

L'antihumanisme philosophique II

Michel Foucault

Salvatore Puledda

Interprétations de l'humanisme

Éditions Références, 2000

Michel Foucault, dont nous examinerons les idées fondamentales, particulièrement sa vision de l'homme et sa critique de l'humanisme, a toujours soutenu qu'il n'était pas un structuraliste. Cette dénomination ne signifie même rien pour lui, étant donné qu'elle réunit des personnalités qui ont bien peu en commun¹. Quand il décrit sa formation et le climat général où sa pensée s'est constituée, Foucault dit appartenir à cette génération qui, au début des années cinquante, ne se reconnaissait déjà plus ni dans l'existentialisme de Sartre et de Merleau-Ponty ni dans leur insistance sur les problèmes du « sens ». Après les travaux de Lévi-Strauss sur les sociétés et de Lacan sur l'inconscient, sa génération juge la problématique existentialiste superficielle et vaine. Ce sur quoi il vaut la peine d'enquêter est le « système ». Voici, selon Foucault, quelles en sont les raisons : « A toutes les époques, la façon dont les gens réfléchissent, écrivent, jugent, parlent (jusque dans la rue, les conversations et les écrits les plus quotidiens) et même la façon dont les gens éprouvent les choses, dont leur sensibilité réagit, toute leur conduite est commandée par une structure théorique, un système, qui change avec les âges et les sociétés – mais qui est présent à tous les âges et dans toutes les sociétés. »²

Il n'existe pas de pensée vraiment libre : toujours « on pense à l'intérieur d'une pensée anonyme et contraignante qui est celle d'une époque et d'un langage. [...] La tâche de la philosophie actuelle [...] est de mettre au jour cette pensée [...] [ce] fond sur lequel notre pensée "libre" émerge et scintille pendant un instant... »³

Et voici comment Foucault décrit les aspects fondamentaux de sa problématique. Le but de toute son œuvre est : « [...] essayer de retrouver dans l'histoire de la science, des connaissances et du savoir humain quelque chose qui en serait comme l'inconscient. Si vous voulez, l'hypothèse de travail est en gros celle-ci : l'histoire de la science, l'histoire des connaissances, n'obéit pas simplement à la loi générale du progrès de la raison, ce n'est pas la conscience humaine, ce n'est pas la raison humaine qui est en quelque sorte détentrice des lois de son histoire. Il y a au-dessous de ce que la science connaît d'elle-même quelque chose qu'elle ne connaît pas ; et son histoire, son devenir, ses épisodes, ses accidents obéissent à un certain nombre de lois et de déterminations. Ces lois et ces déterminations, c'est celles-là que j'ai

¹ « Foucault répond à Sartre » (entretien avec J.-P. Elkabbach), La quinzaine littéraire, n°46, 1er-15 mars.

² « Entretien avec Madeleine Chapsal », La quinzaine littéraire, n°5, 16 mai 1966, pp. 14-15, in Michel Foucault, Dits et Ecrits, Paris, Gallimard, 1994, p. 515.

³ Ibid.

essayé de mettre à jour. J'ai essayé de dégager un domaine autonome qui serait celui de l'inconscient de l'individu du savoir, qui aurait ses propres règles, comme l'inconscient de l'individu humain a lui aussi ses règles et ses déterminations. »⁴

En outre, pour Foucault, un des obstacles les plus graves que la pensée actuelle ait devant elle est l'idée « d'humanisme ». Pour cette raison, une des tâches principales de son œuvre est de débarrasser le terrain philosophique de cette idée. Voici comment il s'exprime à ce sujet : « Les découvertes de Lévi-Strauss, de Lacan, de Dumezil [...] effacent l'image traditionnelle qu'on s'était faite de l'homme, mais à mon avis elles tendent toutes à rendre inutile, dans la recherche et dans la pensée, l'idée même de l'homme. L'héritage le plus pesant qui nous vient du XIXe siècle – et dont il est grand temps de nous débarrasser – c'est l'humanisme... »⁵

Étudiant très brillant, Foucault possède une formation en philosophie et en psychologie. Il commence sa carrière par un ouvrage profondément original, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*⁶, publié en 1961. Foucault trace dans ce livre une histoire de la folie en Occident, qui part de la Renaissance, traverse l'Âge de la Raison (« l'âge classique ») et arrive au siècle dernier, au moment de la fondation de la psychiatrie comme « science ». Foucault renverse l'interprétation normale et optimiste qui présente la psychiatrie comme une discipline en évolution et en croissance continue ; au contraire, son livre constitue une sorte de contre-histoire de cette discipline. En effet, la folie y apparaît comme un concept historiquement changeant, mobile, qui prend même des formes contradictoires, et qui dépend en général de l'ensemble des croyances qui caractérisent une époque.

