

Que signifie penser l'actualité ? Réflexions autour de Michel Foucault

Thomas Jesuha

Introduction

En rebondissant sur la célèbre réponse de Kant à une question posée par un journal prussien, Foucault, en 1983¹ et 1984², caractérisait une nouvelle orientation de la réflexion philosophique comme un discours désormais tourné vers sa propre « actualité ». Ainsi, pour répondre à l'interrogation qui demandait : « Qu'est-ce que les Lumières ? », Kant non seulement entreprenait un exercice spécifiquement philosophique de définition, c'est-à-dire éclaircir le sens contenu dans un concept déterminé, mais surtout tissait un lien tout à fait nouveau entre cet acte intellectuel et la situation du penseur lui-même.

Pour Foucault, le geste s'avérait ainsi doublement significatif : à titre ordinaire, il constituait un événement intellectuel prenant place dans un contexte d'échange polémique – question et réponse – ; à titre novateur, par contre, la nature de la réponse plaçait simultanément le curseur sur un tout autre type de rapport, non plus occupé à réfléchir sur un élément d'idée, mais à sauter hors de la philosophie pour s'étonner de ses propres conditions *actuelles* de possibilité. La philosophie se faisait dès lors compréhension d'un état du temps et de l'histoire, celui du moment de sa formulation ; autrement dit réflexion nécessairement performative, la valeur de son discours ne pouvant dès lors s'avérer qu'à partir de la délimitation d'un objet temporaire et transitoire, et surtout dépendant du geste de l'énonciation³. En d'autres termes, un rapport au présent non plus empiriquement constitué mais formalisé pour lui-même : on aurait alors affaire à une nouvelle expérience

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et écrits*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2001.

² Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

³ Gabriel Rockhill formule ainsi ce changement de dimension : « Il peut sembler que Foucault reconduit tout simplement la pensée épocale à un autre niveau : plutôt que de proposer une réponse directe à la question de la nature du temps présent, il suggère que c'est justement la question elle-même qui constituerait le trait caractéristique de notre époque », voir « Comment penser le temps présent ? De l'ontologie de l'actualité à l'ontologie sans l'être », *Rue Descartes*, 2012/3 n° 75, <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2012-3-page-114.htm>

historique de la catégorie elle-même de présent, pour laquelle le fait même d'avoir un présent devient la question par excellence.

Nous voudrions questionner dans ces quelques réflexions la possibilité d'une anthropologie philosophique prospective, c'est-à-dire l'établissement d'une relation entre une pensée de l'homme et *ce que nous faisons et allons faire au niveau historique*. Il faut en effet se demander comment cette forme de réflexivité historique – si tant est qu'on puisse en faire un *topos* incontournable⁴ – peut éviter de s'épuiser dans une tentative effrénée pour prédire la courbe chronologique de notre histoire future.

Ce risque, il faut en chercher une importante raison dans le développement exponentiel de la technologie, dont les progrès jettent un trouble sans précédent dans nos catégories historiques. Ce diagnostic n'étant pas nouveau⁵, nous nous limiterons à en souligner les effets particuliers sur ce qu'on pourrait nommer la *pensée prospective*, qui selon nous désigne à la fois un domaine d'objets (l'évaluation pondérée des scénarios possibles concernant l'évolution de l'histoire humaine) et une catégorie psychologique dérivée (le fait d'opter pour un ou plusieurs de ces scénarios *en fonction* de certaines préférences normatives, et en corollaire la formulation d'un jugement affilié, optimiste ou pessimiste).

Nous soutiendrons plus précisément l'idée selon laquelle nous ne disposons plus d'un modèle d'historicité capable de rendre l'avenir pensable dans des catégories familières et du même coup de rendre critiquable l'écart constaté entre l'être (les faits) et le devoir-être (le mode de développement historique jugé nécessaire ou bien

⁴ Gabriel Rockhill, *Ibid.* L'auteur critique la persistance chez Foucault d'un privilège chronologique qui le pousse à ériger la temporalité historique « moderne » (c'est-à-dire l'entrée en scène d'une *attitude* éthique, la sortie hors de l'état de minorité inaugurée par Kant) comme clé conceptuelle d'interprétation, reconduisant les effets néfastes de la « pensée épocale » pour laquelle l'histoire s'enchaîne comme une succession d'époques caractérisables. Il réclame ainsi de faire coexister le principe chronologique de la temporalité avec deux autres modes d'élucidation du présent : une « dimension géographique de l'espace » et une « dimension sociale des pratiques ». Notre propos vise également à critiquer cette dimension épocale mais pour d'autres raisons : non pas au nom d'une meilleure restitution de la complexité historique lissée par les concepts philosophiques, mais pour des raisons logiques qui tiennent à l'extension en direction de *l'avenir* de cette recherche épocale.

⁵ La conférence de Peter Sloterdijk en 1999 « Règles pour le parc humain » semble avoir réellement lancé la controverse publique à propos d'une question de fond qui travaille pourtant la philosophie et la littérature depuis la première moitié du XXe siècle (à travers le roman d'anticipation notamment), et depuis lors les ouvrages s'enchaînent. Voir notamment Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine : Vers un eugénisme libéral ?*, Paris, Gallimard, 2002 et Francis Fukuyama, *La fin de l'homme*, Paris, Gallimard, 2002.

souhaitable). Plus précisément, nous essaierons de déterminer en quoi les réflexions d'Hannah Arendt sur l'histoire éclairent la vision foucauldienne de notre être historique.

I. Le discontinu et l'intelligible

1. Profondeur et surface

L'archéologie du savoir visait à formaliser en 1969 une méthode d'analyse des discours qui allait en partie être abandonnée par Foucault⁶. Néanmoins, laissant de côté cette rupture profonde qui justifie parfois une relégation de ce traité de la méthode dans une époque simplement préparatoire⁷ (par rapport à l'analyse du pouvoir et de la subjectivation), on peut y saisir certains éléments importants pour la compréhension de notre rapport à l'histoire.

On l'a dit, le concept qui court tout au long de la vie intellectuelle de Foucault, c'est la discontinuité. Dans le contexte de sa réflexion épistémologique, sa contestation s'exprime comme une mise en question de la linéarité de l'histoire qui se résume, dès l'introduction, à une distinction paradigmatique entre deux éléments d'analyse : le document et le monument, et partant la mise en question du premier.

Pour Foucault, le document est traditionnellement utilisé comme « cette matière inerte à travers laquelle [l'histoire] essaie de reconstituer ce que les hommes ont fait ou dit, ce qui est passé et dont seul le sillage demeure », ce par quoi l'histoire « trouvait sa justification anthropologique : celle d'une mémoire millénaire et collective qui s'aidait de documents matériels pour retrouver la mémoire de ses souvenirs⁸ ». Cela présupposait une complicité en vertu de laquelle, selon François Hartog, les hommes pouvaient par le passé se transmettre à travers le temps des « instruments d'intelligibilité⁹ ». Ainsi, Thucydide pouvait écrire une histoire de la guerre du Péloponnèse en vue de transmettre aux générations suivantes une clé de lecture pour déchiffrer les crises analogues qu'immanquablement elles auraient à affronter. Car à l'arrière-plan de cette conception de l'histoire

⁶ C'est le thème bien connu du passage d'une réflexion épistémologique (l'archéologie) à une méthode d'inspiration nietzschéenne (la généalogie et l'analyse des processus de pouvoir) au début des années 1970.

⁷ Paul Veyne est notamment de cet avis. Voir *Foucault : sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

⁸ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 14-15.

⁹ François Hartog, *Évidences de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2005, p. 40-41.

humaine, « la permanence de la nature humaine fonde l'exemplarité (idéaltypique) de ce conflit¹⁰ ».

