



**L'historiographie chez Foucault et
au-delà: une conversation avec
Judith Revel sur histoire,
liberté et archive(s)**

Entretien par Elisa Lopes da Silva

Práticas da História, n.º 5 (2017): 155-181

www.praticasdahistoria.pt

L'historiographie chez Foucault et au-delà: une conversation avec Judith Revel sur histoire, liberté et archive(s)

Entretien avec Judith Revel
par Elisa Lopes da Silva*

Réalisé en mars 2017 à Lisbonne, cet entretien avec Judith Revel revient sur ses recherches, en mettant l'accent sur ses réflexions au sujet des croisements entre l'historiographie et la pensée de Foucault. Au cours de cette conversation, nous avons essayé d'inverser la tendance la plus commune dans ce débat, à savoir celle qui consiste à évaluer l'impact de Foucault sur l'historiographie récente, pour commencer par penser comment l'historiographie, principalement les historiens des Annales des années 60 et 70 du XXème siècle, ont contribué à la formation de notions centrales dans la pensée foucauldienne (discontinuité du temps historique; causalité, déterminisme et détermination; subjectivité). Nous avons également parlé d'archive et d'archives, et de la manière dont la philosophie a utilisé les archives, à propos du projet dont Revel est responsable scientifique – « Discipliner l'Archive » (2016-2018, LabEx 'Les passés dans le présent').

* Judith Revel est professeure de philosophie contemporaine à l'université Paris Nanterre. Elle étudie la philosophie contemporaine en France et en Italie après 1945, en particulier la pensée de Michel Foucault, à qui elle a consacré les ouvrages *Michel Foucault, expériences de la pensée* (2005) ; *Foucault, une pensée du discontinu* (2010) ; et, plus récemment, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire* (2015).
Elisa Lopes da Silva est doctorante en Histoire à l'Institut de Sciences Sociales de l'Université de Lisbonne et chercheuse du IHC-NOVA.

Elisa Lopes da Silva (ELS): *Dès le début de votre investigation philosophique, vous avez travaillé sur l'œuvre de Michel Foucault dans sa relation avec l'histoire et l'historiographie. Dans votre premier livre, Michel Foucault, expériences de la pensée¹, où vous proposez une généalogie de la pensée de Foucault, et surtout dans le livre Foucault, Une pensée du discontinu², vous présentez une lecture discontinuiste de l'histoire (en bref, une succession d'épistémès) qui s'oppose à une vision linéaire, téléologique et causale de l'histoire. Est-ce que vous pouvez présenter brièvement cette idée de discontinuité historique qui informe le parcours philosophique de Michel Foucault ?*

Judith Revel (JR): Il est difficile de répondre brièvement à cette question, à la fois parce qu'elle est complexe et parce qu'elle engage, au-delà de mon travail, celui de nombreux autres chercheurs. En réalité, si cette notion de discontinuité est assez familière aux historiens et si elle a été au centre d'un débat historiographique étendu, elle est bien moins familière aux philosophes, qui sont souvent prisonniers de représentations de l'histoire qu'ils trouvent plus facile de ne pas interroger. Je me suis progressivement mise à travailler sur l'historiographie française, et en particulier sur les différents moments de l'historiographie des *Annales*, depuis la création de la revue, en 1929, jusqu'aux années 1980, pour essayer de comprendre ce que Foucault pouvait en avoir connu, ou retenu, puisque la discontinuité revient très souvent dans ses textes comme une clef de lecture de ce qu'il cherche à faire.

Il y avait, par ailleurs, à l'origine de son usage du mot, des sources qui me semblaient évidentes, et qui étaient philosophiques – je pense à ce que la discontinuité doit, Foucault le dit lui-même à propos de son travail, à une sorte de « lignage » qui irait de Gaston Bachelard à Georges Canguilhem, au croisement de l'histoire des sciences et de la philosophie des sciences, et que l'on a appelé en France l'épistémologie critique. L'idée de saut, de rupture, y était très nettement thématifiée,

1 Judith Revel, *Michel Foucault. Expériences de la pensée* (Paris : Bordas, 2005).

2 Judith Revel, *Foucault. La Pensée du discontinu* (Paris : Mille et une nuits, 2010).

ce qui signifiait une démarche finalement très nouvelle par rapport à la continuité progressive d'une *histoire* des sciences pour laquelle l'assimilation entre continuité et linéarité, d'une part, et le progrès de la science, de l'autre, semblaient presque aller de soi ; mais elle était également nouvelle par rapport à une philosophie des sciences qui interrogeait très peu la manière dont les scientifiques eux-mêmes se sont représenté leurs propres régimes d'historicité. L'idée que l'histoire (des sciences) puisse se donner sous une forme non continue incluant des sauts, des ruptures épistémologiques ; et qu'il y ait là une incitation à explorer d'autres manières de se représenter l'histoire, voilà, je crois, ce à quoi Foucault a été sensible. C'est donc la première des grandes sources de Foucault, ce n'est pas la seule.

J'ai également essayé de comprendre comment Nietzsche a été très fortement utilisé chez certains philosophes en France après 1945, de manière stratégique, presque instrumentale, contre un certain nombre de lectures hégéliennes françaises qui engageaient précisément une manière de saisir l'histoire (une histoire linéaire et continue, mais aussi dialectique et téléologique). Il faut se souvenir de la force de la lecture kojévienne de l'histoire (que Foucault, étrangement, ne mentionne jamais) et de la manière dont elle s'est inscrite durablement dans le paysage philosophique français. Il y a dans la référence à Nietzsche – dans les textes que Foucault cite, issus la plupart du temps des *Considérations intempestives*³ – quelque chose comme la recherche d'un contre-modèle : une critique de l'histoire monumentale, d'une part ; et une critique de toute conception « saturée » de la détermination historique au profit de l'aléa, du hasard, du jeu, et, là encore, du saut. C'est une seconde source philosophique, elle mériterait une analyse bien plus fine.

La troisième source que j'ai essayé de repérer à l'origine de l'obsession foucauldienne pour la discontinuité est, en revanche, littéraire : elle provient, sans doute, de tout un massif d'expérimentation dans l'écriture qui tourne autour de ce que s'est mis à proposer le Nouveau

³ Les *Considérations intempestives* (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) sont également connues en France par *Considérations inactuelles*. Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II* (Paris : Gallimard, 1990).

Roman à la fin des années 1950. La proximité de Foucault avec la rédaction de la revue *Tel Quel* est ici importante, mais elle n'engage pas qu'un rapport aux contemporains : nombreux sont les auteurs, y compris du passé, qui sont alors lus par Foucault parce qu'ils pratiquent, eux aussi, comme le petit groupe des contemporains que fréquente Foucault, certaines formes de discontinuité narrative. Je pense, par exemple, à la manière dont Foucault, dans les années 1960, est fasciné par Jules Verne. L'écriture par fragments est l'une des expérimentations possibles du discontinu en littérature.