Ainsi, à la Renaissance, pendant laquelle les fous sont souvent laissés en liberté, la folie en quelque sorte « parle » aux personnes saines d'un autre monde où la raison ne parvient pas, ou bien, comme dans le couple roi-bouffon, elle défie la raison en montrant la folie et en lui présentant ses propres raisons. Au contraire, à l'époque suivante, celle du rationalisme, la folie est séparée de la raison et devient la non-raison : les fous sont relégués dans des lieux fermés avec les pauvres, les vagabonds et les criminels, c'est-à-dire avec tous ceux qui n'avaient pas de travail ou qui pouvaient représenter une menace pour la société. Ce groupe hétérogène a en commun le fait de dévier par rapport au comportement considéré à l'époque comme conforme à la raison. À la fin du XVIIIe siècle commence la phase moderne, avec la réforme qui isole les fous de leurs compagnons de malheur et donne naissance à l'asile d'aliénés, lieu de confinement et de traitement médical. Alors, le fou devient objet d'étude et de pratique psychiatrique, c'est-à-dire d'un savoir qui se constitue grâce à ces activités. La folie devient « maladie mentale » et « parle » désormais le discours médical, au sens où le fou est réduit au silence et où parlent pour lui les différentes interprétations conflictuelles que les psychiatres construisent sans cesse. Mais la folie, enfermée de force dans l'asile, crie dans la société moderne par la voix de l'art, qui est désormais son seul lieu d'expression, défiant et relativisant la normalité bourgeoise : elle crie avec les voix de Sade, Hölderlin, Van Gogh, Nietzsche...

Malgré l'accueil favorable que connut ce livre dans les milieux universitaires comme dans les courants de l'antipsychiatrie, il n'eut pas beaucoup d'écho. Il en fut de même

⁴ « Foucault répond à Sartre », op. cit., pp. 665-666.

⁵ « Entretien avec Madeleine Chapsal », op. cit., p. 516.

⁶ M. Foucault, *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

pour Naissance de la clinique, de la même veine. C'est avec la publication de *Les mots et les choses*⁷ en 1966 que Foucault connaît le succès, y compris dans le grand public, succès qui le projeta au centre de la scène philosophique française.

Dans ce livre – qui fut traduit en anglais sous le titre *The Order of Things* sur le conseil de son auteur –, Foucault se propose d'étudier les codes culturels fondamentaux qui ont déterminé en Occident l'organisation de l'expérience humaine. Comme nous l'avons vu, pour Foucault, l'activité cognitive n'est jamais libre, à quelque période que ce soit, mais elle s'exerce à l'intérieur de certains canaux déjà tracés, de certaines formes de connaissances déjà données, qui sont à la fois anonymes, inconscientes et inévitables. Il appelle ces formes épistémè (le mot, d'origine platonicienne, est employé normalement en philosophie dans le sens de « connaissance vraie », « science »). Les épistémès constituent des « a priori sociaux », qui recourent un espace cognitif spécifique dans la totalité de l'expérience possible, et qui déterminent à la fois les manières d'être de ce qui est connu dans cet espace et les critères selon lesquels se construit un discours « vrai ».

Une épistémè est inévitable parce que, comme le dit Foucault, dans toute organisation des choses ou des concepts, « [...] il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable. »⁸

Dans un tel contexte, cela n'a évidemment pas de sens de se demander si une épistémè est vraie ou fausse, ou quelle est sa valeur rationnelle. Une épistémè détermine elle-même ce qui peut être dit ainsi que les modalités selon lesquelles se construisent les vérités reconnues à une époque donnée. Elle est le fondement des discours, la grille conceptuelle qui permet ou exclut leur existence ; c'est le non pensé par lequel se modèle et s'articule la connaissance et le savoir.