La dénonciation par Foucault d'une « anthropologie » sous-jacente à l'analyse des traces du passé fait écho au refus de ce type de « permanence » par laquelle l'histoire se constitue comme un ensemble de faits dont l'intelligibilité ne fait pas problème *par principe* puisqu'elle est composée d'actions et d'événements engendrés par des hommes. En réalité, le problème lié à l'histoire « documentaire » est double : (1) Le document, pris dans sa fonction de signe, doit manifester un signifié différent de lui-même¹¹. On oublie alors que le document a une existence matérielle propre et que cette « strate » obéit à des règles de formation spécifiques. C'est là un problème épistémologique de méthode et d'objet. (2) Cette valeur sémantique est elle-même rapportée à une unité de signification plus vaste : celle-ci tend à établir une continuité chronologique qui érige l'histoire en grand récit de l'Homme. En ce sens, « L'histoire continue, c'est le corrélat indispensable à la fonction fondatrice du sujet [...] Faire de l'analyse historique le discours du continu et faire de la conscience humaine le sujet originaire de tout devenir, ce sont les deux faces d'un même système de pensée¹² ».

On constate qu'ici l'objectif de Foucault est d'abord de critiquer une certaine inexorabilité à l'œuvre dans des termes tels que "développement" et "progrès", qui expriment une forme d'idéalisme téléologique par lequel, sous diverses formes (rationalité, nature humaine, devenir, totalité) l'histoire est toujours saisie comme synthèse anthropologique. La continuité s'avère par là synonyme d'une temporalité qualitative qui ferme littéralement le processus historique par un verrouillage sémantique.

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹¹ « Depuis qu'une discipline comme l'histoire existe, on s'est servi de documents, on les a interrogés, on s'est interrogé sur eux ; on leur a demandé non seulement ce qu'ils voulaient dire, mais s'ils disaient bien la vérité, et à quel titre ils pouvaient le prétendre, s'ils étaient sincères ou falsificateurs, bien informés ou ignorants, authentiques ou altérés ». Michel Foucault, *op. cit.*, p. 14. C'est la fonction sémantique du document qui est critiquée, sa capacité à délivrer une signification objective.

¹² *Ibid.*, p. 22-23 Hubert Dreyfus et Paul Rabinow soulignent le lien entre l'évacuation archéologique de la place de « l'homme » (la possibilité d'accéder au sens contenu dans les discours) et les conclusions de l'analytique de la finitude à la fin des *Mots et les choses*, qui dénoncent l'impasse formelle des « doubles » produits par les sciences humaines (dans lesquelles l'homme est toujours pensé empiriquement à partir de ce qui le limite, renvoyant le sens des discours au problème insoluble de savoir quel est la bonne théorie de l'homme). Voir Michel Foucault. *Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 127.

Mais il est important de remarquer à l'œuvre une autre forme de reproche, qui s'adresse moins au postulat de *cohérence* chronologique qu'à celui de *communication* ou d'*intelligibilité* des faits passés. L'un et l'autre sont certes liés par le même geste qui consiste à décliner sous différentes formes le thème de la continuité. Mais là où le premier insiste sur la forme objective du temps historique, le second concerne la relation d'intersubjectivité qui s'attarde davantage à comprendre le sens psychologique, stratégique, politique des grands événements, par-delà les changements d'époques. Ici, c'est la fonction *mémorielle* qui pose problème à Foucault. Il s'agit notamment de refuser plusieurs notions dont, parmi d'autres : (1) Celle d'*influence*, « qui fournit un support – trop magique pour pouvoir être bien analysé – aux faits de transmission et de communication ; qui réfère à un processus d'allure causale [...] les phénomènes de ressemblance ou de répétition¹³ ». (2) Celles de *mentalité* et d'*esprit*, qui établissent une « communauté de sens, des liens symboliques, un jeu de ressemblance ou de miroir¹⁴ » entre les phénomènes d'une époque.

Ces remises en cause de la communication intersubjective dans l'histoire sont censées guider une nouvelle manière exclusivement descriptive de se rapporter aux strates des discours, et non plus à leur contenu objectif¹⁵. Le discours-objet se détache de son référent pour devenir un effet de surface orthogonal par rapport à la profondeur du signifié, où prend source l'illusion d'une intelligibilité transhistorique des propositions. Dès lors, l'ensemble des discours forme une « population d'événements » qui est « l'ensemble toujours fini et actuellement limité des seules séquences linguistiques qui ont été formulées¹⁶ ».

Avec justesse, Dreyfus et Rabinow désignent par « le sérieux » le crédit accordé par les individus aux discours qu'ils utilisent, c'est-à-dire l'observance des règles qui régissent les pratiques discursives. *L'Histoire de la folie* ou *Les mots et les choses* décrivent par conséquent des archives qu'a déserté la croyance au sens et la vérité, et qu'il faut donc décrire hors de toute référence à un « centre » donateur de sens (d'après, là encore, la leçon retenue de la bancalité des sciences humaines), et en ce sens « l'archéologue étudie les énoncés silencieux,

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁵ L'archéologie « n'est rien de plus et rien d'autre qu'une réécriture : c'est-à-dire dans la forme maintenue de l'extériorité, une transformation réglée de ce qui a été déjà écrit [...] c'est la description systématique d'un discours-objet », *Ibid.*, p. 190.

¹⁶ *Ibid.*, p. 41.

ce qui lui permet de passer outre la recherche sérieuse de la vérité et du sens qu'il décrit¹⁷ ». La désactivation de *l'adhésion* au sens suppose néanmoins, dira-t-on, de pouvoir encore *comprendre* linguistiquement parlant les énoncés, s'il veut éviter la position absurde et autocontradictoire d'un relativisme absolu. Or la métadescription des discours remédie précisément à cette difficulté en réclamant pour l'archéologue une condition de clivage selon laquelle il doit partager temporairement et méthodiquement la familiarité des discours en question, et ainsi « Foucault l'archéologue observe, en métaphénoménologue détaché, Foucault l'historien qui, lorsqu'il élabore une réflexion sérieuse sur l'être humain, ne peut s'empêcher de penser selon les lois du sens et de la vérité auxquels prétend la formation discursive de son époque¹⁸ ». Ainsi, outre la forme d'implication épistémologique qui lie l'archéologue aux discours qu'il utilise pour parler (ce qui pose des problèmes dont Foucault est conscient¹⁹), l'archéologue doit se transporter dans un espace d'illusion discursive et le décrire comme de l'intérieur.

2. La place de l'homme

L'archéologie suspend donc – *epochê* – l'attitude naturelle par laquelle les individus produisent des discours selon des règles dont ils ne sont pas conscients, en vue d'en produire une description détachée et horizontale.

Dès lors l'ahistoricité du discours archéologique, en rompant les continuités qui trahissent l'infusion permanente d'une subjectivité transcendante *via* un postulat d'homogénéité des épisodes culturels successifs, dote le présent (celui auquel Foucault appartient) d'une singulière qualité qui le place en position de redoublement par rapport à la totalité du savoir. L'engouement structuraliste dans le contexte de l'époque conduit en effet Foucault à distinguer, peu après la publication des *Mots et les choses*, deux formes d'analyse structurale : d'une part un ensemble d'analyses locales appliquées à des domaines précis que l'on aborde de façon synchronique « dans leur équilibre actuel²⁰ » (histoire des religions, linguistique, ethnologie et sociologie), et d'autre

¹⁷ Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *op. cit.*, p. 127.

¹⁸ *Ibid.*, p. 130.

¹⁹ « Pour l'instant, sans que je puisse encore prévoir un terme, mon discours, loin de déterminer le lieu d'où il parle, esquivé le sol où il pourrait prendre appui », *L'archéologie du savoir*, *op. cit.*, p. 278.

