

Domingo Fernández Agis
Universidad de La Laguna
Facultad de Filosofía
Campus de Guajara s/n
38071 La Laguna. Tenerife. España
+34922317896
dferagi@ull.edu.es

Discours et transgression.
Une réflexion à partir d'*Être et Temps*.

Résumé

Dans cet article, nous partons des réflexions de Heidegger sur le discours, telles qu'elles sont développées dans *Être et Temps*, pour soutenir qu'il existe une connexion entre la façon heideggerienne de concevoir le discours, à partir du fait de parler ou de se taire du *Dasein*, et la relation du discours au savoir, au pouvoir et à la transgression. En effet, le langage est la matière première du discours, mais la base du langage n'est pas coextensive avec le fondement du discours. Comprendre, pour les êtres humains, signifie toujours comprendre depuis un lieu et un temps, se mettre dans une situation, se placer dans une relation au discours avant de le faire, sans aucune médiation, en face de la réalité. Il existe par conséquent un lien profond entre la compréhension et la transgression.

Mots-clés : Heidegger, Foucault, Discours, Pouvoir, Transgression.

Discourse and transgression.
A reflection starting from *Being and Time*.

Abstract

In this paper I will start from Heidegger's reflections on discourse, as they are developed in *Being and Time*, in order to argue that there is a connection between Heidegger's conception of discourse – the talking or falling silent of the *Dasein* – and the relationship between discourse and knowledge, power and transgression. Indeed, language is the raw material of discourse, but the basis of language is not coextensive with the foundation of discourse. Understanding, for human beings, means always understanding from a place and a time, placing ourselves in a situation, being in a relation with discourse before doing it, without any mediation, *vis-à-vis* reality. Thus, there is a deep relationship between understanding and transgression.

Keywords: Heidegger, Foucault, Discourse, Power, Transgression.

« On peut d'ailleurs envisager deux sortes de philosophes, celui qui ouvre de nouveaux chemins à la pensée, comme Heidegger, et celui qui joue en quelque sorte le rôle d'archéologue, qui étudie l'espace dans lequel se déploie la pensée, ainsi que les conditions de cette pensée, son mode de constitution »¹. En affirmant cela, Foucault se situe donc parmi les philosophes de la seconde catégorie, ce qui ne rend certainement pas justice à la puissance créatrice de son esprit. Cependant, un sujet qui reste encore en grande mesure à étudier, c'est la connexion entre ces deux penseurs – Foucault et Heidegger². Nous suivrons dans cet article la théorie du discours de Heidegger, pour essayer de mettre en lumière un des aspects possibles de cette relation. L'objectif de cet article n'est pas, bien sûr, épuiser la question qui est soulevée, mais seulement montrer que cette question là est d'un grand intérêt philosophique.

Sans la disposition nécessaire pour construire un enchevêtrement symbolique, dont les traits significatifs disent quelque chose de ce qui le construit et agrandissent aussi le savoir de celui qui contemple le construit, l'articulation d'un discours est impensable. Conçu à partir de ces fondements, le territoire du discours est ouvert devant nous comme l'espace d'une équivocité permanente et embarrassante³. Le paradoxe acquiert tout son relief dès que l'on analyse la position de la subjectivité dans sa relation au discours : en effet, l'investigation de la nature du sujet qui construit le discours aide à conjurer le risque d'assister impuissants à sa dissolution progressive⁴. Une aporie significative surgit ainsi, car la substantialité du monde resterait fondée sur la négation de la nature substantive du sujet pensant, si bien qu'il conviendrait de déterminer les deux seulement comme fluides instables du temps. La temporalité n'est pas, bien entendu, un événement qui « tombe sur » ce qui existe, mais la nature même de ce qui existe. C'est à partir de ces prémisses que doit être construit et analysé le discours, à propos duquel Heidegger affirme qu'il « *est existentiellement cooriginnaire avec la disposition affective et la compréhension* », en ajoutant que « la compréhension, même

¹ M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un philosophe? », dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol. I, p. 553.

² Cf. H. Dreyfus, « De la mise en ordre des choses. L'Être et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault », dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, Seuil, 1989, p. 103.

