »³⁷. Il s'ouvre alors un « espace sans continuité essentielle. Espace qui d'entrée de jeu se donne dans la forme du morcellement »³⁸. Ainsi, la différence n'a-t-elle plus une fonction « caténaire » entre les espèces ; « elle ne comble pas l'entre-deux des êtres », « elle ne se loge pas dans l'interstice des êtres pour les relier entre eux »³⁹, mais se produit comme l'effective « énigme » de la vie⁴⁰. L'animal, auquel il est tout entier enchevêtré en tant qu'« existence corporelle »⁴¹, est l'énigme et la « discontinuité radicale »⁴², dans la mesure où la vie soustrait l'être à l'être, ouvre l'être au non-être. L'animal « se maintient aux confins de la vie et de la mort », parce que la vie, prise comme elle l'est dans un « mouvement qui la voue à la mort », se montre telle « une dévoration perpétuelle »⁴³. La vie ainsi décrite est « sauvage » et laisse apparaître une « ontologie sauvage », c'est-à-dire l'idée d'un être qui se donne seulement dans le mouvement qui le destine au non-être. En cela, la vie a une « valeur radicale », car elle n'est autre que les « êtres dispersés » qui « se forment, s'arrêtent, la figent ». Cette ontologie sauvage « dévoile moins ce qui fonde les êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire et secrètement déjà les mine de l'intérieur pour les détruire »⁴⁴.

L'analyse du tournant que constitue la biologie de Cuvier se conclut sur le mode interrogatif. Jusqu'à quel point ce savoir différentiel, annoncé dans une « ontologie de l'anéantissement des êtres » qui, « envisagée dans sa profondeur archéologique », « surplombe de loin [...] l'avenir de la biologie »⁴⁵, vaut-il également « comme critique de la connaissance », puisqu'« il ne s'agit pas tant de fonder le phénomène [...] que de le dissiper et de le détruire », d'exercer cette « récupération critique » qui est la persistance dans les savoirs de la pratique d'un « transcendantal », même « désubjectivé »⁴⁶ ? Dans quelle mesure, à l'inverse, cette « forme de positivité » et la biologie ont-elles chacune assimilé « la "philosophie" qui

³⁷ MC, p. 286-287.

³⁸ MC, p. 284.

³⁹ MC, p. 285.

⁴⁰ MC, p. 290.

⁴¹ MC, p. 362.

⁴² MC, p. 288.

⁴³ MC, p. 290.

⁴⁴ MC, p. 291.

⁴⁵ MC, p. 287.

⁴⁶ Sur la « désubjectivation » du transcendantal, voir également le bref texte de Foucault intitulé « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, Compte-rendu de la séance du 27 mai 1978, n° 2, 1990, p. 35-63.

lui revient »⁴⁷ ? Il convient alors de poursuivre le questionnement. Ainsi, quelle philosophie, en tant que « répétition anthropologico-critique », « revient » donc à cette positivité biologique qui, par un savoir de la dispersion, annonce précisément le « point d’inflexion » qui, après Nietzsche, a réalisé « ce recul dans la forme de l’identité » faisant que « la finitude de l’homme est devenue sa fin »⁴⁸ ? Ou encore, à quel point l’« ontologie sauvage » répète-t-elle le nouveau dogmatisme d’une métaphysique de la vie ? Et inversement, dans quelle mesure la positivité biologique a-t-elle inauguré « la pensée de la finitude que la critique kantienne a prescrite comme tâche à la philosophie » et qui « forme encore l’espace immédiat de notre réflexion »⁴⁹ ?

Le texte de Foucault semble ici s’ouvrir à une difficile ambivalence. La philosophie de l’événement ne peut trahir l’effort de rupture des savoirs du vivant, mais peut-être ne peut-elle non plus renoncer à s’écarter de ceux-ci, renoncer à cette pratique « transcendantale » qui impose un exercice particulier de la pensée, éloigné de toute connaissance de la vie, l’exercice de cette “réflexivité” intransitive qui, dans le dernier Foucault, unira le *soi* et la *vérité* dans le cercle d’un *devenir éthique de la vie*.