²⁰ Michel Foucault, « La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est "aujourd'hui" » in *Dits et écrits*, *op. cit.*, p. 609.

part une activité de non spécialistes (c'est-à-dire une philosophie) qui procède à une histoire générale de la culture, par la mise en comparaison de ses éléments épistémologiques et pratiques, en vue de définir l'état présent du « sous-sol » qui est le notre.

Ce second mode du structuralisme se veut par conséquent non dialectique mais analytique²¹, et « son objet propre sera le savoir, de telle sorte que cette pensée sera en position seconde par rapport à l'ensemble, au réseau général de nos connaissances²² ». Autrement dit Foucault indique en filigrane que la nouvelle *épistémè* qui fait suite à la pensée anthropologique sera une analytique, de nature différente de celle de l'âge classique mais partageant avec elle l'absence de l'homme et une attention renouvelée aux isomorphismes dans le savoir ainsi qu'au primat du langage.

Mais revenons un peu en amont. Dans *Les mots et les choses*, les fameuses analyses de la naissance des sciences humaines se donnaient une tâche double : celle de cerner l'homme comme objet d'un savoir possible et, du même geste, d'en fonder le caractère précaire et dépassable – voire indésirable. L'homme est une invention qui est rendue possible par le bouleversement des règles de production du discours classique. Tandis que celui-ci admettait qu'il y ait, sans privilège parmi les choses, *de l'humain* dans le tableau où l'être et les représentations s'ordonnaient, les sciences humaines naissent lorsque la représentation ne constitue plus un espace souverain et que les principaux domaines empiriques (travail, vie, langage) s'autonomisent et deviennent les fondements transcendants de ce qui apparaît alors comme l'existence de *l'homme*.

Ce qui est important dans ce nouveau *topos* de la culture c'est que la finitude de l'homme n'équivaut plus à une condition de défaillance, d'incomplétude et d'imperfection. Dans l'*épistémè* classique, l'essentielle limitation de la condition humaine prenait sens négativement à partir d'une ontologie et d'une métaphysique de l'infini qui s'imposaient à lui de l'extérieur. Mais les sciences humaines vont chercher dans les aspects empiriques de l'existence humaine (travail, vie, langage) le fondement même du savoir qu'on peut obtenir sur lui : elles s'engendrent à partir d'une « analytique de la finitude » (et non plus en rapport à un infini) parce que l'homme devient à la fois sujet et objet de connaissance. Cela signifie que l'homme-objet est un être

²¹ Levi-Strauss réserve un sort mitigé à cette distinction, et cherche plutôt à en concilier les termes. Voir notamment *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, 1990, p. 294.

²² Michel Foucault, « L'homme est-t-il mort ? » *op.cit.*, p. 570-571.

empiriquement fini et limité (on analyse par exemple sa soumission à des mécanismes économiques, à des phénomènes anatomiques, et à l'histoire des langues qu'il emploie) et qu'en même temps l'homme-sujet produit une connaissance de lui-même qui trouve dans cette finitude sa condition de possibilité même. Il ne peut plus y avoir aucune métaphysique du travail, de la vie ni du langage, puisque les sciences de l'homme pensent ces trois domaines à la fois comme des marques *factuelles* et données de la finitude humaine *et* comme ce qui les *fonde* elles-mêmes en tant que savoir borné.

Les sciences humaines possèdent une figure propre et originale en ce qu'elles partagent le caractère de leur objet : tout comme lui, elles sont encore une forme de la finitude. L'homme n'est plus une région finie que la métaphysique isole dans l'infini, mais un être dont l'existence concrète n'est accessible *qu'à partir* de son caractère borné, c'est-à-dire dans une connaissance elle-même limitée. Les sciences de l'homme établissent leur sol sur cela même qu'elles font apparaître comme instable et mouvant ; et pourtant, sans cette finitude fondatrice, elles ne seraient pas ce qu'elles sont (en témoigne l'âge classique, discours sur la représentation, et peut-être un avenir esquissant symétriquement la mort de l'homme).

La finitude ne passe plus par une ontologie de l'infini. Mais « tant que Dieu était vivant cela n'avait rien d'alarmant [...]. Les variations humaines étaient autant d'erreurs dues à la faiblesse de l'homme, face à laquelle Dieu dressait la vérité [...] ; la finitude humaine a perdu le garant du vrai et reste seule face à ses errements ; la vérité et le temps sont devenus ennemis²³ ». Chez Foucault, le problème des sciences humaines, soit leur distorsion empirico-transcendantale, allait donc trouver schématiquement deux voies possibles de sortie : (1) Une sortie par le haut, c'est-à-dire une métaphénoménologie qui croyait pouvoir formaliser structurellement toute l'histoire du savoir après en avoir évacué le présupposé anthropologique²⁴. (2) Une sortie par le bas qui s'avèrera plus probante, par le biais d'une généalogie historiquement conditionnée, c'est-à-dire une « ontologie de l'actualité²⁵ » au parloir de laquelle on ne trouvera plus un analyste surplombant mais un penseur

²³ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 130.

²⁴ « L'homme s'étant constitué quand le langage était voué à la dispersion, ne va-t-il pas être dispersé quand le langage se rassemble ? [...] Ne faut-il pas admettre que, le langage étant de nouveau là, l'homme va revenir à cette inexistence sereine où l'avait maintenue jadis l'unité impérieuse du discours ? », Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 397 et *supra* p.5.

²⁵ Voir *infra*.

qui se laisse – et ne peut faire autrement que de se laisser pénétrer par l'*a priori* historique de son propre temps.

On doit donc remarquer que le tournant généalogie est une manière pour Foucault de répondre aux conclusions des analyses des *Mots et les choses* sur l'impasse constitutive des sciences de l'homme. Seulement, au lieu de proposer un post-humanisme exclusivement discursif et formalisé, il entreprend d'assumer la finitude de l'homme à partir d'elle-même, délivrée de tout infini et de toute métaphysique, et ce non pas en proposant une tentative de plus de concilier l'empirique et le transcendantal mais en les neutralisant l'un et l'autre à partir de l'idée nietzschéenne de *perspective*.

En effet, la généalogie doit pouvoir être à la fois relative *et* rigoureuse ; parler de l'homme à partir de la finitude *et* se donner un sol pour s'en distancier ; déchiffrer une actualité singulière *et* dégager ses conditions d'existence. On croit deviner sans mal dans cette structure à double exigence la forme empirico-transcendantale que Foucault décrivait dans les mêmes termes : « mettre au jour les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques qui sont donnés en elle²⁶ », où la difficulté se tenait dans le « et » signant l'écart irréductible entre les deux pôles. Mais ici l'empirique ne vaut plus comme un transcendantal, pas plus que le transcendantal n'est que la répétition d'un donné factuel. En effet, désormais le « sérieux » des discours, ce par quoi ils font sens et suscitent de l'opinion, de la pensée et de la connaissance n'a plus besoin d'être suspendu pour accéder à leur topographie discursive, puisque le généalogiste pense en eux et à partir d'eux, depuis le sein de l'empirique ; de même, les conditions de possibilité des discours sont situées ailleurs que dans leur domaine propre, puisqu'elles sont logées dans les rapports de pouvoir et dans la matérialité de la vie sociale, économique et politique.

La finitude de l'homme n'est donc plus une détermination préparée et conditionnée par une configuration discursive autonome, mais une figure éthique et politique très concrète : celle que le penseur éprouve en même temps que le reste de son époque et qu'il partage avec elle, dans une immersion irréductible commune. Le concept qui correspond à cette expérience vécue de l'état présent de la culture est celui d'*actualité*.

²⁶ *Les mots et les choses, op. cit.*, p. 329.