³ « Je ne veux pas dire que l'individu moderne cesse d'être lié à la volonté de l'autre qui lui commande – mais, de plus en plus, ce lien s'enchevêtre et se lie au discours de vérité que le sujet es amené à tenir sur lui-même » ; M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 7.

⁴ « Le sujet qui pratique l'examen sur lui-même n'est donc pas le lieu de processus plus ou moins obscurs qu'il faudrait déchiffrer et porter à la lumière du jour. Le sujet, ici, ce n'est rien d'autre au fond que le point de croisement entre des règles de conduite dont il faut se souvenir et le point de départ d'actions futures qui devront être conformes ou qui devraient être conformes à ce code » ; *ibid.*, p. 97.

antérieurement à l'explicitation appropriante, est toujours déjà articulée. Le parler est l'articulation de la compréhensivité. Il est donc déjà fondamental à l'explicitation et à l'énoncé. Ce qui est structurable dans l'explicitation, donc déjà plus originairement dans le parler, nous l'appelons le sens. Ce qui est comme tel articulé dans l'articulation proprement parlante, nous l'appelons le tout de signification »⁵. Affirmations qu'un penseur aussi apparemment distant d'Heidegger comme Michel Foucault, sans aucun doute, aurait fait siennes⁶. Peut être, pour cette bonne raison il fait, dans *L'ordre du discours*, cette affirmation tout à fait significative : « Il se peut toujours qu'on dise le vrai dans l'espace d'une extériorité sauvage ; mais on n'est dans le vrai qu'en obéissant aux règles d'une *police* discursive qu'on doit réactiver en chacun de ses discours »⁷. En effet, Foucault utilise des ressources expressives très différentes de celles employées par Heidegger, cependant, la ligne de réflexion de fond c'est le même.

La compréhension est articulée dans un discours parce que, sous n'importe quelle autre forme, elle ne pourrait pas être patrimoine d'une conscience, en premier lieu de la conscience compréhensive. Mais cette compréhension ne peut pas être définitive, et la conscience non plus ne peut être son instance exclusive et définitionnelle. Le discours, ou le *logos*, trouve son fondement dans un substrat qui embrasse tout le champ des possibilités d'articulation. Ces dernières ne sont pas analogues aux différentes longueurs d'onde qui configurent un spectre : dans ce cas, en fait, malgré les variations et les nombreuses combinaisons distinctes, le nombre des effets possibles est déterminé d'avance et peut être calculé au moyen de l'usage d'une formule mathématique. Au contraire, le champ des possibilités d'articulation du discours, comme dans le cas des phonèmes si nous songeons à l'expression orale, ne peut pas être spécifié dans un nombre concret d'éléments défini par avance. Les éléments configurant le discours sont si nombreux et différents qu'il faudrait conclure que les possibilités d'expression ne pourront jamais s'épuiser. C'est pour cette raison qu'il convient de distinguer entre la production du discours et la production du langage : le langage est la matière première du discours, mais la base du langage n'est pas coextensive avec le fondement du discours. Ce qui cimente le discours est quelque chose de plus vaste et indéterminé que

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, § 34.

⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 394 sq. Voir aussi D. Fernández Agis, *Después de Foucault*, Las Palmas, Servicio de publicaciones de la ULPGC, 1995, p. 61.

⁷ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Flammarion, p. 37.

la base du langage, même si ce dernier est le milieu le plus efficace pour réduire le discours à quelque chose de déterminé⁸.

Ainsi, comme l'affirme Heidegger, « l'ex-primé est justement l'être-dehors, c'est-à-dire la modalité à chaque fois présente de l'affection (de la tonalité), dont il a été montré qu'elle concerne la pleine ouverture de l'être-en. L'index linguistique de cette annonce de l'être-en affecté inhérente au parler se trouve dans l'intonation, la modulation, le tempo du parler, dans 'la manière de parler'. La communication des possibilités existentielles de l'affection, autrement dit l'ouvrir de l'existence peut devenir le but autonome du parler 'poétique'. Le parler est l'articulation significative de la compréhensibilité affectée de l'être-au-monde »⁹. Les formes du discours constituent les translations des possibilités d'être-dans-le-monde. Elles manifestent des potentialités d'expression, mais aussi des modalités de l'existence¹⁰. La pluralité et le dynamisme possible du discours révèlent de cette manière la diversité des mondes contenus dans une totalité que seulement une conscience hypothétique suprême pourrait embrasser. Ainsi, le dogmatisme dans l'établissement des formes correctes de construction du discours révèle en réalité la peur de se perdre dans cette pluralité, qui se devine si grand qu'elle engendre de la peur d'un discours pris dans le filet d'une hétérogénéité complète. À son tour, dans plusieurs occasions, la peur fait abaisser la tête devant le châtimement de l'incertitude insurmontable et d'un silence résigné.