Toujours périodiser

ELS: *D'après votre lecture généalogique de la pensée de Foucault, vous reportez cette notion de discontinuité du temps historique à ses lectures philosophiques (de Nietzsche), à l'histoire des sciences et aussi aux expérimentations littéraires (Nouveau Roman). Pour arriver à cette notion discontinuiste de l'histoire, quelle a été l'importance de l'historiographie française, soit en tant qu'influence directe (comme George Canguilhem), soit avec une distance critique, à travers l'histoire des idées et l'histoire des mentalités?*

JR: J'y faisais allusion il y a un instant, il y a une quatrième source qui « travaille » la pensée foucauldienne de l'histoire. J'y suis arrivée plus tardivement, parce qu'elle est complexe : c'est la source historiographique, la référence aux travaux des historiens, à ce que le débat historiographique a produit dans les années 1950 et 1960, puis dans les années 1970, qui met du temps à s'installer dans la réflexion foucauldienne. Chez Foucault, on a toute une série de formulations et de gestes d'enquête qui peut se lire aussi – dès le début – par rapport au travail des historiens et aux questions que ceux-ci ne cessent de proposer. Deux exemples de cela : d'une part, la décision d'adosser toujours l'enquête philosophique à une périodisation, ce qui est un présupposé de méthode fondamental sur lequel non seulement Foucault ne reviendra jamais, mais qu'il durcira sans doute avec le temps. C'est le point de départ de l'*Histoire de la*

*folie à l'âge classique*⁴ : on peut débattre de la pertinence du découpage historique – les historiens ne se sont pas privés de discuter par exemple la consistance de cet « âge classique » auquel Foucault se réfère –, mais ce qu'il s'agit d'affirmer, c'est qu'il n'existe pas de concepts, de notions, de représentations, de pratiques, d'institutions, en dehors de ce qui leur permet d'émerger et les met en forme à un moment donné. Ce thème de l'émergence est fondamental pour Foucault, il s'exprime par exemple dans la récurrence du mot *naissance* dans les titres et les sous-titres de ses livres. Et il est sans doute redoublé par le thème de la disparition, figure symétrique et inverse de la « naissance » historique : je pense, bien entendu, aux dernières lignes, tant commentées, des *Mots et les choses*⁵. S'il y a eu l'émergence d'un objet de savoirs à un moment donné – cet objet, dans le livre de 1966, c'est bien entendu l'homme, à partir duquel les sciences humaines prendront forme –, alors il est finalement assez logique de faire également l'hypothèse qu'il y aura à assister un jour, peut-être, à la disparition de ce même objet. Rien ne se donne de toute éternité ; mais alors aussi : rien ne se donne pour toujours. Ce que l'on a appelé « la mort de l'homme », ce n'est pas du tout une position philosophique, ce n'est pas la reprise et le prolongement de la mort de Dieu nietzschéenne, c'est simplement l'idée que d'autres objets, d'autres constructions et représentations, d'autres partages, c'est-à-dire aussi une autre organisation de l'économie des savoirs, peuvent tout à fait apparaître un jour. C'est une position conséquente : si on fait de l'histoire non pas le lieu de *points de vue différents* sur des objets constants, c'est-à-dire donnés en dehors de toute histoire, mais au contraire le lieu de constitution de ces objets eux-mêmes ; si on fait des objets des *effets* de l'histoire, des productions de l'histoire, alors il faut se poser le problème de la transformation, ou de la disparition pure et simple de ces mêmes objets dans l'histoire.

Dans *Les Mots et les choses*, en 1966, l'intuition est forte ; mais elle est probablement partiellement freinée par le fait que Foucault

4 Michel Foucault, *Folie et déraison : Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris : éd. Plon, 1961).

5 Michel Foucault, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* (Paris : Gallimard, 1966).

raisonne encore par « découpages » trop massifs, par périodisations trop statiques : après tout, rien n'est vraiment dit du moment où une épistémè cède le pas devant une autre. Les textes de Foucault sont, depuis l'*Histoire de la folie*, construits sur des jeux de différenciation : on pose une périodisation littéralement *contre* ce qui la précède, en faisant valoir la différence radicale qu'elle instaure. Ce principe de différenciation est heuristiquement efficace, mais il est aussi d'une ambiguïté très grande : il induit une sorte de vision « par blocs », une construction par grands à-plats immobiles. Le premier à le percevoir, quand le livre sort, c'est Jean-Paul Sartre dans un article célèbre publié dans la revue *L'Arc*⁶. L'article est politiquement très dur, parce qu'il prend le livre comme une sorte de brûlot antimarxiste ; mais indépendamment de cela, Sartre voit bien, par ailleurs, le paradoxe qu'il y a à rompre avec une représentation linéaire de l'histoire pour lui substituer, comme il le dit, « le cinéma par la lanterne magique ». Le cinéma, c'est la mobilité de l'histoire, c'est le mouvement même de l'histoire, et on comprend bien que sa compréhension continuïste et lisse, régulière et constante, puisse faire problème à Foucault, qui y voit ce qui pour lui représente toute l'impossibilité théorique du sartrisme ; mais la lanterne magique c'est une sorte d'arrêt sur image, c'est la production de « tableaux » immobiles dont la simple juxtaposition est supposée prendre en charge le changement. Les tableaux sont une chose qui a toujours intéressé Foucault. *Les Mots et les choses* s'ouvrent sur un tableau – *Les Ménines* de Velasquez ; toute la construction de l'économie générale des savoirs que Foucault tente pour le XVIII^{ème} siècle se fait sous la forme de tableaux : la tentative de taxinomie de la connaissance dresse en permanence des tableaux, répartis en séries et en colonnes, distribués dans l'espace quadrillé des savoirs. Bien plus tard, c'est ce même quadrillage – et la constitution de « tableaux vivants » qui traversera les analyses de l'espace disciplinaire dans *Surveiller et punir*, en 1975. Sartre jouant sur la polysémie du mot tableau, parce qu'il en perçoit dès 1966 l'ambivalence, dit : le tableau, c'est aussi ce qui est immobile,

6 Jean-Paul Sartre, « Jean-Paul Sartre répond », *L'Arc*, n° 30 (oct. 1966) : 87-96.

ce qui est devant nous comme une sorte d'instantané suspendu ; or, Foucault produit des séries de tableaux que jamais il n'articule l'un à autre. La discontinuité est marquée, sans doute ; mais elle écrase paradoxalement tout mouvement, elle élimine les transformations et les changements, on n'est donc pas dans l'histoire. La question que pointe Sartre, et sur laquelle Foucault ne va désormais cesser de revenir, est précisément celle-là : qu'est-ce qu'une histoire des discontinuités qui puisse être aussi, et avant toute chose, une histoire des transformations et des changements ?

D'une manière différente, il me semble qu'on trouve le même type de critique des premières positions théoriques foucauldienne chez Michel de Certeau. Certeau, qui a une pratique de l'histoire que Foucault n'a sans doute pas, remarque très tôt⁷ que la seule manière que Foucault a de rendre pensable la différence entre deux épistémès, entre deux systèmes de pensée historiquement déterminés, c'est de les juxtaposer. Or, là aussi, cette juxtaposition se fait sans jamais rendre compte du passage de l'une à l'autre. Ce qui signifie que, pour pouvoir donner à la description foucauldienne « par différenciation » une consistance, pour assurer, à la base de cette différenciation, le principe d'une commensurabilité (en vertu de laquelle les différences seront précisément identifiées), il faut supposer qu'il y a, en dessous des épistémès, quelque chose comme une continuité, comme un fond commun sur lequel ces mêmes épistémès prennent place. Quelque chose, donc, comme un présupposé absolument continuiste. La remarque de Certeau est bien entendu fondée, et Foucault le comprend immédiatement. Pour penser la transformation, la transition, la mutation, y compris dans des formes radicalement discontinues, y compris dans les formes du saut et de la rupture, il faut se replacer dans une épaisseur de l'histoire que Foucault n'a jamais abordée réellement. Il y a donc besoin d'autre chose – et cette autre chose, je pense que c'est du côté des historiens, du débat historiographique, que Foucault a tenté de la chercher.