II. Critique et histoire

1. *Qu'est-ce que dire « aujourd'hui » ?*

Dès lors qu'elle tient pour l'une de ses tâches essentielles la connaissance de son présent, la réflexion philosophique se dote d'une nouvelle catégorie qui vaut comme ensemble vide : elle se rend capable de capter à l'infini les éléments finis d'un présent qui change sans cesse. Le « présent », ce n'est pas seulement cet instant insaisissable qui a rendu perplexes les philosophes, notamment Aristote et Augustin²⁷. Ici, ce n'est pas la *nature* ou l'*essence* du temps qui est en jeu. Ni métaphysique, ni psychologique, une ontologie du présent ne peut que se référer à l'histoire : c'est le complexe matériel des événements enchâssés dans une période du temps qui donne à un présent son identité repérable.

Or, en amont de ce versant matériel, et précisément afin qu'il puisse être configuré, il faut donner au présent une indexicalité historique : que dire « maintenant » ne fasse plus seulement référence au temps psychologique du locuteur qui réalise l'énonciation, mais pointe vers le moment de l'histoire dans laquelle le penseur est enraciné. La performativité d'une ontologie de l'actualité se révèle donc à travers l'élargissement de la valeur déictique du « maintenant » qui la sous-tend, dont la proclamation n'est plus simplement un geste arbitraire et abstrait (ainsi que Hegel le remarquait dans la *Phénoménologie de l'esprit*, car de *hic* et de *nunc* il y en a autant que d'individus, d'objets et de moments du temps²⁸). Au contraire, pour dire « maintenant », dans le cadre d'une ontologie de l'actualité, il est nécessaire de décentrer la référence vers l'espace *intersubjectif* et historique auquel toute une communauté d'hommes peut accéder dans une compréhension simultanée.

Pris en un sens philosophique, « aujourd'hui » acquiert donc une extension *sémantique* vers une intersubjectivité historique (« aujourd'hui » signifie beaucoup plus qu'une date calendaire, c'est-à-dire un temps long aux limites fluctuantes : une « époque »), qui accroît la compréhension *herméneutique* de ce que signifie pour un individu d'avoir et d'être dans un temps présent (ce souci du temps présent

²⁷ *Physique*, IV, 10 et *Confessions*, livre XI, § XIV.

²⁸ *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 107-112.

constitue le motif de jugements moraux sur le monde). Ici, par conséquent, Foucault parvient à donner sens au souci critique qui travaillait déjà ses ouvrages d'inspiration structuraliste, mais que contredisait la position métaphénoménologique de l'archéologue. Si la discontinuité reste le concept clé qui oriente l'analyse des formes sociales et culturelles, le propre du présent réside désormais dans son caractère « sérieux » et n'est accessible qu'à partir de l'urgence (crises, malaises, insatisfaction) que cette immersion dans le sens suscite chez le penseur.

Foucault a raison de préciser qu'il ne suffit pas de désigner « le présent » comme un objet inédit de réflexion. Car il y a, selon lui, au moins trois façons déjà effectives de penser l'actualité :

- 1) Comme un « âge du monde²⁹ » inscrit dans un processus cyclique, appelé à se reproduire (à l'image des séquences cosmiques qui scandent la temporalité antique)
- 2) Comme le moment annonciateur d'un événement prévu par la loi de l'histoire, sur le modèle d'une « herméneutique historique³⁰ » (dont la pensée chrétienne contient des exemples éminents)
- 3) Comme le seuil vers une nouvelle époque érigée en sommet de l'histoire (à la manière des téléologies du progrès).

Or, selon Foucault, la nouvelle niche que Kant aménage dans le secteur des réflexions sur le présent tient son originalité de son indépendance vis-à-vis d'un fond de permanence qui soit donateur de sens (« totalité ou achèvement futur³¹ ») : le présent est ce qui fait une simple *différence* par rapport à *hier*, autrement dit sa seule présence ontologique, sa simple *existence* suffit à lui conférer un intérêt philosophique. C'est là ce qui caractérise en propre « l'attitude de modernité³² » : le fait pour le philosophe de s'intéresser à son propre présent n'est plus une caractéristique secondaire, motivée par une lecture totalisante de l'histoire du monde dans laquelle ce qui est actuel vaudrait en vertu de sa relation avec des motifs supérieurs³³. Au

²⁹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » in *Dits et écrits*, II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1382-83.

³⁰ *Ibid.*, p.1382.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.* p.1387.

³³ Alors qu'il expose au Prince le « dessein » de la première partie de son *Discours sur l'Histoire universelle*, Bossuet indique trois étapes qui lui permettront d'en tirer utilité : une étape épistémologique (connaître tout simplement la place chronologique de chaque événement historique afin de ne pas se tromper), et deux étapes consécutives : exposer ensemble l'histoire des « empires » et celle de l'Église, puis enfin les traiter séparément afin de distinguer « la durée perpétuelle de la religion », et « les causes des grands changements arrivés dans les empires ». On remarque ainsi

contraire, le propre du texte kantien serait d'introduire un simple « mode de relation à l'égard de l'actualité » qui est à la fois « un choix volontaire » et une « manière de penser et de sentir, une manière aussi d'agir et de se conduire », par conséquent un « *êthos*³⁴ ».

En ce sens, le caractère fonctionnel de l'attitude de modernité découle précisément de sa non-indexation sur une interprétation rigide de l'histoire. Elle se réalise au contraire sur un mode problématique et réflexif : le sens et la valeur dont le présent est chargé ne sont pas préalablement donnés (à l'image des pensées cosmologiques et téléologiques qui sont autant de modes d'emploi pour ranger à leur place les moments du temps), mais doivent être constitués *en situation*, à l'aune des éléments originaux et uniques qui font de ce qui est actuel quelque chose de toujours *singulier*.

En ce sens, le discours philosophique se trouve dès lors essentiellement attelé à penser un présent plus ou moins étendu et plus ou moins problématique : de la Révolution française à la seconde guerre mondiale, de la monarchie à la démocratie, de l'ère industrielle au capitalisme financier, de la misère ouvrière au précarité, des colonies au Tiers-monde, l'évolution historique des sociétés offre une palette infinie de perspectives pour tenter de déchiffrer la forme sous laquelle le présent existe.

Celui-ci se donne alors comme un réservoir de phénomènes qui constitue cette actualité, dont on a dit qu'elle devait nous *intéresser* pour valoir comme telle et ne pas se dissoudre dans l'indifférence du devenir. Car si l'être du présent est devenu autonome, s'il n'est plus indexé sur un ordre supérieur (transcendant ou immanent³⁵), alors toute

comment la permanence de l'ordre religieux éclaire la précarité des événements temporels (essentiellement politiques).

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Cela suppose que le marxisme, comme interprétation de l'histoire qui se voulait « concrète » se trouve encore soumis à un préjugé « continuiste » d'inspiration hegelienne, puisqu'il entend réconcilier différentes époques comme autant d'étapes d'un seul et même développement (celui des modes de production). Ainsi, « La société bourgeoise est l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit. De ce fait, les catégories qui expriment les rapports de cette société et qui permettent d'en comprendre la structure permettent en même temps de se rendre compte de la structure et des rapports de production de toutes les formes de société disparues avec les débris et les éléments desquels elle s'est édifiée, dont certains vestiges, partiellement non encore dépassés, continuent à subsister en elle, et dont certains simples signes, en se développant, ont pris toute leur signification » (*Introduction à la critique de l'économie politique*, III). Les rapports de Foucault à Marx sont complexes, mais à travers lui c'est d'abord à Hegel qu'il cherche à échapper. Voir notamment *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 2008, p. 33-34, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » in *Dits et écrits*, I, p. 1014, la contribution d'Étienne Balibar dans « Foucault et Marx : l'enjeu du nominalisme » in *Michel*

ontologie de l'actualité doit être une « ontologie historique de nous-mêmes³⁶ ». Le présent devient synonyme d'un temps autoréférentiel pour un collectif singulier qui y prend intérêt.