Que le discours a une structure fonctionnelle qui dépasse l'addition simple des éléments qui en apparence le composent, c'est quelque chose que l'on comprend en réfléchissant sur notre manière habituelle d'assimiler son contenu. Notre capacité de synthèse nous amène à percevoir ce contenu comme un tout, même quand il nous est impossible de saisir son sens. Une ouverture se devine ainsi dans le discours de la compréhension, parallèle à l'être ouvert à l'activité compréhensive que l'on a déjà évoquée après avoir parlé de l'Être¹¹. Les éléments qui composent l'exprimé sont articulés dans une totalité finie, dont l'accessibilité se configure, aux yeux de celui qui observe, comme le déploiement du discours. « En revanche, nous n'entendons d'abord

⁸ « Dans le cas d'une philosophie critique qui s'interroge sur la véridiction, le problème n'est pas de savoir à quelles conditions un énoncé sera vrai, mais quels sont les différents jeux de vrai et de faux qui sont instaurés et selon quelles formes. Dans le cas d'une philosophie critique des véridictions, le problème n'est pas de savoir comment un sujet en général peut connaître un objet en général. Le problème est de savoir comment les sujets sont effectivement liés dans et par les formes de véridiction où ils s'engagent » ; M. Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 9.

⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, § 34.

¹⁰ Cf. F. Dastur, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 34.

¹¹ Cf. F. Dastur, *Philosophie et Différence*, Paris, Éditions de la Transparence, 2004, p. 93.

*rien de tel que l'ex-primé de l'ébruitement. Même lorsque le parler d'autrui est peu clair, même lorsque sa langue nous est étrangère, nous entendons d'abord des mots inintelligibles, et non pas une multiplicité de data sonores »*¹².

Par conséquent, encore dans sa non-différenciation, le discours se manifeste comme une totalité articulée. La concrétion du langage dans le discours apparaît dotée d'une certaine consistance, bien qu'il ne soit pas possible de déterminer sur quoi celle-ci est basée. De sorte que le discours se montre en révélant, avant le déploiement de son contenu, ce qui est soumis aux règles, même si elles sont ignorées par l'auditeur – règles qui président à la combinaison des unités de signification permettant de le construire.

C'est la reconnaissance de ces facteurs comme facteurs structurants de notre discours qui nous permet, grâce à une opération de translation, de deviner sa présence comme des éléments basiques d'organisation dans les processus réflexive en général. Dans le cas d'une langue étrangère que nous ignorons, la reconnaissance des règles qui sont en vigueur au sein de la nôtre, facilite la segmentation de ce que nous entendons dans des unités de signification, bien que le sens comme tel demeure inconnu.

Le discours apparaît comme le lieu du sens parce que, même devant l'impossibilité de comprendre ce qui est exprimé dans une langue étrangère, on perçoit toujours la présence d'un champ approprié à l'expression et à la signification. Mais ce n'est pas la préfiguration du sens dans le signifiant ce qui est le plus important lorsque nous parlons du discours. Au contraire, c'est l'appel à la compréhension que le discours porte avec lui, ce qui mérite avant tout d'être mis en relief. À ce propos, Heidegger affirme que celui qui a une compréhension préalable du discours est le seul à se trouver véritablement dans la disposition de suivre le déploiement du discours. Cela pourrait sembler paradoxal. C'est comme si nous disions qu'il nous est possible d'entendre seulement le déjà écouté, que nous sommes intéressés à connaître seulement le déjà connu. Ces affirmations sont, apparemment, absurdes. Cependant, elles le deviennent beaucoup moins dès que nous nous rendons compte qu'il nous est impossible de nous approcher de ce qui est radicalement *autre*. De ce qui, d'une certaine manière, ne peut pas être présent pour nous, nous ne pouvons pas parler. Heidegger exprime cette idée en affirmant que « seulement celui qui comprend déjà peut prêter écoute »¹³. Une telle approche a un potentiel extraordinaire pour le développement, du point de vue exprimé par Foucault dans *L'ordre du discours*, comme nous l'avons déjà mentionné ci-dessus.