La *Naissance de la clinique* – après l’*Introduction* et avant *Les Mots et les Choses* – assigne à la médecine moderne la production des *innombrables vies*, avec la transformation du vivant en malade, là où la vie est toujours à un croisement avec la mort. Le vivant singulier trouve son existence effective dans la région du morbide, non dans le vital ou le macabre, qui en dehors de leur croisement restent des principes synthétiques et abstraitement incluants. « Le *Macabre* impliquait – écrit Foucault – une perception homogène de la mort, une fois son seuil franchi. Le *Morbide* autorise une perception subtile de la manière dont la vie trouve dans la mort sa figure la plus différenciée. Le morbide, c’est la forme *raréfiée* de la vie ; en ce sens que l’existence s’épuise, s’exténue dans le vide de la mort ; mais en cet autre sens également, qu’elle y prend son volume étrange, irréductible aux conformités et aux habitudes, aux nécessités reçues ; un volume *singulier*, que définit son absolue rareté. »⁵⁰ Et c’est au cours de la transformation du savoir médical que l’espace de la maladie devient le champ propre à l’apparition de la singularisation.

Pour le savoir médical aussi, une césure indique la maladie qui *prend corps*⁵¹, et cette césure est le passage d’une « spatialisation primaire » à une « spatialisation secondaire ». Par la première, la maladie s’offre à la surface d’un *tableau**

⁴⁷ MC, p. 292.

⁴⁸ MC, p. 396.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 176 (qui sera désigné ici sous le sigle NC).

⁵¹ NC, p. 8.

nosographique des essences classifiées, « espace profond [...] qui de loin les commande »⁵² et qui redouble le cours de la nature en une contre-nature. Par la seconde, il se produit un déplacement depuis « l'espace plat, homogène des classes » vers « un système géographique de masses différenciées »⁵³, là où l'opacité du corps fait irruption et où le « cœur de la maladie » est indiqué par la « syntaxe du signifiant »⁵⁴. La clinique offre un regard qui ne modifie pas mais qui « restitu[e] comme vérité ce qui a été produit selon une genèse »⁵⁵. Puis, l'irruption de la mort, du cadavre et de la dissection anatomique rendent plus dense le regard médical, qui à partir des surfaces symptomatiques de la clinique s'enfonce dans les sièges organiques et tissulaires de l'anatomie, et acquiert le mode de développement de la localisation et de la ramification. La médecine anatomo-clinique se fait déchiffrement des symptômes et lecture des lésions⁵⁶, cependant que le regard suit le parcours des masses organiques et leur mouvement morbide⁵⁷. Finalement, à partir des travaux de Broussais de 1816, la physiologie et les analyses fonctionnelles s'engagent dans l'observation du mouvement complexe des tissus réactifs et identifient la souffrance comme le rapport de la vie singularisée avec un agent ou avec un milieu, comme une poussée réagissant à une attaque, comme influence et réseau, d'élément à élément. Le morbide n'est autre que le mouvement d'une vie singulière en tant que réseau différentiel⁵⁸. Ici, l'expérience clinique se fait « expérience lyrique »⁵⁹, car concomitant au regard médical se déploie un langage qui « risque d'échapper à la forme du mot » et qui frôle « cette région de sable qui est encore ouverte à la clarté de la perception, mais ne l'est plus déjà à la parole familière »⁶⁰. Le savoir médical, comme le savoir biologique, démontre ainsi un pouvoir irruptif, explosif, d'étonnement*.

Les années Soixante-dix orientent explicitement leurs recherches vers les micro-analyses et les micro-pouvoirs. L'analyse des formes du pouvoir croise le thème de la « gouvernementalité » et de ses liens avec la vérité. Elle signale le passage décisif de l'« anatomo-politique du corps humain » à la « biopolitique » de

⁵² NC, p. 3.

⁵³ NC, p. 8.

⁵⁴ NC, p. 90.

⁵⁵ NC, p. 108.

⁵⁶ NC, p. 137-138.

⁵⁷ NC, p. 142.

⁵⁸ NC, p. 196-198.