L'enquête des *Mots et les choses* couvre à peu près la même période que l'Histoire de la folie, de la Renaissance jusqu'à la fin du XIXe siècle. Les différentes épistémès sont repérées grâce à l'étude des différents arrangements historiques de trois « empiricités », c'est-à-dire de trois secteurs fondamentaux du savoir empirique que sont le langage, l'économie et la vie. Et cela parce que, selon Foucault, les connaissances humaines se sont toujours occupées, d'une manière ou d'une autre, de mots, de biens matériels et d'êtres vivants. Les mots et les choses ne sont pourtant pas une histoire au sens classique du terme, mais une « archéologie », et même, comme le précise le sous-titre, une archéologie des sciences humaines. Foucault désigne par ces termes une recherche qui part du présent et ramène au jour, comme dans des fouilles archéologiques, ce qui se trouve sous cet ensemble de connaissances appelées actuellement sciences humaines : in primis, la psychologie, la sociologie, la critique littéraire, l'historiographie puis les contre-sciences, comme il les appelle, c'est-à-dire l'ethnologie, la psychanalyse et la linguistique. Mais cette recherche n'a pas pour but de reconstruire l'histoire de leur développement, mais de permettre un diagnostic sur leur statut cognitif présent, c'est-à-dire sur leurs capacités, leur validité et leurs limites en tant que sciences de l'homme.

Foucault ne discute pas leurs contenus ni leurs théories actuelles, de même qu'un archéologue ne s'occupe pas des surfaces sous lesquelles il fouille. Le diagnostic sur

⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

⁸ Ibid. p. 11.

leur état présent n'est possible qu'en reconstruisant l'épistémè qui a constitué leur condition d'existence et qui a donc permis leur apparition et leurs articulations spécifiques. L'archéologie, en tant que méthode, essaye d'isoler les différentes strates horizontales à l'intérieur desquelles les trois « empiricités » fondamentales apparaissent selon des arrangements différents. À partir des différentes manières dont, en Occident, on a parlé du langage, des biens matériels et de la vie au cours des quatre ou cinq derniers siècles, il est donc possible de reconstruire les différentes épistémès. Celle qui a donné naissance aux sciences humaines émergera, au cours de ces fouilles, comme une strate spécifique, distincte des strates inférieures. Avec le concept d'archéologie, Foucault montre qu'il suit, pour ce qui concerne l'histoire, la leçon de Lévi-Strauss, mais surtout celle de Nietzsche : c'est du présent qu'il part consciemment pour éclairer le présent. L'histoire n'est qu'archives dont l'archéologie montre la discontinuité, les différentes strates de dépôt, grâce à une analyse synchronique des produits des fouilles ; l'archéologie ne met pas au jour des « sujets historiques », elle ne se prononce pas sur la raison et la manière dont on est passé d'une strate à une autre. Mais contrairement à Lévi-Strauss, Foucault ne cherche pas de structures invariantes ; comme Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, il montre plutôt la fluidité essentielle de tous les signifiés sociaux et leur incessante réinterprétation.

Dans la période qu'il a étudiée, Foucault identifie trois épistémès différentes et, entre celles-ci, deux phases de coupure nette.

La première épistémè, celle de la Renaissance, est caractérisée par la ressemblance. Pour l'homme de la Renaissance, tous les êtres sont pris dans un réseau serré de ressemblances et de correspondances. Chacun renvoie à un autre auquel il est lié par des fils invisibles, par des analogies subtiles. La pensée de l'homme de la Renaissance est une pensée qui ne sépare pas, mais qui lie entre elles les choses, qui ordonne le monde en utilisant comme métaphore suprême le corps humain où tout est lié. À la Renaissance, le langage est, comme le dit Foucault, la « prose du monde ». Ses signes ne sont pas arbitraires, mais renvoient à l'essence même des choses : signifiant et signifié sont unis par un lien nécessaire, une ressemblance d'un certain type, qu'il revient au chercheur de découvrir. La connaissance est fondamentalement interprétation, exégèse du grand livre du monde que Dieu a écrit pour les hommes ; c'est la recherche des signes, des signatures, c'est-à-dire des traces que la main de Dieu a laissées, comme une signature, dans la nature.