¹² M. Heidegger, *op. cit.*, § 34.

¹³ *Ibid.*

L'expression et la compréhension sont faites dans un ordre discursif. Mais le philosophe a besoin de quitter parfois les limites de l'ordre discursif dans lequel il vit.

Comme toute conduite sociale, la construction et la diffusion du discours engendre des attentes dans celui qui l'exprime aussi bien que dans celui qui lui prête attention. L'écoute ne suppose pas la simple réceptivité, mais l'existence d'un être ouvert à la prise en considération des attentes de celui qui parle ; elle aide aussi à considérer ses propres attentes en relation avec celles de celui qui prononce le discours¹⁴. Dans une situation d'écoute, l'attitude de l'auditeur peut contribuer à la production du discours du locuteur, mais le premier peut également opter pour le silence – un silence qui peut être si éloquent que le discours, et nécessaire comme l'est celui-ci pour la production discursive. Le silence, en effet, crée l'espace pour le discours et aussi l'attente de saisir le sens du déjà dit ou de ce qui reste encore à dire.

« Ce n'est pas sur un autre fondement existentiel que repose une deuxième possibilité essentielle du parler, le *faire-silence*. Celui qui fait-silence dans l'être-l'un-avec-l'autre peut "donner" plus véritablement à "comprendre", autrement dit mieux configurer la compréhension que celui qui ne se défait jamais de la parole. Une abondance de paroles sur quelque chose ne donne jamais la moindre garantie que la compréhension s'en trouvera accrue. Au contraire : la discussion intarissable recouvre le compris et le porte à la clarté apparente, c'est-à-dire à l'in-compréhensibilité du trivial »¹⁵.

Si nous disons que celui qui bavarde ne contribue pas, quand il parle et même quand il se tait, à la construction du discours, nous réaffirmons la non *co-extensionnalité* entre langage et discours. Seulement celui qui parle en disant des choses dotées de sens, celui qui exprime au moins un minimum de sens après avoir parlé, peut proprement garder le silence. En effet, le fait de parler n'est pas plus éloquent que le fait de se taire, dans des occasions déterminées. Avec le silence cesse le mouvement de l'impensé et se ouvre la possibilité d'exprimer ce qui peut être pensé¹⁶.

Cependant, le point décisif est que le silence ne peut pas être supporté par le silence : au contraire, il doit s'appuyer sur les mots. Et il sera profond comme ceux-ci l'ont été – les mots sur lesquels il prend son siège. Quand ils s'en tiennent à leur *kairos* respectif, tant le fait de parler que le fait de se taire peuvent atteindre leur sens éthique le plus

¹⁴ Cf. H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 134-135.

¹⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, § 34.

¹⁶ Rappelons que, « par "non-pensé", il ne faut pas entendre le non pensé jusqu'à ce moment, mais justement ce qui a cette constitution et, par cela même, peut faire surgir la philosophie. C'est le non-pensé, mais qui appartient au pensé » ; A. Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p. 58.

plein, un sens qui, par exemple, chez les Grecs de l'Antiquité classique trouvait son expression maximale dans la *parrêsia*, c'est-à-dire dans la possibilité pour chaque individu de dire ce qu'il pense dans des situations où la parole ou le silence se produisent à l'intérieur d'un contexte de compromis, mesuré par la position qui occupe celui qui se soulève en face du pouvoir¹⁷. Le bavardage n'exclut pas la possibilité de se taire, mais prive le silence de son sens profond¹⁸. On peut donc soutenir que le silence est quelque chose de plus que le simple cesser du flux torrentiel des mots. Heidegger l'explique après avoir soutenu que «qui ne dit jamais rien n'est pas non plus capable, dans un instant donné, de faire-silence. C'est seulement dans le parler véritable qu'un faire-le-silence authentique devient possible. Pour pouvoir faire-le-silence, le *Dasein* doit avoir quelque chose à dire, c'est-à-dire disposer d'une résolution authentique et riche de lui-même. C'est alors que le silence manifeste, et brise le *bavardage*»¹⁹. Foucault donne un sens politique à cette même ligne de réflexion, quand il s'arrête à analyser la fonction de *parrhêsia* chez les anciens Grecs. De ce point de vue, il nous rappelle comme le bavardage sans mesure et sans sens était, dans les temps anciens, une des raisons invoquées pour discréditer la démocratie.

