

Variations

Revue internationale de théorie critique

Michal Kozlowski

**LES
CONTRE-POUVOIRS
DE FOUCAULT**

Collection La4èmeGénération
www.theoriecritique.com – 2011

Editions Burozoïques

Michal Kozlowski

**Les contre-pouvoirs
de Foucault**

**La4èmeGénération Editions
www.theoriecritique.com
2011**

Michal Kozlowski

LES CONTRE-POUVOIRS DE FOUCAULT

Introduction

Foucault ou par-delà l'alternative
Entre rationalité et ontologie
Ordre de lecture

I - Contextes

- 1 - Foucault et l'Aufklärung - vers une réconciliation possible
- 2 - Foucault et la révolution nietzschéenne
- 3 - Gouverner le pouvoir : Foucault et Spinoza

II - Figures

- 1 - Le pouvoir en dehors du sujet – la mécanique du pouvoir
- 2 - Le pouvoir au sein du sujet – la pédagogie du pouvoir
 La stratégie panoptique
 Le jeu de forces à l'intérieur du sujet
- 3 - Comment vivre dans l'histoire ?

III - Pratiques

- 1 - Emancipation : stratégies, tactiques, projets
 L'émancipation et son objet
 L'émancipation et son sujet
 Comment émanciper ?
- 2 - Sujet devant la justice – égalité impossible ?
- 3 - Le sujet : comment s'exerce-t-il ?
 L'amour du pouvoir
 Faire l'œuvre

En guise de conclusion

Introduction

Foucault ou par-delà l'alternative

Nous sommes tentés de croire que la première fonction du pouvoir c'est d'interdire. Ce n'est pas faux : le pouvoir opère au travers de limitations et de prohibitions. Nous croyons souvent que le pouvoir s'exprime parallèlement par la prescription et la contrainte. Cela n'est pas faux non plus. Le pouvoir travaille avec des contraintes prescriptives que nous connaissons tous. Voilà une première dichotomie du caractère à la fois négatif et positif du pouvoir. Pour autant les éléments de cette dichotomie semblent être complémentaires. C'est ainsi que surgit une vision complète et exhaustive du pouvoir. L'est-elle vraiment ? L'opposition entre la négativité et la positivité épuise-t-elle la structure du pouvoir ? Ou, au moins, renvoie-t-elle à ce qui est essentiel ? Foucault s'engage à démontrer qu'elle ne fait ni l'un ni l'autre.

Dans la *Dialectique négative* Adorno fait une remarque qui peut servir d'introduction à la démarche foucauldienne :

« Kant qui savait bien que la bonne volonté a pour terrain la continuité d'une vie et non l'action isolée, réduit dans l'expérimentation, afin qu'elle démontre ce qu'elle doit démontrer, la bonne volonté à la décision entre les deux membres d'une alternative. Cette continuité n'existe pratiquement plus ; c'est pourquoi dans une sorte de régression au XVIIIe siècle, Sartre se cramponne exclusivement à la décision. Mais alors que la situation d'alternative doit servir à démontrer l'autonomie elle est hétéronome, avant même tout contenu. (...) La liberté signifie la critique et la transformation des situations, et non leur ratification par des décisions prises dans le cadre de leur structure contraignante.¹ »

Dans ce contexte nous voyons bien la prérogative, la plus importante peut-être, du pouvoir. Elle consiste en la possibilité même de nous poser devant une alternative. Cette prérogative est très souvent oubliée ou elle passe inaperçue précisément parce qu'on associe la possibilité de choisir avec l'autonomie voire avec la liberté. Adorno dit « libre serait seulement celui qui ne cédera pas devant les alternatives ». Foucault ne le suit pas entièrement dans cette radicale exigence. L'idée de plus devoir lutter lui est étrangère. Il se demandera plutôt si certaines libertés ne sont pas intrinsèques au pouvoir et si, au lieu de contredire ce pouvoir, elles le confirment et le renforcent. Un souci qui fait appel à la pensée peut être considéré analogue. Il s'agit de sortir de l'alternative que le pouvoir nous impose comme ultime horizon.

« Faire la critique, c'est rendre difficile les gestes trop faciles. Dans ces conditions la critique (et la critique radicale) est absolument indispensable pour toute transformation. Car une transformation qui resterait dans le même mode de pensée, une transformation qui ne serait qu'une certaine manière de mieux ajuster la même pensée à la réalité des

¹ Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Payot 1978, p.178

choses ne serait qu'une transformation superficielle¹ »

Comment sortir de l'alternative ? La tradition en connaît plusieurs variantes. Comme celle d'Aristote qui nous encourage à éviter les extrêmes pour chercher la voie dorée de la modération. Mais l'alternative abolit la possibilité même de modération : les options ne se négocient pas. Il existe la solution de Kant : mettre de côté les antinomies de la raison pour ouvrir la voie de la rationalité pratique au-delà des antinomies. Mais comment peut-on le faire s'il s'agit des antinomies pratiques elles-mêmes. La réponse de Kant semble être insuffisante (voir chapitre 1). Il existe finalement la tentative de Hegel. L'alternative transformée dans une contradiction dynamique est censée se dépasser elle-même dans le mouvement d'*Aufhebung*. La réponse dialectique, vraie ou fausse, a un défaut principal - elle ne nous libère pas de l'alternative. Nous sommes toujours obligés de choisir c'est l'alternative qui s'annule d'elle-même. Il n'y donc pas de stratégie autonome de la subjectivité mais plutôt c'est la subjectivité qui est prise au piège de l'alternative.

Foucault doit beaucoup à ces démarches mais il n'en suit aucune. Il est vrai que le pouvoir nous limite et nous contraint et pourtant c'est sa capacité à nous rendre libre devant le choix qui semble être la plus maléfique. C'est là où se manifeste le lien étroit entre le pouvoir et le discours. Le discours est loin d'être une structure close ou statique et pourtant (ou justement pour cela) il exerce le pouvoir de la manière la plus efficace. Les dichotomies du discours, ses oppositions internes constitutives, ses ruptures et ses lacunes ne font pas qu'il soit privé d'efficacité et d'un certain degré d'intégrité. Voilà un lien essentiel entre la conception du discours et la stratégie d'émancipation. Le pouvoir analysé en abstraction de sa nature discursive limite le champ de la réflexion. A une telle analyse échappe le caractère pluriel, multiple et ambigu du pouvoir. Et à la fois ce type d'analyse tend à voir la paix et le consensus là où règne la guerre et la domination.

Pour autant le discours n'est pas un « signifiant vide » pour reprendre le terme clef d'Ernesto Laclau. Il n'est pas constitué comme adversaire dans l'acte de la revendication collective de la liberté, il précède chaque telle revendication, même s'il est impossible de la penser dans un détachement des subjectivités qui y participent. Les choix qu'il impose sont donc des choix réels. Pour les éviter il faut se placer dans le réel, il ne suffit pas de les dénoncer comme faux. L'analyse du discours signifie précisément l'analyse de cette capacité du pouvoir à nous investir des choix qui sont les siens. Bien que réelles, les oppositions figées par le discours ne sont pas données une fois pour toute et surtout elles ne sont pas satisfaisantes d'un point de vue politique. Il en suit que la bonne politique de libération c'est celle qui est consciente du discours. Il est donc possible de lire Foucault à travers ce projet de refus d'alternative imposée.

Foucault s'arrache à plusieurs « alternatives » qui clôturent au lieu d'ouvrir la voie de la liberté. Certaines sont d'ordre strictement politique, d'autres sont théoriques et philosophiques. En même temps, la distinction entre les premières et les deuxièmes n'est jamais claire et nette. Servons-nous de quelques exemples les plus éminents : l'opposition entre la révolution sexuelle et la pudeur victorienne, l'opposition entre le châtement et le système de peines humanitaires, l'opposition entre exclusion et assimilation, etc. Nous pourrions creuser plusieurs oppositions de ce genre et nous allons le faire dans la présente dissertation sans prétendre que notre liste soit exhaustive. A chaque fois il s'agit d'un clivage réel et historique non d'un mensonge idéologique. La stratégie de dénonciation n'implique pas la démonstration de la fausseté. Elle implique en revanche un jeu entre la continuité et discontinuité qui renverse la perspective dans laquelle on a l'habitude de

¹ « Est-il donc important de penser ? » (entretien avec Didier Eribon), *Libération*, n.15, 30-31 mai 1981, p.21, DEII pp. 999-1000. Les citations de Dits et Ecrits de Michel Foucault renvoient à l'édition en deux volumes : Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Quarto Gallimard, 2001.

concevoir ces oppositions. Pour dessiner un schème simpliste mais éclairant : Foucault montre une rupture là où on voit la continuité et rétablit une continuité dans les passages qu'on considère d'habitude interrompus voire bloqués. Ces oppositions historico-politiques coïncident avec les oppositions théorico-politiques. Ces dernières concernent la manière dont le discours se représente dans son auto-réflexivité.

La première cible théorique est donc l'opposition entre le sujet et l'objet. Foucault tente à la fois de « subjectiviser » ce qu'on croit objectif et « d'objectiviser » ce qu'on considère subjectif. Il est compréhensible que cette position ait provoqué des malentendus. On soupçonnait notamment que l'enjeu de cette opposition consistait à protéger le politique contre le relativisme à outrance. Mais Foucault contrairement à certaines opinions ne cherche pas à pousser à l'extrême la position relativiste. Pour lui l'enjeu est différent. Les théories d'émancipation depuis Hegel jusqu'à Sartre prenaient le couple sujet-objet comme une grille ontologique pour décrire le processus historico-politique de libération. Avec une très grande approximation nous pouvons la reconstruire dans une formule : « plus de subjectivité, plus de liberté » et inversement « plus d'objectivité, plus de pouvoir. » Selon cette conception, l'homme se trouve dominé quand il est conçu en tant qu'objet par un autre sujet. Dans ce sens la théorie d'émancipation se présente nécessairement comme une théorie critique de la réification.

Pour Foucault le pouvoir ne veut se faire comprendre qu'à travers un grand récit de réification et ce récit est trompeur. Dans cette démarche c'est la sphère d'intersubjectivité qui s'impose comme remède. Devenir un sujet parmi les autres sujets – voilà le but éthique et politique. Foucault s'engage à démontrer que la question de la domination peut et doit être conçue comme un problème qui relève de la subjectivité elle-même. Pour Foucault il est largement insuffisant d'opposer la subjectivité et la contrainte qui la limite : la vraie question concerne de quel type de subjectivité il s'agit, comment elle est faite et comment elle se fait. A la fois cette position se situe très loin de la philosophie du sujet dans un sens classique. Le sujet dont traite Foucault n'est pas un « moi » ni un « ego », mais plutôt un ensemble de dispositifs pratiques et théoriques. Dans ce sens c'est le sujet qui se trouve « objectivé » Il ne s'agit donc pas de « subjectiviser » le réel, il s'agit précisément de dépasser l'opposition reçue. Le Panopticon – peut servir de figure pour représenter l'idée foucauldienne de la manière la plus instructive. Le Panopticon est une structure d'assujettissement mais on ne peut pas y saisir séparément le sujet et l'objet. Le sujet n'habite pas la cellule ni n'est présent dans la tour centrale. La prison n'est pas non plus un simple objet. Elle est un espace et une structure presque transcendantale. Ce n'est qu'à travers cette totalité subjectivo-objective qu'on peut comprendre les enjeux théoriques et pratiques de la société libérale du XIXe siècle. (Voir chapitre II)

Le refus du rapport sujet-objet comme relation fondamentale pour la constitution de la société comporte un moment pragmatique et théorique. L'émancipation ne peut pas être confondue avec la mise en forme de la subjectivité et la société ne peut pas être comprise à partir de cette relation. Il n'en suit pourtant pas que le thème de subjectivité, voire d'émancipation se trouve lui-même dépassé. Loin de là, la démarche foucauldienne vise à renouveler les conditions de possibilité d'une liberté des sujets compte tenu du fait que les anciennes conditions ne sont plus valables. Elles ne sont pas valables dans deux sens, (1) elles n'expliquent ni n'identifient d'une manière adéquate la situation du sujet comme il est et comme il était et (2) elles n'expriment plus les aspirations et les revendications individuelles et collectives de notre temps. Les thèses avancées par Michel Foucault doivent alors mieux expliquer les enjeux et créer un espace où les nouvelles et - une fois refoulées - certaines anciennes revendications puissent s'exprimer.

Selon Foucault on ne peut plus parler de « libérer le sujet », au moins sans changer profondément les significations qu'on attribue à ces deux termes. On ne peut pas le faire

parce que le sujet n'a pas une essence cachée qui puisse être libérée mais aussi parce que le sens de la liberté comme liberté de choisir est politiquement pervertie. La liberté fait partie de jeux du pouvoir, elle appartient au discours qui n'est pas innocent. Il n'y a pas lieu de promouvoir la vraie liberté contre la liberté fautive et idéologique. Le problème est plutôt de comprendre qu'être libre signifie être libre par rapport à quelque chose et en fonction de quelque chose. La liberté ne peut pas être identifiée à une simple résistance par rapport au pouvoir, elle ne peut non plus s'identifier à la simple figure du pouvoir. La liberté est un mot pour désigner le projet de forger une certaine subjectivité. Une parmi d'autres possibles.

Dans la présente étude nous tenterons de reconstruire ce type de subjectivité qui habite toujours quelque part entre le royaume du réel et le royaume du possible. Cela n'empêche que le projet foucaultien semble être guidé par une idée au moins régulatrice de l'autonomie des sujets humains. Cette autonomie n'a pas les conditions de possibilités transcendantales et non-historiques. Foucault essaie de les saisir dans leur unicité relative au régime discursif dominant. En même temps il ne faut pas croire que l'autonomie soit immanente à un régime discursif donné. L'autonomie ne peut être acquise que par la transgression d'un tel régime. Les possibilités d'une telle transgression constituent le problème philosophique majeur de Foucault qu'il aborde tout au long de ses recherches historico-philosophiques.

Foucault développe une stratégie qui consiste à placer son propre langage aux limites du discours ; la limite signifiant se placer entre l'extérieur et l'intérieur, dans un endroit presque inhabitable. La réponse est affirmative dans la mesure où le discours permet la pensée. Mais l'ordre du discours permet-il un tel positionnement ? Foucault veut démontrer qu'il le permet. « *La pensée, ça existe, au-delà, bien en deçà des systèmes et des édifices du discours. C'est quelque chose qui se cache souvent, mais anime toujours les comportements quotidiens*¹ ». La pensée n'est pas une chose qu'on peut tout simplement opposer au discours. Elle représente la capacité des sujets à agir à l'intérieur du discours sans succomber entièrement à ses règles. Le discours n'est pas figé une fois pour toute et il n'est non plus infiniment dense. Bien qu'on ne puisse pas sortir du discours pour acquérir une position libre de ses contraintes nous pouvons bien prendre place aux limites du discours. Sans sortir du discours on peut alors, en quelque sorte, sortir de l'alternative qu'il nous impose. Sortir de l'alternative signifie aussi renverser les pratiques qui sont des pratiques d'assujettissement au profit d'autres pratiques qui permettront, elles, un autre régime de subjectivation, en particulier une subjectivation qui introduit le rapport de l'auto-gouvernement. L'auto-gouvernement ne signifie pas chez Foucault être entièrement libéré du pouvoir mais plutôt une configuration spécifique du pouvoir qui le détache des fonctions de domination.

L'exercice du pouvoir est tourné vers le sujet et les fins du sujet deviennent ses propres fins. Un tel renversement s'opère à travers un geste critique. La critique signifie chez Foucault une forme spécifique de subjectivation. Une forme qui, dans sa forme la plus sublime, se réalise par le travail archéologique et généalogique, et dans les formes plus quotidiennes, par les diverses stratégies de résistance que les sujets humains appliquent face au pouvoir. Mais entre ces deux niveaux il existe plus de parenté que de distance. L'œuvre de Foucault se caractérise par cette volonté d'échapper au pouvoir au travers d'une stratégie réfléchie qui se résume dans la phrase suivante : « *J'ai ne pas envie, je refuse surtout d'être identifié, d'être localisé par le pouvoir ...*² »

Mais la volonté de ne pas se faire pénétrer par le pouvoir ne justifie-t-elle pas impuissance

¹ Ibidem p.999

² Interview de Michel Foucault, « Interview met Michel Foucault » entretien avec J. Francis et Jan de Wit, 22 mai 1984 : trad. Merlin de Caluwé, *Krisis Tijdschrift voor filosofie*, mars 1984 pp.47-58. DEII p.1486

et échappement comme le soulèvent certains critiques (comme notamment Terry Eagleton que nous citons dans le chapitre X) ? Ne signifie-t-elle pas une stratégie qui rend impossible la politique, qui nous fait quitter le *polis* d'après l'exemple des épicuriens ? Le refus d'un monde où des choix politiques sont imposés suggère le retrait de la vie active vers le soi. L'idée de Foucault consiste en une réconciliation de l'auto-subjectivation avec l'engagement politique. Et plus encore ! Pour Foucault le projet de l'utopie intérieure au sujet est un contresens. Le principe de solidarité relève du fait que rien de ce qui nous arrive n'est unique. On n'est jamais détaché : ce qui est politique pénètre jusqu'aux entrailles de nos corps. Bien évidemment cela implique la redéfinition du politique. Il se situe aussi loin que possible de la sphère publique comme domaine de la liberté. Il renvoie toujours à ce qui est le plus intime chez le sujet sans par la même chercher une représentation politique de l'expérience intime.

Entre rationalité et ontologie

Quelle est la cohérence de la lutte ? Foucault répond de deux manières :

« *J'aimerais affirmer que la cohérence est de nature stratégique. Si je lutte à tel égard ou à tel autre, je le fais, parce qu'en fait cette lutte est importante pour moi dans ma subjectivité. Mais en dehors de ces choix délimités à partir d'une expérience subjective, on peut déboucher sur d'autres aspects de façon à développer une véritable cohérence, c'est à dire un schéma rationnel ou un point de départ n'étant pas fondé sur la théorie générale de l'homme.* ¹ »

Ce schéma rationnel, nous essayons de le reconstruire dans cette dissertation. Nous nous sentons autorisés à le faire d'autant plus que Foucault lui-même avoue ne pas le faire de manière suffisamment claire. Certes, à chaque tentative de ce genre on risque de trahir l'auteur qu'on analyse. Mais l'authenticité de la lecture ne nous semble pas être la valeur suprême. Travailler sur Foucault, selon la bonne recette, qu'il nous a laissé, signifie aussi travailler avec Foucault sur les problèmes qui sont les siens et, très souvent, travailler contre lui. Au lieu de prétendre que nous découvrons ce qui est « déjà là dans » ses écrits nous devrions plutôt assumer que notre analyse ne concerne nécessairement que des possibilités laissées et ouvertes par son discours. Dans ce sens même si Foucault demeure notre première référence, il n'est pas l'ultime. Nous nous approchons par la même du projet de Béatrice Han qui dans son « *Ontologie manquée de Michel Foucault* » a entrepris une reconstruction du fondement ontologique du sujet foucauldien en partant de deux pôles philosophiques : celui du transcendantalisme et celui de l'ontologie herméneutique². Toutefois nous partons d'ailleurs. Ce que nous cherchons à reconstruire c'est surtout une certaine rationalité foucauldienne, une rationalité pragmatique et émancipatrice. Ainsi surgit la question de la raison. Foucault décrypte les rationalités historiques, contingentes et variables. Foucault dit aussi que « *aucune forme donnée de rationalité n'est la raison*³ ». La raison englobe alors toutes les formes de rationalité historiques : « *Je vois de multiples transformations, mais je ne vois pas pourquoi appeler cette transformation un effondrement de la raison ; d'autres formes de rationalité se créent, se créent sans cesse ;...* ⁴ ».

Nous pouvons alors poser la question de deux manières. Quelles sont les limites de la raison qui constituent la forme générale des rationalités, et, quelle est la rationalité que Foucault considère la sienne ? Cette rationalité qui vise la formation de la subjectivité libre. Une troisième question importante concerne la relation probable qui peut exister entre la raison pratique en tant que domaine du possible et la rationalité foucauldienne qui,

¹ Ibidem.

² « Sur la foi de ces éléments ainsi que de quelques autres textes où Foucault revient sur son admiration pour Heidegger, serait-il possible de chercher dans l'ontologie herméneutique un fondement plus cohérent pour l'analyse de la problématisation et de la subjectivation, et plus généralement pour l'« ontologie historique de nous-mêmes » projetée par Foucault ? Car si le rapport à la vérité est effectivement la « condition ontologique de la constitution de l'individu », si c'est vraiment d'une « ontologie du sujet moral » qu'il est question dans les écrits du dernier Foucault, *quelle sera cette ontologie ?* Pourra-t-elle éviter les écueils auxquels s'étaient heurtées les précédentes tentatives de Foucault, et déjouer la récurrence des figures du transcendantal ? » Béatrice Han *L'ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l'historique le transcendantal*. Editions Jérôme Million, Grenoble 1998, pp 27-28

³ « Structuralisme et poststructuralisme » ; entretien avec G. Raulet), *Telos*, vol.XVI, n55, printemps 1983, pp. 195-211. DEII p. 1266

⁴ Ibidem pp.1266-1267

elle, est déjà mise en place dans sa matérialité et son unicité. Bien évidemment en posant cette question nous ne pourrions pas éviter certains problèmes ontologiques. Han a raison en indiquant que les postulats de « donner une valeur transcendantale aux contenus empiriques » en les déplaçant « du côté d'une subjectivité constituante » que Foucault formule dans *Les mots et les choses* renvoient à un projet phénoménologique. En même temps le fait qu'il s'agisse ici d'une subjectivité, et non de la subjectivité, éloigne cette démarche de la position husserlienne. Le mouvement phénoménologique qui correspond chez Foucault à un concept d'archéologie s'accompagne d'un mouvement inverse. L'ordre de l'expérience n'est pas identique à l'ordre ontologique. L'expérience tout en étant fondatrice dans une modalité est aussi constituée dans une autre modalité qui relève, elle, de la généalogie. L'expérience y compris l'expérience de la subjectivité par la subjectivité est alors une expérience construite. Cela peut rappeler la voie heideggérienne avec sa destruction d'ego cogito¹. La subjectivité constituante n'est clairement pas pour Foucault la subjectivité humaine dans un sens transcendantal ni dans un sens que renverrait à de la conscience. En même temps il nous semble que le transcendantal, bien qu'affaibli n'est jamais définitivement conjuré.

Il faut peut-être penser Foucault, moins dans son ontologie et plus dans la rationalité qu'il propose. La rationalité de la pensée foucauldienne, malgré une certaine affinité, se situe tout de même loin de celle de Heidegger. Notamment la relation entre la subjectivité humaine et la vérité semble être radicalement différente (Voir chapitre 9). Cela implique des différences profondes dans les ontologies politique et éthique.

La distinction qui se dessine passe entre les conditions générales du discours et une possibilité du discours réalisée par Foucault, voir projetée par lui – la pragmatique foucauldienne. L'intérêt de cette pensée réside certainement dans sa « métaphysique » mais surtout elle relève de ce qu'il propose comme possibilité à l'intérieur de cette métaphysique. La possibilité en question est celle d'une rationalité émancipatrice. La question métaphysique se trouve ainsi suspendue. Foucault est conscient de son ontologie ou plutôt du fait que l'ontologie soit toujours derrière son dos. Pour autant ce n'est pas elle qui guide ses recherches. Elle n'est pas dominante, même pas dans sa topique. Chez Foucault la philosophie se rend compte qu'elle ne vient pas comme première. Toutefois elle n'est pas bannie.

Nous essayons de présenter une rationalité de Foucault au-delà de la métaphysique mais pas contre la métaphysique. Cette rationalité doit nous faire sortir des alternatives imposées. Or ce n'est qu'une tactique qui vise à découvrir les possibilités de la formation d'une subjectivité par delà l'assujettissement. Foucault ne construit pas un projet global et historique d'une « grande transformation », il essaie de tisser un réseau de références qui permettront l'émancipation comme pratique quotidienne. Non dans un sens qui nous prive de la perspective globale et politique, mais selon une règle qui rend chaque action efficace dans son actualité. Le concept de l'actualité nous paraît essentiel pour comprendre la rationalité foucauldienne. Il a certainement un sens ontologique mais celui-ci est secondaire par rapport au sens pragmatique. L'actualité chez Foucault est encore un concept qui vise à sortir d'une antinomie figée, celle qui nous fait choisir entre l'historisme et le progressisme volontariste et les projets politiques qu'ils engendrent respectivement.

Il faut peut-être ici avancer une analogie avec Karl Marx. Bien que Foucault soit considéré comme un critique acharné du marxisme (cependant peut-être moins acharné que Marx lui-

¹ Foucault rend hommage à Heidegger en déclarant « Heidegger a toujours été pour moi un philosophe essentiel (...) Tout mon devenir philosophique était déterminé par ma lecture de Heidegger » (« Le retour de la morale » DEII p. 1522) En suite Foucault rajoute que Heidegger lui a appris à comprendre Nietzsche. Il est pourtant clair que la lecture foucauldienne de Nietzsche est effectivement très différente de celle de Heidegger. L'inspiration heideggérienne est donc une évidence bien qu'il reste très difficile d'évaluer son poids et son caractère précis.

même) dans cet antagonisme on peut retrouver une intéressante parenté. Depuis l'auteur du « Capital » jusqu'à Foucault, il n'y a probablement pas eu d'autres philosophes qui aient passé la plupart de leur temps dans les bibliothèques et les archives. Les deux sont constamment en manque de matière première. La plupart de leurs livres ne ressemblent en rien aux textes classiques de philosophie. Foucault ne serait probablement pas d'accord avec la onzième thèse sur Feuerbach si on la lit littéralement. Ces philosophes ne sont pas privilégiés dans leur vocation à changer le monde. Mais, en même temps, ils y sont engagés comme tous les autres, dans leur manière spécifique. Le savoir philosophique doit être un savoir stratégique. Foucault et Marx rejettent tous les deux la philosophie spéculative et contemplative. Le savoir doit être applicable, ce qui ne veut pas dire qu'il soit condamné à la vulgarisation. Comme nous le savons de l'histoire du marxisme, les marxistes montraient assez peu d'intérêt pour l'ontologie de Marx. Ce qu'ils ont cherché à reconstruire et développer, avec plus au moins de succès, c'est précisément la rationalité de Marx. Un ensemble ouvert de dispositifs théoriques qui visent à la libération. Dans ce sens Marx est beaucoup plus intéressant pour sa lutte, sa méthode et ses fins que pour son ontologie. Si Marx est présent dans la pensée contemporaine comme philosophe, ce n'est pas pour avoir produit une nouvelle ontologie mais plutôt pour avoir développé une nouvelle rationalité. Foucault partage dans certaine mesure le destin de Marx, ce qui s'explique parfaitement par le caractère son œuvre, son style et sa lutte personnelle.

Notre intention n'est pas de dénoncer les questions ontologiques comme fictives. Nous ne les éviterons pas dans cette étude. Nous insistons pourtant pour ne pas donner à l'ontologie manquée de Foucault une place centrale dans la lecture de son œuvre. La dynamique de la recherche foucauldienne est guidée par un élan pragmatique et politique. L'ontologie n'est pas son objet principal mais elle accompagne cet objet. Son rôle est non négligeable mais délimité. C'est pour cette raison que dans cette étude nous rencontrons plus le Foucault stratège que le Foucault théoricien. Le caractère dispersé de son œuvre s'explique, lui aussi, plus par la stratégie et moins par la théorie. Bien évidemment il n'existe pas une stratégie libre de toute théorie. Les questions théoriques jouent un rôle mais ce rôle a une mise en scène spécifique.

Ordre de lecture

Notre lecture de Foucault n'est pas libre de présupposés initiaux. La construction-même du corpus pose un problème. Notre auteur a contesté la fameuse « fonction auteur » et de toute évidence la constitution de « l'œuvre » fait partie de cette fonction. Les livres, les articles et les entretiens de Foucault sont pour nous une première et ultime référence. De plus, nous tentons de lire ses textes comme ensemble cohérent. Non dans un sens qui renvoie à un projet avec ses prémisses et ses règles de déploiement qui ensuite se développent et s'approfondissent, mais dans un sens où certains problèmes réapparaissent tout au long du parcours philosophique de Foucault et ce sont eux qui organisent et ordonnent son travail. Il existe aussi une autre source de cohérence. C'est celle que Foucault essaie de donner à son œuvre a posteriori. Foucault avoue cette volonté constante de revenir sur ce qui semble être accompli.

« Chacun de mes livres est une manière de découper un objet et de forger une méthode d'analyse. Mon travail terminé, je peux, par une sorte de regard rétrospectif, extraire de l'expérience que je viens de faire une réflexion méthodologique qui dégage la méthode que le livre aurait dû suivre. De sorte que j'écris, un peu en alternance, des livres que j'appellerais d'exploration et des livres de méthode¹ ».

Foucault fait alors comme s'il avait cherché à se faire une représentation de ce qu'il a créé. De retrouver un sens plus général du regard qu'il a mis sur les objets découpés. La distinction entre la recherche et la méthode est sans doute classique. La spécificité de Foucault par rapport aux autres philosophes réside dans le fait que sa méthodologie se fait toujours après coup afin d'éviter le piège du spéculativisme et de déductionisme. Une chose est pourtant sûre : Foucault légitime dans ce passage un acte de mise à distance de sa recherche pour comprendre sa signification plus générale. C'est aussi pour cette raison que nous croyons pouvoir avancer dans notre étude sans trahir notre auteur.