⁷ Michel de Certeau, « Les sciences humaines et la mort de l'homme », *Études*, t. 326, (mars 1967) : 34460. Cet article est repris dans l'ouvrage de Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (Paris : Gallimard, 1987).

C'est pour cela que quand vous dites, dans votre question : « vous avez présenté la notion de discontinuité comme une succession d'épistémès », c'est à la fois vrai et faux. En 1966, c'est bien une succession d'épistémès, et c'est ce qui fait problème parce que ce n'est pas suffisant. Il faut trouver autre chose. Là où les choses se compliquent, c'est que dans ces mêmes années, l'historiographie, de son côté – en particulier en France – est en pleine transformation. Le modèle braudélien, où la prévalence de la longue durée était patente, et où finalement l'histoire s'était souvent beaucoup investie sur des enquêtes historiques pluriséculaires ou millénaires, prend paradoxalement peu en charge la question de la transformation. Ou alors, comme dans le cas d'historiographies marxistes, elle renvoie la transformation à une dynamique historique sous-jacente qui est précisément ce « fond » sur lequel se découpent les différentes périodes, fussent-elles très étirées. Par ailleurs, le fait d'envisager des durées très longues rend moins perceptible et moins urgent le thème de la transformation. On voit cela très bien dans la manière dont Foucault se réfère aux historiens dans *L'Archéologie du savoir*, en 1969 (très étrangement sans jamais donner explicitement leurs noms, mais en truffant son texte de références transparentes, en particulier dans l'Introduction). Foucault mentionne, par exemple, le livre de Braudel sur la civilisation matérielle⁸, le livre de Le Roy Ladurie sur l'histoire climatique depuis l'an mil⁹, fait allusion aux travaux de démographie historique, etc. Tous ces travaux s'inscrivent dans de très longues durées. L'histoire économique et sociale, l'histoire statistique, l'histoire sérielle dominant : la question de la transition, si elle circule très évidemment dans le débat historiographique (et, en particulier, dans la discussion suscitée par l'historiographie marxiste depuis l'après-guerre), semble ne pas être directement affrontée en elle-même. Ou plus exactement : c'est en tout cas la perception que peut en avoir, du dehors (et à partir de ses propres travaux), un philosophe comme Michel Foucault.

8 Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (xv^e – xviii^e siècle)*, tome 1 (Paris : Armand Colin, 1967).

9 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l'an mil* (Paris : Flammarion, 1967).

Cependant, poser le problème de la transition – ce que Foucault appelle le problème de la transformation et du changement – ce n'est pas réintroduire le vieux thème de la continuité, ou réaffirmer subrepticement sa nécessité. La transformation c'est la manière dont, à un moment donné, on passe d'un système de pensée à un autre, d'un mode de représentation à un autre, y compris sur un mode qui est parfois celui d'une fracture discontinue extrêmement verticale. Or, ce à quoi arrive Foucault à l'orée des années 1970 c'est qu'on n'est jamais dans quelque chose qui serait de l'ordre de la substitution pure et simple, de la succession par juxtaposition de différences « pures ». L'histoire est infiniment plus compliquée que cela, elle n'est pas seulement le lieu limpide de naissances simples et de disparitions tout aussi repérables dans leur specularité – parce qu'il y a toujours des choses qui demeurent, mais aussi des choses qui se transforment, des choses qui disparaissent, et bien entendu des choses qui émergent, et que tout cela se donne simultanément et de manière entrecroisée. Ce mélange-là, c'est précisément la complexité historique. Du coup, il me semble que la question devient : comment penser la permanence, la disparition, l'émergence, la transformation, la métamorphose, la reformulation, la requalification de schèmes historiques ? Foucault a, je crois, l'idée qu'on ne peut pas affronter cela seulement d'un point de vue philosophique, qu'il faut littéralement s'armer par la fréquentation des historiens, et qu'il faudra, en particulier, se livrer à une critique absolument radicale – parce que, pour les philosophes, cette critique-là est très difficile – de l'idée de la causalité. Ce n'est pas en mobilisant la causalité, la causalité telle que les philosophes l'ont en général conçue à partir d'Aristote, que l'on pourra penser la complexité qui fait que l'on peut avoir simultanément de la permanence, de la différence, de la nouveauté, et de la transformation – ou pour le dire plus abstraitement, dans un vocabulaire volontairement non historien, de l'identité et de la différence. Cette critique-là, qui serpente dans la philosophie française du second après-guerre (on la trouve, par exemple, parfois chez Merleau-Ponty, dans les notes de travail du livre inachevé qu'est *Le Visible et l'invisible* ; on la trouvera plus tard chez Deleuze, ou chez Derrida...) est chez Foucault littérale-

ment nourrie par l'extraordinaire complexification de l'idée de causalité à laquelle se sont livrés les historiens dans la réflexion qu'ils ont su mener sur la pratique de leur propre discipline. A partir du début des années 1970, chez Foucault, il a donc une sorte de va-et-vient entre son travail de philosophe et ce que les historiens disent autour des mêmes questions – je pense, par exemple, aux analyses de Paul Veyne, et à la manière dont celui-ci cherche à remplacer l'idée de cause par celle d'antécédent. Plus largement, la manière dont les historiens redéfinissent non pas des causes, ni des causalités, mais des faisceaux de causes, des causalités partielles ; la manière dont les historiens comprennent (et bien avant eux encore une certaine sociologie allemande – je pense à Dilthey, je pense à Weber...) – qu'on peut à la fois avoir des effets de détermination, des effets de permanence et des effets d'émergence, et que ce n'est pas contradictoire... C'est ma très large réponse à vos deux premières questions – et je crains d'avoir commencé à répondre à la quatrième...

**Histoire anti-déterministe, pleine de déterminations...
et ouverte**

ELS: *Malgré une certaine lecture « rapide » de Foucault qui continue à l'associer à un déterminisme historique, à partir de votre travail on peut voir les moyens de surmonter la dichotomie entre les déterminations – affirmation simple qu'il « existe une infinité de causalités complexes, croisées, en faisceaux, paradoxales, qui elles-mêmes impliquent parfois de l'aléatoire, mais qui ne se traduisent pas moins par des effets de réalité dans l'histoire » – et la contingence. C'est la méthode d'historicisation – « rien de ce qui est ne l'est en dehors de l'histoire, et en est produit » – si chère à Foucault qui peut surmonter la dichotomie. Les pratiques de liberté sont toujours développées dans les rapports de pouvoir. Il n'y a pas un dehors. En ce sens, est-ce qu'on peut dire que l'histoire est toujours, à la fois, déterminée et « ouverte » et que la liberté est une de ses qualités?*