Ainsi, le silence peut avoir recours à la recherche de signification au milieu du fait de s'échapper non dirigée du torrent des mots. Dans ce cas, le silence propose une hauteur dans laquelle s'arrêter pour penser et depuis laquelle orienter le regard. Donc, d'un point de vue général, on doit admettre que le silence donne une direction au discours tout comme le mot peut le faire. Parfois, il octroie le sens au-dessus des mots et au-delà des mots : il nous permet de lever la tête et d'écarter la vue des limites du chemin que nous suivions. Ainsi nous pouvons reconsidérer les choses ou changer de direction quand il devient nécessaire mais, surtout, nous pouvons nous orienter à nouveau. Non pas comme le croisé du Moyen-âge qui cherchait le corps de l'ennemi dans lequel enfoncer son épée, ni comme le croyant qui oriente sa prière en direction de Dieu. Ce n'est pas la haine envers l'autre ou la foi irraisonnable ce qui en vérité nous permet de nous situer dans le monde. Au contraire, le silence peut nous aider à trouver la réconciliation avec l'ampleur réelle de notre capacité d'agir. Le silence peut nous aider à remettre en question toute forme de relation avec ce qui nous transcende, que ce soit

¹⁷ Cf. M. Foucault, « Le langage à l'infini », dans *Dits et écrits, op. cit.*, vol. I, p. 255.

¹⁸ Cf. M. Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, p. 171-172. Voir aussi D. Lorenzini, « Decir verdadero, democracia, desobediencia civil. ¿Es posible repensar la relación entre ética y política? », *Laguna. Revista de filosofía*, n° 33, octobre 2013, p. 102 sq.

¹⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, § 34.

l'autre, que ce soit l'absolue. Après tout, avec le silence nous plaçons le discours dans le temps, puisque c'est l'alternance du silence et des mots ce qui, à l'intérieur du discours, sert à remarquer que sa substance est, en réalité, le temps.

À l'opposé du silence, comme son antagoniste, se situe le bavardage, qui peut être défini, en recourant à l'expérience quotidienne, comme une manière de parler qui se glisse sur la réalité sans la pénétrer, un parler pour parler sans prendre en considération les implications du discours. Heidegger le définit comme « la possibilité de tout comprendre sans appropriation préalable de la chose. D'emblée, il préserve du danger d'échouer dans une telle appropriation. Le bavardage, que tout le monde peut saisir au vol, non seulement décline la tâche d'une véritable compréhension, mais encore il configure une compréhensibilité indifférente, à laquelle rien de plus n'est fermé »²⁰.

Le bavardage, par conséquent, incarne une stratégie pour nous sauvegarder du silence coupable qui dérive de l'absence de compréhension. Il nous pousse à faire usage d'une façon de parler appropriée afin de cacher un échec. À travers lui, le *fiasco* qui s'est produit dans le processus d'appropriation cognitive est contourné par un torrent de mots qui semblent se rapporter à la chose mais qui en réalité la frôlent seulement d'une manière superficielle. D'autre part, cette possibilité irréaliste de tout s'approprier, comme si une conscience absolue d'appropriation existait et nous pouvions nous fusionner avec la compréhension du monde qui lui serait propre, conduit à l'erreur – nous fait manquer des possibilités effectives de compréhension. La compréhension exige comme tâche préalable la reconnaissance du savoir humain alors que le savoir fait se articuler, se donner, depuis une perspective, c'est un élément qui porte de l'amplitude bien que, de la même façon, c'est aussi un élément qui porte une limitation. On ne peut pas comprendre tout et moins encore *comprendre* soudain tout, seulement est possible deviner la possibilité, comme possibilité dernière, de cette compréhension. Celui qui croit pouvoir le faire se trompe, bien qu'il soit dans ce moment-là dominé par la conviction la plus ferme. Comprendre, pour les êtres humains, signifie toujours comprendre depuis un lieu et un temps, se mettre dans une situation, se placer dans une relation au discours avant de le faire, sans aucune médiation, en face de la réalité²¹. Comme il est bien connu, Foucault a soigneusement expliqué les détails de ce processus sur les pages de son chef-d'œuvre, *Les mots et les choses*. Mais, il existe aussi un lien profond entre la compréhension et la transgression, exploré par les deux penseurs à ceux qui nous avons

²⁰ *Ibid.*, § 35.