En ce qui concerne les problèmes où thèmes propres à démontrer la cohérence de sa démarche, Foucault en propose plusieurs. Il commence par le pouvoir comme principe organisateur et il souligne le passage entre sa conception négative et juridique qui est liée à l'interdiction et l'exclusion (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique*) vers un pouvoir conçu comme positif et stratégique (*Surveiller et Punir, Histoire de la sexualité*). Par la suite, Foucault dans l'entretien accordé à Dreyfus et Rabinow à 1982, propose encore une autre lecture : « *Ce n'est pas le pouvoir mais le sujet qui constitue le thème général de mes recherches²* ». Le sujet se manifeste dans la pluralité de ses modes historiques et synchroniques de constitution et auto-constitution. Désormais le thème de « subjectivation » surgit et prend une place centrale dans la pensée de Foucault. Une subjectivation qui ne nie pas la pertinence de l'assujettissement mais qui élargit le terrain de l'interrogation. Et Foucault ne s'arrête pas là. Vers la fin l'intensité de son interrogation sur le sens général de sa recherche semble se renforcer. La subjectivité est conçue dans la modalité d'un rapport à la vérité. La vérité est pensée ici comme un ensemble de formes de problématisations à travers lesquelles le sujet se met en rapport avec lui-même sans abandonner l'analyse de pratiques qui rendent possibles ces problématisations. Finalement le problème de subjectivation se trouve enrichi par la perspective de la vérité ou plutôt par

¹ « Entretien avec Michel Foucault » entretien avec D. Trombadori DEII p.861

² « Le sujet et le pouvoir » in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp.208-226; DEII 1042

un partage entre le vrai et le faux. Ce thème, emprunté à Georges Canguilhem, est déjà présent dans la leçon inaugurale au Collège de France pour ensuite être abandonné jusqu'aux années quatre-vingt. Dans la dernière étape il revient avec force, et cette fois lié au rapport du sujet à lui-même. « *Comment se fait-il que le sujet humain se donne à lui-même comme un objet de savoir possible, à travers quelles formes de rationalité, à travers quelles conditions historiques et finalement à quel prix ? Ma question : à quel prix le sujet peut-il dire la vérité sur lui-même ?* »¹, dira Foucault en 1983.²

Or nous sommes placés dans une position privilégiée : longtemps après la mort de Foucault et disposant de la quasi-totalité des textes qu'il a produits, nous pouvons tenter de chercher le sens le plus général de son œuvre entière. Tout en étant conscients des clivages et ruptures qu'on peut trouver dans son travail, nous essayons de lui prêter la plus grande cohérence possible. En l'occurrence, le passage du pouvoir au sujet et du sujet à la vérité comporte à notre avis plus de continuité que de rupture. Le sujet contient la dimension du pouvoir et la vérité maintient un rapport étroit et avec le pouvoir et avec le sujet. Nous ne prétendons pas que la première implique les seconds d'une manière automatique. Chaque instance organisatrice émerge dans la recherche et à travers la recherche ; elle résulte également de l'élargissement des champs d'interrogation. Mais en même temps, chaque instance contient déjà l'instance précédente. C'est pour cette raison qu'il nous semble indispensable de mettre en valeur la conception du pouvoir aussi là où Foucault en parle peu.

Autre conséquence de cette approche : c'est que nous n'introduisons pas d'ordre chronologique de lecture. Les clivages et scissions dans son parcours ne sont pas en eux-mêmes l'objet de nos recherches. La manière dont les passages s'effectuent ne nous intéresse que de façon limitée : l'ordre de pensée n'est jamais compatible avec celui de présentation. Nous poursuivons selon l'ordre des problèmes que nous considérons pertinents chez Foucault et que nous lui imposons parfois. Foucault-philosophe à la différence de Foucault-historien ne peut pas se limiter à un champ de recherches qu'il a choisi librement. Il est susceptible de nous répondre aux questions qui ne sont pas les siennes à la condition qu'elles puissent devenir les siennes. Le but n'est donc pas de penser selon Foucault mais de penser avec Foucault, avec une proximité qui rende possible une lecture efficace et distanciée ; on ne vise donc pas à l'exégèse.

Ce que nous entendons démontrer dans la présente dissertation c'est que la philosophie de Foucault n'est pas déchirée entre la « logique du pouvoir » et la « logique du sujet » mais que ces deux logiques sont complémentaires et le rapport entre eux fait justement l'originalité de la pensée foucauldienne. Nous voulons aussi dévoiler une partie de la « rationalité » de Foucault, sa manière de penser qui se présente comme pertinente dans notre actualité. Nous essayons de retrouver le lien important entre Foucault et la tradition philosophique dans son rapport avec Nietzsche, Kant, Spinoza. Le premier fournit une perspective, le deuxième pose le problème central (l'auto-consitution du sujet) mais c'est peut-être le troisième qui nous permet de comprendre les acquis de Foucault aussi bien que ses difficultés. Le dernier point que nous soutenons c'est que Foucault se place dans un groupe de philosophes qui ont mis l'émancipation au cœur de leurs projets. La théorie de Foucault est une théorie critique et une théorie de libération malgré toutes les apparences qui nous suggèrent que ces thèmes sont profondément incompatibles avec sa démarche. Foucault, un autre progressiste ?

¹ « Structuralisme et poststructuralisme » entretien avec G. Raullet, *Telos*, vol. XVI, n.55, printemps 1983 pp. 195-211, DEII p.1261

² Voir Roger Chartier 'Architectures de l'œuvre : le pouvoir, le sujet, la vérité' dans « Foucault lecteur de Foucault », *Au bord de la falaise. L'Histoire entre certitudes et inquiétude*. Albin Michel 1998, Paris pp. 199-207

I

Contextes

1 - Foucault et l'Aufklärung - vers une réconciliation possible

Essayer de déterminer la position d'un auteur par rapport à une tradition, un courant intellectuel ou bien une époque historique dotée d'une signification hermétique, reste toujours problématique. Inutile de rappeler tous les défauts théoriques qui pourrait marquer une telle entreprise. Tout d'abord, il faudrait éclaircir quel genre de savoir on espère obtenir à travers une telle enquête. Ensuite, si nous cherchions une information supplémentaire sur l'auteur et son œuvre, tout ce que nous obtiendrions n'aurait qu'une signification exégétique ou, à la limite, servirait à l'histoire intellectuelle. Souvent cette volonté de situer l'auteur dans son contexte et de démontrer son appartenance à une communauté intellectuelle plus vaste trahit des motifs peu innocents. L'auteur, reconnu et doté d'une certaine autorité ou bien au contraire, mal vu par un certain milieu, peut être utilisé pour appuyer ou compromettre certaines idées ou doctrines. Dans ce cas, il ne s'agit pas tant d'argumentation que de pure rhétorique qui exploite les forces persuasives de certaines associations.

Les livres de Foucault sont sans doute susceptibles d'être sujet à de telles opérations. Lorsqu'on essaie de repenser la relation entre son œuvre et le projet (ou plutôt les projets) des Lumières, on est confronté à toute une série de stratégies d'appropriation déjà présentes dans le discours intellectuel. Nous pouvons les résumer dans les quatre propositions suivantes :

1. Foucault s'inscrit dans la lignée positive de l'Aufklärung. Il réalise et développe les prémisses qui étaient à la source du mouvement éclairé. Dans cette interprétation, la théorie du pouvoir chez Foucault sera présentée comme la théorie de la sujétion plus avancée, c'est-à-dire comme une théorie supérieure et plus exacte que les théories de Rousseau, Marx ou Weber pour ne prendre que les exemples les plus marquants. Nous pouvons nommer ce type de lecture scientifique historienne, car elle est faite par des représentants des sciences humaines (Veyne, Chartier, Revel).

2. Foucault dépasse l'Aufklärung, et, tout en s'appropriant les acquis de la méthode critique, empirique et historique, il aboutit à des résultats intraduisibles dans les termes des Lumières. Foucault ne se placera ni contre ni en faveur de l'Aufklärung, il sera au-delà. Sa position semble être analogue à celle de Nietzsche et, dans un certain sens, de Deleuze.

3. Foucault s'oppose ouvertement aux principes rationalistes et humanistes engendrés par les Lumières. Il fait preuve d'un relativisme indépassable en se positionnant à l'intérieur du cercle herméneutique. La contingence ontologique est à la fois son point de départ et son achèvement. Selon cette interprétation, son travail critique ne sert qu'à ouvrir une voie vers l'affirmation d'une certaine identité locale comme celle réclamée par certains mouvements féministes ou homosexuels.

4. Foucault reste, malgré lui, un philosophe de l'Aufklärung ; en utilisant un langage nouveau qui succède à Heidegger, il essaie en vain de réconcilier la nouvelle méthode avec les vieux postulats du moderne. Son échec marque ainsi une vraie démarche qui parachève le projet anthropologique et politique éclairé. (On va présenter cette position originale en commentant

l'interprétation de Rudi Visker).

Ce schéma reste simpliste par nécessité, mais néanmoins nous espérons qu'il pourrait être instructif. Il ne s'agit ici que de quelques modèles et nous ne visons nullement à suggérer qu'ils correspondent exactement aux interprétations réelles d'habitude beaucoup plus nuancées. Le schéma montre le spectre des usages qu'on pourrait faire des écrits de Foucault. Puisque la réception de l'œuvre semble être le moment intégral de sa subsistance, elle peut servir comme point de départ pour nos réflexions, même si nous refusons de prendre une position valorisant ces quatre approches ou de les mettre en relation l'une par rapport à l'autre. Ce qui nous intéresse n'est pas tellement la position réelle de Foucault exprimée dans des termes herméneutiques. Notre but n'est pas de comprendre l'auteur mieux que lui-même n'a pu le faire. Nous cherchons plutôt à savoir pourquoi Foucault provoque tant de vives controverses comme si les ruptures et les divisions fondamentales de la philosophie contemporaine s'entrelaçaient dans son œuvre. Les quatre approches interprétatives, ou tout simplement les figures par lesquelles Foucault fonctionne dans le discours philosophique ne correspondent pas aux types d'évaluation fixe : on trouve aussi bien des auteurs qui traitent Foucault de positiviste sauvage, que d'autres qui le désignent comme nihiliste cognitif. Incontestablement, la philosophie de Foucault ne laisse presque personne indifférent.

La question de la signification historique et philosophique de l'Aufklärung traverse toute la pensée du vingtième siècle. Il est peu probable qu'on trouve un seul philosophe qui ne soit confronté à ce problème dans sa propre perspective. L'enjeu est déterminé par un questionnement devenu déjà classique, à savoir l'autocritique de l'Aufklärung tentée par Adorno et Horkheimer.¹ L'enjeu consistait à concevoir le mouvement historique de la raison, sa dynamique et son parcours. Il fallait réexaminer ses buts, analyser les fins annoncées, pour les confronter par la suite avec les acquis réels. Ce geste critique, contrairement à celui de Heidegger, était pensé comme une entreprise de renouvellement. L'Aufklärung était dénoncé au nom de ses propres principes. Son défaut n'a pas été l'oubli de la vérité ontologique mais la faillite morale du rationalisme, la promesse qui n'a pas été tenue. Même si dans la stratégie francfortienne on retrouvait des moments analogues aux critiques conservatrices ou traditionalistes (d'ailleurs, d'une certaine manière, c'était déjà le cas de Marx), le vecteur de cette critique pointait vers la direction opposée.

Quelques livres de Foucault peuvent suggérer une forte ressemblance avec la démarche adornienne, mais à y regarder de plus près, les choses deviennent bien plus obscures. La critique immanente de la raison est incontestablement présente chez Foucault, mais elle n'épuise pas la complexité de son approche. Bien évidemment, la spécificité de cette critique immanente doit encore être élucidée, mais on peut déjà assumer que l'endroit d'où on adresse la critique est essentiel pour comprendre son vrai contenu. Un présupposé plus général qu'on peut faire ici consiste à dire que le rapport à l'Aufklärung et l'appréhension même de son concept pourraient servir de clef importante pour l'interprétation de la totalité de l'œuvre foucauldienne. Une chose est pourtant sûre - Foucault se met toujours « à l'extérieur », il n'accepte jamais d'être placé au sein du discours qu'il analyse. En même temps il reste à prouver que son œuvre demeure conforme à son principe énoncé.

La relation qu'on cherche à élucider peut être saisie à deux niveaux différents. D'une part, il existe une réflexion directe du philosophe où il essaie de rendre compte de sa propre méthode en la mettant en relation avec un texte classique et constitutif pour les Lumières historiques - cela a lieu

¹ « L'aporie à laquelle nous nous trouvâmes confrontés durant notre travail se révéla être ainsi le premier objet que nous devons examiner : l'autodestruction de la raison. Nous n'avons pas le moindre doute – et c'est là notre pétition de principe – que dans la société, la liberté est inséparable du penser éclairé. Mais nous croyons avoir tout aussi nettement reconnu que la notion même de ce penser, non moins que les formes historiques concrètes, les institutions de la société dans lequel il est imbriqué, contiennent déjà le germe de cette régression qui se vérifie partout de nos jours. » Adorno T., Horkheimer, M., *La dialectique de la raison*, p. 15 Ed.Cit.

dans la période tardive de Foucault, notamment dans l'article qui reprend la question classique de Kant « Was ist Aufklärung ? ». D'autre part, une dimension de la relation en question surgit de ce qui est implicitement présent dans les recherches historiques et les présupposés méthodologiques qui les rendent possibles. Dans la première approche on va s'arrêter plus en détails sur une sorte d'auto-diagnostic du philosophe. Il est vrai qu'elle est partielle et ne touche pas tout le terrain que nous interrogeons. Néanmoins elle montre à quel point Foucault lui-même était conscient du poids de la question que nous allons lui poser. Il est important de savoir que cette question n'est pas imposée. Elle correspond à un problème que l'auteur a déjà identifié dans son propre parcours théorique.

Il est bien évident que Foucault se confronte à l'*Aufklärung* à plusieurs reprises, et suivant des optiques différentes. La spécificité de cette confrontation consiste dans le fait que l'objet dont on parle est flou et sujet à diverses recompositions. Il peut facilement être mis en perspective en fonction de buts philosophiques et politiques. Si on cherche à concrétiser ce rapport, il faut tout d'abord trouver un point de référence plus solide, voir un polémiste capable de se défendre. Ce n'est pas par hasard si le choix de Foucault tombe sur Immanuel Kant, et son texte très particulier « Was ist Aufklärung ». Il existe une double raison pour laquelle ce texte est pour Foucault d'un intérêt particulier. Premièrement, cette analyse kantienne s'adresse à l'auto-conscience et à l'auto-connaissance de la philosophie critique en tant que partie intégrale des Lumières. Kant s'interroge sur des questions qui ont toujours concerné Foucault lui-même : « D'où je parle ? Quelles sont les conditions de mon propre discours ? » L'autre raison est que cette fois-ci Kant ne pense pas les conditions de son propre discours dans des termes transcendants, universels et abstraits. L'originalité de ce texte vient du fait que l'*Aufklärung* s'y présente comme une époque historique, donc à la fois concrète et contingente.

Toutes ces qualités font que Foucault se tourne vers ce texte à deux reprises selon des perspectives un peu différentes. « Qu'est ce que les Lumières ? » reprend le titre de l'article que Kant publié dans le « *Berlinische Monatschrift* » en novembre 1784. Le titre et son contexte suscitent une ambiguïté. D'une part, il suggère que Foucault lui-même tente de se placer devant la question kantienne. De l'autre, il peut être compris comme un simple commentaire - une analyse foucauldienne d'un discours passé et déjà dépassé. Or une chose est certaine - Foucault qualifie la question comme constitutive pour la philosophie moderne¹. Il reste à répondre si cette déclaration contredit le « nominalisme » méthodologique. Pour le moment Foucault évite une potentielle difficulté en caractérisant l'*Aufklärung* comme événement pour ensuite ajouter qu'il s'agit d'un genre d'événement très particulier. Selon Foucault le moment décisif du texte kantien consiste dans le fait que l'*Aufklärung* est pensé comme événement présent. De cette manière non seulement le philosophe intervient dans l'actualité mais également essaie de saisir cette actualité comme concrète est spécifique. Pour la première fois l'actuel n'est pas soumis au dictat de la continuité mais se constitue comme différent².

Foucault postule une compréhension de l'*Aufklärung* qui favorisera son aspect événementiel. Mais à la fois il n'hésite pas à admettre que cet événement soit constitutif pour sa propre démarche. Constitutif pas par l'acte d'adhésion mais par sa position déterminée au préalable. Foucault parle en tant que philosophe issu des Lumières. Cela ne signifie pas qu'il veuille chercher à revenir aux sources des « vraies Lumières ». Il n'est pas question de répéter le geste herméneutique qui dévoilera une lumière révélatrice. Pour Foucault ce qui est déterminant ne constitue jamais un

¹ « La philosophie moderne, c'est celle qui tente de répondre à une question lancée, voilà, il y a deux siècles : *Was ist Aufklärung ?* », « Qu'est-ce que les Lumières ? » in Rabinow (P) éd *The Foucault Reader*, New York Pantheon Books, 1984, pp : 32-50 DE II, p. 1381-1382

² « Il [Kant] ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Il cherche une différence : quelle différence aujourd'hui introduit-il par rapport à hier ? » Ibidem. p. 1383.

horizon indépassable. L'événement est par définition quelque chose de contingent. Néanmoins, si on déclare que l'Aufklärung n'est qu'une possibilité plus ou moins aléatoire - une parmi les nombreuses modalités du discours - on se place alors en dehors de la raison éclairée. Au premier regard cette position semble être univoque. Étudier les Lumières comme époque historique, comme civilisation, comme système de normes morales et règles cognitives, c'est aussi un devoir pour le philosophe contemporain. Mais cette analyse n'est guère différente des recherches sur les autres formes du discours historiques. Autrement dit, elle n'est différente que dans la mesure où chaque discours analysé exige une stratégie spécifique et unique.

Déjà on ressent qu'une telle conclusion ne satisfait pas Foucault lui-même. Loin de tenter une reconstruction exhaustive du texte kantien il pointe vers le problème qui est le sien, même si on peut l'identifier avec le problème saisi bien avant lui par l'école de Francfort¹. Il s'agit de l'opposition ineffaçable entre le particulier et le général comme moments décisifs de la raison. Cette opposition est au moins pressentie par Kant car il essaie d'en trouver une solution. Bien sûr le problème ne peut pas surgir sur le plan théorique de la raison pure mais concerne ce segment de la pratique qui est le terrain propre de Foucault - le pouvoir gouvernemental. Le problème est ancien, bien plus ancien que les Lumières. Entre l'individu et l'état on rencontre toujours le même ensemble de relations-clefs : la liberté et la contrainte, le privé et le public, l'intérêt commun et l'intérêt individuel. En même temps nous voyons déjà que la définition provisoire de l'Aufklärung que Foucault cherche dans le texte kantien implique une certaine théorie du sujet. On peut même dire que le sujet sert ici de point d'appui de tout le système. Dans cette perspective la vraie invention de l'Aufklärung est le sujet détenteur d'une toute nouvelle compétence, celle d'opérer la critique. C'est justement ici que les chemins du philosophe de Königsberg et de Foucault se croisent pour ensuite s'éloigner de nouveau.

Le sujet de Kant représente une réalité en apparence contradictoire. Il synthétise la nature formelle, abstraite et générale avec le moment matériel, concret et particulier. Cette opération conceptuelle est uniquement possible par le geste révolutionnaire - la question ontologique est remplacée par la question critique. L'enjeu n'est plus entre l'être et le néant, mais dans les conditions de possibilité respectivement de la connaissance, de la pratique et de la vie. Pour notre propos l'élément décisif dans le thème du transcendantal consiste en l'annulation de la contradiction au profit de la séparation. Kant évite une antinomie entre général et particulier en pensant ce qui est général comme fonction du sujet. Le Sujet transcendantal lui-même reste seul et unique non comme l'être causa sui, mais comme une fonction possible au service de l'homme. Cela implique encore une conséquence anthropologique : l'homme-sujet, qui se manifeste historiquement dans Les Lumières, c'est l'homme qui critique. L'homme critique n'est pas l'homme révolté mais celui capable de juger et questionner selon sa norme autonome. Bien sûr l'article de Kant ne traite pas le problème du transcendantal et de la critique, mais comme le dit bien Foucault « il faut souligner le lien qui existe entre ce bref article et les trois Critiques.² » Le programme historique de l'Aufklärung est indissociable du geste critique de la philosophie.

Foucault, fidèle à son objectif méthodologique, cherche à exposer dans la conception kantienne le moment paradoxal, aporétique, un élément de lutte que la raison n'a jamais effacé. Comme on l'a déjà dit, il n'est pas vraiment intéressé à le trouver parmi les précis théoriques, il veut les saisir sur son propre terrain - dans la réflexion kantienne sur le pouvoir. Pour exemplifier sa conception du pouvoir public, Kant se réfère au model classique mais en le renversant, la relation entre la liberté individuelle et l'obéissance à l'autorité a toujours été au centre des réflexions sur le politique. A

¹ Dans l'entretien avec Gérard Raulet, Foucault avoue cette profonde affiliation que pendant longtemps il ignorait « Structuralisme et post-structuralisme ». Entretien avec Guy Raulet, *Telos*, vol. XVI, n.55, printemps 1983, pp : 195-211, *DEII*, p.1258

² . « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DEII* p.1386

l'intérieur de la dichotomie privé – public la liberté est traditionnellement située du côté du privé. C'est vrai qu'on rencontre des théories, comme celle d'Hannah Arendt, qui projettent la liberté sur le plan politique et qui conçoivent l'économie et la famille comme les noyaux d'une soumission perpétuelle. Toutes ces théories semblent être héritières de la révolution kantienne dans la conception du pouvoir. Cette intuition est d'ailleurs confirmée par le langage courant. Quand on juge un régime autoritaire, le critère d'atrocité est d'habitude le niveau de pénétration du pouvoir dans l'espace privé des individus.

Il n'est pas un hasard si les théoriciens de la démocratie libérale comme Claude Lefort vont considérer le droit à la résistance et les droits de l'homme comme primaires par rapport aux autres institutions démocratiques. Le pouvoir autoritaire classique tend à se contenter du loyalisme politique de ses sujets. Il demande le respect et supporte mal une concurrence sur le champ politique, tandis que pour le reste il peut faire preuve d'une tolérance relative. La conviction qui n'était pas étrangère même à Jean-Jacques Rousseau constatait que la liberté était la disposition du sujet bien avant qu'il n'entre dans l'univers de la raison. Ainsi, dans la perspective de la raison publique, communauté, hiérarchie et pouvoir sont des obstacles (même si on les juge utiles) à la liberté. En quoi consiste donc la révolution kantienne ? Elle renverse totalement cette perspective. Il ne faut pas confondre la position kantienne avec celle qui depuis la Réforme défend la liberté de la conscience, parce que : « la raison doit être libre dans son usage public et qu'elle doit être soumise dans son usage privé. Ce qui est, terme à terme, contraire à ce qu'on doit appeler la liberté de conscience¹ »

Le sujet de la liberté qui surgit ici est tout à fait nouveau. La liberté dont il dispose se définit par le libre usage de la raison. La raison libre est ce qui se développe sans obstacle ni contrainte selon son propre principe. Car la raison comme telle n'est qu'une activité subjective, et le bon fonctionnement de la raison garantit la liberté des sujets empiriques. Les conditions de la libre raison se réaliseront par le débat public dans lequel les sujets-citoyens s'expriment comme libres et égaux. La raison ou, au moins, la raison dans son usage public, fonctionne à travers la communication entre plusieurs participants. La rationalité d'un individu est alors indispensable pour arriver à la raison publique et il ne suffit pas d'un seul sujet rationnel qui puisse diriger tout. « Il y a Aufklärung lorsqu'il y a superposition de l'usage universel, de l'usage libre et de l'usage public de la raison. ² » Ne voyons-nous pas ici une vraie naissance conceptuelle du républicanisme éclairé, règne du progrès et de l'humanisme ? Certes, mais cet événement comporte selon Foucault le pêché originel d'universalisme. L'homme-sujet, comme citoyen libre, reste privé de toute liberté en tant qu'homme corporel, particulier et contingent. On pourra juger cette opposition fictive, mais Kant lui-même semble confirmer les craintes sur la nature de la liberté éclairée.

La raison privée envisagée par lui ne prétend plus à cette liberté entre les égaux qui caractériserait la raison publique. Le sujet privé est loyal, et avant toute autre chose met en œuvre sa fonction sociale. La raison publique peut questionner les dogmes théologiques, mais la raison privée assure une bonne conduite comme le croyant, le prêtre ou l'évêque. Dans le cadre de la pensée foucauldienne, l'interprétation de ce modèle ne pose pas une grande difficulté. Le projet kantien, même si doté d'un sujet autonome, semble aboutir à une réalité très proche du modèle panoptique. Une fois encore la promesse de liberté n'a pas été tenue. L'obéissance, la fidélité et le loyalisme envers le pouvoir, prévalent sur l'individualité, la corporéité et le bien-être. On semble encore une fois rattrapé par la dialectique maléfique de l'Aufklärung. Le sujet peut exprimer son désaccord mais loin de son propre corps : dans l'univers public, selon les règles de la loi. Le désintéressement institutionnel qui devait assurer l'impartialité des intervenants, devient dans ce cas une structure de l'aliénation - une prison où l'homme devient son propre esclave au lieu d'être son maître pour

¹ Ibidem. p. 1385

² Ibidem. p.280

repandre l'expression de Foucault.

La solution kantienne est d'autant plus paradoxale qu'on pourra la juger efficace uniquement dans le cas d'une utopie réalisée, où le pouvoir se constitue immédiatement comme expression de la volonté collective qui est automatiquement conforme aux besoins et volontés particulières. Comme nous le savons, Kant ne pose pas une telle condition. Il plaide pour le légalisme « ici et maintenant » malgré les mauvaises lois et une société indiscutablement injuste selon les standards de la raison pratique. Foucault considère que Kant va encore plus loin: la discipline et l'obéissance au souverain sont des éléments génétiquement premiers par rapport au libre usage de la raison. Foucault ne cherche pas à synthétiser le privé et le public, il veut au contraire exploiter l'hétérogénéité et confronter ces deux espaces.

Pour résumer cette partie de l'analyse nous pouvons nous servir d'un indice supplémentaire que Foucault laisse transparaître dans son entretien avec Hubert Dreyfus et Paul Rabinow. Foucault constate que « la solution de Kant a été de trouver un sujet universel qui, dans la mesure où il était universel pouvait être un sujet de connaissance mais exigeait néanmoins une attitude éthique... Kant est resté fidèle à son dispositif d'universalisation jusqu'au point où « Je dois (...) me constituer dans chacune de mes actions comme sujet universel en me conformant aux règles universelles¹ ». Sur ce plan, le sujet kantien en tant que modèle philosophique du sujet de l'Aufklärung doit être conçu comme un simple moment dans le processus d'assujettissement. Il constitue un objet, peut-être même l'objet prioritaire de description, mais il n'est pas un projet auquel il faut adhérer pour le continuer. En tant qu'historien, Foucault ne pose pas la question de l'achèvement du projet de l'Aufklärung, comme si cette question historiosophique sortait hors de ses compétences. D'ailleurs, même si on considère les inventions splendides des Lumières, il ne faut pas surestimer leur rôle unique. « Même si l'Aufklärung a constitué une phase très importante de notre histoire et du développement de la technologie politique, je crois qu'il faut remonter à des processus beaucoup plus éloignés si l'on veut comprendre par quels mécanismes nous nous sommes retrouvés prisonniers de notre propre histoire² » Cette phrase provenant d'un article de la même période semble bien résumer l'approche de Foucault. Mais elle aussi est loin d'être univoque.

L'Aufklärung comme un des événements historiques qui nous constituent, l'Aufklärung comme surgissement du type nouveau de subjectivité politique, éthique, pénale ou légale, l'Aufklärung comme une formation discursive où la pénétration du pouvoir reste rusée et efficace - tous ces thèmes traversent la réflexion foucauldienne. Mais dans le texte qui a particulièrement interpellé notre attention il apparaît un changement de tonalité que nous trouvons particulièrement signifiant. Cette nouveauté est « un fil qui put nous rattacher à l'Aufklärung » qui « n'est pas la fidélité à des éléments de la doctrine, mais plutôt la réactivation permanente d'une attitude ; c'est-à-dire ethos philosophique qu'on peut caractériser comme critique permanente de notre être historique³ ». Foucault essaie de laisser ce glissement inaperçu. En parlant des Lumières comme d'un objet de l'investigation, il passe doucement à un type de narration différent. Il évoque un terme qui suggère une approche toute nouvelle - celle de l'ethos. L'ethos se présente comme un fil conducteur de sa propre recherche, pressenti déjà par lui dans la philosophie de Kant. Cet ethos, qui n'est plus une simple prescription de la morale archéologique mais qui reste pertinent ici et maintenant. Un geste philosophique et probablement aussi politique. Un geste avec lequel Foucault s'identifie et qu'il prend pour sien.