Vers le milieu du XVII^e siècle, cette épistémè s'effondra brusquement. Le caractère général de la nouvelle épistémè est la représentation, mot par lequel Foucault désigne la rationalité abstraite, qui divise et identifie : « L'activité de l'esprit... ne consistera donc plus à rapprocher les choses entre elles, à partir en quête de tout ce qu'il peut déceler en elles comme une parenté, une attirance, ou une nature secrètement partagée, mais au contraire à discerner : c'est-à-dire à établir les identités... En ce sens, le discernement impose à la comparaison la recherche première et fondamentale de la différence... »⁹

Dans tous les domaines, les choses sont mesurées, ordonnées, tabléées, mises en série, en grilles, en structures. La connaissance est spécialisée et toutes les « sciences » sont des sciences de l'ordre, ce sont des taxinomies, des nomenclatures, des classifications, sur le modèle de la Botanique de Linné. Dans tous les domaines,

⁹ Ibid. p. 69.

l'analyse remplace l'analogie. Dans le langage, le lien de ressemblance, la conjonction entre signifié et signifiant disparaît : le rapport entre ces deux termes devient simplement conventionnel, mais en même temps il est perçu comme clair et univoque. Les mots et les choses appartiennent à deux ordres parallèles. C'est la nature même de la conscience humaine, telle qu'elle a été créée par Dieu, qui permet cette relation transparente entre la chose et la pensée de la chose, entre la chose et le mot.

Cette épistémè disparaît brusquement à la fin du XVIIIe siècle. Commence alors l'époque proprement moderne, dont l'épistémè est caractérisée par l'historicité et par l'apparition de l'homme, ainsi que le dit Foucault.

Le temps et l'histoire entrent brusquement dans le « tableau », qui est la métaphore de l'épistémè de la période du rationalisme. Par exemple, les organismes vivants, placés l'un à côté de l'autre dans les classifications, montrent, avec leurs ressemblances et leurs différences structurelles, qu'ils sont adjacents non dans l'espace abstrait du sériel, mais dans une succession temporelle. Leur proximité parle désormais d'une transformation, d'une évolution, de passages et de liens entre des identités qui ne sont plus stables. On découvre dans le langage la stratification de signifiés continuellement déposés par l'histoire : le mot n'est plus une identité définie et claire renvoyant de façon transparente à un concept ou à une chose du monde, mais une construction ambiguë, chargée de signifiés acquis et perdus. La philologie remplace alors la grammaire comme centre d'intérêt. En économie, l'étude des échanges des biens passe au second plan par rapport à celle de la production. Dans tous les domaines, la pensée moderne voit et reconnaît le dynamisme, la transformation. Le nouvel ordre des choses se produit désormais sur la base de l'historicité. Mais ce n'est pas tout : pour Foucault, toutes les catégories de la pensée moderne sont fondamentalement anthropologiques et telle est la caractéristique la plus spécifique de la nouvelle épistémè.

Foucault précise qu'à l'âge moderne, la « représentation » ne disparaît pas, mais qu'avec l'introduction des catégories dynamiques, elle est en quelque sorte diminuée, qu'elle perd sa transparence, car, en raison de son caractère statique, elle ne peut pas rendre compte du devenir. En outre, on voit disparaître la foi en un Dieu qui garantit que la nature de la conscience humaine est telle qu'elle permet une connaissance claire et vraie du monde. En conséquence, la « représentation » n'est plus le terrain commun à toutes les connaissances, elle n'est plus la pensée, mais une façon de penser. Se pose alors le problème de fonder la connaissance d'une manière ou d'une autre et, selon Foucault, c'est précisément à cette tâche que se consacre toute la philosophie moderne de Kant à Husserl. La philosophie moderne n'est donc rien d'autre qu'épistémologie ou recherche du « sens ». Si Dieu et la transparence de la « représentation » fournissaient auparavant un fondement infini à la connaissance, celle-ci doit maintenant être fondée sur un être fini, l'homme. Mais cet être manifeste une dualité insurmontable en tant qu'il est « ... un individu vivant, parlant et travaillant selon les lois d'une économie, d'une philologie et d'une biologie, mais qui, par une sorte de torsion interne et de recouvrement, aurait reçu, par le jeu de ces lois elles-mêmes, le droit de les connaître et de les mettre entièrement au jour »¹⁰ ; ou, comme Foucault le dit synthétiquement dans un autre passage : « ... un être dont la nature... serait de connaître la nature, et soi-même par conséquent comme être naturel. »¹¹

¹⁰ Ibid. p. 321.

¹¹ Ibid. p. 321.