2. Autoréférentialité

La notion de « présent » ainsi introduite est donc d'emblée un concept réflexif. En effet, la performativité de l'énonciation « aujourd'hui » découle d'un souci *critique* étroitement dépendant de la situation historique d'un sujet et de ses propres aspirations morales. En refusant explicitement tout modèle normatif universel en fonction le quel il faudrait infléchir l'évolution des pratiques sociales, cette voie critique est conduite à traiter le présent comme une production historique contingente qu'il s'agit moins de rapporter à la norme d'un devoir-être qu'à la virtualité d'un pouvoir-être³⁷.

L'histoire généalogique prend de manière exemplaire la forme d'une *critique*. L'attitude de modernité, que Foucault redéfinit d'après Kant comme un « éthos », revient à établir une inversion au sein du rapport théorico-pratique qui travaille la question kantienne : au lieu de partir d'une analyse transcendantale des limites épistémiques *a priori* de la raison humaine pour en déduire ce que nous pouvons faire sur le plan de la connaissance, la généalogie opère d'abord à partir d'un souci éthico-politique qui est « critique de notre être historique³⁸ », valant comme recherche des points de contingence au sein de l'organisation sociale, politique, économique et morale du présent³⁹. Il s'agit alors d'établir les zones de fragilité dans l'ordre des pratiques en tant qu'elles

Foucault philosophe : rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, 1989 et le travail de Judith Revel : *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Fayard, 2010.

³⁶ *Ibid.*, p. 1393.

³⁷ Avant d'être pleinement investi d'une fonction éthique et politique, le niveau du « pouvoir-être » désigne les conditions de possibilité discursives des savoirs (les *epistemai*). Voir par exemple *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, III, 2.

³⁸ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *op. cit.*, p. 1393.

³⁹ Voir Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant* : « La critique comme "épreuve d'événementialisation" nous rend conscients que les effets de coercition ne peuvent être dissipés par un retour à la "destination légitime de la connaissance et par une réflexion sur le transcendantal ou le quasi transcendantal qui la fixe", mais qu'ils peuvent uniquement être affrontés à l'intérieur du champ stratégique concret qui les a induits, "à partir justement de la décision de n'être pas gouverné" », p. 40. Ce renversement correspond à l'inversion des rapports hiérarchiques entre la théorie et la pratique qui prévalaient dans l'archéologie : alors que pour l'archéologue les discours possèdent une intelligibilité rigoureusement autonome, le généalogiste ne prétend plus au détachement phénoménologique et doit prendre au « sérieux » les pratiques depuis l'intérieur même de l'histoire.

sont structurées par des relations de pouvoir et des « effets de vérité » qui les légitiment.

Le thème de la critique, de plus en plus présent après le tournant théorique de Foucault au début des années 1970, s'enracine dans une conception du devenir historique qui s'est toujours voulue discontinuiste. Dès les analyses de *l'Histoire de la folie* et des *Mots et les choses*, la périodisation dynamique des unités discursives et « épistémiques » apparaît comme un motif central, et l'attention des commentateurs est rapidement attirée par le problème des ruptures sur lesquelles Foucault insiste tant.⁴⁰ Néanmoins, cette discontinuité ne possède pas une signification privative. Foucault précise ainsi : « c'est donc tout le contraire d'une discontinuité que j'ai voulu établir, puisque j'ai manifesté la forme même du passage d'un état à un autre⁴¹ » En ce sens, Judith Revel signale le risque que la discontinuité « soit imaginée à partir de ce dont elle sape le règne – la continuité –, qu'elle en représente en quelque sorte l'envers, c'est-à-dire encore malgré tout la figure souveraine », et que « c'est d'une toute autre discontinuité dont veut parler Foucault : celle qui est introduite par les transformations et les mutations, et qui fait de la continuité l'autre nom d'un processus de métamorphose dont la discontinuité est le moteur⁴² ». Il semble en ce sens que l'identification d'une forme d'histoire qui pose la discontinuité comme un processus réel, positif, producteur de transformations signale la volonté de faire apparaître l'histoire non comme un lieu où les mutations constantes des événements trahissent une absence fondamentale, celle du continu et du permanent, mais comme l'espace où le discontinu s'incarne bel et bien à travers des processus concrets et positifs.

C'est dans ce cadre que l'attitude critique peut réclamer son opérativité, puisque la décision éthique individuelle de *se* changer répond exactement au processus macroscopique par lequel l'histoire n'est elle-même que changement, transformation et métamorphose sans finalité. Judith Butler reformule en ces termes la tâche de la critique selon Foucault : « Quelle est la relation du savoir au pouvoir qui fait que nos certitudes épistémologiques s'avèrent être le support d'une façon de structurer le monde qui fait obstacle à d'autres possibilités de

⁴⁰ On connaît surtout la fortune de la prédiction un peu provocatrice de Foucault sur la prochaine « mort de l'homme » à la fin des *Mots et les choses*.

⁴¹ « Sur les façons d'écrire l'histoire », in *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1967, p. 617.

⁴² Judith Revel, *op. cit.* p. 47.

structuration ?⁴³ ». Autrement dit, la fixité des différents champs épistémologiques qui structurent nos pratiques appelle de la part du sujet une mise en question des agencements qu'il rencontre dans ses expériences. Ainsi, « Pour Foucault, ce dévoilement des limites du champ épistémologique est lié à la pratique de la vertu⁴⁴ », dans la mesure où par « champ épistémologique » il faut entendre un ensemble de conditions discursives et matérielles qui fournissent les normes par lesquelles le moi est façonné.

C'est cette relation éthique instaurée entre un savoir, un pouvoir et un sujet qui lie étroitement l'ontologie de l'actualité à la situation singulière d'un sujet soucieux de questionner la provenance des formes qu'il donne à son existence. Comme le remarque Mark Poster⁴⁵, « la critique commence par la construction du critique en tant que sujet et advient par la reconnaissance de sa propre contingence et, de manière simultanée, par la reconnaissance du fait que la domination sociale est contingente ». Autrement dit, « le travail de l'historien est en dernière instance un travail d'introspection » qu'il s'agit ensuite d'exporter dans l'analyse plus objective des formes sociales actuelles. Le penseur critique de l'histoire doit nécessairement passer par sa propre expérience du présent pour être en mesure d'en identifier les points chauds ; l'attitude de modernité qui fait du présent un absolu singulier renvoie d'abord à une expérience *subjective* des limites et des forces qui activent et exigent un *êthos*⁴⁶.

Paul Ricoeur indique en ce sens que la tentative de faire l'ontologie de nous-mêmes est le pendant exactement symétrique des téléologies historiques qui visent à faire de l'histoire un « singulier collectif érigé en sujet de soi-même⁴⁷ », c'est-à-dire un procès unitaire possédant son propre programme de développement et lisible à travers ses différentes manifestations temporelles. En effet, selon lui le concept de modernité recèle une tentative tout autant illégitime de produire un « savoir sur soi de l'histoire qui se voudrait absolu », consistant à « élever à l'absolu le présent historique érigé en observatoire, voire en tribunal de toutes les

⁴³ Judith Butler, « Qu'est-ce que la critique ? » in *Penser avec Michel Foucault, théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, 2005, p. 80.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁴⁵ Mark Poster, « Foucault, le présent et l'histoire » in *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 362.

⁴⁶ Le diagnostic de Dreyfus et Rabinow sur la portée de la méthode archéologique prend ainsi tout son sens : « L'archéologie n'autorise aucun discours susceptible d'avoir une portée sociale [...] Pourquoi s'acharner à écrire une théorie orthogonale quand le détachement vient compromettre toute possibilité qu'elle pourrait avoir de revendiquer un sens ou une valeur de sérieux ? », *op. cit.*, p. 133.