JR: Je crois que la première partie de votre question porte précisément sur cette complexification de l'idée de causalité, qui n'est plus une causalité de type philosophique, et que Foucault va essayer de penser à la fois en philosophe et en historien. Je ne veux pas dire ici qu'il a été historien – il ne l'a jamais été. Mais il y a vraiment là quelque chose de l'ordre de *ce que fait l'histoire*, entendue comme travail historiographique, à la philosophie. C'est cela qui est passionnant : que devient la philosophie dès lors qu'on met au cœur de son enquête des éléments de débat qui proviennent du débat historiographique ? C'est important parce que cela déplace le point dont nous étions partis – cette sorte de critique générationnelle, après 1945, à l'égard d'un hégélo-kojevisme perçu (à tort ou à raison) comme dominant à l'université, et dont Foucault livrait la narration rétrospective sans doute un peu trop simplifiée. Face à cela, l'alternative semblait se réduire à : être du côté de la philosophie académique, du côté de l'historicisme, du côté de la philosophie de l'histoire ; ou, bien au contraire, supprimer purement et simplement l'histoire, c'est-à-dire réaffirmer la philosophie comme dehors de l'histoire. Si l'histoire c'était ce qu'en disait Hegel, ou Kojève lecteur de Hegel, pourquoi ne pas tenter de faire sans ? Ce que nous dit Foucault, d'une certaine manière, c'est que ce choix est pour lui insoutenable. Parce que ce dont il s'agit de rendre compte quand on est face au réel historique, y compris quand on fait de la philosophie, ce sont en même temps des effets de détermination multiples caractéristiques d'un *moment* donné, et qui traversent les sujets que nous sommes et les modèlent, mais aussi du hasard pur et simple, et puis l'action des hommes eux-mêmes sur leur propre milieu. Penser à la fois la contingence historique, la volonté et la décision des hommes, et les effets de détermination qui nous mettent littéralement en forme, voilà la difficulté. Les hommes ne sont pas totalement libres, ils sont toujours produits *dans* l'histoire et *par* l'histoire, *dans* le social et *par* le social ; ce qui ne signifie pas, à l'inverse, qu'il n'y ait pas de place pour la liberté et que les déterminations prennent la forme d'un déterminisme absolu. Je crois que cette complexité-là, qui est peut-être plus simple à admettre, ou en tout cas à discuter du côté des sciences

humaines et sociales, la philosophie a mis du temps à l'admettre et à savoir quoi en faire.

La deuxième partie de votre question est intéressante. Vous dites : « les pratiques de la liberté sont toujours développées dans les rapports de pouvoir, il n'y a pas de dehors, en ce sens, est-ce qu'on peut dire que l'histoire est toujours à la fois déterminée et ouverte et que la liberté est l'une de ses qualités ? » J'aurais envie de vous répondre : oui, mais il faut s'entendre sur le mot « liberté ». La liberté n'est jamais absolue. La liberté, c'est toujours ce qui joue à l'intérieur d'un système de déterminations lui-même adossé à une périodisation. Nous sommes toujours produits, construits par notre propre histoire, non seulement personnelle mais collective, et nous pensons ce que nous sommes et ce qui nous lie aux autres, nous nous représentons le monde et nous-mêmes dans le monde par le biais de ce que Foucault appelait un système de pensée, une certaine manière d'organiser, de déployer et de hiérarchiser nos représentations, à partir de ce qu'il appelle aussi des « partages », dont l'exemple le plus connu est dans son travail celui qui construit l'opposition entre la raison et son « autre ». Cela ne nous empêche pas d'essayer de comprendre la spécificité de ce qui nous fait penser, agir et nous comporter d'une certaine manière, bien au contraire : nous sommes libres de tenter d'identifier nos propres déterminations, et libres aussi de nous en déprendre. La difficulté vient de ce que cela implique cependant un rapport critique à nous-mêmes, c'est-à-dire aussi à notre propre présent (et non pas seulement la reconstruction et l'analyse archéologiques de systèmes de pensée passés, ce à quoi le travail de Foucault semblait se réduire dans un premier temps).

ELS: *Oui. Une autre façon de faire une lecture anti-déterministe de l'histoire est ouverte par la notion de pouvoir (ou les relations de pouvoir), et la notion de résistance : la résistance est immanente aux rapports de pouvoir. Où il y a pouvoir, il y a résistance. D'après Foucault, vous avez disserté sur la révolution en tant que l'ouverture de la possibilité permanente du discontinu, une rupture dans l'histoire.*

JR: C'est une disjonction entre ce qu'on pourrait appeler un *déterminisme* historique, là où les déterminations sont saturées, dit souvent Foucault, et ce qui serait davantage de l'ordre de *déterminations* historiques. Encore une fois, les déterminations historiques existent, elles nous font être ce que nous sommes, mais elles ne prennent pas nécessairement la forme d'un déterminisme. Le choix n'est pas entre un déterminisme absolu et la liberté totale. L'option que propose, au contraire, Foucault, c'est un entrecroisement permanent d'effets de détermination et de ce qu'il appelle un *jeu*, au sens où l'on dit d'une porte qu'elle *joue* dans ses gonds : du déplacement, de la reformulation, de la requalification ou du creusement de ce qu'il évoque à plusieurs reprises, à la fin de sa vie, comme « différence possible ». Bien sûr, il y a de la détermination sociale.

Sur la différence entre déterminisme et détermination, je vous donne un exemple concret. Foucault n'a jamais croisé dans les années 1970 – ou pratiquement jamais, je crois – le parcours intellectuel de Bourdieu, alors qu'ils sont, finalement, très « voisins » : Bourdieu est plus jeune que Foucault, mais Bourdieu est de formation philosophique ; ils ont le même parcours universitaire ; ils travaillent sur des objets qui sont assez proches, etc. ; ils finiront, l'un et l'autre, bien qu'à des moments différents, au Collège de France. Une des raisons pour lesquelles ils ne se sont jamais parlé, je pense, tient à ce qu'il y a chez Bourdieu, au moins jusqu'au début des années 1980 – mais Foucault meurt en 1984, c'est tôt –, une idée des déterminations sociales qui est quasiment de l'ordre du déterminisme, alors que chez Foucault le rapport à l'histoire (qui inclut le rapport au social, au culturel, au politique, à l'épistémologique, à l'économique...) demeure susceptible de torsion. Cette torsion, c'est dès lors qu'elle prend la forme d'un projet, personnel ou partagé, ce qui est pour Foucault le cœur de la pratique politique, ou de l'attitude éthique.

« Une autre façon de faire une lecture anti-déterministe » , dit le début de votre question... Oui, à condition de se souvenir que c'est une lecture anti-déterministe et pourtant pleine de déterminations. Foucault n'arrête pas de faire l'histoire des déterminations qui font que

nous sommes ce que nous sommes au moment où nous sommes. Mais l'idée qui se fait jour peu à peu chez Foucault c'est que plus nous serons capables de dire quelles sont les déterminations qui nous traversent, plus nous serons capables éventuellement d'y résister, ou pour le dire de manière plus prudente, d'expérimenter quelque chose d'autre, de creuser la différence, de déplacer les lignes. C'est possible – il ne dit pas que c'est facile, il ne dit pas que c'est immédiat, il dit que c'est un travail, que ça implique du courage ; il dit aussi que ça implique du risque, qu'on n'en garantit pas le résultat, que parfois ça se termine mal, mais que ça en vaut la peine, parce que c'est toujours, en tout moment de l'histoire, un point de bifurcation possible – ce qu'il appelle, effectivement, une virtualité. Disons que c'est une possibilité inscrite dans l'histoire elle-même, une réouverture de l'intérieur même de l'histoire – une histoire traversée de déterminations –, une ouverture de l'histoire à autre chose qu'elle-même. Moi j'ai l'impression, pour rester dans le débat historiographique ou philosophico-historiographique, que c'est extrêmement proche de certaines formulations de Reinhart Koselleck, ce double statut à la fois déterminé et ouvert de l'histoire, cette réouverture permanente de la sédimentation de l'histoire, de la stratification des déterminations qu'elle engage, et du haut de laquelle tout semble se réouvrir. Je trouve ça assez extraordinaire.