En quoi consiste cet ethos ? D'abord, il contient le moment critique. La critique apparaît souvent chez Foucault comme un thème principal, mais cela ne clarifie pas toujours la fonction qu'il attribue

¹ H. Dreyfus, Paul Rabinow « Michel Foucault. Un parcours philosophique. », trad. de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert, l'entretien de Michel Foucault avec les auteurs est traduit par Gilles Barbedette. Ed. Gallimard, 1984, 346.

² Michel Foucault « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », Ibidem. p.300

³ « Qu'est-ce que les Lumières », *DEII*, p. 1390

à cette procédure. Dans le sens kantien, la critique est avant tout une mise à distance de l'objet et une reconstruction de ses propres conditions de possibilité. Le travail critique devient alors constructif. La critique marxiste pour sa part découvre les conditions de possibilité des discours et des pratiques, afin de les dénoncer comme idéologiques. Dans ce sens cette critique est destructive. Son aspect positif se manifesterait plus tard lorsque la voie de la création sera déjà ouverte. Mais la critique en elle-même ne fait qu'abattre les idoles et éliminer les obstacles du progrès. La notion de critique chez Foucault mérite bien sûr une analyse plus approfondie mais pour le moment nous voulons seulement la placer dans un contexte théorique. Pour ce propos son placement entre les deux stratégies critiques qui ont profondément marqué notre histoire peut avoir une certaine valeur explicative. Une autre différence importante entre les deux critiques est la position du sujet délivreur. Pour Kant, la critique cherche la position la plus neutre possible jusqu'à la fonction pure du transcendantal. Pour Marx la critique présuppose une prise de position, une certaine partialité dialectique qui décompose son objet selon une dynamique propre à ce même objet. L'impartialité est donc présente uniquement comme enjeu historico-politique et non un simple fait de la raison critique.

La critique foucauldienne prétend trouver une troisième voie, bien évidemment sans vouloir synthétiser ni réconcilier les deux précédentes. Cela exige tout de même qu'elle conserve un caractère méthodologique constitutif de l'approche critique. Autrement, l'usage de ce terme serait abusif et trompeur. On pourra sans doute identifier plusieurs de ses éléments constitutifs. Pour notre propos deux seulement semblent être importants. La critique est une fonction subjective et le sujet de la critique préserve une certaine forme d'autonomie. Il n'est pas nécessaire que ce sujet soit individuel (on peut donner des exemples de sujets collectifs) et anthropomorphique dans un sens psychologique. Mais il est impossible de penser une critique comme un simple événement car elle reste toujours une action. L'autonomie de l'acte critique est inscrite dans sa fonction même. La critique relativise les phénomènes par rapport à leurs conditions de possibilité et interroge les structures en relation avec leurs fins pratiques. Le concept foucauldien de critique satisfait-il à ces conditions générales ? La réponse n'est pas facile car les explications de Foucault sur ce point sont souvent métaphoriques. Pour le moment on ne peut faire que preuve de bonne foi.

Il est évident que Foucault rejette le terme « projet » en parlant de l'Aufklärung. Il considère comme nécessaire « qu'on refuse ce que j'appellerai volontiers le « chantage » à l'Aufklärung¹ » L'Aufklärung historique n'est donc qu'une série d'événements et de formulations discursives ouvertes à une enquête. Il faut éviter une alternative souvent imposée à la réflexion - être pour ou contre « par les nuances « dialectiques », en cherchant à déterminer ce qu'il y a pu avoir de bon et de mauvais dans l'Aufklärung². » Ces déclarations laissent peu de doutes. Les Lumières ne sont qu'une narration historique, une parmi d'autres. Mais la lecture explicite peut être trompeuse. Bien sûr, il ne s'agit pas de questionner le sens direct de ces énoncés mais de les mettre dans un contexte adéquat qui permettra de découvrir leur signification globale. Que signifie donc la différence entre les Lumières historiques et la manière éclairée de raisonner ? En disant que l'Aufklärung n'est nullement un lieu privilégié de l'histoire, Foucault ne reste-t-il pas fidèle au projet de ce même Aufklärung ?

Rappelons-nous le texte commenté de Kant. Ce qui s'y présente comme l'antithèse aussi bien théorique que pratique de la raison, c'est l'autorité. Le sens de l'autorité est multiple mais dans chacune de ses formes l'autorité demeure un obstacle pour la raison qui seule réalise la liberté. Elle s'exerce par la contrainte, donc elle est une forme de pouvoir. Il est vrai que les sources premières de la soumission se trouvent dans « la paresse et la lâcheté » de la nature humaine, mais comme telles ces dernières ne fournissent qu'une potentialité. Les forces qui actualisent cette soumission irraisonnable sont « un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de

¹ « Qu'est-ce que les Lumières », *DEII* p.139

² Ibidem. *DEII*, p.1391.

conscience, un médecin qui juge de mon régime à ma place...¹ » C'est une énumération certainement non exhaustive mais en revanche très instructive si nous cherchons une filiation entre Kant et Foucault. En réalité, sans grand risque de commettre un abus, nous pourrions ajouter encore une force contraignante à cette courte liste. C'est la tradition : la tradition - conçue comme mémoire mythique et intégrale du passé, la tradition comme conglomérat prescripteur et source ultime des valeurs, horizon politique et appel à l'authenticité. Foucault se place non seulement contre chacune de ces formulations de la tradition, mais contre toutes ces formulations prises ensemble. On perçoit ici une trace qui traverse toute son œuvre : la méfiance, voire le rejet du projet herméneutique. Il paraît même que le couplage de la critique et de l'herméneutique se présente comme une alternative exclusive. Or, chaque projet qui tente à déployer une « herméneutique critique », soit produit des contradictions soit avance en négligeant un des ses dispositifs conducteurs.

Nous ne voulons pas pour l'instant analyser le fond théorique de ce présupposé. Nous nous contentons uniquement de le constater et formuler. Pour Foucault la relation de connaissance n'inclut pas une relation de reconnaissance mutuelle. On ne connaît pas l'objet en se reconnaissant en lui mais en lui prescrivant les conditions de possibilité de son apparition. L'épistémologie critique intervient toujours de l'extérieur. Peu importe où se trouve cet extérieur et comment il est structuré. Pour cela Foucault semble être peu satisfait par la réponse kantienne du transcendantal et encore moins par l'intersubjectivité transcendantale qui surgit dans la troisième critique. Sans d'ailleurs nous offrir une vision alternative qui soit englobante et exhaustive. Désormais Foucault ne peut plus entreprendre le projet de l'École de Francfort et viser la critique immanente de l'Aufklärung. Malgré ses manifestations de proximité et solidarité avec les néo-marxistes allemands, les divergences philosophiques pèsent fortement sur les deux parcours. Il ne s'agit plus seulement de la lâcheté historiographique des écrits tardifs d'Adorno et compagnie². La critique immanente de la raison s'exerce à travers la confrontation de la raison originaire, pour laquelle le but ultime est de « libérer l'homme de la peur et le rendre maître de son propre destin », et de la raison dénaturée qui, en fin de compte, représente l'ordre hostile de la nature. L'Aufklärung correspond alors à une réalité aussi bien historiosophique qu'historique. Dans ce sens, comme chez Hegel, la raison est le principe de déploiement de l'objet historique.

Foucault non seulement dénonce cette position au nom de nominalisme historique, mais il lui reproche une faiblesse théorique plus grave, de type philosophique. Or, il est impossible d'attribuer à la raison un caractère ontologique sans tomber dans une nouvelle forme de dogmatisme. Foucault n'accepte pas une dialectique historiosophique entre la raison et la déraison. Au lieu de la raison incarnée dans l'histoire il préfère décrire diverses rationalités qui ont marqué notre passé. Ces rationalités sont alors des objets historiques de type particulier, des fonctions discursives ayant leurs structures propres, leurs propres fins et leur propre dynamique. Que signifie donc cet éclatement de la Raison en morceaux contingents de rationalités plurielles ? Implique-t-il la thèse dite postmoderne affirmant un scepticisme radical et une impossibilité de la connaissance sortie de la cage de sa propre narration maternelle. La réponse sera : pas nécessairement. La position méthodologique par rapport à la raison historique, et notamment celle des Lumières, n'est pas une simple mutation du perspectivisme sceptique. Elle n'est pas univoque à l'abolition du rationnel.

Foucault s'exprime d'ailleurs explicitement sur ce point en répondant aux critiques de Maurice Agulhon. D'abord il définit sa tâche théorique : « j'ai essayé de montrer des formes des rationalités, mises en œuvre dans certaines pratiques institutionnelles, administratives, judiciaires, médicales,

¹ E. Kant "Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières » trad. par Heinz Wismann dans Emmanuel Kant *Oeuvres philosophiques*, tome II, Paris Gallimard « La Pleiade », 1985 p. 211

² « Le rapport avec l'histoire est un élément qui ma déçu chez les représentants de l'École de Francfort. Il m'a semblé qu'ils fraisaient peu d'histoire au sens plaine, qu'ils se réfèrent à des recherches effectuées par les autres, (...), et qu'ils le présentaient comme background explicatif. (...) A leur sujet on pourrait plutôt dire qu'ils sont les avaleurs de l'histoire telle que d'autres l'ont confectionnée. Ils l'avalent toute faite. », « Entretien avec Michel Foucault » entretien avec D. Trombadori, Paris 1978, *Il Contributo*, janvier-mars 1988, pp.23-84 *DEII*, pp :894-895

etc. Et on le sait, la rationalité de l'abominable est un fait de l'histoire contemporaine. L'irrationnel n'en acquiert pour autant des droits imprescriptibles. » Ensuite, il dévoile le motif polémique de son prétendu zèle contre-rationaliste : « le respect du rationalisme comme idéal ne doit jamais constituer un chantage pour empêcher l'analyse des rationalités réellement mises en œuvre. ¹ » Cette dernière déclaration semble être la plus importante pour notre propos. Toutes les pratiques historiques qui ont été exécutées au nom de la raison, de l'Aufklärung ou bien du progrès ne peuvent désormais recevoir un traitement privilégié. Cette considération a au moins trois conséquences importantes. L'une est politique - elle s'inscrit dans le cadre de la confrontation avec les intellectuels proches du PCF qui, « à leur manière dialectique », refusent d'analyser les formes de domination spécifiques aux bolcheviques et à leurs descendants. L'autre est méthodologique, et elle consiste en la prescription spécifique de la lecture de source philosophique ou historique (nous traiterons cette dernière conséquence plus en détails ultérieurement). La troisième, néanmoins, est spécifiquement philosophique, et elle se manifeste dans le texte qui reprend la question originellement posée à Emmanuel Kant.

L'analyse de la démarche kantienne constitue en quelque sorte une exception dans l'ensemble des écrits foucauldien, bien qu'elle ne soit pas la seule. Une autre, à laquelle il nous faudra encore revenir, est son exposé sur la généalogie nietzschéenne. En quoi consiste ce caractère exceptionnel ? Les auteurs historiques ne sont d'habitude pour Foucault ni adversaires ni, encore moins, partenaires. Ils subissent plutôt une procédure de déconstruction - leurs thèses centrales sont très souvent négligées ou détournées, et leurs démarches secondaires sont mises en avant pour servir comme symptômes des phénomènes discursifs et historiques préalables à leur horizon philosophique. Il ne s'agit donc pas de comprendre un texte et son auteur, mais plutôt de le dérober pour arriver à la connaissance du réel historique. Ici le cas est différent. Foucault décrit *Les Lumières* comme un événement mais il ne s'arrête pas là. Il rajoute l'enjeu de cette description. « L'enjeu est donc comment déconnecter la croissance des capacités et l'intensification des relations du pouvoir² » Cela constitue la fin pragmatique qu'on pourra juger comme le défi contemporain du progrès de l'humanité.

Ce fil, c'est justement ce qu'il appelle *ethos*. Le terme, comme on l'a déjà dit, surprend dans l'écriture foucauldienne. Ne va-t-il pas à l'encontre du dispositif d'extériorité qu'on vient d'exprimer comme principe de base de sa recherche. Est-ce que Foucault échappe réellement à ce chantage qui lui est imposé et qu'il s'impose lui-même ? L'*ethos* en question est un élément qu'il retrouve chez Kant et qu'il partage avec Kant. C'est un concept qui ne sera pas déconstruit mais bien au contraire, qu'il cherche à élucider et à conserver. La caractérisation de l'*ethos* est affrontée par Foucault d'abord d'une manière négative. Cela n'est guère une surprise. Foucault justifie son intérêt pour l'Aufklärung par sa proximité temporelle et par le fait que c'est un « ensemble d'événements politiques économiques, sociaux, institutionnels, culturels, dont nous dépendons encore pour une grande partie³ ». Mais il signale déjà qu'il y a plus que cela. L'Aufklärung « a défini une certaine manière de philosopher.⁴ » Par conséquent, on « doit éviter les confusions toujours trop faciles entre l'Aufklärung et l'humanisme⁵ ». L'humanisme, comme on le sait, constitue sa cible préférée d'attaque. Foucault veut éviter tout malentendu quand il s'agit de saisir un geste éclairé pur. Geste qui rend possible sa propre « science de savoir ».

Bien évidemment, le rôle privilégié des Lumières s'explique bien par la seule densité de cette époque et aussi par le fait que notre présent reste profondément marqué par leurs institutions et pratiques. Dans ce cas, l'on reste toujours dans un perspectivisme historique. Mais il semble qu'au fond de l'intuition qui anime le projet éclairé, il y a quelque chose qui est à la fois plus ancien et

¹ *Postface*, in Perrot, *L'impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, (éd cit.), DEII p.855

² « Qu'est-ce que les Lumières ? » DEII p.1395

³ Ibidem. p. 1390

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem p.1391

plus jeune que l'Aufklärung elle-même. Foucault introduit d'une manière positive une caractéristique de la pensée éclairée, ce qui constitue une nouveauté dans son parcours philosophique. Il postule ce qu'il appelle « une attitude limite » qui consisterait à chercher, à saisir « dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires¹ ». Il est important de voir que cette formule n'exprime pas une considération ontologique visant à nier l'universel. Elle fait bien le contraire ; elle assume l'universel comme donné et prescrit une méthode d'analyse. Une analyse qui, à son tour, viserait une démarche critique locale qui a pour objet le faux-semblant de l'universel.

Nous ne voulons pas faire de constatations hâtives sur les positions philosophiques de Foucault mais cette formule trahit un aspect presque classique de sa démarche. Cependant, il s'y découvre au moins une possibilité implicite au projet foucauldien. Bien évidemment, le poids politique de cette démarche reste affaibli car nous ne sommes pas autorisés à chercher directement « les structures universelles de toute connaissance ou de toute action morale possible² ». Cet interdit doit nous protéger contre le double piège, celui du naturalisme et celui du transcendantalisme. Pour Foucault, les deux choix paraissent dogmatiques. Mais pour concevoir précisément ce que Foucault veut dire il va encore falloir reconstruire la signification des termes transcendantalisme et naturalisme dans son langage philosophique. Une fois cette tâche accomplie, nous allons voir que cette double négation comporte aussi un certain élément dialectique. Il s'agit de conserver un aspect du naturalisme pour sauvegarder l'intégrité de l'objet de l'enquête et un élément du transcendantalisme qui permette à la fois de construire la méthode (généalogie, archéologie, critique) et concevoir les fins pratiques (quête de la liberté).

Comme le remarque Maria Bonnaïfous-Boucher « lorsque Kant répond à la question « qu'est-ce que les Lumières ? », le statut de la philosophie se donne aussi bien comme un révélateur des significations d'une époque, que comme « la loi générale qui fixe pour chaque époque la figure qu'elle doit avoir. » La fonction de la philosophie comme histoire générale des savoirs et comme déchiffrement des significations et de leurs successions historiques est alors devenue possible.³ » L'Aufklärung, à la différence de toute autre époque, invente un mode d'interrogation de son propre être et aussi, dans une certaine mesure, un mode d'interrogation de chaque autre époque. Pour Foucault alors Les Lumières inventent une science de l'actualité. Il ne faut néanmoins pas confondre cette invention de la science avec l'essence historique de l'Aufklärung comme ensemble de pratiques, savoirs et pouvoirs. La critique retrouve dans Les Lumières sa possibilité historique mais elle n'y trouve pas son complément.

Dans l'autre article de la même période Foucault élargit le terrain de son dialogue avec Kant en se référant aux textes plus tardifs de ce dernier⁴. L'analyse est élargie par le fait que Kant lui-même est cette fois obligé de se confronter à une question bien moins abstraite que celle de 1784. La Révolution a dès lors radicalement transformé le présent et Kant, fidèle à son propos, doit rendre compte de cette transformation. On peut supposer que l'opinion de Kant sur ce sujet était imposée par le contexte politique, ou même par la censure. Foucault trouve un grand intérêt dans *Le Conflit des Facultés* de Kant, et ceci pour des raisons que nous avons énoncées plus haut. Kant ne conçoit pas le rapport entre l'Aufklärung et la révolution comme une mise en œuvre ou réalisation du principe de la raison libre. Foucault souligne que « l'enthousiasme pour la révolution est, selon Kant, le signe d'une disposition morale de l'humanité⁵ ». Ainsi Kant, tout comme Foucault, ne cherche pas à discerner dans la révolution ce qu'il considère comme valable et digne d'être préservé de ce qui est maléfique.

¹ Ibidem. p. 1393

² Ibidem. p.1393

³ Maria Bonnaïfous-Boucher, *Un libéralisme sans liberté*, L'Harmattan, 2001, p. 57

⁴ « Qu'est-ce que les Lumières » (Extrait du cours de 5 janvier 1983, au Collège de France, texte repris dans Dits et Ecrits sous le même titre), *DEII* p. 1498-1507.

⁵ Ibidem p.1504

En tant qu'événement, la révolution est une trace, symptôme d'une possibilité. C'est le signe de la raison critique qui opère comme législateur. La révolution est alors « un spectacle qui suscite l'enthousiasme du spectateur. L'enthousiasme pour la manifestation des possibilités présentes dans l'homme au moment de son investissement dans l'histoire. Foucault lui-même ne partageait-il pas ce même enthousiasme pendant les révolutions de son époque dont il était témoin ? Mai 68, la révolution iranienne, le mouvement syndical polonais constituent autant de références importantes. A chaque fois Foucault ne reste pas indifférent, il s'engage sans adhérer. Il ne devient jamais idéologue révolutionnaire, pourtant il voit dans chaque révolution une revendication légitime des hommes auprès de la société. Certes, les suites de ces possibilités ne sont guère comparables pour l'un et pour l'autre. Foucault ne cherche pas à établir « la constitution pour l'humanité », il ne vise pas plus « la paix perpétuelle ». Son individualisme politique se refuse d'un projet social à la fois positif et collectif. Cela constitue autant sa faiblesse qu'une espèce de ceinture de sécurité.

Dans le projet même d'exégèse authentique, il se cache un piège que Foucault lui-même avait mis en place. Lire Foucault à la foucauldienne signifierait plutôt lire Foucault contre Foucault. Or, sa lecture de Kant n'est pas destructrice ni déconstructive. Elle admet implicitement que ce type de lecture atteint ses limites. Dans ce sens, nous nous considérons autorisés à interpréter ce dialogue philosophique comme un indice substantiel. Bien évidemment, cet intérêt pour dialoguer avec Les Lumières arrive à un moment très tardif. Il est absent presque complètement dans les écrits précédents. Mais on ne peut pas négliger son importance, tout d'abord parce que Foucault ne prend nullement ses distances par rapport à ce qui a déjà été accompli dans son parcours philosophique. Au lieu de concevoir ses constats comme rupture, nous devons plutôt essayer de les utiliser pour jeter la lumière sur les grandes œuvres historiques qui ont autant bouleversé les partisans et les héritiers des Lumières. Il est possible d'obtenir une plus grande clarté d'explication en traitant ce nouveau motif chez Foucault plutôt comme complément que comme clivage. Pourtant, nous sommes obligés de souligner que son rapprochement à Kant laisse à l'interprétation un domaine vaste.

Maurizio Passerin dans son essai « Critique and Enlightenment », tout en avouant la nouvelle et importante qualité que Foucault nous dévoile dans ses derniers textes, rejette ce qu'il appelle « l'american taming » de Foucault. Il se garde d'accepter une nouvelle image de Foucault comme « enfant des Lumières », il plaide pour la valorisation de la vigueur transgressive de provenance nietzschéenne qui traverse son œuvre¹. Passerin n'a pas tort d'avoir une telle revendication. Il y a chez Foucault des éléments difficilement conciliables avec une telle identification. Mais ça va aussi bien pour les identifications venant d'un autre côté, du côté qu'on peut nommer nietzschéen ou heideggérien. Enfin, il ne s'agit pas de se forcer à faire l'interprétation la plus performante, ni la plus fidèle. Il s'agit plutôt de démontrer les possibilités qui résident dans l'entreprise de Foucault, une entreprise dont presque personne aujourd'hui ne refuse le poids et la valeur. Lire Foucault de manière fidèle à lui ne signifie donc pas reconstruire la totalité cohérente mais suivre les traces de son ethos philosophique, sans négliger sa méthode et ses découvertes. Nous serons alors autorisés à préciser provisoirement les prescriptions qui relèveraient de la rencontre entre Kant et Foucault.

Précisons alors ces indices. Puisque la controverse autour de la position de Michel Foucault par rapport aux Lumières laisse peu d'espoir quant à une résolution finale et satisfaisante, il nous faudra tout du moins résumer les principaux enjeux de ce débat en ce qui concerne les quatre approches qu'on a reconstituées au début de ce chapitre. Pour arriver à trouver une résolution il faut disposer d'une définition préalable du terme même d'Aufklärung. Car Foucault, fidèle à son anti-substantialisme, n'offre pas une telle définition. Les divergences d'opinion peuvent relever des concepts initiaux différents auxquelles tiennent les parties concernées. Il est néanmoins possible de

¹ « ..., his ethos of transgression and aesthetic self fashioning are indeed much closer to Nietzsche's vision of a transvaluation of values than to Kant's notion of maturity. Let us not betray Foucault's inheritance by making him appear as, ultimately, a child of Enlightenment. », Maurizio Passerin, "Critique and Enlightenment", Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials, 2001. p.32

porter quelques affirmations partielles qui pourront se montrer décisives pour la controverse en question. 1. Foucault reste toujours préoccupé par le perfectionnement de la méthode scientifique. La connaissance empirique la plus adéquate de la réalité sociale, des pratiques et des discours qui la mettent en place vient toujours au premier plan pour lui. 2. Foucault récuse le perspectivisme identitaire de toute sorte. La perspective critique qu'il réclame ne se rend finalement à aucune source ultime ou privilégiée ; elle est subjectiviste dans un sens formel et non substantiel. 3 La démarche foucauldienne est marquée par une position spécifiquement philosophique qui implique une conception du sujet porteur d'une certaine autonomie. 4. La recherche historique de Foucault se fait guider par un principe pragmatique dont le but est l'élargissement de la liberté de l'individu.

. Pourtant il est sûr, pour paraphraser une expression célèbre de Heidegger, qu'il n'y a aucun Dieu qui puisse nous sauver. Ni Dieu, ni l'Être. Le testament de Foucault est néanmoins ambigu : d'une part il nous assure que « l'âge d'or n'existe pas » et, d'autre part, il plaide pour « le travail sur nos limites, c'est-à-dire un labeur patient qui donne forme à l'impatience de la liberté¹. » Mais Foucault n'est pas certain si cette critique implique encore la croyance dans les Lumières. Au lieu de le reprendre on peut ajouter encore une question. Les Lumières impliquent-elles la foi dans Les Lumières² ? Ou plutôt, restent-elles méfiantes par rapport à la foi et préfèrent-elles le labeur patient.

¹ « Qu'est-ce que les Lumières ? (What is Enlightenment?) », *DEII*, p. 1397

² Ibidem.

2 - Foucault et la révolution nietzschéenne

Nietzsche est un des rares philosophes dont Foucault se proclame l'héritier. Si sa lecture de Kant peut être considérée comme une prise de position imposée par un contexte extérieur, Nietzsche reste un philosophe avec lequel Foucault discute en toute intimité. Nietzsche, s'il n'est pas un maître penseur, ouvre au moins un horizon théorique dans lequel Foucault peut inscrire sa propre philosophie. Dans ce sens, Foucault compte parmi les nombreux auteurs du vingtième siècle qui sont héritiers de la « révolution nietzschéenne. » En quoi consiste cette révolution ? Vu les interprétations et controverses très vives autour de son contenu et autour de son importance, une réponse à cette question exigerait une étude approfondie. Cela, en tout cas, sort du cadre de notre recherche. Mais on ne peut pas complètement éviter cette question sans perdre de vue ce qui réunit Foucault et son grand interlocuteur et ce qui les distingue l'un de l'autre. La révolution nietzschéenne vise incontestablement à redéfinir les trois éléments constitutifs de la philosophie : 1 son enjeu - il ne s'agit plus de la connaissance de la vérité mais d'une stratégie qui met des forces à l'épreuve, 2 son contenu - l'objet n'est plus le système de règles organisant les êtres ni la structure de l'Être mais les événements historiques aléatoires qui résultent du rapport de forces. 3 sa méthode - au lieu de l'impartialité méthodologique, elle introduit une prise de position préalable à toute pensée ; ainsi la critique ne veut pas reconstruire son objet mais le dénoncer pour le détruire.

Il est possible de montrer que ces motifs étaient présents bien avant dans la tradition philosophique. Toujours reste-t-il que chez Nietzsche ils se retrouvent tous les trois et sont mis en œuvre avec la plus grande insistance. Un pluralisme indépassable des forces, une ontologie précédant toute épistémologie possible qui, pour sa part, devient relativisée et soumise aux ordres de la puissance - Nietzsche est sans doute à la source de cette invention philosophique qui a obsédé les esprits les plus fins de notre époque. Le problème que nous cherchons à élucider ici est à quel point Foucault s'aligne avec ce que l'on peut nommer la tradition nietzschéenne de la philosophie contemporaine. Quel est donc son Nietzsche à lui ? Est-ce qu'il sauvegarde l'essence du nietzschéisme ou bien, emprunte-t-il de cette philosophie quelques éléments détachés pour les mettre dans un contexte nouveau où ils joueront des fonctions bien différentes ?

Pourquoi cette question doit-elle nous préoccuper ? Ce n'est bien évidemment pas pour un simple propos d'histoire des idées que nous la traitons. La référence à Nietzsche doit nous permettre de mieux positionner Foucault lui-même sur le plan conceptuel et politique. Ensuite, elle peut nous être utile dans l'extension possible de son projet et la confrontation de ce projet avec les théories hétérogènes mais pas forcément contradictoires avec la démarche foucauldienne (communismes antiautoritaires ou féminismes). Pour résumer l'affinité la plus éminente entre les deux philosophes, il est utile de rendre la parole à Nietzsche et sa *Généalogie de la morale*

« Élever un animal qui puisse promettre, n'est-ce pas là cette tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme ? N'est-ce pas la le problème véritable de l'homme ?...La tâche d'élever un animal qui puisse promettre, suppose,..., qu'une autre tâche est accomplie au préalable, celle de rendre l'homme jusqu'à un certain point uniforme, égal parmi les égaux, régulier et par conséquent calculable... - le véritable travail de l'homme sur lui-même pendant la plus longue période de l'espèce humaine¹ »

Nous voyons ici le programme de la recherche généalogique. La formation de l'homme, c'est

¹ Friedrich Nietzsche, « La généalogie de la morale » dans *Friedrich Nietzsche. Oeuvres philosophiques complètes* Textes établis par G.Coli et M.Montinari. Trad. de l'allemand par Cornelius Heim, Isabelle Hildebrand et Jean Gratiot. Gallimard 1971, p.252

nécessairement la formation d'un animal capable de promettre, d'un animal responsable. L'animal ne signifie guère l'essence de l'homme qui s'exprimerai dans la culture. L'animal est une matière première pour la fabrication de l'homme comme sujet, et le terme de nature pour désigner le démiurge est en effet trompeur. La nature chez Nietzsche ne signifie nullement la biologie positiviste. Elle est composée de forces diverses dans une éternelle confrontation, de luttes et de résistances, de ruptures et de détournements. Elle se veut le domaine de la volonté et du pouvoir. Chercher l'origine de l'homme exige donc une stratégie bien particulière. Il faut chercher ce que Nietzsche appelle « un idéal », un dispositif de force qui forge un homme moral. Cet idéal se place aussi loin que possible d'une idée morale platonicienne. Il est contingent et arbitraire parce qu'il est fabriqué.

« Quelqu'un veut-il plonger un instant le regard dans le secret où se fabriquent les idéaux terrestres ? Qui en le courage?...Allons ! D'ici l'on a vue sur cette ténébreuse officine.¹ »

Le terme d'atelier est celui qui rapproche le plus Nietzsche et Foucault. La fabrication du sujet est une procédure toujours concrète qui renvoie non seulement à un moment historique bien précis mais aussi à nombre de techniques bien définies. L'intuition de l'atelier trouve chez Foucault un développement formidable. Elle peut acquérir une dimension spatiale, institutionnelle et technologique qui permettra d'obtenir par la suite des résultats étonnants dans le champ de la recherche historique. Ces ateliers de fabrication du sujet ou, pour reprendre le terme de *Surveiller et Punir*, d'assujettissement des individus, sont les hôpitaux, les écoles, les prisons et beaucoup d'autres que Foucault a analysés ou seulement mentionnés comme objets d'analyse possible. Un autre motif qu'il doit à Nietzsche, c'est le caractère corporel des procédures appliquées aux individus. Certes, au cours d'un processus d'élevage de l'homme, il y a aussi des pratiques plus avancées et purement discursives. Mais Foucault essaie souvent de descendre vers les formes les plus primaires de la discipline, là où les pratiques du pouvoir s'imprègnent directement dans le corps. Nous pouvons même avancer une hypothèse comme quoi les techniques exercées sur le corps précèdent et rendent possibles les techniques plus avancées de l'esprit.