⁵⁹ NC, p. 202.

⁶⁰ NC, p. 173.

l'espèce, de la discipline des corps à la régulation des populations⁶¹. Si la biopolitique est annoncée comme le gouvernement d'« un ensemble d'êtres vivants et coexistants, qui présentent des traits biologiques et pathologiques particuliers et qui par conséquent relèvent de savoirs et de techniques spécifiques »⁶², le pouvoir sur la vie est assigné au cadre général du libéralisme⁶³, qui ne peut pas ne pas mesurer la force effective du gouvernement d'après l'efficacité de la gestion des forces des vivants : ce ne sont plus la classification et l'exclusion des vies qui importent, mais leur sollicitation et leur accroissement. À partir de ces prémisses, le « déplacement de la véridiction juridique à la véridiction épistémique » des formes de gouvernementalité⁶⁴ ne pouvait que promouvoir un savoir qui fractionne, disperse et multiplie.

La biologie – dont pourtant Cuvier avait marqué l'avenir – se renouvelle et accompagne la production de cette positivité, discursive et non discursive, qui à travers ses effets de surface montre les formes de la gouvernementalité et l'occupation substantielle des « vies innombrables ». L'attention à la biologie moléculaire de Jacques Ruffié et à ses propositions pour l'analyse des espèces semble dénoncer la convergence entre nouveau savoir et nouveau pouvoir. L'analyse des races, qui a légitimé le totalitarisme, paraît inutile et insuffisante pour le pouvoir micro-physique. Parmi les pages significatives de Ruffié sur le problème des « races humaines », il faut extraire, dit Foucault, un point fondamental. L'espèce ne doit pas être définie par un prototype, mais par un ensemble de variations. Le polymorphisme génétique ne constitue pas une décadence. Une population ne peut être définie sur la base de ses caractères morphologiques manifestes. La biologie moléculaire permet d'identifier des facteurs dont dépendent les structures immunologiques et le groupe enzymatique des cellules. Les savoirs de la vie restituent, ainsi, l'idée d'une humanité « où ce ne sont pas des races qui se juxtaposent, mais des “nuages” de populations », « des ensembles de variations » qui « ne cessent de s'y former et de s'y défaire ». Cela n'intéresse pas seulement la bio-histoire, mais aussi « une “bio-politique” qui ne

⁶¹ *La Volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 183; «*Il faut défendre la société.*» Cours au Collège de France. 1975-1976, édition établie, sous la direction de Fr. Ewald et A. Fontana, par M. Bertani et A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 216.

⁶² *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France. 1977-1978, édition établie, sous la direction de Fr. Ewald et A. Fontana, par M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 377.

⁶³ *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978-1979, édition établie, sous la direction de Fr. Ewald et A. Fontana, par M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

⁶⁴ Voir la précieuse indication de Senellart concernant « le manuscrit sur le “gouvernement”, qui servit d'introduction au séminaire de 1979 » (M. Senellart, « Situation des cours », en appendice à *Sécurité, Territoire, Population*, cit., p. 400-401).

serait pas celle des partages, des conservations et des hiérarchies, mais celle de la communication et du polymorphisme »⁶⁵.

Pour Foucault, la dispersion micrologique de la nouvelle conceptualité biologique ne correspond pas à la libération des flux libidinaux et des énergies extraordinaires d'une certaine philosophie de l'événement⁶⁶, mais aux nouvelles formes d'occupation de la vie confiées aux indices épistémologiques de la positivité.

Par conséquent, ce n'est pas seulement le savoir sur la « nature de la "nature" humaine » qui est un fond bloqué et établi, car privé de l'« inassimilabilité » de la théorie et de la philosophie ; mais c'est aussi la vie singulière, qui, pensée par les savoirs sous le mode de la *différence déplacée**, est bloquée et entravée dans son mouvement de résistance à l'occupation gouvernementale. La vie pensée selon le paradigme moléculaire entre ainsi dans le sommeil, s'éteint, parce que, comme la philosophie, lorsqu'elle est plaquée sur les savoirs, elle se trouve expropriée de la théorie et donc de sa pratique critique. Encore une fois, dans l'ouverture des savoirs de la non-identité, les savoirs et la philosophie ont le devoir, tel qu'indiqué par Kant, de se combiner, mais également de se séparer. Ce n'est donc pas un hasard si la vie pensée et la vie que l'on pense, la vie examinée par les savoirs et la vie soustraite aux savoirs par un autre mode de pensée, suggèrent à Foucault dans son éthique des années Quatre-vingt l'idée de la « vraie vie » et de la « vie philosophique ».