Alors, votre cinquième question elle porte sur la notion de ...

Les sujets sont des effets de leurs propres pratiques dans l'histoire

ELS: *...de sujet A partir des Cours du Collège de France, Foucault développe une notion de sujet en tant qu'effet des pratiques, produit par des « modes de subjectivation », qui sont en même temps pratiques d'objectivation. Cette compréhension du sujet, subjectum et subjectus, semble être loin de la notion de sujet cartésien utilisée dans l'historiographie hégémonique libérale – un sujet transparent, doté d'une volonté délibérée, dont l'action peut faire remonter à sa conscience – ou de l'historiographie marxiste – où le sujet est un effet de la structure qui le*

transcende. Comment la notion de sujet foucaldienne peut se traduire par une autre pratique historiographique?

JR: Je crois qu'on est à propos du sujet exactement dans ce que j'essayais de dire à propos de l'histoire : il s'agit de rendre perceptible cette compossibilité des déterminations qui nous constituent comme *effet*, et du libre jeu qu'on arrive parfois à instituer « dans les mailles » du pouvoir, à l'interstice de tout ce qui, plus généralement, nous construit comme « sujet ». C'est un maillage à prendre par son revers, comme un tissu. C'est une très évidente réversibilité de la figure du sujet. Cette réversibilité, elle est déjà dans la double étymologie du mot sujet lui-même, *subjectus* et *subjectum*, que j'utilise en l'empruntant aux analyses d'Étienne Balibar : sujet soumis, assujéti, mais aussi sujet grammatical, sujet d'action. L'une et l'autre chose à la fois. Nous sommes sujets parce que nous sommes produits comme les objets de pratiques et de discours qui ne nous appartiennent pas mais littéralement nous « fabriquent » en tant que tels, et nous objectivent. C'est ce qui arrive au fou ; c'est ce qui arrive au détenu ; c'est ce qui arrive au sujet de sexualité ; c'est ce qui arrive au sujet malade ; c'est ce qui arrive au sujet de pouvoir. On est *agi* et on est *dit* par un certain nombre de dispositifs qui nous sont extérieurs et qui nous constituent. Et en même temps, on est aussi le sujet de pratiques que l'on décide de mettre en œuvre, de réflexions de soi et sur soi ; et ce soi-là – qui est toujours un soi, Foucault y insiste beaucoup, pris dans des rapports à autrui, dans des formes sociales de relations, qui n'est jamais ni individualisable ni séparable, qui est toujours à la fois soi et les autres –, ce soi-là, il est aussi, parfois, puissant. Bien entendu, pas toujours – parfois. Et ce n'est pas l'une ou l'autre chose, c'est l'une *et* l'autre chose : *subjectus* et *subjectum*, les deux visages du sujet que je suis. Alors ce n'est pas le sujet cartésien, où l'accent serait complètement déséquilibré du côté de l'autonomie absolue ; et ce n'est pas non plus, me semble-t-il, le sujet saturé de déterminations, purement et simplement assujéti. C'est quelque chose comme un tissage intime des deux dimensions : un sujet produit ou agi, et un sujet acteur ou producteur de soi.

On comprend bien qu'une certaine historiographie marxiste (un certain nombre de lectures de Marx à l'époque) ait très mal réagi aux propositions foucaaldiennes. Toute l'historiographie marxiste supposait la consistance de sujets de classe dont elle n'interrogeait pas, ou très rarement, les points d'émergence historique, les processus de constitution historique, c'est-à-dire aussi, les possibilités de transformation. Il ne s'agissait pas de dire que les conditions de possibilité de la lutte des classes, c'est-à-dire les classes elles-mêmes, étaient historicisables – parce que l'histoire de la lutte des classes témoignait d'un mouvement de l'histoire qui tout au plus déterminait des moments mais qui était aussi doté d'un solide *telos*, ce qui en réalité relègue la question des sujets au second plan. Or, cette historicisation est, au contraire, très déclarée chez Foucault. On trouve aussi cela chez d'autres gens à l'époque, y compris de l'intérieur même d'un marxisme aux prises avec sa propre téléologie : je pense, par exemple, à l'un des premiers textes qui ouvrent, en 1974, le livre de Rancière *La leçon d'Althusser*¹⁰ – l'ouvrage avec lequel Rancière prend publiquement congé d'Althusser. Le chapitre qui porte sur la *Réponse à John Lewis*¹¹ me semble entièrement construit sur le double constat d'une impossibilité, patente chez Althusser, à penser la constitution historique des sujets, et à penser l'histoire autrement que comme anticipation d'un point d'arrivée donné par avance. Althusser n'a pas vu – pas pu voir, ou pas voulu voir – l'arrivée de la déferlante de 1968, parce que c'était une sorte de « brèche » dans son propre modèle, et parce que cela mettait sur le devant de la scène un sujet politique nouveau – les étudiants, les ouvriers, les femmes, les immigrés – qui en faisait à la fois la force et l'originalité.

Sur l'historiographie hégémonique libérale, je crois que c'est plus compliqué que ce que vous en dites. Il est vrai que l'historiographie libérale suppose le primat de la liberté et de l'autonomie des acteurs. Il est vrai aussi qu'aujourd'hui le discours économique-politique non plus libéral mais néolibéral a paradoxalement, et c'est sa grande force, re-

10 Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser* (Paris : Gallimard, 1974).

11 Louis Althusser, *Réponse à John Lewis* (Paris : Maspero, 1973).

formulé ses bases non plus sur le principe d'une liberté des sujets mais en intégrant la possibilité pour ces mêmes sujets de se retravailler eux-mêmes, de se réinventer eux-mêmes en permanence. Et, finalement, le *leitmotiv* « invente ta propre vie », « fais de ta vie une œuvre d'art », « transforme toi-même » etc., est devenue une injonction néolibérale ; elle est devenue, aujourd'hui, une injonction caractéristique de l'*homo economicus*. Ce qui est, bien entendu, paradoxal – pour une série de formules qui servaient au contraire chez Foucault à mettre en évidence la possibilité de se déprendre, de déplacer les lignes et de réaffirmer la dissymétrie puissante du sujet/*subjectum*, du sujet acteur de lui-même, face au sujet/*subjectus*, face au sujet assujetti, au sujet objectivé, au sujet gouverné. Je le redis : pour Foucault il y a toujours des déterminations, mais dans leur creux et dans leur torsion, dans le frayage de différences et de détournements, il y a du jeu. C'est ce à quoi se rapporte l'idée même de l'invention : on déborde littéralement les déterminations qui existent, on les excède. Ce débordement fascine Foucault bien plus que l'illusion d'une affirmation illusoire de liberté totale. S'il y a intransitivité de la liberté, c'est par asymétrie par rapport au pouvoir, pas par effacement du pouvoir – les rapports de pouvoir, il y en aura toujours. Donc, cette question de la liberté, si aujourd'hui on la prend du côté du libéralisme, elle nous raconte, bien entendu, tout autre chose. Et elle devrait être l'objet d'une lecture historique, ce que Foucault fait déjà en grande partie dans le cours sur la *Naissance de la biopolitique*, en 1979, en particulier quand il envisage l'anarcholibéralisme américain de l'École de Chicago.