En d'autres termes, l'être humain qui émerge de l'effondrement de l'épistémè rationaliste est, d'une part, un être naturel et fini, sujet à toute une série de limitations et de déterminations que les « sciences » de l'économie, de la biologie et de la linguistique démontrent par leurs lois. C'est un être qui parle un langage qui ne lui appartient pas, dans lequel se sont sédimentés les mots de générations infinies, qui entre dans un monde de la production déjà organisé et doté de règles internes propres, qui a un corps sujet à toutes les lois chimiques et physiques... C'est un être qui naît dans une société avec une organisation et des valeurs déjà établies, qui est sujet à une série de mécanismes et de déterminismes dans son processus cognitif même, qui est même marqué par une non-transparence originelle, par un inconscient, c'est-à-dire par un « autre » à l'intérieur de soi qui ne pourra jamais être absorbé dans ce soi, ainsi que le montreront plus tard les nouvelles sciences humaines comme la psychologie, la sociologie et la psychanalyse.

Mais ce même être, limité et fini, est aussi le sujet de ces connaissances. Et bien qu'il soit celui dans lequel ces connaissances doivent être établies empiriquement, il est en même temps celui qui doit posséder en soi leur fondement pour que la recherche elle-même ait un sens. Les sciences humaines et toute la philosophie de l'épistémè moderne opèrent dans cette circularité.

C'est ce double rôle d'objet de la connaissance et de sujet du connaître (décrit en détail par Foucault dans la section intitulée L'homme et ses doubles) qui a créé toutes les antinomies et les contradictions de la philosophie moderne et qui l'a finalement conduite à une impasse. Paraphrasant Kant et son « sommeil dogmatique », Foucault dit alors qu'il est temps de se réveiller de ce « sommeil anthropologique ». Le temps est venu pour la pensée de se libérer de ce type d'humanisme.

C'est dans ce sens que, pour Foucault, l'homme naît seulement au début du siècle dernier. Par le terme homme, il entend donc cette construction intellectualiste et circulaire, cette image double, qui est pourtant simplement l'homme pour ceux qui pensent à l'intérieur de l'épistémè moderne.

Mais – affirme Foucault, se référant à Nietzsche – cette étrange figure n'a pu naître qu'avec la mort, et même l'assassinat de Dieu, dont elle a essayé peu à peu d'absorber tous les attributs. C'est ce même acte qui a aussi donné naissance aux sciences humaines. Foucault raconte ainsi la parabole de l'homme, de son apparition à sa fin prochaine : « Inventer les sciences humaines, c'était en apparence faire de l'homme l'objet d'un savoir possible. C'était constituer l'homme comme objet de la connaissance. Or, dans ce même XIXe siècle, on espérait, on rêvait le grand mythe eschatologique suivant : faire en sorte que cette connaissance de l'homme soit telle que l'homme puisse être par elle libéré de ses aliénations, libéré de toutes les déterminations dont il n'était pas maître, qu'il puisse, grâce à cette connaissance qu'il avait de lui-même, redevenir ou devenir pour la première fois maître et possesseur de lui-même. Autrement dit, on faisait de l'homme un objet de connaissance pour que l'homme puisse devenir sujet de sa propre liberté et de sa propre existence.

« Or ce qui s'est passé, et c'est en cela qu'on peut dire que l'homme est né au XIXe siècle, ce qui s'est passé c'est que, à mesure que l'on déployait ces investigations sur l'homme comme objet possible de savoir ... ce fameux homme, cette nature humaine ou cette essence humaine ou ce propre de l'homme, on ne l'a jamais trouvé. Lorsqu'on a analysé par exemple les phénomènes de la folie ou de la névrose, ce qu'on a découvert, c'est un inconscient... qui n'avait rigoureusement rien

à voir avec ce que l'on pouvait attendre de l'essence humaine, de la liberté ou de l'existence humaine. ... De la même façon pour le langage... qu'est-ce qu'on a trouvé ? On a trouvé des structures ... et l'homme, dans sa liberté, dans son existence, là encore a disparu. »¹²