Pour que la vie se réveille, un autre savoir est donc nécessaire, un redoublement qui sépare, comme le voulait Kant, qui soustraie la philosophie à la cognition. C'est cette rupture qui, en imposant une autre réflexivité, ouvre l'interrogation éthique et le thème foucauldien de la resubjectivation de l'événement, ainsi que celui de la vie confiée à une thérapie spécifique. Le *therapeuein* porte en lui le sens d'exercer, d'opérer, un rapport à la puissance et à la négativité⁶⁷. Ce sont là les traits qui donnent substance à ce « souci de soi » qui demeure le nœud de la problématisation du vivant singulier et qui relance à la fois la pratique du *Gemüt* et la présence du *Geist*, deux notions kantienne qu'avait peut-être déjà voulu assumer, vingt ans plus tôt, l'*Introduction*.

⁶⁵ « Bio-histoire et bio-politique », *Le Monde*, n° 9869, 17-18 octobre 1976 (sur J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, Flammarion, 1976); maintenant in DE, III, p. 96-97.

⁶⁶ Tout à fait exemplaire est la référence à Ruyer et à Monod, à propos de l'inconscient moléculaire de Deleuze et Guattari (*L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972; et plus particulièrement p. 340 *sqq.*). Sur la problématique du thème de l'*agencement de désir**, on peut lire avec intérêt les notes, à caractère personnel et confidentiel, que Deleuze transmet à Foucault en 1977, peu après la publication de *La Volonté de savoir* (« Désir et plaisir », *Magazine littéraire*, n° 325, octobre 1994, p. 59 *sqq.*).

⁶⁷ *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France. 1981-1982, édition établie, sous la direction de Fr. Ewald et A. Fontana, par F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, p. 10, 95.

III.

Penser la vie, c'est donc aussi se penser. C'est cela qu'est la lointaine introduction à l'*Anthropologie*.

L'espace qui rend une anthropologie possible – lit-on dans l'*Introduction* –, c'est assurément la « région dans laquelle l'observation de soi n'accède ni à un sujet en soi, ni au Je pur de la synthèse, mais à un *moi* qui est [...] présent [...] dans sa seule *vérité phénoménale* »⁶⁸. Toutefois, poursuit-il, ce *moi* n'est pas étranger au *sujet constituant*, puisqu'il se donne sous la forme de l'*être affecté par soi-même* : la forme du temps accueille une dispersion du je, une possibilité de le constituer sans le priver de sa capacité constituante ; elle exprime « l'unité concrète des *synthèses* et de la *passivité*, de l'*affecté* et du *constituant* » de cette affection ; elle offre enfin une *nature* habitée par la présence de la « *liberté* qui s'exerce dans le champ de la passivité originaire »⁶⁹. Le thème de l'*auto-affection* est l'élément constitutif du sujet fini et, chez Kant, il est la condition de la centralité du problème de l'anthropologie pragmatique, puisque cette dernière se propose de connaître non pas ce que la nature fait de l'homme, mais ce que l'homme fait, peut faire et doit faire de lui-même : « Ce thème a sans doute été, dès l'origine, le noyau même de la réflexion anthropologique, et l'indice de sa singularité [...] »⁷⁰.