Vous me demandez : « Comment la notion de sujet foucauldienne peut-elle se traduire par une autre pratique historiographique ? »

Il y a un point auquel je suis très attachée parce que je pense que cela montre clairement ce que j'aime bien présenter comme une sorte de révolution copernicienne foucauldienne : l'idée que les sujets ne pré-existent jamais à leurs propres pratiques dans l'histoire, c'est-à-dire, que les sujets sont littéralement produits et construits dans l'histoire par un certain nombre de gestes qui sont les leurs – ce qui, pour un philosophe, est compliqué à penser. Plus généralement : l'idée que les

sujets sont des effets, et non pas des conditions de possibilité, de leurs propres pratiques dans l'histoire. C'est une chose qu'un certain nombre d'historiens ont tenté de mettre en pratique. Je pense aux travaux de l'historienne américaine Joan W. Scott – en particulier ce livre que je fais toujours lire aux étudiants et que je relis moi aussi régulièrement parce qu'il me fait du bien, *Théorie critique de l'histoire*¹². La référence foucauldienne y est permanente. Elle y reprend les deux côtés de ses propres travaux et en interroge les présupposés : du côté de l'histoire du mouvement ouvrier au XIX^e siècle, et du côté de l'histoire des femmes – on a là un double terrain d'enquête qui s'apparente beaucoup, dans son articulation, aux travaux de Michelle Perrot. Or, la consistance historique du sujet collectif « les femmes », exactement comme la consistance historique de « les ouvriers », ne peut pas ne pas être interrogée. Le sujet « les femmes » ne possède aucun élément de naturalité et n'est absolument jamais deshistoricisable; il a plusieurs réarticulations ou plusieurs reformulations au cours de l'histoire. C'est une pure construction historique, en vertu d'expériences qui produisent littéralement leur propre sujet – sujet que nous voyons nous, dans un effet de saisie rétrospective, comme condition de possibilité de l'expérience. On pourrait dire la même chose sur la classe ouvrière. Il y a chez Joan W. Scott, des pages assez dures sur E. P. Thompson et son très grand livre sur la classe ouvrière anglaise¹³ – un livre décisif et magnifique, pourtant, parce que du point de vue de l'historiographie il suppose que la classe ouvrière n'est pas une *chose*, une réalité en soi, un sujet fondé de toute éternité, mais qu'il possède un point d'émergence et des modalités de constitution. Quand E. P. Thompson dit « *The making of ...* », cette idée du « *making of* » – le français traduit le titre anglais par « La naissance de la classe ouvrière anglaise » –, il s'agit bien de l'idée d'une émergence historique, dont il va précisément falloir comprendre les conditions de possibilités et les effets. Cette idée que le sujet n'est jamais indépendant, détachable d'un principe

12 Joan W. Scott, *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques* (Paris : Fayard, 2009).

13 E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London : Victor Gollancz, 1963) [rev. ed. Penguin, 1968].

de constitution complexe dans l'histoire, qui à son tour mobilise des faisceaux de causalité, des éléments, des événements, c'est décisif chez Thompson, contre une manière de faire de l'histoire sociale qui suppose, au contraire, des sujets donnés. Mais pour Joan W. Scott, c'est à la fois vrai et insuffisant. Thompson, dit-elle, n'interroge par exemple jamais la place des femmes dans cette histoire sociale du mouvement ouvrier, qu'il renouvelle pourtant. Cela demeure la classe ouvrière constituée à partir de la figure du travailleur mâle et blanc. On pensait défaire les unités, on croyait prendre au sérieux les expériences et les pratiques comme matrices de subjectivité, et puis on réintroduit des principes d'identification collective qu'on oublie de discuter.

Pour moi, Joan W. Scott c'est un exemple formidable d'historiographie post-foucaldienne. Ce n'est bien entendu pas le seul, mais il dit à sa manière des choses que je crois importantes, et que je trouve chez Foucault : d'une certaine manière, les sujets ne préexistent jamais à ce qu'ils font. C'est par l'analyse des pratiques qu'on peut redessiner, recomposer la figure des sujets tels qu'ils se donnent dans l'histoire. Je comprends que cela puisse prêter à débat – il y a eu, par exemple, une discussion très vive de la part de certaines féministes, parce que si l'on dit des femmes qu'elles n'existent comme sujet que comme produit de leurs propres expériences, alors bien entendu cela affaiblit extraordinairement leur position. C'est exactement l'argumentation qu'utilisaient certains marxistes à l'époque où Foucault analysait le pouvoir : si on dissout le pouvoir en une multiplicité de rapports de pouvoir, si on dissout les sujets au profit d'une histoire des modes de subjectivation, on ne sait plus qui est qui, on ne sait plus contre qui se battre, on ne comprend plus où est la contradiction, et on rend impossible le conflit de classes, on le paralyse. Foucault répond : non, je ne paralyse rien du tout, je sors d'une métaphysique de l'histoire et des sujets, je sors d'une métaphysique des classes, parce que l'historicisation à laquelle je soumets mon enquête est radicale. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus de sujets, mais des formes de subjectivité et des modes de subjectivation historiquement déterminés ; cela ne veut pas dire que le concept de classe soit invalide mais qu'il y a « compositions » de classes historique-

ment déterminées ; cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de conflits de classe, de luttes de classe, mais plutôt que ces antagonismes prennent des formes historiquement déterminées.

Sur les deux dernières questions, la question 6, qui est sur ...

ELS: ... sur « la sortie de l'histoire ». Dans votre livre, Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire¹⁴, vous proposez l'idée qu'à la fin de son parcours philosophique, Foucault ait poursuivi une « sortie de l'histoire ». Après avoir revendiqué successivement au cours de son travail une méthode archéologique (reconstitution d'un isomorphisme dans l'histoire, avec une périodisation précise) et une enquête généalogique (enquête par différenciation entre passé et présent), que se sont superposées dans la recherche, il y a un nouveau type de relation à l'histoire qui abandonne les périodisations. Qu'est-ce que « la sortie de l'histoire » ?

JR: En réalité, tous ces éléments sur le re-travail de l'idée de détermination et de l'idée de liberté, sur leur compossibilité et non pas sur leur opposition, je les vois déjà chez Merleau-Ponty, dans une pensée de l'histoire complexe remarquable et pourtant assez généralement ignorée en France. Je crois que cette pensée doit énormément à l'historicisme allemand. Merleau-Ponty était un bon germaniste – comme Aron, mais à la différence de Sartre –, ce qui lui permettait de lire les textes avant leur traduction (qui sont souvent tardives en français). Il faut donc chercher du côté de Dilthey, ou de Weber, qu'il cite très précisément ; mais aussi du Lukács d'*Histoire et conscience de classe*, c'est-à-dire, pour Merleau-Ponty, de l'intérieur même du marxisme qui impose au marxisme une autre façon, profondément historicisée, de penser les sujets, et une autre manière de penser le mouvement même de l'histoire – avec un statut très étrange de la dialectique, qui n'est jamais totalement totalisée ou synthétisée mais qui est toujours en

¹⁴ Judith Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty Ontologie politique, présentisme et histoire* (Paris : Vrin, 2015).

permanence ré-ouverte par le mouvement de sa propre totalisation. Merleau-Ponty parlera, lui, d'hyperdialectique : une dialectique sans synthèse possible, une relance permanente de l'histoire sur son propre bord. C'est exactement ce qui se passe chez Foucault, même si c'est très évidemment dit en des termes différents. Alors « sortie de l'histoire », dites-vous dans votre question... Je ne sais pas si j'ai dit une chose semblable – « sortie de l'histoire »... Cela m'embarrasse, parce que je ne suis pas sûre de souscrire à cette expression.