⁴⁷ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 401.

formations, en particulier culturelles, qui l'ont précédé ». Ricœur parcourt ainsi la généalogie du concept de modernité pour aboutir à une distinction qui est au cœur de l'usage du terme d'actualité : « il y a ainsi concurrence entre deux emplois du terme "modernité", selon qu'il désigne le phénomène itératif qu'une histoire des représentations parcourt ou l'autocompréhension de notre différence, à nous, tels et tels, sous l'empire du déictique "nous" qui se détache désormais du descriptif "eux" ». Autrement dit, on peut parler de modernité sur un mode historiographique objectif, relevant les différents emplois que, depuis la Renaissance, les époques font du terme pour se rapporter à un passé et s'en distinguer, ou bien on peut remarquer « la prétention de "notre" modernité à faire exception à cette récurrence et à se penser absolument⁴⁸ ». En ce second sens, tel que Foucault le revendique, il s'agit bien d'isoler le présent pour penser son actualité comme pure différence ou pure nouveauté, par conséquent *in fine*, selon Ricœur, comme un absolu autoréférentiel.

L'autocompréhension de nous-mêmes n'est dès lors jamais très loin d'une autovalorisation et de divers processus normatifs (Ricœur cite les cas saillants de la fierté renaissante dans son retour à l'antique, de la glorification téléologique du progrès dans des discours comme celui de Condorcet, et de l'attitude décliniste qui, derrière l'expression d'un « malaise de la modernité » fournit le contrepoint aux éloges naïfs des Lumières). Dès lors, si elle se veut absolue, l'ontologie de nous-mêmes ne peut pas se rapporter à un temps long qui serait celui des chemins plus ou moins bien suivis, des autorités plus ou moins respectées, des valeurs plus ou moins trahies, des promesses plus ou moins tenues. La discontinuité de l'histoire, en version radicale, exige bel et bien que le présent soit compris sur un mode nécessairement problématique – où l'on polémique pour déterminer quel est le concept épocal qui lui est le plus approprié.

Finalement, Ricœur conclut que « le seul acquis attendu de la critique [du savoir historique] serait alors l'aveu du statut controversé, polémique, inconclusif de toutes les discussions sur le "vrai" sens de "notre" modernité », car « dire sa différence et sa nouveauté par rapport à tout autre⁴⁹ » consiste alors en une polémique permanente et revendiquée pour telle.

III. Quelle histoire pour la posthumanité ?

⁴⁸ *Ibid.*, p. 402.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 401.

Plus que jamais, la discontinuité du temps et la rupture des époques, érigées en modèle d'analyse de l'histoire, trouvent dans l'ère biotechnologique leur accomplissement ultime : cela signifie que, poussé à son terme, le modèle discontinuiste supporte *in fine* le risque de compromettre l'intelligibilité de l'histoire. La responsabilité n'en incombe pourtant pas à l'évolution de notre représentation de l'homme : il n'y a pas à charger une philosophie volontariste de réinjecter de la métaphysique ou de la religion dans l'histoire afin de pallier au vide qui s'ouvre devant nous. Car si la philosophie vient toujours trop tard, c'est qu'elle subit bien davantage qu'elle initie. En revanche, il est possible de se demander en quoi l'aboutissement ultime de la discontinuité historique, à savoir l'explosion du champ des possibles, produit une forme singulière de rapport au présent, l'hyperactualité.

Dans l'introduction à *L'archéologie du savoir*⁵⁰, Foucault, on le sait, entreprend de construire sur la distinction entre « document » et « monument » la différence entre deux modèles de rapport au passé et à son intelligibilité. Tandis que le document est pris en compte pour sa valeur expressive, medium opacifié par le temps qu'il faut rétablir dans sa transparence de signe et qui constitue une trace interprétable du passé (comme les Serments de Strasbourg nous informent sur le partage de l'empire carolingien à la mort de Louis le Pieux, par conséquent sur les pensées, les craintes, les objectifs, les stratégies des hommes d'alors), le monument ne vaut que pour la trace matérielle et muette qu'il constitue, sans qu'on en creuse la surface vers le sens contenu en lui. Ainsi, on décrira les Serments de Strasbourg non plus pour les inscrire dans le fil continu et signifiant des événements liés à la constitution de la nation française, mais éventuellement comme un certain type de discours, un certain rapport entre stratégie politique et usage de la langue, etc.

Or, comment penser l'actualité selon un rapport désormais inversé, où ce n'est pas tellement le présent qui sert à envisager l'avenir, mais au contraire celui-ci qui *surdétermine* celui-là ? La discontinuité, comme mode de rapport au *passé*, bénéficie encore du regard rétrospectif de l'historien assis au sommet chronologique du temps : il lui est loisible de choisir entre différentes manières de mettre en série les événements, autrement dit en termes foucauldien, de privilégier le document (prendre la trace comme un signe et aller vers son référent, quitte à bâtir une téléologie) ou le monument (s'en tenir aux traces et à leurs agencements matériels). Cette liberté

⁵⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

méthodologique est rendue possible par le primat dont profite le présent vis à vis du passé qu'il examine, primat qui tient à l'émergence d'une conscience historique chez l'historien lui-même et qui enracine toute vision du passé dans un présent – dans l'actualité du penseur. Dès lors, l'actualité est le centre de référence depuis lequel le passé n'est jamais parfaitement accessible, en raison précisément de l'autonomie ontologique qui lui confère une valeur en-soi, et qui au final invalide l'idée d'une intelligibilité indépendante des questionnements et des préoccupations *actuelles* de chaque époque. L'actualité à la fois confine et libère le regard historique, elle lui enjoint de choisir une certaine perspective et en même temps lui laisse le choix parmi celles qu'offre l'époque.

Mais ne voit-on pas qu'il s'agit de tout autre chose lorsqu'il devient question de mettre en rapport l'actualité avec son propre avenir ? Car cette même liberté se retourne en un handicap notoire : l'ère biotechnologique fait plus que troubler nos capacités d'anticipation, elle sature le présent d'un futur à la fois imminent et tellement incommensurable qu'il en résulte un mode *hyperbolique* de relation à l'actuel. L'anticipation est en passe de devenir le présupposé fondamental de toute ontologie du présent, de telle façon qu'il n'apparaît plus que comme *hyperactualité*, c'est-à-dire un monde dont les courbes d'évolution accusent un redressement tel qu'elles déjouent toute prédiction raisonnable. La réflexion sur l'homme, si elle n'est pas tout entière consacrée à élaborer des *scenarii* extrêmes, sur les modes jumeaux de l'utopie et de la dystopie, ne peut néanmoins pas faire l'économie d'intégrer un paramètre x réservé à une maximalisation du phénomène considéré.

C'est ainsi que le diagnostic préimplantatoire, permettant d'évaluer la santé génétique des embryons après fécondation *in vitro* afin d'éviter la naissance d'enfants porteurs de graves anomalies conduit, Habermas et Fukuyama notamment⁵¹, à envisager un usage « libéral » de l'eugénisme, c'est-à-dire une sélection prénatale non plus simplement clinique ou préventive, mais à des fins d'amélioration en fonction des préférences exprimées par les parents. En ce sens, le DPI (diagnostic préimplantatoire) n'est pas seulement considéré sous l'angle de son utilité actuelle, mais aussi à la lumière bien plus crue des usages post-cliniciens qu'il sera possible d'en faire, sous réserve que les hommes en aient le désir et surtout le droit. Ce facteur x, version

⁵¹ Francis Fukuyama, *La fin de l'homme*, Paris, Gallimard, 2002 et Jürgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, Paris, Gallimard, 2001.

hyperbolique du pronostic, ne correspond désormais plus à un jeu de l'imagination illustré dans quelques fameux romans, mais il est partie intégrante de l'évaluation d'un futur proche. Cet hyperbolisme de l'actualité répond dès lors à une surdétermination du présent par le futur, non plus selon une logique du progrès, mais de l'incertitude. Or, loin de dégonfler l'influence de l'avenir sur le présent, le principe d'incertitude conduit bien au contraire à accentuer le poids dont il pèse sur les réflexions à propos de l'actualité.