Les deux coopèrent dans le travail historique de l'assujettissement. Pour apprendre à l'homme à promettre, il faut imprégner dans son corps une certaine expérience de la temporalité. Il s'agit de fonder la faculté mnémonique qui seule permettra un processus d'intégration du soi transgressant le morcellement originaire des expériences dans le temps. Il ne s'agit bien évidemment pas de n'importe quelle intégration. La mémoire peut se centrer autour de strates différentes correspondant aux divers types de subjectivité. Mais la formation de la subjectivité à laquelle Nietzsche consacre un intérêt privilégié et qu'il considère comme un élément central du trajet de la culture, c'est cette modalité de la subjectivité qui permet de rendre le sujet coupable. Foucault, pour sa part, élargit le champ d'investigation.

L'assujettissement de l'homme en fonction de sa responsabilité consiste bien dans des stratagèmes de la mémoire et de l'oubli qui ont à leur base les jeux très sophistiqués des souffrances et des soulagements, infligés aux hommes avec une croissante conscience théorique qui reste presque simpliste au départ :

« Qu'on pense aux vieux châtiments allemands, par exemple la lapidation (...), la roue, (...), le supplice du pal, la lacération, l'écrasement sous les pieds des chevaux, ébouillantage du criminel dans l'huile ou dans le vin, l'écorchage si répandu, l'excision des chairs de la poitrine ; ou encore l'usage d'enduire le malfaiteur de miel et de l'abandonner aux mouches sous un soleil brûlant. (...) par des tels procédés, on finissait par garder dans la mémoire cinq ou six "je ne veux pas", au sujet desquels on avait donné sa promesse.² » On s'étonne presque qu'il existe chez Nietzsche des

¹ ibid. p.243

² ibid. p.255

phrases aussi « foucaaldiennes ». Ou bien, s'étonne-t-on de voir le contraire ? Toujours est-il que Foucault apprécie chez Nietzsche cette nouvelle forme de matérialisme qui cherche dans la souffrance physique imposé la clef pour comprendre l'histoire. Mais, bien que nécessaire, la technique de la souffrance ne suffit pas pour introduire un nouveau régime de subjectivité. Cette technique doit avoir son complément et trouver son support dans un ordre épistémique adéquat. Le pouvoir doit toujours être accompagné par le savoir. Dans ce cas, il s'agit de l'ensemble des énoncés anthropologiques, dont le fondamental est la découverte de la liberté humaine. Seulement celui qui est libre peut promettre et subir les conséquences en tant que sujet. Une fois la contrainte extérieure disparue, le sujet dispose de la contrainte intérieure - celle de la conscience.

Cela s'avérera la préoccupation fondamentale de Foucault de la période la plus fructueuse de sa recherche marquée par les livres comme *Surveiller et Punir* ou *La Volonté du savoir*. Mais il faut également souligner que Foucault considère ce type d'investigation trop restreinte. Le sujet, capable de promettre, de se sentir coupable alors de devenir ainsi doté de la conscience est un des sujets possibles - il y a bien d'autres registres, tel le sujet du plaisir ou du désir (sans que les deux aient la même structure) et un nombre presque infini d'autres types et modèles. D'où ce tournant (plutôt que rupture) qui s'opère dans sa recherche dans les années quatre-vingts : un tournant qui n'a pas pleinement abouti à l'élaboration de nouveaux réseaux de catégories, car il fut interrompu par la mort de l'auteur.

Nous voyons ici un des points décisifs pour l'interprétation de l'œuvre. Un point qui vaut dans la même mesure pour Nietzsche et pour Foucault. Il s'agit de l'équation supposée entre le pouvoir et le savoir, implicite aux projets des deux philosophes. Cette équation est tout de même imparfaite. Le pouvoir s'y présente comme un élément premier et dominant. C'est le pouvoir qui invente le savoir. C'est lui qui l'instrumentalise, qui fournit sa structure et détermine sa signification. Bref, le savoir n'est qu'un *modus* du pouvoir. La vraie signification des énoncés peut être établie uniquement au cours de la déduction de sa fonction de domination. Nous laissons de côté la validité de cette lecture dans le cas de Nietzsche. Nous sommes tout de même curieux de savoir si ce type d'héritage nietzschéen était attribué à Michel Foucault. C'est ainsi que l'exprime un commentateur américain J. Miller :

« Knowledge is an 'invention' behind' which lies something completely different from itself: a play of instincts, impulses, desires, fears, a will to appropriate. It is on stage where these elements battle one another that knowledge is produced... »

It is always enslaved, depended and enthralled (not to itself but to enthrall an instinct or the instincts to dominate it)¹»

En réalité, la description beaucoup plus juste de la position de Foucault serait celle d'un « scepticisme cognitif » et, respectivement, d'un « scepticisme communicationnel » Afin d'illustrer cette attitude sceptique qui se concentre sur les ruptures et les obstacles tout en évitant les conclusions globales sur le statut de réciprocité dans le couple pouvoir-savoir, il est utile de se référer à une remarque très sobre que Foucault fait dans l'entretien de 1983 :

« ...Quand moi je lis - et je sais bien qu'on me l'attribue - la thèse 'le savoir c'est le pouvoir' ou bien 'le pouvoir c'est le savoir', peu importe, j'éclate de rire, puisque précisément mon problème c'est d'élucider leur rapport ; si s'étaient deux choses identiques, je n'aurais pas à étudier leurs rapports et je me fatiguerais beaucoup moins. Le seul fait que je pose la question de leurs rapports prouve bien que je ne les identifie pas² »

Pour le moment nous n'allons pas restituer ce que nous considérons comme la position de Foucault sur la relation entre pouvoir et savoir. Il est néanmoins certain que son scepticisme n'est pas radical mais avant tout méthodologique. En effet, il désigne ces généalogies comme « antisciences » mais «

¹ James Miller, 1993 *The passion of Michel Foucault* Simon and Schuster, New York 1993 p.214

² « Structuralisme et poststructuralisme » entretien avec G. Raulet, DEII pp.1273-1274

non pas qu'elles revendiquent le droit lyrique à l'ignorance et au non-savoir mais, non pas qu'il s'agisse du refus de savoir ou de la mise en jeu, de la mise en exergue des prestiges d'une expérience immédiate non encore capté par le savoir." Ensuite, Foucault précise à quoi s'oppose la généalogie : « Non pas tellement contre les contenus, les méthodes ou les concepts d'une science, mais d'une insurrection d'abord et avant tout contre les effets du pouvoir centralisateur qui sont liés à l'institution et au fonctionnement d'un discours scientifique organisé à l'intérieur d'une société comme la nôtre¹ ». Il ne s'agit donc pas d'une critique de la science mais d'une critique de sa fonction, de son lien au pouvoir et de ses effets de domination. Le savoir préserve alors une relative autonomie même si, au cours de l'histoire, ses chemins s'entrelacent avec ceux du pouvoir. Les deux prennent leur part dans la structuration du sujet. Si dans ce labeur le pouvoir précède le savoir, c'est pour une raison théorique plutôt classique. Le pouvoir, comme pratique, prescrit toujours le champ de la connaissance. Le savoir, quant à lui, n'est pas neutre car son objectif pratique est toujours établi d'avance. La caricature du savoir comme représentation essaye de le détacher de son contexte pratique mais cette caricature ne représente plus la rationalité moderne. Entre le savoir transcendant tout le contexte social et le savoir surdéterminé par les jeux de forces, il y a beaucoup d'options intermédiaires. C'est justement là que se place la critique foucauldienne de la connaissance.

Bien que les vrais rapports entre Foucault et l'Aufklärung (probablement, dans le cas de Nietzsche ils sont aussi loin de l'univocité mais pour des raisons différentes) soient complexes et ambigus, comme nous avons essayé de le démontrer dans le chapitre précédent, il est naïf de croire, comme le fait Irving, qu'on pourrait préserver des Lumières un seul élément - le projet d'émancipation - en brisant tous les autres, notamment le réalisme scientifique, l'idée de l'autonomie et enfin, l'idée de la subjectivité. D'une part, la différence entre Foucault et un certain nombre de ceux que se réclament de son héritage réside justement dans le fait que Foucault comprend cette difficulté. D'autre part, il ne faut pas croire que les postulats de la critique généalogique sont par leur nature inconciliables avec le contenu normatif du projet rationaliste. Il nous reste à répondre à la question quel projet rationaliste peut-on formuler après que la critique généalogique ait fait son travail.

Jeffrey Minson, qui tente d'inscrire voire de confronter Foucault aux projets de la gauche « traditoännelle », remarque que : « ...the implications of genealogical criticism of personalist and utopian categories are both less dramatic and more practical than might be supposed ² ». Nous considérons qu'une telle constatation se rapproche le plus de l'intention de Foucault. Il ne s'agit pas de l'intention psychologique de l'auteur mais d'une intention implicitement présente dans la quasi-totalité de ses écrits. Il est pourtant incontestable que Foucault juge maléfiques bon nombre de pratiques politiques progressistes soutenues par la gauche, tout comme il rejette l'historiosophie progressiste qui essaie d'escamoter les luttes, les ruptures et les souffrances souterraines. Il existe chez lui une présomption de culpabilité des idées, des pratiques et des projets. Ils sont coupables jusqu'au moment où leur innocence sera prouvée. Mais Foucault n'a jamais exclu la possibilité de leur innocence. Même si son travail à lui n'est que soupçon et inquiétude !

Dans l'entretien avec Raullet, Foucault laisse un indice presque innocent pour faire comprendre son rapport à Nietzsche. « Ce qui est frappant, c'est que quelqu'un comme Deleuze a simplement pris Nietzsche sérieusement et il l'a pris au sérieux. Moi aussi, c'est ce que j'ai voulu faire : quel est l'usage sérieux qu'on peut faire de Nietzsche ?³ » Est-il possible que ce soit un lapsus ? Il est difficile de fonder l'interprétation sur une brève remarque jetée au cours de l'entretien. Mais si ce qui est effectivement dit jette une lumière sur le reste de la problématique, cette référence semble être complètement justifiée. Nous savons bien à quel point Deleuze a pris Nietzsche au sérieux – le

¹ *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France (1975-1976), Hautes Etudes/Seuil Gallimard, p.10

² Minson, Jeffrey, *Genealogies of morals. Nietzsche Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics*, Macmillan Press, London, 1985, p. 105

³ « Structuralisme et poststructuralisme », DEII p.1263

philosophe allemand lui a servi pour construire la base de son ontologie qu'il développera dans *Différence et répétition*, mais qui se trouve déjà en germe dans son livre antérieur *Nietzsche et la philosophie*. Gilles Deleuze reconstruit la métaphysique nietzschéenne autour des concepts fondamentaux de forces actives et réactivées. C'est une métaphysique qu'il développe et perfectionne au fil des années. Nous savons que Foucault a non seulement connu mais qu'il a aussi énormément apprécié le travail de son collègue et ami. (Tout le monde se souvient de son fameux commentaire après la lecture de *Différence et répétition* - « Un jour peut-être le siècle sera deleuzien »)

Et pourtant, il n'y a aucun indice pour prouver que Foucault ait jamais adhéré à cette ontologie ni à n'importe quelle autre. Son attitude envers l'ontologie comme telle fait un objet très intéressant d'interrogation que nous traiterons en partie dans cette étude. Nous croyons que s'il existe une ontologie implicite ou corrélative de la recherche foucauldienne, elle reste assez distanciée de l'ontologie nietzschéenne. Or ici ce problème nous intéresse moins que la distinction subtile que fait Foucault entre sa propre lecture de Nietzsche et celle de Deleuze. Ce dernier « a pris Nietzsche sérieusement » tandis que Foucault se demandait quel « usage sérieux » peut-on faire de Nietzsche. Est-ce que cela veut dire que Nietzsche lui-même n'a pas fait un usage suffisant de ses découvertes philosophiques ? Pas forcément. Certes, Foucault peut reprocher à Nietzsche la même chose qu'il a reprochée aux représentants de l'École de Francfort – certain degré de l'ignorance historique. Mais il y a quelque chose de plus, nous ressentons encore une fois cette fameuse attitude que nous avons désignée comme « principe d'extériorité ». La lecture de Nietzsche se concentre sur certaines méthodes et diagnoses qu'il a avancées. « Le vrai Nietzsche » intéresse à peine Foucault.

Il y a un moment dans son évolution théorique où il se rapproche de la tradition vitaliste de provenance nietzschéenne. Ce moment on peut le considérer sans hésitation comme le point de culmination pour sa pensée. Il advient lorsque dans *L'histoire de la folie* (1961), livre qui inaugure une longue série de recherches historiques, Foucault déclare vouloir exprimer la déraison comme une forme de l'être réel, originaire et authentique. Dans la période précédente, il s'intéresse à la transgression conçue comme dépassement nécessaire de chaque représentation donnée qui rendra justice à l'ordre plus fondamental de la temporalité. Selon cette conception, la vérité ne réside jamais dans aucune représentation et dans aucun ordre historique mais dans le mouvement même de leur dépassement. Cette conception de la vérité correspond au concept éthique d'authenticité radicale. L'authenticité radicale exige en effet la destruction du sujet (et de l'objet) afin de libérer les forces primordiales que le sujet aliène.

Mais justement Foucault ne suit pas cette direction. Non seulement dans sa période plus tardive après les années quatre-vingts mais aussi à l'époque de son engagement auprès de l'extrême gauche maoïste. Sa démarche est pragmatique, non transgressive. Le projet d'émancipation qu'il essaie de mettre en œuvre est pour ainsi dire destructeur et contient peu d'éléments positifs mais cela ne doit pas nous tromper. Le fait qu'il s'intéresse plus au pouvoir qu'à la libération n'implique guère une affirmation du principe inexprimable. Nous avons présenté déjà l'idée générale de cette émancipation. La libération du corps qu'envisage Foucault a peu à faire avec le projet de jouissance métaphysique ou d'authenticité radicale. En plus, l'évolution de Foucault avant sa mort suggère son rapprochement aux projets des hédonismes antiques qui l'éloigne encore plus de ses conceptions des années cinquante. Conceptions qui résonnent encore dans *Les mots et les choses*, mais qui s'éteindront progressivement au cours de son évolution théorique.

Pour un philosophe comme Deleuze, le sujet en tant que tel se présente comme une force réactivée. Comme le témoigne *L'Anti-Œdipe*, un livre de Deleuze et Guattari qui incarne le mieux le neo-nietzschéisme français, l'ordre subjectif doit être dépassé par l'ordre du désir. Il ne s'agit donc plus de transformer les formes existantes de sublimation et subjectivation mais d'en finir avec la sublimation tout court. Nous pouvons chercher ici une analogie avec une démarche foucauldienne, notamment avec le concept de « l'âme comme prison du corps », mais il ne s'agit que d'une analogie. La structure est donc pareille mais cette construction théorique fonctionne dans un

contexte différent et elle est composée de différents éléments. Tout d'abord, le corps est toujours déjà structuré par le pouvoir, donc il ne fournit pas un principe souverain. Le soi est analysé comme variante historique en ce qu'il prescrit son contenu mais pas en fonction de son abolition. La réponse à la question de la parenté de Deleuze et Foucault sur le sujet du désir était une des plus claires qu'il n'ait jamais données. Foucault ne se retrouve pas dans l'idée du désir deleuzien et il a expliqué cette différence par une affinité que ce premier a maintenue avec Friedrich Nietzsche¹. Foucault souligne que son problème fondamental était de nature différente - il voulait surtout pénétrer le terrain des conditions de possibilité de la vérité. Les conditions, bien évidemment, non pas transcendantales mais de l'ordre d'un a priori historique médiatisé par le pouvoir.

Il n'est pas étonnant que nous retrouvions la parenté entre certaines idées des deux philosophes. Cette parenté vient sans doute de la problématique commune et du nombre de questions qu'ils ont partagées. On ne doit tout de même pas ignorer le fait que les réponses données sont bien loin les unes des autres. Là où Deleuze commence sa propre ontologie fondamentale, Foucault se retire pour rester à un niveau descriptif et méthodologique. Et cela ne se fait pas pour des raisons secondaires. Foucault reste sceptique par rapport à l'ontologie fondamentale et à l'éthique de la transgression. Il sympathise avec elles, il est prêt à en tirer son inspiration ou même à en importer les schémas explicatifs. Mais, une fois implantées dans le contexte foucauldien, ces schémas sont fortement bouleversés et transformés. Dans ce sens Foucault ne participe de la révolution nietzschéenne que dans une mesure très limitée. Son affinité avec Nietzsche est néanmoins profonde. Or, il faut la chercher en dehors des concepts fondamentaux de la métaphysique de Nietzsche comme la volonté de puissance et l'éternel retour. Il faut la chercher dans la compréhension de l'histoire, dans le déploiement des nouvelles formes de causalité historique et dans la définition de l'événement historique.

En 1971 Foucault publie un article intitulé « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » qui représente son plus grand travail sur Nietzsche. Cet article ne constitue aucunement une analyse exhaustive. Il traite le concept de généalogie dans une perspective proprement foucauldienne. Aucune thèse historiosophique de Nietzsche n'y est mentionnée. Nietzsche sert à Foucault pour la reconstruction de ses propres catégories cognitives. Nous avons déjà écrit dans quelle mesure Nietzsche désigne un horizon historique pour Foucault. Il invente la recherche historique sur le corps et l'idéal, ainsi que leur relation médiatisée par les pratiques du pouvoir. Cette invention contient en germe la conception du discours ou de la formation discursive. Mais cela n'épuise pas le concept de généalogie que Foucault cherche à élucider et reprendre. Or, rien en histoire ne reste inchangé une fois redéfini le lieu où se constitue un événement historique. C'est ailleurs que nous allons discuter avec plus de précision la portée de la méthode historique qu'il élabore.

La généalogie signifie en premier lieu tenter de découvrir l'origine des choses. Le sens commun s'attache à la compréhension de l'origine qui est fondée sur l'idée de la source. Nietzsche a transformé l'idée de l'origine pour lui donner une sonorité très spécifique. Montrer l'origine indigne de ce qui arrive au plus digne – c'est ce projet qui a rendu Nietzsche célèbre. Mais la force critique d'une telle démarche est avant tout rhétorique. Elle peut produire un certain scepticisme par rapport aux valeurs et institutions établies mais elle n'offre pas une alternative et ne décide guère pourquoi la provenance serait importante pour l'entendement de leur nature actuelle. Comme le dit Minson : “ To approach Foucault through Nietzsche is itself to pose the central problem of genealogy: need a flawed ancestry brand the line of descent?²” La généalogie ne peut donc pas être réduite à une simple dénonciation. Il ne suffit pas qu'elle dise « le vrai » sur le surgissement des valeurs, elle doit descendre vers le mode de leur apparition. Il ne suffit pas qu'elle accuse, il faut qu'elle puisse expliquer les conditions de possibilité (et de l'impossibilité), qu'elle puisse y trouver les éléments nécessaires et aléatoires, qu'elle puisse confronter le contingent à l'impossible.

¹ Ibidem. DEII p.1264

² Minson (1985) éd. Cité, p.62

Chez Nietzsche la généalogie est soumise à une logique ontologico-historique de volonté de puissance. La vie est pour lui une catégorie normative. Chez Foucault la vie est en dernière instance une catégorie descriptive et explicative. C'est une différence non négligeable, car Foucault cherche à établir une science de la vie plutôt qu'une *Lebensphilosophie* de n'importe quel genre. La vie signifie ici un domaine où le champ délimité par le corps humain. Voici la relation entre le corps, la généalogie et la subjectivité :

« Le corps : surface d'inscription des événements (alors que le langage le marque et les idées les dissolvent), lieu de la dissociation du Moi (auquel essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle)...La généalogie, comme analyse de la provenance alors, est donc à l'articulation du corps dans l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps. ¹»

Le corps ne constitue donc pas une substance solide mais un espace de l'histoire. Le corps n'est pas identique à la vie mais la vie est justement le corps entouré de l'histoire et traversé par l'histoire. Foucault essaie d'éviter dans sa définition deux types de dogmatisme. L'un - qui se représente la vie comme une simple extension de qualités naturelles du corps biologique, l'autre - qui conçoit le corps comme un simple produit de déterminations politiques et discursives de la vie elle-même. La vie a donc besoin de sa propre science qui n'est identique ni à l'évolution darwinienne ni à la science politique, dans laquelle les acteurs sont des sujets déjà formés et intégrés. C'est justement cette science que Foucault désigne comme généalogie. Une telle généalogie emprunte à Nietzsche sa structure et sa forme générale mais nous voyons également que sa fonction à l'intérieur du système de pensée est finalement différente.

Munis de ces remarques, il nous faudra renverser la perspective. La généalogie n'est justement pas la recherche d'origine comme source. Si recherche d'une origine il y a, c'est dans un sens très étroit qui s'oppose « au déploiement métahistorique des significations et des indéfinis téléologiques ² ». La recherche « d'origine » de la chose implique toujours une double médiation : 1. par la source qui la sanctionne à travers son âge ancien, par la priorité d'âge qui lui attribue la dignité 2. par le Telos, la fin ultime qui lui est prescrite au moment de sa naissance et à laquelle elle peut échapper seulement par sa propre dénaturation. Ces déterminations sont toutes les deux des attributs de la chose conçue comme substance. Un substantialisme se cache derrière chaque recherche d'origine. Il s'agit de dévoiler une essence cachée derrière chaque phénomène. Le substantialisme est donc inévitablement un dualisme. Il y a l'apparence de la chose, sa surface trompeuse parfois, et il y a une essence de cette même chose qui préserve sa vraie signification.

« Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver « c'est qui était déjà », le « cela même » d'une image exactement adéquate à soi ; ... ; c'est entreprendre de lever tous les masques pour dévoiler enfin une identité première. ³»

L'essentialisme, en déclarant sa fidélité à la chose même, dissout son intégrité pour renvoyer ailleurs - dans une transcendance métaphysique. Cette transcendance n'est pas toujours spéculative et pour ainsi dire métaphysique dans sa forme mais elle accompagne plusieurs pratiques cognitives qui se veulent positives et empiriques. Foucault ne s'acharne pas à polémiquer avec telle ou telle ontologie donnée. Il conteste plutôt les effets cognitifs que produisent les méthodes de ces ontologies. La connaissance comme recherche d'origine est en effet le contraire de la connaissance car on ne retrouve que ce qu'on a déjà investi dans la chose. Nous voyons alors ce que le généalogiste récuse de faire. Il reste à savoir en quoi consiste son travail et quel type de connaissance il produit.

« Or si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt qu'ajouter la foi à la métaphysique, qu'apprend-il ? Que derrière les choses il y a « tout autre chose » : non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'ils sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à

¹ « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » DEII, p. 1011

² Ibid p.1005

³ Ibid. p.1007

partir de figures qui lui étaient étrangères¹ ».

S'agit-il d'une déconstruction impitoyable qui laisse son objet privé de toute autre signification en dehors de la fonction qui lui est attribuée de l'extérieur ? Il est clair qu'aucune chose, aucun objet historique, ne peut être saisi sans la compréhension de cet élément hétérogène qui intervient dès son apparition. Mais l'objet n'est pas non plus égal à ce qui le forge. Autrement, on serait forcé de revenir vers une position métaphysique. Revenir, certes, vers une métaphysique déjà transformée mais toujours porteuse de sa structure « originaire. » Or Foucault fonde la structure de son analyse sur l'opposition entre un métaphysicien et un historien. Une fois encore nous touchons à un point décisif de cette démarche. Il n'est pas exclu que Nietzsche lui-même, après avoir inventé la généalogie, s'affranchisse ensuite de ses rigueurs pour retomber dans la métaphysique. (Foucault reste muet sur ce point même s'il suggère que Nietzsche récuse la recherche d'origine seulement « en certaines occasions² »). Pourtant, Foucault semble être déterminé à ne pas suivre ce chemin qui mène à un cercle vicieux ou herméneutique.

Chercher la provenance (*Herkunft* nietzschéen opposé à *Ursprung* comme origine) des choses pour saisir leur émergence (*Entstehung*) ne signifie point une simple réduction. La réduction fait partie de ce travail mais elle ne l'épuise pas. La signification de l'objet historique est certainement produite - elle est préparée par le contexte et établie dans le jeu des intérêts, des forces et des luttes. Mais elle n'est jamais égale à ce contexte, ces forces et ces luttes. Comment pourrait-elle l'être ? Seulement au prix d'une continuité absolue de l'histoire, au prix d'une domination de la supra-histoire que la généalogie cherche à combattre.

« La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour établir une grande continuité par-delà la dispersion de l'oubli ; sa tâche n'est pas de montrer que le passé est encore là, bien vivant dans le présent, l'animant encore en secret, après avoir imposé à toutes les traverses du parcours une forme dessinée dès le départ. Rien qui ressemblerait à l'évolution d'une espèce, au destin d'un peuple³ »

Foucault veut faire plutôt une histoire discontinue, la généalogie veut fragmenter ce qu'on croyait uni, elle cherche l'hétérogénéité. Mais cela ne veut pas dire qu'elle va tout fragmenter. La généalogie trouve les ruptures justement dans les points névralgiques - les nœuds d'histoire. La biologique co-constitue la provenance de l'homme mais l'évolution n'est point téléologique, elle n'a rien de l'élan vital qui anime l'univers. Entre le monde biologique et le monde social, on aura à faire avec un cas classique de causalité aléatoire. L'un détermine l'autre dans son mode de production mais il ne prescrit pas sa causalité intérieure. Qui prescrit alors ces règles internes ? Personne - elles surgissent de manière événementielle, étant à la fois très proches et très éloignées de leur provenance. L'histoire est traversée par d'innombrables événements de ce genre, parfois grands, parfois minuscules.

Paradoxalement, la généalogie s'engage ainsi à rendre justice à un objet historique, de préserver son autonomie. Bien sûr, pour le moment il ne s'agit que d'autonomie dans un sens descriptif - il existe divers types d'objets dont chacun a sa spécificité. Foucault ne rejette pas explicitement la possibilité d'existence de règles générales concernant la vie en tant que telle. En tout cas, il semble croire qu'il y en a très peu. Et même s'il y en avait, leur force explicative serait faible. Les règles globales ont surtout cette force séductrice qui empêche d'y voir les détails essentiels. Le détail essentiel est justement cet événement qui, à partir des possibilités presque infinies de l'histoire, actualise la forme du monde où nous vivons. Est-ce que ce monde est nécessaire ? Pour répondre à cette question il faut comprendre l'ambiguïté de la causalité aléatoire. Il n'est certainement pas nécessaire dans la modalité substantielle - il n'a pas une origine qui soit nécessaire, il ne suit pas un plan prescrit avant toute histoire, il ne se réfère à aucun modèle idéal passé ou futur. Mais il est nécessaire comme, pour reprendre la formule célèbre de Mallarmé, le jet de dés qui n'abolira jamais le hasard. Le monde où nous vivons est nécessaire parce qu'il est celui-ci et aucun autre.

¹ *ibid.*

² *ibid.* p. 1007

³ *ibid.* p. 1009

Nous reconnaissons ici les échos de la vision nietzschéenne de l'histoire. Il serait inutile de le nier. La dette de Foucault par rapport à son prédécesseur est réelle. Mais il manque ici toute la dimension éthique de l'affirmation comme dispositif ultime de la vie. Notre existence historique doit toujours être ouverte à une problématisation et à une critique mais elle n'est pas censé être brisée et dépassée. Il est vrai que chaque instant historique est modifiable. Plus encore - sa modification est inévitable. Cette modification suit certaines règles mais le problème central de l'histoire, qui se manifeste aussi comme problème fondamental des sciences humaines, c'est que ces règles elles-mêmes sont modifiables. La généalogie est censée rendre compte de cette double relativisation. Chaque objet historique préserve une certaine forme d'autonomie mais cette autonomie ne consiste pas en une capacité de se donner ses propres fins. La structure de l'objet, sa provenance viennent toujours d'ailleurs, elles précèdent sa constitution. (C'est pour cela qu'on peut parler ici de « transcendantal historique » dans la mesure où ce qui est transcendantal trouve son fondement ontologique à l'extérieur et pourtant arrive à reconstruire ses propres conditions de manière autonome.) Mais cette provenance ne donne aucun indice sur l'avenir, elle « n'oblige en rien » cet objet. Pour comprendre son fonctionnement, il faudra le médiatiser par son histoire, pour le détacher ensuite de cette histoire. Détacher signifie ici expliquer son propre et unique mode de production, de représentation, de communication et de pouvoir.