L'*auto-affection* est donc l'*auto-production* du sujet, suspendue au gouvernement de soi-même, à la capacité de l'esprit (*die Eigenmacht des Gemüts*) à maîtriser les représentations, les sentiments, les désirs et les passions, à en contrôler l'usage et l'abus (*Gebrauch oder Missgebrauch*). Le *Gemüt* – commente Foucault, en rappelant le texte de Kant *Von der Macht des Gemüt* – exerce sur le mouvement vital, sur les pulsions et sur les pensées, un pouvoir de gouvernement et de maîtrise qui en fait le garant de la vie, empêchant que la vie ne s'affaiblisse et ne tombe en léthargie, que la vie ne se bloque, en lui restituant sa « juste mobilité ». En ce sens, le *Gemüt* est *maître de sa pensée** et en même temps *maître de ce mouvement vital**⁷¹. Il est alors possible de définir l'art médical comme « philosophique » et la morale comme une sorte d'« *Universalmedizin* »⁷². Le *Gebrauch* exprime un *usage** particulier de la vie, parce que, pour Kant, « l'usage est arraché au niveau de l'actualité technique et placé dans un double système : d'obligation affirmée à l'égard de soi, de distance respectée à l'égard des autres »⁷³.

⁶⁸ IAK, p. 23; je souligne.

⁶⁹ IAK, p. 24; je souligne.

⁷⁰ IAK, p. 32.

⁷¹ IAK, p. 30.

⁷² IAK, p. 29.

⁷³ IAK, p. 32.

Par conséquent, pour la médecine morale kantienne, la faiblesse et la maladie ne constituent pas une pathologie que les moyens et la technique relevant d'une « raison pure » seraient appelés à faire disparaître ; elles sont plutôt la matérialisation de la région anthropologique des « synthèses spontanées et passives du corps »⁷⁴, confiées à l'art d'user de la vie, une certaine et spéciale *Kunst das menschliche Leben zu verlängern*, où « le *Gemüt* n'est pas simplement "ce qu'il est", mais "ce qu'il fait de lui-même" »⁷⁵.

L'esprit, le *Gemüt*, a « quelque chose qui l'apparente à la vie et qui tient à la présence du *Geist* »⁷⁶, qui est « un essentiel retrait »⁷⁷ et qui, *durch Ideen*, « engage [...] dans le sérieux d'un labeur infini ». Le *Geist* n'est qu'un « *belebendes Prinzip* », il est la « vivification » qui donne au *Gemüt* la « figure de la vie »⁷⁸. C'est ainsi que « si l'esprit était immobile, la vie entrerait en sommeil, c'est-à-dire dans la mort »⁷⁹.

La personne morale – commente Foucault – est *préservée* et en même temps toujours *compromise*⁸⁰, si le souci de soi, la thérapie de la vie, ourdit une maladie qui coïncide avec l'existence concrète et singulière elle-même, avec un sujet incarné et fini qui apparaît dans l'espace de rencontre d'une passivité et d'une activité, dans le mouvement d'une auto-affection, qui n'est pas très éloignée, pour Kant, du schématisme de l'imagination, et que Foucault n'hésite pas à appeler le travail du rêve ; le rêve est un remède contre la mort et il est le lieu de réveil de la vie : « seul le rêve empêche de périr quand on dort »⁸¹. Si le rêve – avait-il écrit dans son commentaire de Binswanger – est le mouvement originaire de l'imagination, il restitue à l'homme sa liberté radicale et il est le « point originaire à partir duquel la liberté se fait monde » et le monde « se constitue comme le lieu de son histoire »⁸². « Le rêve [...] tue le sommeil et la vie qui s'endort. »⁸³

La pratique singulière et intransférable de la *vraie vie* ou de la *vraie philosophie* se réserve donc cette distance impossible à combler de la puissance de la théorie, à même de redoubler le "pensé" de la vie en la vie qui se pense elle-même. C'est cette pratique qui ouvre à l'éthicité du vivant, soustrait au nouveau sommeil dogmatique des philosophies de l'événement.

⁷⁴ IAK, p. 31.

⁷⁵ IAK, p. 39.

⁷⁶ IAK, p. 37.

⁷⁷ IAK, p. 40.

⁷⁸ IAK, p. 38-39.

⁷⁹ IAK, p. 30.

⁸⁰ IAK, p. 26.

⁸¹ IAK, p. 30.

⁸² IRE, p. 90-91.

⁸³ IRE, p. 94.