Au contraire, je crois qu'on ne sort jamais de l'histoire chez Foucault, jamais. Ce qui est vrai, c'est qu'il a tenté des modélisations différentes. La modalité archéologique consistait à dire la manière dont on avait pensé et dont on s'était représenté le monde et soi-même à une époque qui n'est plus la nôtre – une archéologie travaille sur des formes révolues qu'elle identifie par rapport à ce qui précède, et parfois par rapport à ce qui suit. Puis Foucault complète ce travail par une seconde modalité, qui consiste à dire : faisons jouer cette différence avec notre propre présent. Essayons de comprendre comment on a pensé, agi et comment on s'est représenté le monde, et nous-mêmes dans le monde, etc., à une époque qui n'est plus la nôtre pour pouvoir, par différenciation, essayer de comprendre la manière dont on pense, dont on agit, dont on se représente le monde, etc., aujourd'hui – c'est ce que Foucault nomme la généalogie, cet étrange effet de retour sur le présent que peut avoir l'enquête archéologique. Il y a une troisième modalité de son travail qui émerge plus tardivement, dans les dernières années de son travail, en particulier dans les cours au Collège de France, où Foucault se sert d'une notion apparemment non historique, la notion d'*attitude* : il ne s'agit pas seulement de voir comment on a pensé dans des systèmes de pensée qui ne sont plus les nôtres ; il ne s'agit pas seulement de penser ou de décrire des systèmes de pensée qui ne sont plus les nôtres pour pouvoir penser par rebond la manière dont nous pensons aujourd'hui, c'est-à-dire, pouvoir comprendre et décrire notre propre système de pensée. Il s'agit de comprendre comment, éventuellement, instaurer les conditions d'une discontinuité dans ce mode de pensée qui est le nôtre, comment ne plus penser de la manière

dont on pense. On a là une ouverture vers l'avenir très nouvelle chez Foucault – parce que cela prend nécessairement la forme d'un projet, un projet à la fois philosophique et politique : comment introduire de la discontinuité maintenant par rapport à nous-mêmes. Quand il parle de cette « attitude », Foucault lui associe souvent l'expression « différence possible », et le registre de l'expérimentation. Dans un texte, où il commente *Le Conflit des facultés* de Kant, il parle de « révolution ». Vous le voyez, je crois qu'en réalité on ne sort jamais de l'histoire. On expérimente, on tente de sonder les possibilités d'une ouverture de l'histoire à ce qu'elle ne contient pas encore. On ne supprime pas les déterminations historiques ; on n'est jamais dans un monde *hors histoire*, on est à l'intérieur du maillage historique.

L'archive au pluriel

ELS: *Une dernière question sur le projet de recherche « Discipliner l'archive ? », dont vous êtes la responsable scientifique. Le projet « interroge le statut de l'archive en confrontant sa conceptualisation et ses usages aux différents enjeux et méthodes propres aux approches disciplinaires au sein des sciences humaines et sociales ». Comment ce projet vise à repenser la notion même de l'archive ?*

JR: C'est un projet collectif que je dirige avec une collègue anthropologue, à l'université de Paris Nanterre, dans le cadre d'un énorme projet de recherche qui fédère plus de 60 projets de recherche, ce qu'on appelle un « Laboratoire d'excellence », un Labex, qui s'appelle « Les passés dans le présent ». A l'intérieur de cet énorme espace de recherche, qui a commencé il y a quelques années, nous avons proposé l'année dernière un projet sur la manière dont certaines disciplines qui nous intéressaient tout particulièrement avaient construit – ou pas –, et de quelle manière, et à quel moment, un rapport aux sources archivistiques. Nous avons, en particulier, pris en considération la sociologie, l'anthropologie, les sciences politiques et la philosophie pour voir comment ces disciplines – qui ne sont pas l'histoire – avaient, à un moment donné, décidé

d'intégrer à leur travail les archives, et quels gestes cela avait déterminé – c'est un premier volet de notre travail, qui procède à une sorte d'histoire interne aux disciplines à partir du moment, souvent tardif, où l'usage des archives s'impose, puis parfois transforme les pratiques disciplinaires préexistantes. Mais il y avait aussi la question connexe, qui était de savoir comment ces mêmes disciplines géraient leurs propres archives, produisaient elles-mêmes des archives disciplinaires – des fonds d'auteurs, des fonds de revue, des fonds d'institutions. Nous sommes partis avec cette double question, et nous nous sommes retrouvés avec un fourmillement de choses passionnantes, parce qu'il y a toute une géographie, toute une histoire des différents usages disciplinaires des archives. On travaille avec des historiens, des archivistes et des conservateurs, et on travaille de manière assez interdisciplinaire avec des sociologues, des anthropologues, des politistes et des philosophes...

Je dirige le projet en général, mais je travaille aussi, comme philosophe, sur la manière dont la philosophie a mobilisé dans certains cas des archives comme matière de son travail, et même comme *objet* de sa réflexion. Je me suis aperçue qu'en France on assiste à une très étrange installation du thème des archives dans les années 1960, mais paradoxalement à partir d'une compréhension très éloignée de ce qu'est l'archivistique. Foucault parle de « l'archive générale d'une époque » dans *Les Mots et les choses*¹⁵, et c'est une expression qu'il reprend dans *L'Archéologie du savoir*¹⁶. Par *archive*, au singulier (alors que les archivistes utilisent le terme au pluriel), il entend l'ensemble de la production discursive d'une époque dont il a, au préalable, déterminé le « bornage » chronologique. Il ne s'agit pas du tout d'aller voir dans les archives – de fait, Foucault travaille à l'époque essentiellement dans les bibliothèques, ses sources sont les imprimés qu'il y trouve. *L'Histoire de la folie* ou *Les Mots et les choses* sont tout sauf des livres nourris d'archives – quand archives il y a, c'est qu'elles sont citées dans des ouvrages que Foucault a lus, et qu'il cite en note de bas de page, mais

15 Michel Foucault, *Les Mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* (Paris : Gallimard, 1966).

16 Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris : Gallimard, 1969).