Dans ce contexte on peut mieux comprendre le statut du sujet chez Foucault et dissiper certains malentendus autour de ce statut. La philosophie de Foucault n'est pas, comme il nous l'a fait savoir à plusieurs reprises, une philosophie du sujet. Cela veut dire que le sujet n'y est pas une instance privilégiée d'ordre cognitif. Il ne constitue nullement un point d'appui pour sa construction théorique. Mais la mort du sujet annoncée avec autant de pathos est en effet moins dramatique qu'on pourrait le croire. La philosophie du sujet n'est après tout qu'une particularité historique qui a dominé la pensée occidentale depuis Descartes jusqu'à Hegel ou Husserl, mais elle n'épuise guère notre horizon philosophique. De ce qu'on a dit jusqu'ici, il résulte que le sujet sera pour la généalogie un cas spécifique de l'objet. Mais cette formule ne doit pas rendre obscur le dédoublement du concept. Le sujet est « objectivé » car il est produit dans le milieu de sa provenance. Mais le sujet n'est pourtant pas passif - il produit à son tour d'autres effets. Il co-détermine les règles de sa propre modification historique ainsi que la modification de ce que ne lui appartient pas.

Le sujet vient d'un événement unique de l'histoire, son apparition transforme radicalement le monde - c'est à cause de cet événement, ou cette série d'événements, que la généalogie devient indispensable. Le sujet n'est pas un atome mais un système complexe. Il est aussi une catégorie cognitive - une parmi d'autres, mais sans laquelle les autres n'auraient pu apparaître. D'autres catégories, tels la plupart des concepts de la politique, de la morale ou de la pédagogie resteront redevables à la catégorie du sujet. La déconstruction du sujet (conceptuelle ou réelle) aura des effets sur les connaissances et pratiques de la société et vice-versa. Le manque d'intérêt de Foucault pour la science dure à l'époque contemporaine peut se comprendre par le fait que cette science a su détacher son paradigme du concept du sujet. Les enjeux de pouvoir qu'elle implique sont alors de tout autre nature. Le sujet connaît d'innombrables variations ou plutôt on devrait dire qu'il existent des sujets d'innombrables types et structures. Et un type de sujet ne correspond pas nécessairement à une époque historique concrète ni à un homme en tant qu'individu. Les individus, tout comme les époques, sont marqués par une multitude de types qui les traversent et les constituent. La généalogie est là pour les comprendre, les dissocier et les transformer. Chez Foucault cette transformation doit suivre un chemin de la liberté - elle doit fonctionner comme un contre-pouvoir.

C'est plus loin dans cette étude que nous dirons quel type de libération est envisageable dans une perspective foucauldienne. Ici nous voulons seulement montrer quelle fonction prévoit Foucault dans son travail sur la recherche généalogique. Quel usage doit-on en faire ? Nous allons en dégager trois

: 1 « l'usage parodique et bouffon¹ » qui met à distance les monuments sacrés de notre passé. L'ironie, le déguisement et la mise en scène sont plus qu'un simple moyen littéraire. Ils provoquent le rire libérateur, ils conjurent et désarment les mythes et leurs démons. Et comme ces démons habitent les sujets, nous pouvons appeler cette fonction thérapeutique. 2. « le sacrifice du sujet de la connaissance », ce qui signifie de dévoiler des fonctions des connaissances dans le contexte des effets de pouvoir qu'elles produisent. Le couple vouloir-savoir prend la place de l'ancien savoir désintéressé non pour relativiser la connaissance mais pour montrer ses effets : la multiplication des risques, des dangers et des souffrances². C'est une fonction sceptique dirigée elle-même par un intérêt émancipateur. 3. Finalement, troisième et probablement plus important usage pour Foucault - « la dissociation systématique de notre identité. » Avoir une identité n'est qu'une consolation ni une sécurité fictive. Il faut voir « nos semblables comme les représentants des cultures diverses, c'est à dire comme nécessaires et comme modifiables » et faire « apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent³ ». Cette fonction renvoie à une certaine technique de soi, pour utiliser le terme que Foucault introduira plus tard.

Il ne s'agit pas ici de détruire une subjectivité en tant que telle. La fonction de la généalogie n'est pas de préparer le surhomme. Elle envisage la subjectivité sans identité forte, c'est à dire une subjectivité qui se détache des apparences mythiques en se constituant dans le libre jeu des identités, sans adhérer définitivement à aucune d'elles. Cette subjectivité est donc relativement autonome : elle participe activement à sa propre modification. Désormais, la condition pour une telle auto-modification est le savoir critique. Le savoir acquis par la généalogie étant également un acte de volonté. Volonté qui est propre à ce sujet et qui agit comme un principe de sa conservation.

Au début de ce chapitre nous avons esquissé les trois composantes de la tradition nietzschéenne qui animaient et qui animent toujours la philosophie contemporaine. La première était un enjeu de la pensée : la stratégie d'épreuve de forces au lieu de la recherche de la vérité. Dans quelle mesure Foucault y adhère-t-il ? Dans la mesure où la production des connaissances doit être conçue dans son rapport au pouvoir, et le savoir même doit rendre compte de son engagement dans le monde : elle vise la « destruction du sujet de connaissance par l'injustice propre à la volonté du savoir.⁴ » La philosophie de Foucault, comme celle de Nietzsche, se veut stratégique. La stratégie chez Foucault exige une bonne science - une science qui ne cherche pas la vérité mais qui cherche les faits, les relations, les événements. Foucault applique la méthode de Nietzsche en orientant son enquête vers ce qui est événementiel et aléatoire surtout là où ce qui est aléatoire se présente comme universel - « le respect des anciennes continuités devient dissociation systématique.⁵ » Or il semble qu'il n'existe pas chez Foucault de théorie générale des forces ni de métaphysique des forces. Son intérêt pour le pouvoir est guidé par un principe pragmatique. Foucault ne déclare jamais que le pouvoir soit seule et unique règle du changement historique. Pourtant, c'est la règle la plus ignorée et la plus clandestine. D'autant plus cachée, qu'on en parle tout le temps sans comprendre son fonctionnement.

Il est important d'indiquer également que l'inspiration nietzschéenne se limite au concept de généalogie. L'article auquel nous nous sommes référés semble traiter cette matière d'une position purement exégétique et explicative. Même si ce texte a une incontestable valeur interprétative, il est également vrai que Foucault y façonne Nietzsche à sa manière, en sélectionnant chez ce dernier les points communs avec sa propre démarche. Par la même il tente de dissocier le concept de la généalogie de son milieu théorique. Nous avons déjà beaucoup parlé des divergences possibles (possibles seulement, parce que nous n'avons pas présenté une interprétation du « vrai » Nietzsche.

¹ ibid. p.1021

² ibid. p.1022

³ ibid. p.1023

⁴ Ibid. p.1023

⁵ Ibid. p.1023

Toutefois, il nous faudra encore souligner une divergence que nous considérons être la plus importante. Elle concerne justement la théorie du sujet. Il nous faut prendre en compte un aspect très important de la généalogie elle-même. Elle peut nous enseigner la structure et les règles de modification du sujet mais, n'étant nullement à son origine, elle ne prescrit en rien son avenir. Pour Nietzsche la provenance a un caractère normatif bien que non universel. Cela vient de son ontologie générale. Pour Foucault, bien que sa généalogie ne soit pas une description neutre, elle reste un outil.

3 - Gouverner le pouvoir : Foucault et Spinoza

Dans les chapitres précédents nous avons tenté de confronter Foucault aux héritages philosophiques de Kant et de Nietzsche. Ce choix semblait assez évident : Foucault lui-même a consacré à ces philosophes plusieurs textes. Il les a souvent cités dans divers contextes, et nous nous sommes autorisés à dire qu'ils constituaient une référence canonique pour l'exposition de son propre projet philosophique. Or Spinoza est presque absent dans la structure théorique explicite de Foucault. Serions-nous autorisés à dire que cette absence est en effet saturée d'affiliations positives et signifiantes ? Les associations immédiates qui surgissent lorsqu'on met ensemble les noms de ces deux philosophes suggèrent une étrangeté indépassable. Et pourtant cette impression d'étrangeté est trompeuse, comme nous espérons pouvoir le montrer. Il ne s'agit bien évidemment pas de chercher en cela de faibles analogies qu'on pourrait trouver chez presque chaque couple de grands philosophes. Il s'agira, au contraire, de faire une lecture qui, sans négliger les différences et en rendant compte de l'hétérogénéité des langages, nous permettrait de mieux comprendre la multiplicité des thèmes et motifs foucauldien et peut-être même d'envisager de combler les lacunes de la non-systématicité de Foucault. Autrement dit, Spinoza nous permettra peut-être de dévoiler le non-dit de Foucault, même si cette opération peut aller à l'encontre des intentions propres de ce dernier.

Les indices de l'importance que Foucault, dans sa période tardive, attache à la pensée de Spinoza, sont peu nombreux mais tout aussi signifiants. Nous savons aujourd'hui que pendant ses derniers jours à l'hôpital il relisait l'*Ethique*. Nous savons aussi que dans son histoire de la gouvernementalité Foucault projetait d'accorder une place à Spinoza en tant que créateur d'un modèle théorique, un parmi d'autres, celui de la volonté du savoir¹. Le fait que ce projet fut abandonné peut suggérer que l'œuvre de Spinoza ne correspondait plus à un simple schème d'interprétation foucauldienne : une interprétation qui passe par une démonstration historique et par une déconstruction théorique. Le passage au bio-politique peut alors coïncider avec une apparition d'une nouvelle et profonde affinité avec le Néerlandais. Mais ces indices ne peuvent que nous encourager à chercher une affinité encore plus profonde. Or il existe des obstacles théoriques qui mettent en question la possibilité d'une lecture parallèle et mutuellement enrichissante de nos deux auteurs. Dans la dernière décennie beaucoup d'auteurs ont suivis cette piste avec en exploitant la notion « positive » de la biopolitique introduit par Antonio Negri². Ce terrain n'était donc pas complètement inconnu. Il suffit de rappeler un livre de Gilles Deleuze consacré à Michel Foucault³. Deleuze y reconstruit le projet foucauldien presque sans recourir au réseau catégoriel de Foucault, en le déployant selon les concepts de sa propre ontologie qu'on peut désigner comme neo-spinoziste. Nous n'envisageons pas d'aller aussi loin que Deleuze. Toutefois, nous allons garder à l'esprit cette possibilité interprétative.

La première question à laquelle nous ne pouvons pas échapper est celle qui concerne les prémices de notre lecture. L'omniprésence de l'ontologie chez Spinoza permet-elle de se mettre en dialogue avec l'ontologie manquée dont se réclame Foucault ? Ou bien nous pouvons également avancer sans aucune référence au niveau ontologique, pour dévoiler une complémentarité de certaines idées,

¹ Voir Michel Foucault *Résumé des cours 1970-1982*. Julliard, 1989, s.85-86. Voir aussi *Surveiller et punir*, Gallimard, 1995, p. 227

² Mais l'argument que nous développons dans ce chapitre doit beaucoup en particulier aux travaux de P. Macherey, (Pour une histoire naturelle des normes, in *Michel Foucault philosophe*, Seuil, 1989, s. 203-221.) et notamment de O. Remaud (La question du pouvoir : Foucault et Spinoza, *Filozofsk ivestnik*, XVIII (2/1997), pp. 107-125.

³ Deleuze *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris, 1986

notamment politiques. Faut-il chercher les manières de convertir ou au moins de traduire le langage du monisme dans le langage du pluralisme radical ? Ou alors, faut-il plutôt évacuer dès le début les problèmes de principe et laisser parler les méthodes de recherches empiriques sans prendre le soin de les replacer dans leurs fondements théoriques. Pour répondre à ces questionnements d'une manière provisoire et un peu hâtive : le premier dépasse en partie notre projet, tel que nous l'avons exposé, car nous ne pouvons pas développer ici une interprétation fondamentale de Spinoza ; le deuxième nous limitera à un travail purement exégétique et comparatif sans grand intérêt philosophique. Il faut donc tenter d'emprunter un chemin qui combine ces deux stratégies. Il faut penser les rapports possibles entre la théorie de la subjectivité mise en œuvre, sa constitution, sa provenance, son rapport au pouvoir dans le contexte des alternatives ontologiques adoptées par Spinoza et évitées d'une manière plus ou moins habile par Foucault. Et nous pouvons déjà annoncer ce que nous cherchons à démontrer : le fait que sur certains aspects essentiels de la philosophie Foucault trouve son prochain en Spinoza. Cette constatation peut être lourde de conséquences : elle nous permettra peut-être de rendre Spinoza plus contemporain et Foucault beaucoup plus proche aux questions fondamentales de la philosophie moderne.

Le point de rapprochement que nous jugeons presque explicite ne vient évidemment pas de la métaphysique ni même de la théorie de la subjectivité. Il concerne un problème plus précis de l'analyse de l'ordre politique. L'ordre politique est déjà une notion qui réunit les deux, car le politique ne concerne pas le champ limité au pouvoir public mais contient tout ce qui implique le pouvoir. Désormais, la question du gouvernement n'est plus celle d'un ensemble d'appareils d'état agissant de manière souveraine sur le matériel social. Elle concerne l'ensemble des forces qui constituent la forme historique d'une société. Le gouvernement donc n'est pas uniquement un type de pouvoir, il est également un produit du pouvoir donc de l'interaction concrète et unique des forces. Ainsi élargi, le concept du politique s'oppose à la conception juridique du pouvoir qui, elle, s'organise autour de deux notions : le contrat et la légitimité. Foucault s'explique dans le résumé des cours au Collège de France :

“ Pour mener l'analyse concrète des rapports du pouvoir, il faut abandonner le modèle juridique de la souveraineté. Celui-ci en effet présuppose l'individu comme l'objet de droits naturels ou de pouvoirs primitifs, il se donne comme objectif de rendre compte de la genèse idéale de l'Etat, enfin il fait de la loi la manifestation fondamentale du pouvoir. Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir, non à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même, en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte : plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux-mêmes ou de leur pouvoir pour se laisser assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer les sujets. De même, plutôt que de chercher la forme unique, le point central d'où toutes les formes du pouvoir dériveraient par voie de conséquence ou de développement, il faut d'abord les laisser valoir dans la multiplicité, leurs différences, leur spécificité, leur réversibilité : les étudier comme les rapports de forces qui s'entrecroisent, renvoient les uns aux autres, convergent ou au contraire s'opposent et tendent de s'annuler. Enfin plutôt que d'accorder le privilège à la loi comme manifestation du pouvoir, il vaut mieux essayer de repérer les différences techniques de contrainte qu'il met en œuvre¹ ”.

Ce passage résume de manière très dense le point de développement théorique de Foucault que nous jugeons le plus important et à partir duquel son lien (peu présent auparavant) avec l'héritage spinoziste se renforce. C'est une déclaration de positivisme radical en dehors de toute possibilité de transcendantalisme ou des idéalités qui modélisent la réalité historique sur la base des grands topos universalistes. Et malgré la complexité de la position transcendantale qui connaît des variantes positives et historiques, nous pouvons facilement saisir une première prémisse : le droit ne vient

¹ Michel Foucault *Il faut défendre la société*, éd cit. pp. 85-86

jamais avant la force, s'il règne c'est grâce à la force qui le constitue. La loi n'absorbe jamais la puissance qui la fonde, elle est son instrument mais pas sa réalisation. Or la société ne peut pas être théoriquement reconstruite à partir de la légitimité de ses lois. En revanche, ses lois vont constamment être questionnées et renversées si elles ne correspondent plus aux rapports des forces réels. Rien ne vient d'en haut, tout vient d'en bas. Et rien ne peut jamais suspendre cet ordre des choses.

Or il n'existe pas un point central du pouvoir, il n'y a pas un moment fondateur, il n'existe pas un contrat qui signifiera le passage ultime de l'ordre naturel où règnent les forces féroces vers un monde angélique où ces forces se subliment pour devenir des lois légitimes. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe qu'un état de guerre. Il y a aussi des négociations, des accords et des alliances. Foucault ne défend pas la théorie de la pure force. C'est plutôt l'opposition entre la force et la loi qu'il veut combattre. Toutes les deux elles appartiennent au même ordre ou, si on souhaitait renverser la perspective, elles sont différentes dans la pluralités des événements : les forces et les lois dans leur contextes, buts et applications différentes. Ce renversement, qui n'est pas pour autant contradictoire, dévoile ici le lien étroit que le monisme maintient avec le pluralisme. Leur adversaire principal c'est après tout le dualisme : celui de Descartes certes mais aussi celui de Hobbes ou encore celui de Habermas.

Pour éviter le malentendu, précisons cette idée : le dualisme n'est pas forcément explicité dans une ontologie, il réside dans une méthode qui combine utopie et modélisation scientifique. C'est une méthode qui se sent capable de traduire une fois pour toutes les relations de force en relations de légitimité. Hobbes fournit ici un exemple très particulier, un modèle qui va se prolonger et se complexifier pour devenir la grande conception de la légitimité métaphysique qui trouve son accomplissement chez Hegel. La guerre, qui doit caractériser l'état de nature, doit se faire éliminer par un ordre à la fois artificiel et raisonnable. L'acte de volonté qui cède la possibilité d'exercer sa propre force à un souverain est un acte fondateur de toute autre causalité politique. Désormais, c'est l'Etat qui l'incarne, l'Etat qui n'est pas légitime parce il est fort mais qui est fort parce qu'il est légitime. Le miracle, c'est que l'effet abolit sa cause. Foucault ne s'opposera pas entièrement à cette idée qui clame le primat de l'effet sur sa cause. Ce qu'il sera obligé de refuser, c'est qu'il s'agit d'un événement unique et originaire ayant réglé une fois pour toutes les relations au sein de la société. Il s'opposera à l'idée téléologique, dogmatique et abstraite qui veut que cette opération nous fasse sortir de la nature et vivre selon " nos propres " règles. C'est justement ici qu'il rencontre Spinoza.

Or, ce dernier conteste fortement l'idée que des hommes soient à jamais incapables de sortir de l'ordre de la nature. Il défend le primat du droit naturel dans une version qui ne présuppose nullement son contenu comme il arrive chez les autres théoriciens de ce droit. Le droit naturel ne ressemble en rien à un ensemble de règles qui dirigent toutes les sociétés humaines selon un ordre descriptif et normatif. Ce droit, qui permet un nombre infini de variations, connaît seulement quelques conditions, dont la première est que le Souverain n'a le droit sur les sujets que dans la mesure où il exerce sur eux sa puissance¹. Ce droit notamment abolit la primauté de chaque figure de la légitimité qui se veut libérée de sa provenance naturelle. Entre ce qu'on entend par l'état de nature et ce qu'on déclare état civil ou état de droit, il n'existe aucune rupture mais une continuité. Cela ne veut pas pour autant dire que rien n'a changé et rien ne changera jamais. L'idée de continuité chez Spinoza permet toute la diversité des rapports, des structures et des formes, tout comme l'apparente discontinuité chez Foucault introduit une série finie et saisissable de passages entre le monde sauvage et le monde ordonné par les lois. En effet, ce passage n'est jamais quantitatif ou bien, ce qui revient au même, il est toujours qualitatif. Nous voyons ici le premier symptôme de la dialectique entre rupture et continuité. Or le pluralisme abolit, comme nous l'avons déjà indiqué, la dualité de la nature et du droit.

¹ La lettre à Jarig Jelles du 2 juin 1674, cité par O. Remaund, éd. cit. p.111.

« Ainsi sous le nom de droit naturel, je désigne les lois ou règles mêmes de la nature, en vertu desquelles tout se déroule dans le monde, c'est-à-dire la puissance de la nature même. Il en résulte que le droit de la nature et, par voie de conséquence, de chaque type de réalité naturelle s'entend jusqu'aux bornes rencontrées par sa puissance. Tout ce qu'un homme quelconque accomplit en vertu de la loi de sa nature, il l'accomplit de plein droit naturel et le droit, dont il jouit activement au sein de la nature, est mesuré par le degré de sa puissance¹. »

Ainsi Spinoza établit les relations entre le droit et la puissance dans son *Traité de l'autorité politique*. D'abord, le droit apparaît sous une forme purement descriptive, de même pour la nature et pour l'homme (or ces deux ne se distinguent pas). C'est donc un simple ordre des choses. Mais Spinoza ne s'arrête pas là - il définit aussi la signification du droit à un niveau pratique. L'homme peut donc avoir le droit à la nature qui se mesure par sa puissance, par sa force d'agir et de transformer le monde. Cette force ne va pas à l'encontre de la nature, elle lui appartient. Ce droit à la nature est un potentiel acquis à travers la puissance que l'homme (ou bien une autre entité, comme nous allons le voir) détient. Il est clair que le droit, dans la première et dans la deuxième version, ne représente pas la même chose. Mais Spinoza semble insister sur leur unité. La " nature " et la " nature de l'homme ", le " droit " et le " droit à la nature " ne sont pas de simples équivoques. L'unique solution devient possible par le recours à un certain perspectivisme. Toutes les forces qui existent sont naturelles (c'est la tautologie selon Spinoza) mais chaque force prise séparément doit confirmer son droit à l'existence, dans le jeu où elle se trouve confrontée à une autre force, à un autre " droit à la nature ", donc au droit d'exister. Cela ne doit pas suggérer un modèle de duel pour la survie où un ou plusieurs éléments sont nécessairement annihilés. La puissance n'est pas uniquement ni premièrement destructrice : elle lutte mais aussi elle négocie, elle cède, elle se décompose ou recompose. La nature, donc, s'articule ou se comprend par une pluralité de formes et d'éléments actifs. Le droit est un fait mais pas un fait simple ; c'est quelque chose qu'il faut atteindre, qu'il faut établir, auquel il faut aspirer. Bref, le droit est une épreuve.

Il n'est pas difficile de reconnaître ici une inspiration parallèle à celle de Michel Foucault qui essaie à son tour de mesurer ce qui rendrait réelles plusieurs possibilités et potentialités du monde historico-politique (autrement dit, ce qui les fabriquerait et actualiserait). Certainement, une similitude s'y impose mais pour l'instant elle se place à un niveau trop général ; elle ne nous dévoile rien de neuf. Même si cette référence semble pertinente, on pourra la résumer en quelques figures d'anti-platonisme juridique qui résonne aussi dans certaines versions du kantisme. De là, il nous faudra partir, pour ainsi dire, vers le haut et vers le bas de la théorie spinoziste. C'est-à-dire, vers sa recherche sur la société et l'histoire d'un côté et vers son anthropologie ontologique de l'autre.

« Examinons le cas d'hommes vivant sous une législation générale et formant comme une seule personnalité spirituelle, il est évident que chacun jouira d'un droit d'autant moins considérable que l'ensemble des autres par rapport à lui incarnera plus de puissance. Chacun jouit donc activement au sein de la nature du droit, en tout et pour tout, que la loi générale lui concède². »

Il peut sembler que Spinoza présente ici une version presque classique de ce qui deviendra par la suite une théorie de la volonté générale – le cœur de la démocratie rousseauiste. Le droit d'un individu est pleinement subordonné à la collectivité. Mais cela arrive-t-il par un contrat, un individu est-il effectivement capable de " céder " son droit à la nature à une autre entité ? Spinoza refuse cette hypothèse comme purement abstraite et spéculative ; idéologique, comme on dira dans la nomenclature contemporaine. D'abord, une opposition entre la guerre naturelle et l'état à la fois

¹ « Traité de l'autorité politique » ch. II § 4 dans *Spinoza Œuvres complètes* trad. par Rolland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi., Pleiade, Gallimard, 1954 p. 923.

² Spinoza, *Œuvres complètes* (op.cit) p. 930

artificiel et pacifique, repose sur un malentendu concernant son origine. Il n'arrive pas par le contrat de tous mais par une alliance de certains. La survie n'est pas son unique enjeu mais " la préservation dans son propre être ". Comme nous allons le voir, cette différence est essentielle car elle dévoile le caractère fondamentalement positif de la politique. Bien évidemment, avoir droit à la nature présuppose de pouvoir d'exister (et de plus exister d'une certaine manière). Or la guerre n'est pas une règle mais une exception, il s'agit plutôt de séries d'affrontements parfois violents parfois tacites. Dans ce sens, l'hypothèse hobbesienne de la guerre, même si elle contient une intuition importante, est inadéquate. Elle ignore en effet les relations du pouvoir dans leur nature et leur multiplicité.

Ce qui se trouve à la base de toute politique, c'est le fait que "*si deux individus, s'étant mis d'accord unissent leur forces, la puissance et par conséquent le droit, dont tous deux jouissent ensemble activement au sein de la nature, ils dépassent la puissance et le droit de chacun pris isolement. Plus les individus qui s'unissent d'une telle alliance sont nombreux, et plus le droit ils jouissent ensemble sera considérable.*"¹ Or Spinoza est loin de présenter une vision purement démoniaque du pouvoir. Il est conscient du paradoxe que la politique moderne pose devant sa valeur la plus affirmée : la liberté. Nous voyons comment l'état civil fait accroître la liberté des individus en multipliant leurs forces dans un agir commun, pour la réduire ensuite dans le cas de chaque individu qui est privé par la loi générale de la possibilité d'exercer librement sa propre nature. Ce paradoxe ne trouve pas sa résolution historique finale comme cela arrive chez Hegel. Il se perpétue dans diverses formes historiques. Le sujet est donc à la fois assujéti par le pouvoir et en quête continuelle pour exercer sa volonté sur le pouvoir. Les hommes n'abandonnent jamais leurs efforts de « gouverner le pouvoir ». Certes, pendant très longtemps Foucault semble analyser seulement ce deuxième aspect de l'exercice du pouvoir. Mais peu à peu il sera forcé, par la dynamique de sa propre théorie, de considérer également le premier. C'est dans cette direction qu'il avance (entre d'autres) dans les deux derniers volumes de *L'histoire de la sexualité*. Mais déjà dans ses recherches précédentes, une fois que l'analyse du discours cède la place à l'analyse des pratiques, les parallèles avec Spinoza s'imposent.

La règle qui gouverne la société est dans un cas l'accroissement de la puissance (le droit à la nature spinoziste), et dans l'autre l'intensification foucauldienne du pouvoir. Ni l'un ni l'autre ne nous mènent vers un processus historiquement univoque, où le pouvoir se déploierait librement et spontanément en brisant tous les noyaux de résistance. Le pouvoir ou puissance n'a rien d'homogène, autrement dit, il a plusieurs centres, plusieurs intérêts ou plusieurs sujets qui veulent les détourner. Une stabilité de systèmes de gouvernement est en fait un équilibre toujours relatif sur la surface des institutions ; elle renvoie à une tension plus profonde entre les éléments qui composent la totalité sociale.

A partir d'ici nous pouvons mieux comprendre la signification de la démarche spinoziste du nombre. C'est une manière d'entrer dans la pensée spinoziste en utilisant la clef foucauldienne mais aussi réciproquement de comprendre l'intérêt de Foucault pour la gouvernementalité qu'il néglige pendant les premières décennies de son itinéraire. C'est donc une double entrée qu'on pourra, après Remaud, appeler " l'effet statistique de la notion de multitude ". Spinoza définit la force politique de la manière suivante : "*En effet dans le domaine politique la puissance, c'est-à-dire le droit, doit être évaluée d'après le nombre des individus politiquement qualifié*"² Voilà un projet politique moderne, celui que Foucault cherche à décrire, résumé en une seule phrase. Or, définir la puissance par le nombre implique toute une série de pratiques et technologies visant, elles, à accroître cette puissance. Le gouvernement cherche à produire une telle configuration des quantités sociales qui

¹ Spinoza, *Œuvres complètes* (éd.cit.), p. 928

² Spinoza, *Œuvres complètes* (éd.cit.), p. 979

résulterait en plus grande puissance. Il faut alors développer des mécanismes d'obéissance et de contrôle. Il faut établir des institutions qui puissent prendre des mesures adéquates : compter, régler, administrer enfin élever, éduquer, interroger mais aussi produire les savoirs adéquats à chacune de ces entreprises. L'émergence du projet pédagogique de masse coïncide avec ce que Foucault entend par bio-politique – un immense projet d'expansion du pouvoir à travers l'agir sur la vie et la reproduction de la vie. Et même si Foucault ne se penche pas en particulier sur les mesures de gestion appuyées par les statistiques, il reconnaît néanmoins un mouvement analogue du pouvoir qui s'amplifie à travers la complexité de la multitude.

Et de plus, Spinoza ressent un lien entre la bio-politique et le régime libéral que Foucault va tenter d'élucider. Spinoza considère notamment que gouverner le grand nombre (*multitudo*) de façon à assurer la puissance, exige une égalité entre les citoyens. Le gouvernement démocratique sait accroître la puissance positive du droit comme unique principe qui maintient en équilibre les différents types de souveraineté qui le composent et le constituent comme gouvernement. Il cherche en particulier une configuration entre sa pure puissance et sa propre légitimité acquise par la représentation, voire par la comparaison constante des états de forces. Cette affinité ne doit pas nous faire oublier la différence des perspectives. Spinoza projette un régime démocratique et libéral comme conforme aux lois de la raison. Foucault, qui maintient avec la raison des relations beaucoup plus complexes et ambiguës, tend à son tour à dénoncer ce régime, dévoiler ses effets maléfiques, armer les citoyens contre leur propre communauté politique. Ces différences viennent certainement de la position historique, mais elles peuvent nous renvoyer aussi vers des principes plus profonds d'ordre politico-éthique et ontologique. Pour le moment nous pouvons néanmoins constater que la différence de perspectives ne mène pas forcément à une contradiction. Spinoza est loin de nier les effets maléfiques du pouvoir. Foucault, quant à lui, essaie de trouver une réponse à la question : comment configurer les rapports de pouvoir afin d'élargir la souveraineté de l'individu. Dans leurs divergences mêmes il existe alors un point de rapprochement.