« ... Cette disparition de l'homme au moment même où on le cherchait à sa racine ne fait pas que les sciences humaines vont disparaître, je n'ai jamais dit cela, mais que les sciences humaines vont se déployer maintenant dans un horizon qui n'est plus fermé ou défini par cet humanisme. L'homme disparaît en philosophie, non pas comme objet de savoir, mais comme sujet de liberté et d'existence. Or, l'homme sujet, l'homme sujet de sa propre conscience et de sa propre liberté, c'est au fond une sorte d'image corrélative de Dieu. L'homme du XIXe siècle, c'est Dieu incarné dans l'humanité. Il y a eu une sorte de théologisation de l'homme, redescente de Dieu sur la terre, qui a fait que l'homme du XIXe siècle s'est en quelque sorte lui-même théologisé. ... Et Nietzsche, c'est celui qui, en dénonçant la mort de Dieu, a dénoncé en même temps cet homme divinisé auquel le XIXe siècle n'avait pas cessé de rêver ; et quand Nietzsche annonce la venue du surhomme, ce qu'il annonce, ce n'est pas la venue d'un homme qui ressemblerait plus à un Dieu qu'à un homme, ce qu'il annonce, c'est la venue d'un homme qui n'aura plus aucun rapport avec ce Dieu dont il continue à porter l'image. »¹³

Pour Foucault, l'acte par lequel Dieu a été tué annonce aussi la mort de son assassin : puisqu'il a tué Dieu, c'est lui-même qui doit répondre de sa propre finitude ; mais puisque c'est dans la mort de Dieu qu'il parle, qu'il pense et existe, son meurtre lui-même est voué à mourir ; des dieux nouveaux, les mêmes, gonflent déjà l'Océan futur ; l'homme va disparaître. »¹⁴

Si l'homme n'est pas une constante de la pensée humaine, mais une création récente, apparue à l'intérieur d'une épistémè particulière de la culture européenne, il sera effacé « ... comme à la limite de la mer un visage de sable »¹⁵, quand cette épistémè, comme celles qui l'ont précédée, s'écroulera. À la fin des Mots et les choses, Foucault semble pressentir que ce moment n'est guère éloigné, qu'une sorte de tremblement de terre va bientôt détruire les vieux arrangements de la pensée, ouvrant la voie à une pensée nouvelle.

Ce sont-là les idées fondamentales de Foucault sur l'homme et sur l'humanisme telles qu'elles apparaissent dans les textes cités, tous antérieurs à Mai 68. Après Les mots et les choses, et surtout après cet événement clef, la recherche du philosophe s'inscrit de plus en plus dans la tradition de Nietzsche, vers une généalogie de cet entremêlement de rapports qui existent entre savoir et pouvoir à différents niveaux et en différents secteurs de la société. Tandis que dans Les mots et les choses l'analyse des « pratiques discursives », c'est-à-dire des manières de se servir des mots, est indépendante de la circonstance de leur emploi, du sujet parlant, de ceux à qui ils s'adressent et des différents rôles sociaux, ces aspects – et donc le problème du pouvoir – deviennent fondamentaux dans les ouvrages suivants.

¹² « Foucault répond à Sartre », op. cit., pp. 663-664.

¹³ Ibid. p. 664.

¹⁴ M. Foucault, Les mots et les choses, op. cit., p. 396.

¹⁵ Ibid., p. 398.

Pour Foucault, le pouvoir n'est pas concentré dans un « lieu » spécifique, dans l'État, comme le croient les communistes : le pouvoir pénètre partout. Dans les diverses institutions sociales, il est lié à un savoir spécifique avec lequel il s'est constitué historiquement. Le pouvoir-savoir dispose de techniques et de stratégies disciplinaires, constructives et pas seulement répressives, par lesquelles il est reproduit et intériorisé, c'est-à-dire transformé en actions que l'individu finit par croire libres. Le « sujet » devient alors un produit de la domination et un instrument du pouvoir. Le pouvoir, donc, non seulement réprime, mais forme, entraîne, construit : des objets, des structures d'organisation, des rituels de vérité et des individus « disciplinés ». Les techniques disciplinaires sont communes à l'Occident capitaliste et à l'Orient communiste et ne disparaissent pas lorsque le pouvoir passe d'une classe à une autre, d'un groupe politique à un autre.

Cette enquête sur le pouvoir-savoir, qui avait commencé en réalité avec l'Histoire de la folie, atteint son sommet avec Surveiller et punir, une généalogie des pratiques carcérales, qui s'étend de la prison aux autres lieux de « réclusion » et de discipline construits par la société bourgeoise : l'école, l'usine, l'hôpital. Il s'agit sans doute du livre le plus mûr et fécond de Foucault. Quand la mort le frappa de manière si tragique, en 1984, le philosophe travaillait à une grande Histoire de la sexualité, conçue comme une généalogie de la psychanalyse.