Kierkegaard, sous un regard théologique aiguisé, relevait déjà le problème anthropologique inclus dans le rapport que les hommes entretiennent avec le possible⁵². Au cœur de la constitution psychologique de l'homme (sans développer ici son écho métaphysique), il relève la structure duelle qui s'incarne en lui dans une synthèse de fini et d'infini, de nécessaire et de possible. Ainsi, l'homme est cette créature dont la tension interne est vouée à osciller entre un pôle de limitation (finitude et nécessité, lorsque nous nous heurtons à des lois et des phénomènes contraignants) et un pôle d'illimitation (infini et possible, qui ouvrent un espace de liberté au sein des choses). Or surgit un hiatus lorsqu'un déséquilibre entraîne l'excès d'un des deux pôles sur l'autre : « si le possible culbute la nécessité et qu'ainsi le moi s'élance et se perde dans le possible, sans attache le rappelant dans la nécessité, on a le désespoir du possible. Ce moi devient alors un abstrait dans le possible [...] Le champ du possible ne cesse de grandir alors aux yeux du moi, il y trouve toujours plus de possible parce qu'aucune réalité ne s'y forme⁵³ ». Le possible appelle le possible, ou encore le moi se laisse aller à une surenchère de fantasmes dont plus aucune réalité ne vient contenir la dérive. De proche en proche, « les possibles deviennent bien de plus en plus intenses, mais sans cesser d'en être, sans devenir du réel [...] À peine l'instant révèle-t-il un possible qu'il en surgit un autre, finalement ces fantasmagories défilent si vite que tout nous semble possible et nous touchons alors à cet instant extrême du moi, où lui-même n'est plus qu'un mirage⁵⁴ ».

À travers ce détour théologique et métaphysique, il ne s'agit pas de procéder à une obscure psychologie de l'anticipation mais de tenter, par une analogie, d'éclairer la perplexité, voire le trouble qui s'empare des analyses prospectives en direction de notre avenir biotechnologique. Le « tout est désormais possible » établit aujourd'hui un consensus

⁵² Søren Kierkegaard, *Traité du désespoir*, Paris, Gallimard, 1949.

⁵³ *Ibid.*, p. 99.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.

entre les technophiles vibrant à l'appel des trompettes d'un nouveau messianisme et les conservateurs effrayés par des perspectives aussi radicales que promptes à jeter à bas une image sanctuarisée de l'homme. L'enthousiasme et le rejet qui se font face expriment, de part et d'autre, une commune fébrilité avec laquelle sont régulièrement accueillies les annonces médiatiques des avancées faites dans tel ou tel domaine, et des possibilités futures qu'elles promettent. Le défilé des possibilités concrètes, plus ou moins probables à court et moyen terme, contribue à provoquer cet « excès de possible » qui, aussi « intense » qu'il rende notre rapport au futur, bouscule trop de frontières établies pour faire seulement l'objet d'un froid examen.

présent un absolu singulier renvoie d'abord à une expérience *subjective* des limites et des forces qui activent et exigent un *êthos*. À ce titre, la critique⁵⁵ formulée par Habermas du « présentisme » de l'historiographie foucauldienne ne porte qu'en tant qu'elle rejette le modèle lui-même d'une telle manière d'écrire l'histoire, ce qui est déjà en soi un parti pris qu'il n'est pas nécessaire d'adopter. Ses propos recourent toutefois ceux de Ricoeur auxquels nous venons de faire référence, car « l'historien radical ne peut lui aussi expliquer les technologies de pouvoir et les pratiques de domination qu'en les comparant les unes aux autres – étant exclu qu'il explique chacune d'entre elle à partir d'elle-même. En ce sens, les points de vue desquels il part pour entreprendre ses comparaisons sont inévitablement corollaires de sa propre situation herméneutique initiale [...] à travers une référence implicite au temps présent⁵⁶ ». Il n'est pas ici question de discuter l'accusation de relativisme qui se greffe, d'après Habermas, sur l'antinomie entre cette autoréférentialité des recherches historiques de Foucault et la prétention archéologique à la neutralité herméneutique (prétention compromise par le subjectivisme qui *motive* toute généalogie du présent). Mais il s'agit de rediriger le scepticisme habermasien et de saisir en quoi l'intérêt inévitable que nous prenons à notre présent, non pas compromet la validité théorique des recherches sur le passé, mais trouble la visibilité en direction d'un futur déjà par lui-même profondément indiscernable. L'« attitude de modernité » trouverait-elle aujourd'hui son point aveugle, au moment où elle s'attaque à un présent dont les lignes d'avenir, terribles ou miraculeuses selon le point de vue, soulèvent les troubles les plus grands ?

⁵⁵ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 329.

En quoi peut donc consister une réflexion critique sur notre actualité qui est, on le voit, doublement travaillée par des forces vives ? On l'a vu, d'une part c'est la subjectivité du penseur et la finesse de sa sensibilité qui sont le point de collecte et de diffusion des revendications du présent, et d'autre part le diagnostic du monde contemporain révèle une tension accrue vers un avenir porteur des possibles les plus abyssaux : à ce titre, les données du problème sont inédites. En effet, le défi critique ne se conjugue plus au présent (comment transformer le monde et nous transformer avec lui ?) mais au futur, ce qui change tout : étant donné des possibilités et même des probabilités inouïes de transformations à venir, que pouvons-nous savoir, que devons-nous faire, que nous est-il donné d'espérer ? En un sens, la promesse de transformation est désormais garantie : ce n'est plus à l'inertie des conditions sociales, économiques et politiques actuelles que la critique doit opposer ses efforts et son travail de sapes ; au contraire, elle s'adresse à un avenir littéralement saturé de promesses toutes plus débridées les unes que les autres. Or par définition, cet avenir n'est pas encore effectif, et la marge d'incertitude impliquée engendre cette conséquence qu'il faut bien mesurer, à savoir que le salut critique émancipateur, formulé par les Lumières et dont le projet trouve encore en Foucault un continuateur, ne peut plus se réaliser dans et par le savoir.

Ce changement de paradigme tient en effet à la modification de la nature de notre rapport à l'avenir. Les Lumières plaçaient leur confiance dans un progrès des sciences et des arts et dans la diffusion universelle du savoir, avec pour arme de poing l'éducation de la raison individuelle à l'autonomie. À ce titre, l'ouverture du temps futur faisait fond sur une continuité thématique (le progrès), dans les limites de laquelle une « perspective consolante » selon le mot de Kant pouvait pallier aux insuffisances actuelles de l'époque. Le déficit du présent constituait l'occasion permanente de fonder un « espoir » en un avenir qui complétait mentalement les formes imparfaites du monde effectif. L'idée d'une perfection future constituait pour le collectif un *alter ego* fuyant mais toujours visible, et qui donnait à concevoir la dynamique de l'histoire, via notamment le progrès intellectuel et moral, comme la réduction de la distance de l'un à l'autre. En d'autres mots, sa fonction était régulatrice.