Olivier Remaud remarque que dans le cours au Collège de France Foucault se réfère à un ensemble de catégories qui nous autorisent une relecture essentielle des moments décisifs chez Spinoza¹. Foucault parle de “multiplicité”, de “différences”, de “spécificité” et de “réversibilité”. La multiplicité se référera à la pluralité irréductible des éléments composant la société. Les différences signifient que ces éléments cherchent leurs propres fins dans le cadre d'une situation spécifique. Celle-ci peut se comprendre à l'aide de la théorie des passions développée par Spinoza. La spécificité signifie que chaque concentration de puissance n'est pas égale à une autre. La réversibilité signifie que le consensus final n'est jamais acquis et que chaque état civil comme tout “état de la nature” est ouvert à une contestation et à une transformation. Le contrat se trouve-t-il désormais évacué de l'ensemble de la réalité sociale ? Ou plutôt, le contrat est-il inévitable et a-t-il lieu à chaque niveau de la vie politique ? Une chose est pour autant certaine : ce contrat n'est jamais source souveraine du droit. Ce n'est pas lui qui règne. “*Car en vertu du droit naturel, l'individu peut fort bien avoir recours à la tromperie et n'est obligé de respecter un pacte que dans l'espoir du plus grand bien ou la crainte d'un mal.*”²

Le contrat est toujours présent on le fait avec les alliés comme avec les ennemis mais il dépend toujours de quelques choses qui le précède. Le contrat doit alors toujours être jugé par rapport à la nature qui est normative uniquement dans la mesure où elle est capable de s'imposer. « *De ces premières actions posées, il s'en suit que la loi d'institution naturelle sous laquelle tous les hommes naissent et, pour la plupart, vivent, n'interdit aucune action, à l'exception de celles que nul ne*

¹ Remaud, Op. Cit. p.11

² Autorités théologiques et politiques chap. 16 dans *Œuvres complètes* p. 828

désirerait et ou ne pourrait accomplir. (...) Rien de surprenant à cela, car la nature au delà des lois de la raison humaine (...) en embrasse une infinité d'autres, relatives à l'ordonnance éternelle de la nature entière (au sein de laquelle l'homme ne représente qu'un élément minuscule) ». ¹ A partir d'ici nous pouvons donc procéder aux questionnements qui nous laisserons éclairer la position de Foucault dans des domaines qu'il refuse de traiter de manière explicite : les questions d'anthropologie, d'ontologie et d'axiologie politique. Cette fois nous espérons que ce sera Spinoza qui permettra de comprendre Foucault ou au moins de lui poser des questions auxquelles Foucault ne saura plus échapper.

Spinoza déclare l'unité absolue de la raison. L'être est raisonnable par le fait même de son existence. Il n'est pas nécessaire que la pensée soit adéquate à l'être, il suffit qu'elle soit conforme à elle-même. Par le fait qu'elle suit son propre principe, elle est déjà dans le vrai, car elle n'a jamais été séparée de l'être. Cela implique en apparence un modèle purement spéculatif et déductif du savoir. L'être et la pensée se déploient selon le même principe que celui de la nature qui, pour sa part, est Une seule, Non-différenciée. Tout ce qui est, est donc nécessaire. Rien n'est aléatoire mais rien n'existe. L'être est partout. Le hasard est conjuré et banni. Souvent une telle vision nous amène à ranger Spinoza dans le tiroir historique portant le label de "métaphysique", "rationalisme" et "monisme". Mais que signifient ces termes pour nous aujourd'hui ? Sont-ils seulement des monuments de l'obscurité de notre passé ou plutôt forment-ils des concepts-clefs de notre pensée auxquels nous tentons vainement à échapper ? Que signifie pour nous, par conséquent, la métaphysique spinoziste ? Peut-être Foucault pourra-t-il nous enseigner à la relire et par ce mouvement dialectique va-t-elle jeter de la lumière sur les obscurs terrains foucauldien. Bien qu'il soit tout à fait compréhensible que les analogies importantes ne sont que fragmentaires et ne renvoient à aucune affinité plus profonde, nous avançons néanmoins cette affinité comme une hypothèse. Pour quelles raisons ?

Nous avons déjà exposé une corrélation qui nous mène à creuser plus attentivement ses conditions de possibilité. Comment est-il possible que la métaphysique de la nécessité coïncide avec la méthode empirique, critique et nominaliste dans les champs du politique, de l'éthique et de l'histoire ? Comment le relativisme et le perspectivisme cognitifs se rallient-ils avec l'objectivisme fondamental ? Nous ne prétendons pas ici donner une solution à ce paradoxe apparent, mais nous allons proposer quelques prolégomènes vers une telle solution. A partir de là, nous allons essayer de reconstruire les prolégomènes pour la recherche foucauldienne qui, avec Kant et contre Spinoza, semble croire que le savoir précède toujours ses fondements théoriques que nous ne reconstruisons qu'après coup. Cela ne veut pas pour autant dire que ces fondements soient arbitraires ou secondaires pour la totalité de la construction théorique. La conception épistémologique générale qui se distingue des considérations épistémiques (méthodologiques) a ses conséquences qui engourdissent les postulats politiques de chaque théorie (au moins à long terme).

Apparemment Foucault rejette une conception générale et anhistorique de la raison. Il décrit plutôt les diverses manières dont se développent les pratiques cognitives. *Les mots et les choses* se concentre en première instance sur ce problème. Les entités ultimes qui servent à décrire ces pratiques cognitives sont les discours, *les épistémès* et non la raison dans un sens positif et prescriptif. Bien que nous ne prétendions pas que *Les mots et les choses* porte un esprit spinoziste, il faudrait au moins voir dans quelle mesure les thèses qu'il défend sont radicalement opposées à une méthode spinoziste. Or l'histoire des ordres épistémiques qui échappe à toute évaluation de son objet, ne doit pas forcément avoir des conséquences dévastatrices sur cette approche, autrement dit, elle ne s'oppose pas forcément à l'objectivité en faveur d'un relativisme cognitif. Elle défend uniquement l'émergence plus ou moins aléatoire de nos pratiques cognitives. Si nous soutenions

¹ Ibidem p. 826

que la condition *sine qua non* du discours scientifique réside dans la distance axiologique par rapport à l'objet de recherches, nous pourrions même dire que seul ce type de description pourra satisfaire les exigences de rigueur des sciences sociales.

Spinoza nous propose une solution de cette tension dans le fragment déjà cité où il dit que la nature ne se soumet pas aux règles de la raison humaine mais au nombre infini de différentes raisons présentes dans la nature, car l'homme ne représente qu'un petit morceau de cette nature et de la Raison de la nature. La Raison de la nature n'égale donc pas une raison partielle de l'homme ou de la formation historique quelconque. Pour comprendre la signification de cette conception de la raison il faut rendre compte de la profondeur de l'athéisme spinoziste. Le fait qu'une grande partie de la raison (donc du réel tout court) soit inconnue aux hommes vient de la limitation de la nature humaine sans renvoyer à aucun mystère. L'homme habite le monde de manière parfaitement légitime, en tant que partie intégrale de ce monde, mais il ne doit jamais projeter la raison de la nature selon l'image de la raison humaine. Le sujet humain n'est pas au centre du monde, il ne correspond qu'à une "molécule". Mais la raison n'est pas non plus hostile à l'homme, elle est surtout indifférente envers lui. Il sera donc inutile de prendre une position de culte ou de confiance par rapport à l'être. Participer à la raison, connaître pour savoir agir, ce sont donc des composantes essentielles d'une éthique propre à l'homme. Et la connaissance est possible, car la raison de l'homme est essentiellement cohérente avec celle de la nature. Mais elle ne la contient pas. La cognition totale et absolue en sera exclue – la cohérence ne suffit pas pour contourner la substance.

Le statut ontologique de la subjectivité qui comporte aussi sa capacité à connaître, agir et juger se trouve désormais redéfini. Le sujet est un fait, un événement qui ne possède sa propre intégrité que dans une certaine perspective et de manière fondamentalement provisoire. Aussi, la raison, celle qu'on peut attribuer à cette entité particulière qu'est l'esprit humain, ne possède-t-elle aucune supériorité ontologique. La proposition 11 de la deuxième partie de l'*Ethique* est persuasive : " *Ce qui constitue, en premier lieu, l'être actuel de l'Esprit humain n'est rien d'autre que l'idée d'une chose singulière existant en acte*¹". La première qualité de l'esprit humain ne réside que dans sa particularité, qui est au même moment réelle, objective et nécessaire parce que " *l'esprit humain est une partie de l'entendement infini de Dieu ; et par la suite, lorsque nous disons que l'esprit humain perçoit ceci ou cela nous disons seulement que Dieu, non en tant qu'il est infini mais en tant qu'il s'explique par la nature de l'esprit humain, ..., possède telle ou telle idée...*" La raison humaine, donc le sujet de connaissance en acte, est réel parce qu'il participe de la nature, mais il ne représente pas cette nature. L'idée même que la nature pourrait se faire représenter par une particularité quelconque semble, dans cette perspective, contradictoire. Les actes cognitifs peuvent et doivent donc être analysés tout comme les autres faits, tout comme les pratiques et les discours dont la signification théorique ne réside pas d'abord dans la vérité ou la fausseté. Dans ce sens le vrai et le faux sont également vrais dans la mesure où ils existent et exercent leurs effets.

Cela rend possible la science foucauldienne. L'abolition du dualisme entre la pensée et la matière est acquise par l'accentuation de la matérialité de la pensée, et pas l'inverse, elle prépare le terrain pour un travail généalogique (et archiviste). Mais elle fait plus que cela : elle montre les conditions de possibilité du discours foucauldien. Mais cette explication ne nous mène-t-elle pas justement vers un relativisme ou vers un perspectivisme radical ? Dire cela, implique-t-il de vouloir façonner Spinoza au profit de Foucault ? Pas forcément. La dialectique entre nécessité et contingence se trouve résolue dans la conception moniste : ce qui est, est nécessaire parce qu'objectif, mais il n'y a rien de nécessaire dans le fait de son émergence. Autrement dit, les choses n'ont pas une genèse qui renvoie à leur origine. Leur nécessité réside dans leur actualité. Pour préserver cette ontologie Spinoza est obligé d'évacuer l'idée de temporalité comme succession de causes et effets. Il propose une conception du monde organisé selon un mode de configurations simultanées des états parallèles, une conception du monde parfaitement horizontale.

¹ Spinoza *Œuvres complètes* (éd.cit.), p. 365

La causalité qui gouverne le monde spinoziste n'est pas d'ordre consécutif : selon la thèse 18 de la première partie : “*Dieu est cause immanente, mais non transitive, de toutes choses*”. Mais la proposition 28 ajoute déjà que “*Toute chose singulière, autrement dit toute chose qui est finie et possède une existence déterminée, ne peut exister ni être déterminée à produire un effet si elle n'est déterminée à exister et à produire cet effet par une autre cause, qui est aussi finie et possède une existence déterminée, ..., et ainsi à l'infini.*¹” La proposition finale (36) constate que „*Il n'existe aucune chose dont la nature ne donne naissance à quelque effet*²”. Nous voyons donc un monde infiniment pluriel dont les éléments créent des réseaux dynamiques de configurations. La tâche théorique consiste à reconstruire ce réseau sans chercher à le justifier ni le fonder selon aucun ordre transcendant ou transcendantal. La causalité immanente ne signifie pas que toutes les choses restent parfaitement isolées et autosuffisantes dans leur propre être (telle était, comme on le sait, la solution proposée par Leibniz) mais elle signifie une absence de leur origine ultime. Le refus de chercher la justification pour c'est qui est. Mais les choses sont aussi transformées, transformant et transformables. Les nouvelles configurations apparaissent comme résultats d'affrontements, de mutations et de fusions. Et ces affrontements, mutations et fusions sont infinis. Spinoza y rajoute encore un attribut de l'être de chaque objet réel : exister signifie laisser des traces, avoir des effets, agir.

Tout ce qui existe depuis toujours est immédiatement pris dans un nombre infini de variations. Il ne peut pas y avoir de premières causes, pourtant dans cet ordre non temporel il y a un dynamisme. Or les rapports qui dirigent les choses sont des rapports de pouvoir, de désir, de résistance ou bien, c'est en tant que tels que nous sommes capables de les reconnaître. D'un point de vue ontologique ils sont tous égaux. N'ayant pas sa source ni son point d'appui transcendantal, le monde est aussi privé de centre. Il n'est pas centralisé, du moins il ne l'est pas une fois pour toutes. Rendons maintenant la parole à Foucault. C'est cela qu'il explique dans son discours au Collège de France où il exprime un souci théorique de saisir le monde saturé de ces qualités apparemment contradictoires.

“ Si les discours doivent être traités d'abord comme des ensembles d'événements discursifs, quel statut faut-il donner à cette notion d'événement qui fut si rarement prise en considération par les philosophes ? Bien sûr l'événement n'est ni substance ni accident, ni qualité, ni processus, l'événement n'est pas d'ordre des corps. Et pourtant il n'est point immatériel, c'est toujours au niveau de la matérialité qu'il prend effet, qu'il est effet, il a son lieu et il consiste dans la relation, la coexistence, la dispersion, le recoupement, l'accumulation, la sélection d'éléments matériels ; il n'est point l'acte ni la propriété d'un corps. (...) Disons que la philosophie de l'événement devrait s'avancer dans la direction paradoxale au premier regard d'un matérialisme incorporel. (...) ; il faut concevoir entre ces séries discontinues des relations qui ne sont pas de l'ordre de la succession (ou de la simultanéité) dans une (ou plusieurs) conscience ; il faut élaborer – en dehors des philosophies du sujet et du temps – une théorie des systémativités discontinues³ ”.

Les deux termes principaux que Foucault introduit dans ce passage extrêmement dense, le “matérialisme incorporel” et une “théorie des systémativités discontinues” résument le mieux cette affinité profonde avec la pensée spinoziste et pourraient peut-être même servir de descriptions contemporaines au système de Spinoza. Le but théorique est d'établir un réseau des relations presque infini entre tous les corps dans toutes leurs configurations. Rendre compte de leur caractère aléatoire et nécessaire, événementiel et systématique, matériel et relationnel, c'est justement la continuation du programme spinoziste.

Dans le monde composé et décomposé par multiples forces et puissances, Spinoza retrouve un principe : le principe le plus général de la nature et le plus concret de chaque étant. C'est le principe

¹ Ibidem. p.336

² Ibidem. p.346

³ Michel Foucault, *L'ordre du discours*. Op.cit pp. 59-60

de l'auto-préservation connu comme *conatus essendi* :

„Chaque chose, selon sa puissance d'être, s'efforce de persévérer dans son être.”¹

„L'effort (conatus) par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son propre être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose.”²

„L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son propre être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini.”³

Tout ce qui est, dans la mesure où il existe, cherche la préservation de son propre être et rien ne disparaît ni ne se transforme par sa propre dynamique interne mais toujours par une intervention de l'extérieur. Comment alors le principe d'extériorité s'accorde-t-il avec celui de la causalité immanente ? La causalité immanente qui est un renversement de la causalité téléologique ou de la causalité consécutive, c'est un principe d'identité exprimé dans un langage de forces. Elle devient possible d'abord après l'évacuation de la théorie de la dimension temporelle et, ensuite, à travers l'assimilation à cette théorie par une affirmation générale que la nature des étants (*res*) est fondamentalement relationnelle. Cette nature réside dans les rapports que les étants maintiennent entre eux - les rapports qui les traversent et les constituent. Et même si dans la nature de tous les êtres singuliers il n'y a aucun fondement ontologique, ils imitent, de manière imparfaite, comme si c'était par analogie, une structure générale de la nature – celle de l'autosuffisance.

Il n'y rien de mystérieux dans cette imitation : les choses, et parmi elles aussi les sujets, se subordonnent à la nature parce qu'elles ne sont pas autre chose que la nature. On peut essayer de comprendre le *conatus* de manière purement négative à travers une sorte de sélection naturelle : ce qui refuse la préservation de son propre être meure, disparaît, tombe dans le néant autrement dit, n'existe plus. Et, *a contrario*, tout ce qui subsiste se préserve dans son être. Bref, une tautologie connue au moins depuis Parménide. Le *conatus* chez Spinoza est un principe d'ordre descriptif (le droit de nature), mais il devient aussi un principe d'ordre éthique et donc pratique (le droit à la nature). En réalité, Spinoza veut que cette distinction soit effacée ; elle ne concerne pas le réel mais elle exprime le point d'où on parle – une perspective proprement éthique. Dans quelle mesure et comment le même principe éthique pourra trouver sa place dans la réflexion foucauldienne ? En quoi pourra-t-il nous aider à comprendre les méandres de la recherche de Foucault, une fois qu'il se retrouve confronté à une problématique proprement morale ? Et, peut-être, le *conatus* spinoziste nous dévoilera également, les possibilités de la politique que Foucault n'a jamais élucidées à l'intérieur de son discours ?

L'objectif éthique posé par le *conatus* se réalise à travers une invention philosophique connue, après Spinoza, sous le nom de “technologie des affects”. Cette technologie signifie une manière spécifique d'agir sur soi. L'agir qui, au lieu de se poser contre la nécessité de l'aléatoire et sans recours à la liberté individuelle, se propose comme objectif d'accroître la puissance de cette entité ou noyau de forces que représente le sujet humain. Le *conatus* n'est bien évidemment pas une qualité réservée aux sujets. Rien n'est, pour être précis, strictement réservé au sujet, puisque le sujet n'a rien d'exclusif par rapport à la nature. Mais sa propre spécificité réside dans la subjectivité. La configuration des forces constitutives du sujet est unique et il existe plusieurs clefs pour cette spécificité. Bien sûr, il y a une détermination historique, une détermination sociale, une culturelle et tant d'autres. Mais il y a aussi un effet du hasard. Et si chaque être humain est spécifique, il faut le savoir spécifique pour agir sur soi de manière adéquate et efficace. Le même type de rapport concerne bien évidemment la société. A chaque fois on est censé chercher un savoir à fin pratique

¹ Proposition 6, III partie Spinoza *Œuvres complètes*, (éd.cit.), p. 421

² Proposition 7, III partie Spinoza *Œuvres complètes*, (éd.cit.), p. 421

³ Proposition 8, III partie Spinoza *Œuvres complètes*, (éd.cit.), p. 421

qui nous permettra d'optimiser notre propre puissance. Il faut avoir une technique de soi, il faut avoir une technologie de la société. Dans un monde composé de pouvoirs, il faut alors savoir gouverner ces pouvoirs à notre profit.

Si Gilles Deleuze n'a pas tort de croire que le gouvernement peut être compris comme “ *le pouvoir d'affecter sous tous les aspects* ¹”, il faut donc repenser une possibilité de renverser le pouvoir sur lui-même. La notion d'affect sera désormais placée au cœur du souci de soi comme “ *un rapport de la force avec soi, un pouvoir de s'affecter soi-même, un affect de soi par soi* ²”. La spécificité, ou plutôt une des spécificités subjectives, consiste dans un désir de se transformer soi-même, de transformer ses conduites, de former ses expressions et pulsions. *L'Usage des plaisirs* définit cela comme le travail sur soi, “ *la détermination de la substance éthique, c'est-à-dire la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale* ³”. La problématisation morale est fondamentalement différente de structure de subjectivité présente dans le model panoptique : elle n'est pas forcément libre mais elle peut s'allier avec la liberté. La liberté comprise non comme liberté du pouvoir mais comme liberté envers et devant le pouvoir – une certaine forme de (auto) détermination spécifique aux sujets qui leur permet de développer et perfectionner leur pouvoir d'agir. Il ne s'agit pas d'une expansion à l'infini du genre de la volonté de puissance, mais il s'agit de maîtriser la structure dynamique et variable des affects et des forces afin de préserver sa propre intégrité comme individu.

Désormais, il faudra adopter une toute autre perspective sur la politique. Il faut inclure dans le projet d'action politique l'intellectualisme éthique comme pratique individuelle. Les grandes structures et les grandes résistances se manifestent comme étant composées de l'ensemble des résistances et structures nucléaires. Leur solidarité éventuelle réside dans le fait même d'être gouvernées, de participer dans le gouvernement sans qu'elle soit automatique. Foucault, comme nous le savons, est assez loin d'une vision angélique de la technique de soi. A la différence de Spinoza, il n'avance pas un postulat. Il se contente de décrire les pratiques relatives aux conditions subjectives et objectives, radicalement différentes des nôtres. Il y a lieu de dominer les autres pour s'affirmer comme libre, pour optimiser son plaisir, pour échapper au jugement sévère qui pourra priver le sujet des attributs importants de la puissance. Mais dans le fait même de la problématisation éthique, Foucault semble retrouver un modèle qui permet de penser une liberté comme l'auto-détermination et l'affranchissement des contraintes extérieures. Nous avons déjà dit que la subjectivité n'est pas fondée par un seul acte mais dans une longue série d'événements. Le sujet est une fonction de diverses stratégies de pouvoir qui réapparaissent sur son horizon. Le régime disciplinaire et le régime panoptique sont corrélatifs à certains types de subjectivité. Dans ce sens, les techniques de soi ne sont guère différentes. Si Foucault semble les privilégier dans son œuvre, c'est parce qu'elles laissent la place pour une nouvelle politique.

Néanmoins, il manque à Foucault un élément essentiel que Spinoza fournit encore à un niveau ontologique. La technique des affects est guidée par un principe de *conatus* qui est le principe même de l'être, c'est à dire qu'il gouverne tout ce qui est. La vie selon sa propre règle devient une tâche éthique par analogie à la structure de l'être. Or Foucault évacue une conception générale de la structure ontologique universelle. C'est pour cela que l'aspiration à la liberté individuelle ne trouve chez lui aucune universalité. Ou, du moins, Foucault suspend la réponse à une question universaliste tout en suspendant l'ontologie première en faveur des simples conditions de possibilité pour son épistémologie. La question d'une ontologie manquée de Michel Foucault revient et va continuer à revenir avec les nouvelles lectures de son œuvre. Béatrice Han a posé cette question

¹ Gilles Deleuze, *Foucault* (op.cit) p. 83

² ibidem. p. 108

³ Michel Foucault, *L'Usage de plaisir*, Gallimard 1984, p.33

dans son très intéressant ouvrage. Cette ontologie manquée on la retrouve chez Martin Heidegger. Or cette interprétation pose des problèmes au moins à deux niveaux. Le premier concerne la démarche de la temporalité originaire, centrale pour Heidegger et évacuée par Foucault. Le deuxième concerne la politique et l'éthique – celles de Foucault sont fondées autour de concepts individualistes ou anarchistes de l'expression de soi et de la révolte constante contre le pouvoir. Celles de Heidegger sont fondées autour de concepts de fidélité et d'authenticité qui vont à l'encontre de tout individualisme. Il est possible que l'ontologie spinoziste soit, quant à elle, beaucoup plus appropriée à combler le vide ontologique chez Foucault.

Gilles Deleuze a proposé une lecture de Spinoza sur deux niveaux différents : “ *Il y a donc deux Ethiques coexistantes l'une constituée par la ligne ou le flot continu de propositions, démonstrations et corollaires, l'autre, discontinue, constituée par la ligne brisée ou la chaîne volcanique des scolies*¹. ” Nous pourrions peut-être penser Foucault dans des termes analogues mais renversés : il y a peut-être chez Foucault un niveau brisé et discontinu sur la surface et un régime théorique continu et ordonné qui se cache derrière.

¹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Ed. Minuit, 1968 p. 317

II Figures

1 - Le pouvoir en dehors du sujet – la mécanique du pouvoir

La question qu'on ne peut pas éviter au début de cette enquête est de nature fondamentale : existe-t-il un point initial où commence la subjectivité ? Peut-on saisir un événement concret à partir duquel la subjectivité entre sur la scène de l'histoire ? Existe-t-il une pratique ou un ensemble de pratiques qui transforme l'être sourd et muet en cette entité ouverte, pénétrable par le pouvoir, vulnérable et par excellence historique ? Autrement dit : est-ce que la subjectivité a son alter ego ? Il est vrai qu'un tel genre de question semble venir de l'extérieur de la perspective foucauldienne. Elle trahit un certain essentialisme dans sa volonté de poser devant nous une différence ontologique. Comment Foucault peut-il éviter d'y répondre ? Il n'y a qu'une manière. Il faut montrer que cette question est mal posée. Il faut alors expliquer comment fonctionnent les concepts comme celui d'*assujettissement* dans *Surveiller et punir* sans leur prêter des conséquences non désirées, telle la vision du pouvoir comme élan qui crée les sujets *ex nihilo* tout en étant précisément à leur origine. Or l'architecture de la méthode foucauldienne ne permet pas une « rupture fondatrice » ou une « discontinuité originaire ». Cela serait une contradiction dans les termes.

La réceptivité est, comme nous le savons, une qualité du corps. Mais cette réceptivité est toujours déjà structurée. Il n'y a pas une réceptivité pure - elle est toujours le corrélat de certaines pratiques imposées ou imprimées en elle. Existe-t-il une réceptivité avant toute intervention du pouvoir ? C'est la question métaphysique du type : « existe-t-il une réalité indépendante de l'acte cognitif ? » L'argument de Foucault va alors dans le sens de l'empirisme critique – moins celui de Kant, que celui de Hume. Les conditions de possibilité ne fournissent pas un cadre général, on ne postule pas un objet hypothétique afin de sauvegarder la cohérence du système, on le postule uniquement si l'on le considère en tant que producteur d'effets concrets. Et c'est justement à ce niveau qu'il faut poser notre question initiale. La préhistoire du corps, son animalité, reste sombre et inaccessible pour une enquête généalogique. Or l'intervention du pouvoir dans l'espace corporel rencontre toujours un sujet, un parmi les sujets historiques, structuré de manière plus primitive peut-être, mais déjà présent et agissant ou plutôt réagissant, de manière définie, contre intrusions des mécanismes du pouvoir.

Cela veut dire que pour déterminer le cours d'un événement historique il faut rendre compte de deux éléments, pas nécessairement contradictoires, mais en tout cas indépendants, qui se croisent ou qui se confrontent parfois. L'un c'est le sujet présent dans le corps (une structure de son fonctionnement), l'autre c'est le dispositif de sa transformation. Le corps lui-même est plutôt un lieu qu'un enjeu de cette confrontation guidée par l'intérêt propre au pouvoir. Cet intérêt peut être conçu par une analyse plus large du discours dominant dans un certain lieu, dans une certaine époque, dans une certaine classe sociale, etc. Alors l'*assujettissement*, un procès par nature événementiel dans lequel se forge la subjectivité moderne, doit comporter au moins ces deux moments constitutifs.

C'est sur ce point qu'on peut relever les questions sur la méthode que Foucault a appliquée dans *Surveiller et punir*, *La volonté du savoir* ou (même si ce livre se distingue des deux autres pour plusieurs raisons), dans *L'histoire de la folie à l'âge classique*. L'analyse qu'il entreprend dans ces livres se concentre presque uniquement sur les pratiques et les mécanismes exercés sur les corps

vivants par les institutions sociales. A l'époque, Foucault caractérise son projet ainsi :

«*Ce que je cherche c'est essayer de montrer comment les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même du corps sans avoir à être relayés par la représentation des sujets. Si le pouvoir atteint le corps ce n'est pas parce qu'il a d'abord été intériorisé dans la conscience de gens*¹ ». Il y a ici deux informations importantes que nous devons retenir.

La première c'est que Foucault distingue trois éléments-outils pour décrire la situation d'émergence du phénomène. Il s'agit du pouvoir, du corps et des sujets. L'autre concerne leur rapport. Foucault ne prétend pas décrire une situation en absence du sujet, il décrit une situation où le sujet n'intervient pas dans la relation de pouvoir qui se joue à l'intérieur du corps, comme si sa présence était suspendue. Une telle description fait abstraction de la médiation subjective mais elle ne l'exclue pas. On a à faire alors à un type de modélisation inévitable dans le cours de la recherche. Or nous voyons que le passage d'une analyse du rapport pouvoir-corps qui se passe en dehors du sujet à une analyse des rapports déjà subjective n'implique pas une vraie rupture théorique. Il s'agit plutôt d'une continuité et complémentarité dans la mesure où l'entrée sur scène de la subjectivité complique presque infiniment le paysage. Mais cette entrée n'est pas nécessairement identique à un moment historique, elle correspond en revanche à un type d'analyse appliquée.

Par exemple : l'antiquité tardive et ensuite le christianisme ont certainement mis en œuvre des pratiques non seulement adressées aux sujets mais des pratiques qui ont exigé un certain type de réceptivité subjective. Cela concerne le *souci de soi* antique et la mauvaise conscience chrétienne. Ils nécessitent des sujets déjà capables de recevoir les impératifs moraux, des sujets fortement auto-référentiels et auto-réflexifs. Non seulement il s'agit ici de l'intensité de cette réflexivité mais aussi de sa structure soigneusement préfabriquée dans des procédures préalables. Bien évidemment, cette structure n'a pas été préparée en vue d'un usage futur, mais une telle utilisation a été rendue possible par le contexte dont on trouve la clef dans la généalogie. Dans cette situation il faut appliquer une recherche qui rendra compte de l'intrusion du pouvoir dans un espace déjà subjectivé, ce qui implique une stratégie réactive. Cette stratégie développée par le sujet peut (et tel est normalement le cas) entrer en cohésion avec les dispositifs du pouvoir. Cela mène à une émergence du nouveau sujet, à un nouvel équilibre temporaire, à un *assujettissement* secondaire.