²¹ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 356.

consacré ces pages. En outre, Michel Foucault a brillamment exploré cette relation, aussi dans des textes injustement considérés comme mineurs.

Ainsi, en parlant de l'écriture de Bataille, Foucault affirme que « ce qu'à partir de la sexualité peut dire un langage s'il est rigoureux, ce n'est pas le secret naturel de l'homme, ce n'est pas sa calme vérité anthropologique, c'est qu'il est sans Dieu ; la parole que nous avons donnée à la sexualité est contemporaine par le temps et la structure de celle par laquelle nous nous sommes annoncés à nous-mêmes que Dieu était mort. Le langage de la sexualité, auquel Sade, dès qu'il en a prononcé les premiers mots, a fait parcourir en un seul discours tout l'espace dont il devenait tout à coup le souverain, nous a hissés jusqu'à une nuit où Dieu est absent et où tous nos gestes s'adressent à cette absence dans une profanation qui tout à la fois la désigne, la conjure, s'épuise en elle, et se trouve ramenée par elle à sa pureté vide de transgression »²².

Laissant de côté la question de la relation entre le sujet et la parole, nous aimerions nous concentrer en conclusion sur la relation entre la parole et la limite absolue. L'absence de Dieu est la manière que Bataille et Foucault ont de nommer la possibilité de créer un espace réfléchi avec une transgression des limites de l'Absolu et de ses formes. Seul un tel discours peut être construit à partir du travail contre différentes manières de soumission. En définitive, le discours transgressif est une forme de contre-pouvoir qui fait front au pouvoir établi²³. « La contestation n'est pas l'effort de la pensée pour nier des existences ou des valeurs, c'est le geste qui reconduit chacune d'elles à ses limites, et par là à la Limite où s'accomplit la décision ontologique : contester, c'est aller jusqu'au cœur vide où l'être atteint sa limite et où la limite définit l'être »²⁴.

Michael Walzer, en approuvant une idée exprimée par le philosophe lui-même, nous dit que « la théorie politique de Foucault est une “boîte à outils”, non pas pour une révolution, mais pour la résistance locale »²⁵. Il exprime ainsi un concept essentiel dans la pensée politique de Foucault, qui est le concept de résistance. En effet, en opposition directe à la métaphore de la conquête, le penseur français propose l'option de la résistance. Créer des poches de résistance, nodules d'opposition du front aux mouvements par lesquelles la puissance de la domination circule dans le tissu social,

²² M. Foucault, « Préface à la transgression », dans *Dits et écrits*, op. cit., vol. I, p. 234.

²³ Cf. V. Sorrentino, *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008, p. 156.

²⁴ M. Foucault, « Préface à la transgression », art. cit., p. 238.

²⁵ M. Walzer, « La politique de Michel Foucault », in Couzens Hoy D. (Edits), *Michel Foucault, lectures critiques*, Bruxelles, Editions Universitaires, 1989, p. 70.

c'est le plus essentiel de toutes nôtres options de nous opposer à le pouvoir. C'est la notion de résistance qui nous permet de comprendre l'articulation qui peut exister entre les dyades conceptuels discours - pouvoir et contre discours –contre pouvoir, et finalement placer dans le niveau approprié d'explication la relation entre savoir et pouvoir²⁶. Si une conclusion peut jeter cet essai, c'est que le travail sur la langue est un élément clé de cette conception politique qui place le concept de résistance dans son centre.

²⁶ D. Freundlieb, "Foucault's theory of discourse and human agency", Jones, C., - Porter, R. (Edits), *Reassessing Foucault. Power, Medicine and the Body*, London, Routledge, 1994, p. 176.