Peut-on toujours en dire autant ? Il semble bien plutôt que l'hyperbolisation de nos perspectives liées au progrès technologique tende à inverser les pôles : face au déchaînement des fantasmes, c'est le

savoir présent qui acquiert une fonction de limitation à l'orée d'une incertitude vectrice d'un pseudo-savoir fantasmatique. L'ancienne fonction critique du discours de sagesse est contrainte de se réfugier dans une attitude de repli : ce n'est plus contre l'inertie des choses qu'il faut s'insurger, mais contre leur trop rapide et trop peu raisonnable évolution. Voilà qui explique deux choses :

1) Que ceux, Foucault inclus, qui défendaient une tradition ancrée dans le projet des Lumières sont aujourd'hui ceux qui jouent le rôle des réactionnaires (au sens faible) : le pôle moteur du discours d'émancipation, la dignité humaine, s'est converti en facteur anticinétique visant à tout simplement juguler l'emballement de la machine.

2) Que le flambeau de l'histoire a changé de mains, et que ce n'est plus aux intellectuels qu'il revient de provoquer le changement social, dans la mesure où le savoir est devenu technophile et beaucoup de philosophes technosceptiques.

Dans ces conditions, selon les termes de Nikolas Kompridis, la « critique démasquante⁵⁷ » a vécu, celle qui s'inscrit dans le droit fil des Lumières et court jusqu'au post-modernisme, et dont nous venons d'indiquer les conditions de décès. Mais la solution que l'auteur précité appelle de ses vœux n'est pas plus au fait des nouvelles exigences du contexte : il lui oppose en effet l'idée de « critique transformative⁵⁸ », en vue de quitter le sol de « l'ontologie du désengagement » (reprenant une expression de Charles Taylor) qui caractérise la déconstruction et de développer de nouveaux idéaux positifs. Or il attribue les vertus de cette rénovation de la critique à l'intégration d'une clause normative liée à une philosophie nietzschéo-foucaldienne de la volonté de création de valeurs et de la transformation de soi : « Affirmer que l'on ne peut détruire qu'en tant que créateur, c'est en outre dire "oui" à l'avenir ». Un tel vœu pieux devrait pouvoir prendre sens dans l'optique d'une réfutation du technoscepticisme, dont la position défensive dément à première vue la capacité à porter les valeurs positives susceptibles de renouveler nos vivres intellectuels à la hauteur des changements qui s'annoncent. Mais l'auteur s'en tient à un discours abstrait et éculé sur l'exigence nietzschéenne d'avoir la force de bâtir le futur en même temps qu'on brise le présent et ses vieilles valeurs : cela est-il tenable après ce que nous venons de dire sur la caducité du projet des Lumières, auquel Kompridis tente de rallier Nietzsche ? À ce titre, si l'on a cru un

⁵⁷ Nikolas Kompridis, « De Kant à Foucault », *Archives de philosophie*, 3, 2003.

⁵⁸ *Ibid.*

instant que le penseur allemand serait, lui ou bien plus personne, le philosophe de la situation, il s'avère qu'il reste tributaire (comme Kompridis l'aperçoit bien) d'une conception volontariste de l'avenir opposée à une tendance supposée inertielle (voire régressive) du présent.

C'est à l'aune de ces impasses qu'il faut mesurer le programme d'une nouvelle théorie critique que Peter Sloterdijk formulait en 1989 dans une intuition précoce. Il propose une interprétation de la modernité en termes physiques comme d'une époque ontologiquement déterminée en tant que « pur être vers-le-mouvement »⁵⁹. Cette expression renvoie à l'ensemble du processus par lequel le déclenchement historique d'une série de changements (industriels, sociaux, moraux, politiques) à la Renaissance a peu à peu conduit à une *automatisation* du mouvement. Par là, l'idéologie bien connue du Progrès aurait en réalité logé son cœur dans un procès autoréférentiel, puisque le mouvement devient peu à peu à lui-même sa propre fin : « voilà qui nous procure la formule des processus de modernisation : le progrès est mouvement vers le mouvement, mouvement vers plus de mouvement, mouvement vers une plus grande aptitude au mouvement »⁶⁰. Dès lors, les théories révolutionnaires de la libération (pour ne citer que le marxisme) ne pouvaient que définir l'homme comme un être essentiellement entravé et dont il faudrait libérer les impulsions cinétiques trop longtemps contenues. L'éthique de la modernité est la cinétique ; sa liberté est d'emblée une liberté de mouvement.

Par contrecoup, une pensée critique appropriée à ce diagnostic doit prendre en compte le danger de rajouter du mouvement au mouvement en exigeant des individus un supplément de mobilisation comme remède à l'excès moderne de vitesse. Car si la cinétique se nourrit d'elle-même, si l'homme moderne se définit par son appétit pour tout ce qui intensifie et augmente son aptitude à la vitesse et au changement, il s'agit alors de jouer le critère du raffinement et non pas celui, désespéré, de la fuite : raffiner le mouvement, c'est indiquer par une pensée critique la mesure d'une bonne cinétique : « son critère thérapeutique consisterait en la distinction, dans le cas où elle peut être faite avec précision, entre une juste mobilité et une fausse mobilisation »⁶¹.

⁵⁹ Peter Sloterdijk, *La mobilisation infinie*, Paris, Christian Bourgois, 2000, p. 36.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁶¹ *Ibid.*, p. 46.

La conclusion essentielle de cette réflexion consiste donc à inviter à voir que la dimension futuristique de notre rapport critique à l'histoire – la manière dont nous demandons à l'avenir de jouer un rôle dans la compréhension et la réparation du présent – ne prend plus la forme d'une exigence procinétiq ue, à savoir mettre en mouvement les forces lourdes des pathologies sociales par le biais d'une innovation intellectuelle à la pointe. La production de nouveauté n'est plus, et de loin, l'apanage d'une élite philosophique se destinant à secouer l'inertie du monde et à tracer la voie d'un « franchissement possible⁶² ». Le tour de force de l'ère biotechnologique (celle qui concerne au plus près l'avenir de l'homme) revient à combler de promesses très concrètes une humanité dont les désirs vont bien plus loin qu'une philosophie critique à cet égard n'a pu le soupçonner. En se faisant ainsi doubler par l'innovation technologique, l'innovation intellectuelle n'a plus qu'à opérer un choix cornélien : se réfugier dans un combat d'arrière-garde aux parfums réactionnaires (en forme de « retour à... »), ou se jeter à corps perdu dans l'euphorie futuriste. Entre les deux, les perspectives moyennes confinent à un mélange de curiosité et d'appréhension, dont la tiédeur a fonction d'hygiène intellectuelle (réfléchir « posément »), mais en même temps évite la question des limites ultimes (un eugénisme institutionnalisé, la mise en pilule des émotions humaines, en bref la programmation de tous nos aspects vitaux et moraux). Reste à se demander alors si le primat de l'innovation sur la critique, que soutiennent les désirs infiniment stimulés d'une humanité plus technophile qu'elle ne le croit, trouvera son pendant sur un plan politique et si la régulation des sociétés peut se renouveler « au delà du ressentiment⁶³ ». Sloterdijk dresse ainsi le bilan selon lequel il faut désormais « délégitimer l'alliance antique entre l'intelligence et la vie [dont la critique est tributaire], afin de faire place à des paradigmes fondés sur une sagesse de la vie décontaminée de son venin et capable de faire face à l'avenir⁶⁴ », formule qu'il complète par la suivante : « penser un changement de centre de gravité remplaçant les pulsions de l'appropriation par les vertus de prodigalité ». Ce qui pourrait signifier que les hommes auraient à l'avenir moins besoin de « s'orienter dans la pensée » pour ensuite seulement mobiliser leurs forces rénovatrices, mais sachant d'avance ce que la culture technologique rend possible, ils

⁶² Michel Foucault, *op. cit.*, p. 1396.

⁶³ Peter Sloterdijk, *Colère et temps*, Paris, Fayard, 2010.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 316-17.

deviendraient eux-mêmes les moteurs monadiques désirants et les microacteurs de l'histoire.