aucunement des sources consultées par lui-même de manière directe. Puis il y a une inflexion très profonde au début des années 1970 – je pense que c’est très directement liée au travail que Foucault, avec des historiens, réalise autour du mémoire de Pierre Rivière dans le petit séminaire du Collège de France qu’il tient cette année-là, et dont il tirera *Moi, Pierre Rivière...*, publié en 1973. Le mémoire de Pierre Rivière, c’est une pièce, dans un ensemble archivistique qui contient d’autres pièces – par exemple, les expertises qu’il subit et le procès auquel il est soumis. Le tout dans des archives normandes : Foucault a oublié la bibliothèque, il change de lieu et de support documentaire, il change de geste d’enquête aussi, et probablement de style d’écriture, parce que ce qu’il fait se transforme. Il y a, sans doute, la découverte de l’extrême matérialité du support archivistique, qui le fascine, et celle des conditions de consultation – et de tout ce qui fait l’ordinaire d’une pratique historienne des archives. Je pense que c’est d’une importance fondamentale dans la reformulation de son travail. Les archives – le mot *archive* tel qu’il l’avait employé dans les années 1960, au singulier, disparaît – vont devenir pour lui un lieu double : le lieu de la reconstruction possible des pratiques et des discours provenant d’une époque qui n’est plus la nôtre, mais également un lieu d’étonnement et d’émotion. Parce que ce qu’on voit – ou ce qu’il voit – dans les archives, dans la matérialité qui est la leur, c’est l’écho lointain et distant d’existences qui ont *réellement* eu lieu, c’est-à-dire aussi des vies, des souffrances, des cris, des joies qui sont fondamentalement anonymes ; mais que pourtant, grâce à ou à travers ce support fragile et matériel, de temps en temps, quelqu’un exhume d’une boîte oubliée, et qui revivent et nous renvoient par rebond à notre propre vie, à ce qui se passe dans nos vies au présent. Il y a ce texte extraordinaire de Foucault en 1977, qui s’appelle *La vie des hommes infâmes*¹⁷, où Foucault nous dit toute l’émotion qu’il éprouve à percevoir les cris, les joies et les désespoirs de ces gens qui n’étaient rien, et qui pourtant sont – à la faveur d’un hasard qui fait qu’un jour quelqu’un ouvre une boîte

17 M. Foucault, « La vie des hommes infâmes » [1977], *Dits et écrits* II (Paris : Gallimard, 2001) : 237-53.

et trouve les fragments de ces existences – encore en vie. Ce statut-là est radicalement différent de ce qu'il nommait encore, quelques années auparavant, *l'archive générale d'une époque*. Il est aussi, probablement, différent du statut que les archives ont dans les pratiques historiennes, où la part d'émotion tend à être gommée – sauf dans des réflexions ouvertement foucauldienne – et je pense par exemple au beau livre d'Arlette Farge, *Le Goût de l'archive* (où *l'archive*, bizarrement, repasse au singulier). Chez Foucault, c'est presque une approche littéraire des archives. Mais il y a aussi l'idée, méthodologiquement et politiquement étonnante, en vertu de laquelle s'intéresser aux archives c'est utile pour aujourd'hui. C'est utile pour aujourd'hui parce que cela nous oblige à nous demander : aujourd'hui, dans ma vie, qu'est-ce qui se passe ?

Cet infléchissement est tout à fait parallèle à ce qui se passe dans l'historiographie dans les mêmes années : après une longue période d'histoire démographique, d'histoire sérielle, d'histoire économique et sociale, d'usage des statistiques et des registres, voilà que réapparaît l'histoire saisie à la hauteur des hommes et des événements, l'histoire des anonymes (il ne s'agit pas de revenir à l'histoire des batailles et des traités, encore moins à celle des grands hommes). On s'intéresse maintenant à des villages – *Montaillou, village occitan*¹⁸... de Le Roy Ladurie, à des « quelconques » – le meunier de Ginzburg¹⁹, mais on pourrait dire aussi Pierre Rivière... Malgré tout le différend qui existe entre Ginzburg et Foucault sur d'autres aspects, et qui a été très vif (on se souvient que la préface du *Fromage et les vers* de Ginzburg n'est pas tendre avec Foucault...), l'un et l'autre ont en commun cet intérêt pour des existences qui sont complètement indifférentes aux grands récits historiques. Dans l'attention aux petites choses, aux petites gens, à « la légende grise des infâmes », comme dit Foucault, il y a, me semble-t-il, comme un repositionnement de l'enquête. Cela dit, Foucault fait une chose que les historiens ne font pas. Ce que les archives ont fixé de ces vies qui ne sont rien, cela renvoie ceux qui s'en emparent à leurs

18 Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (Paris : Gallimard, 1975).

19 Carlo Ginzburg, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un magnaio del '500* (Turin : Einaudi, 1976).

propres existences, et, au sens le plus banal du terme, au présent. Il y a presque, derrière la fascination et l'émotion, derrière aussi cette littérisation des archives qui est patente dans l'approche foucaldienne, cet usage stratégique qui permet paradoxalement de poser la question du présent, et tout particulièrement des rapports de pouvoir au présent. On trouve cela aussi, me semble-t-il, chez Jacques Rancière. D'abord très nettement dans la revue – qui est aussi un collectif de recherche – que Rancière fonde en 1975, *Les Révoltes logiques* : l'utilisation des archives est centrale et elle est politique. Elle est pensée en fonction du présent, c'est à la fois une fin en soi et un instrument. Par exemple, le premier numéro²⁰ est en partie construit sur un certain nombre d'archives relatives à l'histoire des femmes. Mais il s'agit de penser aussi et surtout la question des femmes au moment où le numéro sort. Il n'est pas indifférent qu'Arlette Farge et Geneviève Fraisse, qui sont engagées dans des mouvements féministes à l'époque, fassent partie du collectif. Un petit peu plus tardivement, toujours pour rester chez Rancière, il me semble que c'est au même type d'usage qu'obéit *La Nuit des prolétaires*, dont le sous-titre est *Archives du rêve ouvrier*²¹, qui sort en France au début des années 1980. Ces archives existent, elles valent en elles-mêmes et disent des choses inattendues de la vie des ouvriers et des ouvrières dans les années 1830 en France – par exemple, que certaines et certains écrivent au lieu d'être terrassés par la fatigue du labeur de la journée. Qu'il s'agit souvent de récits de vie. Que cet « arrachage » de l'écriture – et plus encore de l'écriture de soi – au privilège de la vie bourgeoise s'accommode mal de nos propres stéréotypes de ce qu'est, ou devrait être, un ouvrier du premier tiers du XIXe siècle. Mais ces mêmes archives donnent à voir la force politique extraordinaire de pratiques de subjectivation qui font de la non-correspondance avec ce que le sujet est, pourtant, censé être (par exemple ici : analphabète, ou abruti de travail, ou indifférent aux belles lettres) une manière de résistance. La non-correspondance avec l'identité sociale « objective »

20 *Révoltes Logiques*, n° 1, octobre 1975. (disponible sur le site <http://horlieu-editions.com/introuvables/les-revoltes-logiques/les-revoltes-logiques-n-1.pdf>).

21 Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (Paris : Fayard, 1981).

normalement épinglée sur les individus, la déchirure qu'une pratique institue entre la vie et le rôle social conventionnellement reconnu (tellement reconnu qu'il passe souvent pour une « nature ») : voilà là où se construit un principe de résistance, où cela combat et cela grince, ou, pour le dire avec les mots de Foucault, où la subjectivation s'opère autrement et la différence se creuse... C'est intéressant pour nous, lecteurs : quels sont les masques sociaux auxquels nous sommes censés correspondre, et quelles sont les pratiques susceptibles de les arracher, ou de faire dérailler la grande distribution théâtrale des identités pour recomposer autrement, librement, ce que les hommes veulent être à la fois singulièrement et collectivement ?

Referência para citação:

Revel, Judith. "L'historiographie chez Foucault et au-delà: une conversation avec Judith Revel sur histoire, liberté et archive(s). Entretien avec Judith Revel par Elisa Lopes da Silva." Por Elisa Lopes da Silva. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 5 (2017): 155-181.