L'*assujettissement* premier, comme nous l'avons déjà signalé, n'est qu'une hypothèse purement spéculative et, en tant que telle, il n'intéresse guère Foucault. Dans son œuvre manque une puissante allégorie d'émergence de la subjectivité, comme celle d'Ulysse dans la *Dialectique de la raison* d'Adorno et Horkheimer. Pourtant Foucault a toujours besoin de figure théorique de « rapports de pouvoir qui passent à travers le corps » sans aucune médiation subjective. Pourquoi ? D'abord il y a la question de la stratégie du pouvoir. Le sujet n'est pas le but ultime du pouvoir, sa transformation ne constitue pas une cible en soi. Plus que cela, le sujet est pour le pouvoir toujours un moyen, jamais une fin. Le pouvoir ne connaît pas les fins autres que sa propre exécution, ce qui peut se traduire par un réseau d'intérêts très fins et très complexes, mais sans intérêt téléologique qui contient son développement à travers l'histoire. Rien n'oblige donc le pouvoir à s'adresser au sujet et s'il le faisait, rien ne déterminerait le degré de son investissement dans l'épaisseur de la subjectivité.

Nous allons montrer ainsi trois idéaux-types d'exécution du pouvoir. Dans chacun le degré auquel le sujet est impliqué est différent même si ce sujet ne constitue pas encore un enjeu. Le sujet s'implique dans diverses fonctions du pouvoir. Sans être « construit » il est « instrumentalisé » et

¹ « Les rapports du pouvoir passent à l'intérieur du corps », entretien avec L.Finas *La Quinzaine littéraire*, 1-15 janvier 1977, pp. 46, DEII, p. 231

« modifié ». Au cours des changements il devient de plus en plus important, sans devenir nullement un *telos* du processus historique.

1. Le premier modèle c'est le supplice. Le pouvoir s'investit dans le corps d'une manière violente mais pas anarchique (le pouvoir à la différence de la violence n'est jamais anarchique) : « *Le supplice est une technique et il ne doit pas être assimilé à une extrémité d'une rage sans loi.*¹ » Il n'est donc pas un acte primitif de vengeance spontanée mais un acte « civilisé » depuis longtemps aliéné à une cruauté préhistorique (si cette dernière a jamais existé). Il est structuré comme porteur d'un système de significations, d'un rite. Il déploie toute une économie de souffrances qui doivent correspondre à un type de crime : « *le supplice repose sur tout un art quantitatif de la souffrance (...) Le supplice met en corrélation le type d'atteinte corporelle, la qualité, l'intensité, la longueur des souffrances avec la gravité du crime, la personne du criminel, le rang de ses victimes*² » Il s'agit d'une procédure qui imprime dans le corps la totalité de l'ordre discursif du pouvoir : sa hiérarchie, ses valeurs, son eschatologie. L'objet de ces opérations est essentiellement le corps vivant. (Même si la procédure ne s'achève pas avec la mort du condamné, il existe des dispositions très claires pour le corps du décédé - « *La justice poursuit le corps au-delà de toute souffrance possible* ». ³ Mais le pouvoir se contente de très peu de subjectivité. Il suffit d'avoir une réceptivité de base – une capacité à subir des souffrances.

Certes on ne peut pas négliger l'aspect public de l'exécution. Mais il serait erroné de la concevoir dans des termes de prévention générale. Son rôle n'est pas d'abord d'éduquer le public et de le décourager à suivre l'exemple du criminel⁴. L'exécution a eu lieu en pleine lumière mais « *Dans l'ordre de la justice criminelle, le savoir était le privilège absolu de la poursuite.*⁵ » Le procès a été caché du public et le savoir sur les procédures et la nature juridique du crime a été épargné à la plupart de la population. Le principe n'était donc pas d'éduquer le public pour qu'il intériorise les règles de la loi. C'était de lui faire peur. Peur de la puissance de la loi. C'est pour cela qu'il n'y a pas encore besoin de l'équivalence du crime et du châtement. Au lieu du principe d'équivalence le pouvoir manifeste un surplus de force. Ne cherche pas à se légitimer à travers la vérité et la justice mais il s'impose comme une force supérieure⁶.

Le condamné, première cible dans l'investissement du pouvoir, n'est donc pas transformé en tant que sujet. Son corps n'est pas la porte menant vers son âme, son corps n'est qu'un signe. Le corps mutilé et massacré devient un symbole du pouvoir. Il n'est pas transformé en tant que sujet tout simplement parce qu'il est mort⁷. En ce qui concerne le peuple spectateur, la situation est plus compliquée. Le châtement doit bien se faire ancrer dans sa mémoire. Il doit le priver de tout espoir que le pouvoir soit renversable. Mais il ne se pose pas comme objectif d'intégrer le peuple à ce pouvoir.

¹ Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 43

² Ibidem. p.43

³ Ibidem. P.44

⁴ « *En fait ; pourtant, ce qui avait sous-tendu jusque-là cette pratique des supplices, ce n'était pas une économie de l'exemple, ..., mais une politique de l'effroi : rendre sensible à tous , sur le corps du criminel, la présence déchaînée du souverain.* Ibid. p.60

⁵ Ibidem. p.44

⁶ Ibidem. pp. 68-69

⁷ Foucault rend compte du châtement au nom du pouvoir du souverain. Bien évidemment la situation se complique alors dès l'entrée sur scène de la religion, ou d'un certain type de religion, qui coexiste dans l'ordre féodal avec le pouvoir laïc mais n'est jamais intégré dans la même structure. L'inquisition, ses tortures et ses exécutions publiques ont, au moins officiellement, comme but la transformation du sujet et son aveu. Elles fournissent alors un modèle du pouvoir plus moderne.

«*La solidarité de toute une couche de population avec ceux que nous appellerions les petits délinquants – vagabonds, faux mendiants, mauvais pauvres, voleurs à la tire, receleurs et revendeurs – s’était manifesté assez continûment : la résistance au quadrillage policier, la chasse aux mouchards, les attaques contre le guet ou les inspecteurs en portaient témoignage* »¹. Ou, pire encore : le condamné devient parfois un objet de culte populaire, il anime l’imagination et, en tant que symbole, incite à la révolte.

Dans ce sens on peut dire que le supplice se déroule en dehors du sujet. Cette procédure n’exploite pas la subjectivité dans l’homme pour se confirmer ni ne vise une subjectivité transformée. Cela ne veut pas dire que Foucault conteste la présence de la subjectivité dans le régime monarchique. La subjectivité est bien là, elle réside dans le nombre de relations comme celles de l’échange, du travail, de la famille. Certes, c’est une subjectivité moins intégrale, et pour ainsi dire moins universelle. Ce qui intéresse Foucault c’est le phénomène d’exécution du pouvoir qui fait abstraction de l’usage des sujets. Il existe des lectures de Foucault² qui suggèrent la valorisation positive de ce pouvoir sauvage par rapport au pouvoir « civilisé » qui le remplace au cours du XIX siècle. Il ne suffit pas de leur répondre que Foucault ne valorise rien, il ne fait que décrire. La recherche de Foucault est loin d’être politiquement neutre, mais il faut comprendre la complexité du jugement qu’il porte.

Il ne plaide pas pour un pouvoir fondé sur une violence « innocente ». Tout ce qu’il semble croire c’est qu’il y a toujours « plus » de pouvoir là où les agents sont privés de la capacité de résister. Le pouvoir non violent couvre d’habitude des souffrances qui ne peuvent pas s’exprimer. Le pouvoir monarchique déclare au peuple une guerre perpétuelle. Une guerre inégale peut-être, mais une guerre dans laquelle l’ennemi est toujours reconnu comme différent. L’ambition du pouvoir moderne sera d’intégrer le sujet et l’objet du pouvoir, pour que la résistance ne puisse plus devenir impossible. Cela ne veut pas dire que ce pouvoir moderne réalise son but. La modernité, elle aussi, connaît les révoltes, les résistances, les revendications collectives. Mais pour qu’elles soient efficaces, il leur faut un autre type de stratégie. Il faut reconnaître que le pouvoir se transforme continuellement (non seulement ses méthodes mais aussi ses fins). Si on peut dire que Foucault s’oppose à une vision angélique de la pénalisation humanitaire, ce n’est pas parce qu’il apprécie le pouvoir sauvage, mais parce qu’il apprécie les résistances contre lui.

Le développement des stratégies du pouvoir va bientôt poser de nouveaux défis. Comme nous allons le voir, l’opposition fondamentale ne se situe pas entre le pouvoir qui massacre le corps et le pouvoir qui construit la subjectivité. Elle se place entre un régime où le pouvoir écrase toute résistance et un autre où le pouvoir n’ose pas encore songer que cela serait possible.

2. Le passage entre le supplice et l’institution pénitentiaire ou correctionnelle humanitaire ne constitue pas un seul événement. Il est plutôt composé d’une série de ruptures et modifications. Le pouvoir, avant de s’engager à forger une subjectivité, entreprend de multiples actions pour former le corps lui-même. Encore une fois il faut se rendre compte que la subjectivité n’est jamais quelque chose d’opposé au corps. Le sujet est une forme spécifique de corporéité. Nous pouvons assumer que le corps structuré selon un certain type de dressage n’est pas encore subjectivé, même si les procédures de dressage sont toujours engagées dans un processus d’assujettissement. Aussi la stratégie de transformation du sujet peut, dans une certaine mesure, ignorer le contexte subjectif. C’est en particulier le cas des grandes institutions disciplinaires qui combinent la violence contre le corps et des formes plus fines d’intervention pédagogico-gymnastiques. Dans ce cadre, l’appareil

¹ Ibidem. p.64

² Par exemple l’étude de José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, PUF, Paris, 1986

correctionnel qui prend la place du supplice fournit un exemple d'un nouveau type d'exécution du pouvoir et d'un nouveau type d'intérêt vers lequel s'oriente le pouvoir.

3. Les prisons, les maisons correctionnelles, les maisons de délinquance représentent une nouvelle qualité dans le déploiement du pouvoir, même si elles connaissent des précédents historiques comme les monastères ou, plus tard, les hôpitaux. Tandis que dans le supplice le pouvoir traitait le corps comme une œuvre – l'expression pure de sa puissance, pour le système correctionnel le corps devient un outil dont la fabrication est longue et exige une mécanique très précise – une méta-mécanique pour la production d'instruments de haute qualité. Pour la première fois (non dans le sens historique car l'histoire a toujours connu ce type d'intérêt) dans son horizon apparaît le sujet, même s'il ne prend pas pour l'instant une place centrale. En effet le système emprunte beaucoup de son prédécesseur – il est aussi bien calculé et technicisé mais cette fois les capacités techniques et le savoir-faire trouvent leur achèvement dans un régime différent. Depuis que les nouvelles exigences apparaissent sa fonction n'est plus la même.

La première relève de la taille de l'entreprise. Le système correctionnel n'est plus un symbole démonstratif – il doit devenir un moyen efficace de gestion de la société. Cela implique une procédure assez simple pour pouvoir être appliquée à un grand nombre de détenus. Autre exigence : le détenu doit être transformé d'une nouvelle manière – il ne s'agit plus seulement de lui faire intérioriser telle ou telle norme mais de former une disposition permanente d'intériorisation. Or la mécanique du pouvoir doit passer par une double épreuve d'efficacité. Elle doit tout d'abord discipliner les corps pour les investir ensuite d'une capacité à se discipliner eux-mêmes. Cette deuxième épreuve renvoie déjà d'une manière directe à la subjectivité. Le pouvoir disciplinaire qui correspond historiquement au développement du régime libéral a aussi un nouvel objectif politique : au lieu d'affirmer la puissance du pouvoir dans le cadre du conflit avec le peuple, il doit éliminer ce conflit. Cela doit se produire dans le cadre de la politique rousseauiste renversée. A la place du peuple qui s'approprie le pouvoir c'est le pouvoir qui le confisque au peuple. Mais l'effet d'intégration y est accompli.

En ce qui concerne le processus d'assujettissement il est toujours limité. Le sujet y est plus qu'une chose mais il reste encore passif. Ou plutôt, c'est la passivité du sujet qui intéresse le pouvoir disciplinaire. Tout de même, le pouvoir commence par le corps : « [il s'agit] *d'exercer sur lui une correction tenue, d'assurer des prises au niveau même de la mécanique – mouvements, gestes, attitudes, rapidité : pouvoir infinitésimal sur le corps actif.*¹ » Avant, la seule réceptivité qui intéressait le pouvoir c'était la capacité de ressentir la souffrance ; maintenant, c'est une autre qualité qui attire l'attention : le corps est modifiable dans son activité. Non seulement il peut être mutilé et massacré, il peut aussi agir selon la règle qu'on lui impose. Cette idée est fondée d'une part sur des théories mécanistes du corps comme celles de Descartes ou de La Mettrie - sur le savoir très spécifique qui se déploie au cours du XVIII^e siècle, et de l'autre sur un impératif technologique d'efficacité. C'est l'époque où les institutions les plus performantes sont les armées. Pourquoi alors ne pas modeler les autres collectivités sur cet exemple ?

En fait la manière dont le pouvoir se figure le corps porte encore beaucoup de traces du cartésianisme. Or le sujet qui habite le corps semble se déplacer au-delà de sa zone d'intérêt. De toute façon, si les comportements du corps peuvent être normalisés et contrôlés à travers une simple opération mécanique, pourquoi faire appel au sujet. « La contrainte porte sur les forces plutôt que sur les signes ; la seule cérémonie qui importe vraiment, c'est celle de l'exercice. »² Le pouvoir ne cherche plus à se manifester – il veut s'exercer. Mais ce n'est que le début. Le cartésianisme du

¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*. (ed.cit) p.139

² Ibidem. p.139

système correctionnel est du moins ambigu. Fondé sur la découverte qu'il n'est pas nécessaire de s'adresser au sujet pour transformer le corps, il ne se contentera pas de cette constatation. Le nouveau savoir sur le sujet que la discipline prépare, c'est que si le sujet existe, il est fait du corps, que la corporéité est sa seule matière.

La répartition de l'espace et du temps, cette nouvelle architecture de la coercition, n'atteint d'abord qu'un effet d'habitus. Le corps-machine ou plutôt les grands ensembles des corps-machines doivent agir automatiquement. Il est vrai que dans le règlement d'une Maison de jeunes détenues à Paris nous retrouvons encore l'article 19 qui prévoit « La prière est faite par l'aumônier d'une lecture morale ou religieuse. Cet exercice ne doit pas durer plus d'une demi heure ». ¹ La persuasion ou l'endoctrinement sont toujours présents mais leur rôle est secondaire. Les architectes sociaux du XIX-ème n'osent pas les abandonner peut-être par pudeur anachronique, mais ils n'y attachent pas trop d'importance. Dans ce cas il est impossible « d'approfondir » le corps et de lui fournir des mécanismes d'autocontrôle ou d'auto modification. Avant tout il est impossible de lui faire aimer le pouvoir.

Mais cela n'est qu'un premier pas. Les fonctions que le corps est capable de réaliser par un simple habitus ne sont pas suffisamment diversifiées. Et surtout elles exigent une constante attention de la part de l'appareil disciplinaire. Il faut que ce dernier développe à chaque fois une nouvelle répartition spatiale et temporelle. La première étape de la discipline consiste à former une spécifique réceptivité du corps et à le rendre capable de suivre les modifications. Mais la deuxième étape qui actualise un usage déjà concret du corps ne peut pas se dérouler sans un constant souci administratif. Même si ses règles générales sont loin d'être inconnues, il lui faut toujours une technique spécifique et locale. La cible s'accroît toujours en efficacité, mais cette efficacité n'est pas la même pour l'armée, pour les différents types d'écoles, pour les grandes manufactures et usines. Les techniques disciplinaires se développent alors en fonction de divers intérêts que le pouvoir cherche à réaliser.

4. Le système disciplinaire constitue donc un moyen parfait pour la fabrication de certaines catégories d'individus. Les soldats et les ouvriers notamment sont indispensables pour mettre en œuvre une nouvelle société avec ses immenses projets. Si le cartésianisme invente le monde comme gérable et radicalement transformable la seule question qui émerge dans cette logique est la question des outils. Les grosses collectivités d'individus normalisés et disciplinés offrent la réponse : elles sont des instruments pour la transformation de la nature. Mais quelle nature doivent-elles transformer ? Dans l'opposition entre l'homme et la nature aucun enjeu pratique n'explique d'une manière satisfaisante le fonctionnement du pouvoir. L'enjeu du pouvoir est toujours défini dans les rapports à l'intérieur de la société. Les hommes ne sont donc jamais uniquement des outils, ils constituent aussi des fins comme dans l'impératif kantien. Le pouvoir se représente la société comme son objet. C'est là où il n'est plus possible de faire abstraction de la subjectivité des hommes. Il faut s'y adresser directement au moyen de nouvelles et adéquates technologies.

Foucault saisit les deux moments constitutifs pour ce nouvel intérêt du pouvoir. Ils correspondent aux deux concepts-clefs organisateurs du nouveau paysage politique - celui du libéralisme. Ces concepts sont la population et la citoyenneté. Ils sont effectivement de provenance hétérogène ; donc, il est impossible de dire que l'un précède ou conditionne l'autre. Mais le monde contemporain peut uniquement être pensé à partir de leur croisement qui se produit dans les sociétés bourgeoises. Le concept de population exige un complément pratique que Foucault désigne comme bio-politique. Le concept de citoyenneté exige déjà une forme nouvelle de subjectivité. Comme nous allons le

¹ Ibidem p. 12

voir, il s'agit tout d'abord d'une forme et non d'un contenu. La citoyenneté universelle peut uniquement se fonder sur une subjectivité pure et formelle qui pourra par la suite être actualisée selon diverses modalités et en fonction de l'intérêt du pouvoir libéral.

Le lien entre la bio-politique et le libéralisme est sans doute fondamental pour comprendre le parcours de l'analyse foucauldienne. Or le libéralisme est une doctrine qui se veut la première doctrine politique véritablement fondée sur le concept de subjectivité et de gouvernement libéral et, probablement la première qui se donne comme objectif la gestion et le développement des groupes d'individus à l'égard de leur potentiel à la fois corporel, biologique et évolutif. Une fois encore on ne voit pas dans cette dernière démarche une référence nécessaire aux sujets. Elle ressemble plutôt à une pratique de bon élevage. Pourtant le gouvernement libéral ne ment pas entièrement quand il se déclare au service « des sujets pour les sujets. » Son comportement ne s'explique pas par une simple idéologie. Comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, le pouvoir libéral répond à une exigence spécifique issue de la transformation du pouvoir pastoral classique. Cette réponse se traduit par des réseaux de relations intersubjectives médiatisés par des structures empruntées au modèle disciplinaire.

Pour l'instant, nous analyserons seulement la forme de nouveauté que représente le bio-pouvoir. Lui aussi, dans une certaine mesure, essaie de s'exercer sans faire appel aux sujets. Toutefois il ne peut plus ignorer les hommes et les femmes comme acteurs car elle fait face aux modes de comportement de reproduction préalables qu'il ne faut pas abolir mais transformer et utiliser. Il ne suffit plus d'administrer, mais selon la règle capitaliste, multiplier et faire augmenter. « *L'investissement du corps vivant, sa valorisation et la gestion distributive de ses forces ont été à ce moment-là indispensables* »¹. La stratégie du pouvoir ne peut plus se baser sur un seul modèle mécanique car son objet est déplacé. Cette fois il ne s'agit plus de gérer le comportement de corps d'un individu dans le temps et l'espace mais de se concentrer sur « le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques. »² Il ne s'agit donc pas de l'historicité ou du principe de prolifération. Les vieux principes disciplinaires ne sont pas abandonnés mais élargis et modifiés, ce qui exige un nouveau savoir sur le corps. Il n'est plus un simple outil, il est le germe fertile qui doit être cultivé.

Un nouveau type de savoir et un nouveau champ de réflexion se constituent pour arriver à cette fin. Ils s'appellent la « sexualité », domaine jusqu'ici inconnu ou du moins sous une forme aussi vaste et complexe. La sexualité est bien autre chose que la science antique du mariage, du plaisir interdit ou encore du vieil interdit de l'inceste. Certes elle provient de formes antiques et doit beaucoup aux techniques développées et perfectionnées par le christianisme. Mais encore une fois, elle n'est pas leur simple extension, elle constitue une rupture. Son émergence est donc événementielle. La sexualité n'est pas encore une science, elle ne se réduit pas à un nombre d'énoncés définis. Elle précède la science, elle est son a priori et son non-dit. Non dans un sens qui détient un mystère quelconque. On peut plus ou moins tracer sa provenance mais en suivant le principe généalogique on doit reconnaître son caractère originel et analyser les effets spécifiques qu'elle produit.

La sexualité n'est pas encore un savoir, elle constitue un ensemble d'instances théoriques « *des productions de savoir (lesquelles font souvent aussi circuler des erreurs et des méconnaissances systématiques.* »³ La sexualité constitue donc une discipline : « *une proposition doit remplir de lourdes exigences pour pouvoir appartenir à l'ensemble d'une discipline ; avant de pouvoir être dite vraie ou fausse, elle doit être comme dirait Canguilhem, 'dans le vrai'* »⁴. C'est sur ces champs que se développent les doctrines spécifiques et ensuite les pratiques de gestion des comportements sexuels et procréateurs. Cette fin est atteinte par les cinq règles stratégiques : codification clinique

¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 p.186

² Ibidem p.183

³ Ibidem p.21

⁴ *L'ordre du discours*, Gallimard 1971 p. 36

du « faire parler » – le principe d’aveu ; le postulat d’une causalité générale et diffuse – le sexe est à l’origine de tout comportement et pénètre le corps le plus profondément ; le principe d’une latence intrinsèque à la sexualité – le sexe se cache il faut le rendre visible par la procédure « scientifique », la méthode de l’interprétation - la vérité sexuelle dans l’individu est caché contre lui même ; la médicalisation des effets de l’aveu – le sexe est avant tout le domaine de la médecine, sa dichotomie fondatrice se place entre le normal et le pathologique.¹

L’effet final de cette nouvelle science et de cette nouvelle technique se résume en quatre grands types d’interventions : L’hystérisation du corps féminin - le corps de la femme est dès lors conçu comme saturé par la sexualité (les types de sexualité de la femme se placent entre deux extrêmes, celui de la maternité et celui de la névrose). La pédagogisation de la sexualité infantile qui se manifeste dans la lutte contre la masturbation. La socialisation des comportements procréateurs par le contrôle institutionnel et médical en vue de l’essor de la qualité de la population reproduite. Et, finalement, la psychiatrisation du plaisir pervers. D’abord il fallait les identifier comme types de pulsions autonomes résidant dans le corps pour développer ensuite les mécanismes de leur correction.² Par-là, nous voyons que le bio-pouvoir est de telle nature qu’il ne pourra pas se passer d’intervenir dans la faculté auto-référentielle du corps humain – dans sa modalité proprement subjective. Pour se fonder, la bio-politique cherche la subjectivité des hommes.

Qu’est-ce que nous enseignent ces trois exemples d’exécution du pouvoir sur le rapport général entre le sujet et le pouvoir ? D’abord, nous devons retenir que ce rapport ne se laisse pas enfermer dans une formule abstraite et englobante. Cela veut dire qu’à la base de la description foucauldienne, il est illégitime d’avancer des constats du genre : « Le pouvoir est à l’origine de toute subjectivité » ou « La structure des sujets c’est la structure des pouvoirs qui les constituent » ou encore « Le sujet n’est pas autre chose qu’une fonction du pouvoir. » En effet, le pouvoir intervient dans la constitution de la subjectivité de diverses manières, tantôt par des opérations qui touchent directement aux corps (mais ces corps sont toujours déjà subjectivés d’une manière ou d’une autre), tantôt par le développement des discours spécifiques adressés directement aux sujets parlants (ce qui implique une stratégie de co-opération dont le pouvoir est initiateur mais pas le maître souverain).

Il s’agit de tirer les conséquences de son « nominalisme » qui, à chaque fois, rejette une interprétation suggérant que « tout est pouvoir » et surtout « que l’histoire du sujet et celle du pouvoir ne sont que les deux facettes d’une même entité – l’ordre du discours ». Cela peut protéger Foucault contre un certain type de critique, certes populaire « à gauche » de lui, comme l’est celle du chercheur marxiste américain Peter Dews. Dews constate que pour Foucault le pouvoir « *having nothing to which it could be opposed, loses all explanatory content and becomes a ubiquitous, metaphysical principle* » alors qu’il ne fait que révéler « *the inability of Nietzschean naturalism, of a pure theory of forces, to provide a substitute for the normative foundations of political critique* »³

La première objection relève, il semble, d’un malentendu. Le concept du pouvoir ne fonctionne pas ici comme principe métaphysique mais comme un principe explicatif en fonction du travail généalogique alors c’est justement un concept non-métaphysique, comme nous le démontrons ailleurs dans cette étude. Le pouvoir a toujours quelque chose qui s’oppose à lui notamment une résistance qu’il rencontre. Mais pas uniquement. Le caractère événementiel et local du pouvoir signifie qu’il n’est pas le seul facteur déterminant et qu’il ne maîtrise pas ses effets. Comme nous avons vu dans ces trois exemples de types de pouvoir, il réagit aux situations toujours nouvelles, il change non seulement ses tactiques mais aussi son but. Il ne forge pas *Le Sujet* à travers la longue

¹ *La Volonté de savoir* (éd. citée) p. 87-91

² Ibidem p. 95

³ Peter Dews « Power and Subjectivity in Foucault », *New Left Review*, March-April 1984, pp. 72-75

histoire des luttes contre le corps, mais il est un des facteurs qui interviennent dans différents contextes. Comme nous l'avons déjà dit, le pouvoir n'est pas à l'origine du sujet - il co-constitue sa provenance. Il est vrai que Foucault est un théoricien du pouvoir et qu'il lui octroie une place centrale, mais il serait erroné d'en faire une lecture purement philosophique qui transforme la notion du pouvoir en pierre philosophale. Les chemins du sujet et du pouvoir se croisent et à chaque fois ni l'un ni l'autre ne restent inchangés. Mais rien ne nous permet de croire qu'il s'agit du même chemin.

La deuxième objection semble être plus pertinente. Même s'il est douteux que Foucault propose « une pure théorie des forces » ou spéculer sur elle, il est toutefois vrai que dans son horizon théorique n'apparaissent que des forces. Cela n'implique pas que toute force serait identique au pouvoir. Autrement dit, la force n'est pas égale à la domination, elle le devient toujours dans un contexte précis. Il s'ensuit que la théorie de forces n'est pas de manière nécessaire privée d'une dimension normative. Comment peut-elle acquérir la normativité ? Pour l'instant nous allons laisser cette question sans réponse. Paul Patton propose une approche générale de la question par cette réponse: « *the theory of power which frames this [foucauldian –MK] conception of the human subject does provide a means to distinguish domination from other forms of power. Moreover, given certain minimal assumptions about the nature of human being, and about their particular capacities which human beings have acquired, Foucault's conception of the subject does provide a basis on which to understand the inevitability of resistance to domination*¹. » Avant de clarifier cette démarche et cette inévitabilité, il nous reste encore à éclairer la relation plus intime entre le pouvoir et la subjectivité qui s'établit dans notre modernité. Jusqu'à maintenant les relations que nous avons décrites entre le pouvoir et les sujets, même si elles étaient violentes, n'abolissaient pas une opposition entre les deux. Maintenant Foucault va essayer d'introduire un nouveau modèle de relation – celui dans lequel le pouvoir tente de se placer directement à l'intérieur du sujet.

¹ Paul Patton, « Foucault's Subject of Power » in Jeremy Moss (ed). *The Later Foucault* (éd. citée), p. 65

2 - Le pouvoir au sein du sujet – la pédagogie du pouvoir

La stratégie panoptique

La vision naïve de la démarche foucauldienne de la subjectivité suggère un modèle composé de trois éléments : le corps sans forme, le pouvoir qui intervient dans ce corps et le sujet comme produit direct de cette intervention. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, cette vision ne résiste pas à une analyse plus rigoureuse. Par principe le sujet n'est pas une cible privilégiée du pouvoir – il le devient seulement dans certains contextes. Le pouvoir a des effets divers sur la subjectivité mais il ne dispose pas d'un *telos* sous forme d'une subjectivité *idéale*. Le pouvoir n'explique pas de manière exhaustive la structure de la subjectivité. Il n'existe pas une pure corporéité qui recevrait son actualisation uniquement par le pouvoir. Le corps n'est pas simplement un « hardware » qui reçoit son « software » de l'extérieur. Le corps est toujours doté de quelque forme de subjectivité, ce qui ne veut pas dire qu'il existe une subjectivité purement corporelle – une spontanéité charnelle à la Merleau-Ponty. Cela veut uniquement dire qu'entre le corps et le sujet il n'y a pas une opposition automatique et nécessaire (attestée par la formule : sujet prison du corps). Et plus encore, le matérialisme de Foucault ne permet pas de penser cette relation comme une telle opposition.

Dire cela, ne signifie-t-il pas affaiblir la position de Foucault à tel point qu'elle perde toute force explicative et critique ? Pas nécessairement. Foucault soutient toujours qu'on ne peut pas comprendre le sujet sans le pouvoir ce qui n'implique pas qu'on ne puisse le comprendre qu'avec le pouvoir. Si à plusieurs reprises il fait abstraction de la subjectivité, s'il annonce la mort du sujet, c'est parce que, sous certains régimes, le pouvoir lui-même opère cette abstraction dans sa stratégie d'exécution. Il y a aussi des régimes dans lesquels « le sujet est roi » ce qui n'est pas une raison pour que nous applaudissions ce genre de régime. Les régimes qui octroient au sujet une place centrale ne sont pas forcément des régimes libérateurs – ils structurent des types d'une subjectivité qui est conforme à l'ordre de domination actuelle. Mais ils courent aussi un risque – les sujets eux aussi sont capables de répondre, de résister, de se révolter. Ni le corps, ni le sujet ne sont complètement passifs et cela pour la simple raison que la subjectivité est une disposition ou une façon d'être du corps.

L'idée qui a rendu Foucault célèbre – celle de reconstruire le fonctionnement du pouvoir par de simples opérations de gouvernement du corps a conséquemment mené à un malentendu : le sujet était conçu comme ayant son origine dans la technique du pouvoir, ce qui, selon une certaine compréhension du terme origine, impliquait qu'il pouvait être réduit à un certain nombre de techniques du pouvoir. A une pure fonction tactique. Or la généalogie ne permet pas de confondre l'objet avec sa genèse. Dès lors il est mal fondé de suggérer une rupture entre la démarche qui s'initie avec *L'histoire de la folie* et continue jusqu'à *La volonté de vérité* et le type d'analyse de *L'usage du plaisir*. Certes on a affaire à un décalage méthodologique qui ne provoque pas une rupture mais constitue un élément complémentaire par rapport à la recherche précédente.

La bio-politique crée une nouvelle demande pour un traitement plus sophistiqué de la subjectivité. Comme nous l'avons déjà décrit, elle nécessite la participation active des hommes et des femmes. Il faut donc opérer une certaine forme d'assujettissement inconnu ou du moins peu connu jusqu'alors. Mais la bio-politique elle-même reste une stratégie de vieux type. Elle cherche à administrer,

produire, contrôler la qualité – ces buts ne sont pas si différents que ceux du pouvoir disciplinaire. Ce qui les distingue c'est avant tout l'objet. Production répétitive de type capitaliste ou fonctionnement mécanisé de l'armée moderne d'un côté, et gestion de la vie, accroissement du potentiel biologique de toute la population de l'autre. L'apparition de cette nouvelle forme de subjectivité universelle est alors conditionnée par une nouvelle exigence du pouvoir mais en même temps elle constitue un événement historique qui, en tant que tel, n'est pas simplement dérivable de ces exigences. La structuration du nouveau sujet fait abstraction des fonctions spécifiques que le pouvoir cherche. Le sujet, comme nous l'avons déjà dit, est dans une certaine mesure un but « en soi. » Il est certainement une caricature du sujet universel. Tout de même il semble utile de souligner qu'il s'agit ici de caricature et non d'identification.

Le modèle de cette nouvelle stratégie du pouvoir qui lie de la manière la plus intime ce dernier au problème de la subjectivité, Foucault l'emprunte au grand théoricien du libéralisme classique Jeremy Bentham. C'est le cas typique de lecture foucauldienne, une lecture visant à déconstruire l'intégrité du projet explicite du récit afin de poursuivre ses logiques et conditions de possibilité implicites. Mais il ne s'agit pas ici de dénoncer l'idéologie du libéralisme. En fait, le projet pénitencier du philosophe anglais étant marginal dans la totalité de son œuvre, il a connu un grand succès au niveau pratique. C'est justement la large application du nouveau type de prison qui attire l'attention plus que n'importe quelle curiosité théorique. A l'époque de *Surveiller et Punir*, Foucault n'a pas encore élaboré le concept de bio-politique – il plaçait l'inspiration du nouveau mécanisme de contrôle dans la lutte contre la peste dans les villes et l'exclusion de lépreux. Par rapport aux formes précédentes du gouvernement elle introduisait ou plutôt combinait deux éléments nouveaux 1. « *Le lépreux est pris dans une pratique de rejet, de l'exil-clôture (...)* 2. *Les pestiférés sont pris dans un quadrillage tactique méticuleux ou les où les différenciations individuelles sont les effets contraignants d'un pouvoir qui se multiplie, s'articule et se subdivise* ». ¹ La fusion du principe de l'exclusion avec celui d'individualisation crée une situation nouvelle².

Nous ne voulons pas discuter ici la relation complexe et politiquement lourde entre l'exclusion et l'individualisation. Nous la discuterons ailleurs. Ce qui va nous préoccuper ici c'est surtout le sens exact de cette deuxième tactique. Selon un schème assez fréquent, le savoir disciplinaire d'individualisation naît dans un contexte spécifique guidé par l'intérêt de survie et s'émancipe ensuite pour se généraliser dans le lien le plus étroit avec le pouvoir. Ce pouvoir est strictement politique. Nous voyons ici qu'il est impossible d'inscrire le savoir disciplinaire dans une simple « idéologie épistémique ». Seulement, il y a toujours un intérêt derrière le savoir, et l'intérêt de pouvoir tend à prévaloir. La technique obtient une nouvelle fonction mais c'est l'apparition de cette technique au préalable qui a rendu cette fonction possible.³ Il s'agit donc d'une relation en apparence dialectique – une co-détermination de facteurs - avec cette différence qu'il y manque le moment de synthèse. La technique et sa fonction ne réalisent rien de plus que leur somme, elles produisent des effets spécifiques et incontournables. Dans ce cas l'effet secondaire est l'individualisation, ce qui ne veut pas dire qu'avant on avait affaire à une masse indifférenciée de chair humaine. L'individu que vise le pouvoir n'est pas n'importe quel individu, c'est une machine auto-gérable .

Cela nous mène vers une constatation paradoxale. L'individu, produit par l'appareil panoptique, ne s'individualise pas par rapport aux autres individus. Bien au contraire – il est isolé et presque inconscient de leur présence. Ce que Foucault appelle individualisation comporte deux relations essentielles : une relation du sujet au pouvoir et une relation intra subjective ou auto-référentielle.

¹ *Surveiller et punir*, (éd. citée) p.200

² Ibidem pp.201-208

³ Ibidem pp.209-211

La multiplicité des hommes soumis à la procédure accroît son utilité pratique, elle autorise l'efficacité sociale de l'appareil. Mais elle n'appartient pas à la structure analytique de cet appareil. L'individualisation joue sur la particularité, elle s'adresse à chaque fois à un seul individu, même si elle le fait de manière uniforme avec de nombreux individus. Elle ne serait donc pas possible sans une procédure disciplinaire mais elle est fondamentalement différente de toute procédure disciplinaire ou correctionnelle parce qu'elle a comme fin ultime la fabrication d'un sujet doté de qualités particulières.

Nous ne décrivons pas ici le fonctionnement d'une prison panoptique, son architecture et ses détails techniques. Ce qui nous intéresse, c'est une pure fonction de cette structure et notamment le fait qu'elle introduise un nouveau type de traitement de la réalité du sujet. Car il n'est pas vrai que la société libérale « s'invente » le sujet pour le rendre ensuite en chair et en os. Ce qui se passe c'est un processus dans lequel le pouvoir, peut-être pour la première fois, thématise sérieusement le sujet pour le transformer et cela à une échelle générale applicable potentiellement à toute la population. Or il est même difficile de dire que le panoptique transforme le sujet. Le panoptique est le sujet ou toute au moins il constitue sa partie intégrale. Cela ne veut pas dire que son utilisation ne laisse pas de traces durables, qu'il ne fasse pas intérioriser sa structure aux sujets. Mais la règle de son fonctionnement est son omniprésence potentielle et réelle à la fois, qui ne s'arrête jamais. On peut le métaphoriser comme une *interface* qui ne subsiste ni à l'extérieur ni à l'intérieur du sujet, et qui subsiste également de façon parallèle dans ces deux espaces. Le panoptique se place alors hors de la dichotomie sujet-objet dans le sens le plus technique du terme.

« *Le schéma panoptique, sans s'effacer ni perdre aucune de ses propriétés, est destiné à se diffuser dans le corps social ; il a pour vocation d'y devenir une fonction généralisée¹ »*. Son caractère général est garanti par une pure fonctionnalité : il ne cherche plus à bloquer et discipliner les sujets individuels dans le sens où ces sujets doivent remplir une tâche concrète et définie au préalable par des instances supérieures. « *Le schéma panoptique est un intensificateur pour n'importe quel appareil du pouvoir : il en assure l'économie (en matériel, en personnel, en temps) ; il en assure l'efficacité par son caractère préventif, son fonctionnement continu et ses mécanismes automatiques².* » Comme machine, il peut donc servir à n'importe quel maître, mais en tant que technologie historique il est bien moins arbitraire. Car l'idée de la machinerie sociale pure, non violente et générale est caractéristique pour une spécifique rationalité du libéralisme. Là, nous découvrons un lien troublant avec le bio-pouvoir : « *[Le Panopticon] a un rôle d'amplification, il s'aménage le pouvoir, s'il veut le rendre plus économique et plus efficace ce n'est pas pour le pouvoir même, ni pour le salut immédiat d'une société menacée : il s'agit de rendre plus fortes les forces sociales – augmenter la production, développer l'économie, répandre l'instruction, élever le niveau de la morale publique ; faire croître et multiplier* ».³

Les buts à atteindre à travers le Panopticon sont alors moins arbitraires qu'on pouvait le croire. En fait, ils sont presque identiques avec ceux qu'on considère dans une époque contemporaine comme objectifs de chaque « bon gouvernement ». Ils sont alors en apparence cohérents avec l'axiologie politique du régime libéral. Avec une seule mais importante exception : le libéralisme affirme une toute autre vision de la subjectivité. Une subjectivité limitée et aléatoire et pourtant une subjectivité libre et active; apte à formuler et exprimer ses aspirations particulières et uniques. Le libéralisme soutient cette vision depuis Locke. Or ce qui surgit de l'analyse foucauldienne c'est une subjectivité entièrement dépendante et passive. Une subjectivité consciente de soi, mais uniquement par un regard venu de l'extérieur. Et la présence de ce regard ne renvoie pas uniquement à la préhistoire de

¹ Ibidem p.209

² Ibidem p.208

³ Ibidem p.209

ce sujet. Bien au contraire, elle est sans histoire, constante et actuelle. Le sujet, de son côté, est purement fonctionnel et instrumental, privé non seulement du passé mais aussi et surtout de son avenir.

Et pourtant le détenu est sujet. Il fait plus que fonctionner – il agit. Nous nous rappelons bien les modes de dressage appliqués dans le cadre de l'ancien système correctionnel. L'idéal, c'était un automatisme, une simple et directe relation entre la commande et le comportement, un comportement toujours pareil, une pure répétition. Ici la structure est bien différente – il ne suffit plus que le détenu réagisse, il est libre à agir, à deviner ce qu'il doit faire et à inventer un mode d'action adéquate. Dans le contexte le plus large les deux systèmes de discipline ne sont pas alternatifs mais complémentaires : « *Deux images donc de la discipline. A une extrémité, la discipline-blocus, établie dans les marges et toute tournée vers les fonctions négatives (...) A l'autre extrémité, avec le panoptisme, on a la discipline mécanisme : un dispositif fonctionnel, (...) un dessin de coercitions subtiles pour une société à venir¹ » ». Il n'est pas impossible que avec le temps l'un remplace l'autre, non pour l'éliminer complètement mais pour prendre une place centrale dans le système social et politique.*

Manifestement, nous avons ici à faire à un décalage essentiel qui produit un nouveau pouvoir pour une société nouvelle. Le panoptique n'est pas en première place une technique de gouvernement mais une stratégie de surveillance. Or on ne surveille que les sujets, jamais les machines. Le nouveau savoir de gouverner se rend bien compte de la subjectivité des hommes et des femmes et essaie avec succès d'employer ce potentiel dans la nouvelle machinerie de son exécution. Mais, pour que le sujet soit capable de se regarder lui-même à travers le regard venant du côté du pouvoir, il faut d'abord qu'il (le sujet) soit capable de regarder. Autrement dit, le panoptique n'est pas une source de la subjectivité – il l'implique dans un nouveau jeu : le jeu du contrôle et de l'aveu. Certes, l'idée du panoptique comme figure centrale de la société dite libérale dans laquelle nous vivons suscite des controverses. Elle pèse fortement sur l'entendement de notre propre présent, de notre passé récent et surtout sur notre souci pour l'avenir.

Sans vouloir dissiper ces craintes nous cherchons un effet plus modeste. Nous voulons montrer que la fameuse analyse du panoptique est moins radicale qu'on peut le croire. Or sa force rhétorique voile souvent la structure de l'hypothèse pour la rendre obscure. Le manque de radicalisme n'est pourtant pas un reproche. La théorie d'assujettissement panoptique n'est pas une théorie forte au sens ontologique - elle ne montre pas les origines de la subjectivité en tant que telle, ni ne veut se prononcer sur l'essentiel du sujet. En effet, elle n'offre même pas une définition provisoire. Pour résumer le rôle que le panopticon joue dans l'épopée historique du sujet, nous pouvons avancer ces quatre caractéristiques importantes pour notre propos :

1. Dans son exécution le pouvoir ne s'adresse plus directement à la réceptivité corporelle. Certes, l'architecture des prisons aussi bien que des autres institutions emploie les idées précédentes de distribution spatiale des corps, mais cela n'est pas décisif dans leur fonctionnement. L'apparition du regard comme moyen d'exécution du pouvoir présuppose une toute autre qualité de son objet. Sa conscience d'être regardé et la capacité de se regarder soi-même.

2. Le rapport entre le pouvoir et son objet ne subsiste plus dans le conflit ouvert, dans la guerre chaude où le vaincu n'obéit qu'à cause de sa défaite et ressent pleinement la violence qu'il doit subir. Ce rapport est donc un rapport d'apparente coopération.

¹ Ibidem p.211

3. Le sujet subordonné se trouve en position d'une collaboration constante, mais il ne se communique pas avec le sujet abstrait et puissant du regard qui habite la tour centrale. Le panoptique n'est pas alors un modèle de société fondée sur la communication même si, dans certaines situations, il prépare le terrain pour l'aveu et l'autocritique active du sujet.

4. Le sujet est impliqué dans le mécanisme d'exécution du pouvoir mais ce mécanisme n'abolit pas une séparation entre l'observé et l'observateur. La surveillance exige donc une constante présence de la mécanique du pouvoir. Il est alors difficile à dire si la structure de surveillance est intériorisée une fois pour toutes ou si elle est plutôt constamment « en cours » de se faire intérioriser. L'efficacité de ce modèle est qu'en s'assujettissant, il fait abstraction de toute attitude subjective de son objet. La présence du pouvoir est aussi « objective » que dans le modèle de supplice ou dans le modèle disciplinaire.

Le jeu de forces à l'intérieur du sujet

Beaucoup de lecteurs de Foucault relèvent une rupture radicale entre l'approche théorique qu'il développe à partir des années soixante (les œuvres majeures de cette époque portant sur les hôpitaux et les asiles) jusqu'à la moitié des années soixante-dix (*La volonté du savoir*) et le projet qu'il élabore pendant la dernière période de son travail. Il existe aussi un nombre considérable de personnes qui contestent la prééminence d'une telle division. Nous sommes sans doute plus proches de ce deuxième groupe de lecteurs. Cela ne signifie pas qu'on doive mettre entre parenthèse tous les symptômes du décalage qui se manifestent entre 1976 (le dernier volume sérieux publié de son vivant) et les deux livres publiés l'année de sa mort (*Le Souci de soi*, *L'Usage des plaisirs*). Seule cette longue période de silence témoigne des bouleversements importants qui ont dû se passer au cours de son parcours intellectuel. Il reste alors à savoir quelle était la nature de ce décalage, visible aussi bien dans le style d'écriture que dans le changement de l'objet de recherches.

Il est sans doute difficile de comparer le projet initial à sa réalisation. Or les études sur la sexualité antique ne constituent certainement pas un projet achevé, car elles furent suspendues par la mort précoce du philosophe. Ce projet ne ressemble pas aux autres dans la mesure où les deux volumes dont nous disposons sont, malgré leur taille, les moins aboutis dans leurs avancées théoriques et les hypothèses explicatives finales. Ils sont, en revanche, plus détaillés (ce qui peut se comprendre jusqu'à un certain point, vu la spécificité et la rareté des sources disponibles).

Le paradoxe de ces dernières années de recherches de Michel Foucault consiste aussi dans le fait qu'au moment même où il développe son concept de la « philosophie de l'actualité » il s'éloigne le plus de notre présent historique. Et cela ne résulte pas d'un simple oubli. Les deux ouvrages évoquent assez souvent le thème de « notre présent » comme une justification ultime et point de référence – une grille pragmatique de cette énorme entreprise. Mais il reste toujours que les traces de ce présent dans le passé si lointain sont par nécessité floues. En revanche la continuité du projet entre l'interrogation du bio-pouvoir et les recherches sur la sexualité antique est bien plus conséquente que le changement d'époque peut le suggérer. Foucault a changé de terrain mais il n'a certainement pas changé sa problématique en ce qui concerne la subjectivité. Bref, ce qui nous annonce une difficulté de lecture, c'est la première phrase de l'introduction de *L'usage des plaisirs* : « Cette série de recherches paraît plus tard que je n'avais prévu et sous une toute autre forme »¹

Si nous présumons qu'il ne s'agit pas ici d'une rupture, il s'agit donc d'un déplacement de cible de recherche qui était sinon présent d'une manière explicite, du moins structurellement nécessaire dans le cadre des investigations précédentes. Les analyses des châtimements, du regard médical, des systèmes disciplinaires et correctionnels et, enfin, du système de gouvernance de la population sont tous fondés sur le présupposé théorique de la passivité des sujets. Il leur suffit de rendre compte de la réceptivité des corps et des sujets qui les habitent. Il est vrai qu'ils présupposent une perspective de la révolte ou autres résistances de la part des gouvernés, mais ces actes de contre-pouvoir sont toujours anarchiques et non-structurés.

Ces analyses sont nécessaires pour une topique de l'argument de Foucault et pour distinguer entre les niveaux et les modes d'exercice du pouvoir. Pourtant les analyses en question ne se veulent jamais exhaustives. Foucault prend d'habitude des précautions afin de déterminer l'extension descriptive de sa démarche. Cela ne veut pas dire qu'il ne soit pas tenté de sortir de ce cadre prescrit quand cette transgression promet des résultats théoriques efficaces. Mais cette tentation est parfois trompeuse et mène vers des conclusions hâtives. C'est pour cela que l'apparition de ces deux derniers volumes de l'histoire de la sexualité exige une justification et explication synthétique des cibles et des conditions de ces nouvelles recherches, aussi bien qu'une récapitulation du projet

¹ Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Editions Gallimard 1984, p.9

initial. C'est ainsi que Foucault résume son projet initial (même si on peut toujours douter qu'il soit resté inchangé au cours du travail.)

« Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une „expérience” s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une sexualité, qui ouvre sur des domaines de connaissance très diverses et qui s'articule sur le système des règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de sexualité comme expérience, si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité. »¹

Les termes essentiels de ce programme sont bien évidemment les suivants : la normativité, l'expérience et un dernier où les deux précédents se rencontrent : le sujet. Or si on entreprend une analyse de l'expérience et de la norme (de type moral) on ne peut plus se passer de concevoir la subjectivité. Il faut faire ici deux remarques importantes. La première norme en question dans cette interrogation n'est pas la même que la normalisation du système disciplinaire. La deuxième est anonyme, elle ne s'adresse à personne, elle s'exerce directement sans aucune médiation. Elle produit ses effets dans le corps de manière plus ou moins brutale et elle ne prescrit rien dans le sens exact du terme car son efficacité est garantie par la présence constante d'une contrainte. La première norme non seulement singularise le sujet mais insère en lui tout un appareil d'hypothèses, d'alternatives, de moyens cognitifs et interprétatifs. Si le panoptique pointe déjà vers un individu isolé et concret il ne le fait que d'une manière très générale. Le rôle prévu pour le détenu y est très modeste. Ici il est fondamental.

De plus, le regard de l'intérieur du sujet que Foucault propose dans ses derniers écrits est certainement un effet du déplacement méthodologique, mais la nouveauté de ce regard ne conteste en rien les règles de base de son ancien projet. Il n'y a pas un dualisme entre l'expérience et le réel à l'extérieur du sujet. L'expérience ne doit être conçue ni dans un sens positif, ni dans un contexte phénoménologique. L'expérience est un fait comme les autres. Fait complexe qui peut se distinguer des autres faits par sa structure, pas sa complexité et sa fonction spécifique, mais jamais par une différente nature ou par essence. L'expérience est une instance dans le sens où elle opère des transformations particulières dans le monde politique. Elle permet l'apparition d'une nouvelle forme de pouvoir mais elle produit également des effets incontournables qui sont un défi pour ce même pouvoir.

Voici l'explication de l'extension de l'expérience qui intéresse Foucault : *« une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans les connaissances, mais une analyse de « jeux de vérité », des jeux de vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. »²* Il ne s'agit pas ici d'une histoire alternative qui révoquerait les résultats par l'histoire traditionnelle, mais d'une histoire toute concrète celle de « l'homme du désir » ou plutôt de l'homme qui met en question et interroge son désir. Certainement, le désir ne prend pas ici une place privilégiée, il ne s'agit pas de trouver dans ce désir la clef et le fondement de l'homme en général ni même de l'homme occidental. Le principe déclaré dans les premières phrases de *La volonté du savoir* devient encore plus valide qu'avant. Le *Non au sexe roi* c'est aussi le non à l'homme du désir. Le problème se résume en quelques questions qu'il faut poser pour pouvoir esquisser une carte stratégique des jeux de forces composant notre société et, peut-être d'une manière plus générale, chaque société (en s'appuyant toujours sur ce qui est spécifique au lieu de prédéterminer un invariant historique).

« A travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il se perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se juge et se punit à titre de criminel. A travers quels jeux de vérité l'être humain s'est-il reconnu comme homme du désir. »³ Le désir n'est pas constitutif de l'homme mais

¹ Ibidem, p.10

² Ibidem p.12

³ Ibidem

le rapport au désir, constitutif de ce même désir, s'exprime comme un mode d'être des humains. Le désir sexuel n'est pas ici essentiel, il est exemplaire. Il fournit le modèle le plus utile pour pouvoir interpréter le réseau de l'ordre social. Son utilité est fondée sur deux faits : Le premier, c'est que le discours sur la sexualité est devenu dans notre époque le centre d'une confrontation politique. Le deuxième, c'est que les pratiques qui sont interrogées dans ces volumes se placent suffisamment loin de nos enjeux d'aujourd'hui pour qu'on puisse les examiner, et elles nous sont suffisamment proches pour peser sur notre réel.

„Je sais seulement qu'en déplaçant ainsi le thème et les repères chronologiques de mon étude, j'ai trouvé un certain bénéfice théorique ; il m'a été possible de procéder à deux généralisations qui m'ont permis à la fois de la situer sur un horizon plus large et de mieux préciser sa méthode et son objet ».¹ La mise à distance du quotidien politique, ce quotidien qui inclut en réalité tout ce que nous appelons notre modernité, se pose comme une condition de la formulation de la position théorique. Cela ne contredit ni le principe d'immanence ni celui de l'extériorité. C'est un geste tactique qui permet d'isoler et contourner le problème qui est le nôtre.

Il va de soi que le désir, et le rapport que l'homme maintient au désir, ne peuvent pas être analysés en faisant abstraction de l'expérience et plus précisément de l'expérience du sujet. Il nous reste tout de même à nous prononcer sur la conception voire sur le cadre général de la subjectivité et de l'expérience. En suivant la méthode empirique et nominaliste, Foucault laisse assez souple le poids théorique du concept de subjectivité pour laisser travailler l'idée de l'expérience qui elle va ensuite le saturer de signification. L'expérience, plus pluraliste et plus concrète que le sujet, est pour autant aussi un concept. C'est à dire, il faut la penser aussi dans un certain cadre, avec une certaine rigueur, mais également de manière suffisamment souple pour que l'essentiel ne nous échappe pas. Nous avons déjà dit que l'expérience est conçue comme un fait. Mais quel genre de fait ? La réponse ne s'éloigne guère des acquis théoriques précédents. L'expérience est un événement. Il se définit par un jeu « du vrai et du faux », « du prescrit et de l'interdit » et en plus cette fois-ci « du voulu et du non-voulu ». Ce dernier constitue une modification importante mais cohérente.

Dire que les hommes désirent est certainement vrai, mais aussi trop vague. Déjà avant, Foucault avait essayé de démontrer que la gestion politique des désirs ne se limite guère à leur limitation, blocage ou simple interdiction. Le pouvoir n'est non plus pas une source ni l'origine du désir. Certes, le désir passe toujours par une médiation politique qui consiste en une réglementation, une intensification, une information et représentation. Mais, comme dans les cas précédents, le pouvoir ne fabrique pas le désir *ex-nihilo*. Le pouvoir n'est pas le Bon Dieu ni même un demiurge. Afin de suivre Foucault il nous faut donc comprendre le caractère à la fois structurel et dynamique, oppositionnel et complémentaire de chaque événement qu'il tente de reconstruire. Il faut toujours tenir compte que la relation de cause à effet qui joue dans ces descriptions n'est aucunement une relation d'émanation, d'origine ou de représentation. C'est en revanche une relation conflictuelle, de nécessité non apriorique et aléatoire, d'un équilibre toujours relatif et d'une multiplicité de facteurs hétérogènes qui composent le paysage.

Cela concerne, comme nous le savons, un spectre très large d'enquêtes foucauldienne et c'est seulement très rarement qu'il rompt avec ces présupposés pour les réaffirmer par la suite. Mais dans le cas de ces deux derniers livres, il semble être particulièrement important de souligner la continuité de la méthode qui signifie aussi une continuité plus profonde du projet philosophique.

La sexualité, telle que Foucault l'explicite, se situe entre les *a priori* historiques dont a toujours cherché à dévoiler la signification. Certes la sexualité ou le domaine épistémologique de l'homme du désir diffère sans doute de l'épistémè présente dans *Les mots et les choses*. Il a essayé là de saisir les règles englobantes et formelles du savoir d'une époque. Et il s'aperçoit que l'horizon nécessaire du savoir peut être conçu dans l'ordre diachronique et qu'il ne se définit pas forcément par des structures formelles précises ; qu'il est flexible et durable, qu'il se reproduit plus par ses enjeux

¹ Ibidem p.15

pratiques que par sa méthode cognitive. Toujours reste-t-il que la sexualité joue un rôle analogique aux autres « régimes discursifs ». Elle n'est pas un ensemble d'énoncés ni même un ensemble de critères de véracité ou de falsification. Elle est quelque chose qui décide si un énoncé ou un agir se trouvent « dans le vrai¹ » ou « dans le raisonnable », pour reprendre une formulation de *L'ordre du discours*. Comme dans les cas précédents, l'ordre du savoir et le savoir lui-même s'entrelacent avec la force, le pouvoir et l'intérêt. Et pourtant ils ne sont pas une seule et même chose.

La nouveauté, le sujet moral, consiste dans le déploiement d'un certain espace d'une pratique composée à son tour de plusieurs pratiques discursives. La morale n'est pas uniquement « *une ensemble de valeurs et des règles d'action qui sont proposées aux individus et aux groupes par l'intermédiaire d'appareils prescriptifs divers, comme peuvent l'être la famille, les institutions éducatives, les Eglises etc...* » mais aussi « *le comportement réel des individus, dans son rapport aux règles et valeurs qui leur sont proposées : on désigne ainsi la manière dont il se soumettent plus ou moins complètement à un principe de conduite, dont ils obéissent ou résistent à un interdit ou une prescription, dont ils négligent ou respectent un ensemble de valeurs ; l'étude de cette aspect de la morale doit déterminer comment, et avec quelles marges de variation ou de transgression, les individus ou les groupes se conduisent en référence à un système prescriptif qui est explicitement ou implicitement donné dans leur culture et dont ils ont une conscience plus ou moins claire.* »²

La morale doit donc être analysée sur deux niveaux. Le premier concerne précisément le discours et les pratiques discursives comme appareils du pouvoir. La norme de comportement sexuel est élaborée par certaines institutions, puis diffusée sous de nombreuses formes : la religion, la médecine, les règles juridiques et les traités philosophiques ou moraux qui sanctionnent la bonne vie. Il ne faut pas s'imaginer qu'ils soient tous homogènes dans leur fonction, c'est-à-dire qu'ils soient cohérents comme le sont les expressions d'une même puissance, d'autant moins dans l'antiquité où on n'a pas encore affaire à l'idée d'une société universelle et cohérente et où il est inutile de chercher leur unité. Et pourtant le pluralisme n'engendre pas forcément une liberté ou moins de pouvoir. Le deuxième niveau de l'analyse consiste en un processus aussi pluriel : ce qu'on appelle aujourd'hui l'intériorisation de la norme.

Mais l'intériorisation, comme nous le savons, n'est pas une simple incarnation où, selon le modèle lockien, ce qui est à l'extérieur imprime sa forme dans la chair passive et plastique. Le paradoxe de l'exercice du pouvoir sur le sujet est que pour arriver à lui imposer la norme il faut que ce sujet soit déjà là (il doit appartenir au moins au même instant car il co-constitue cet événement). Et le sujet prend toujours sa propre perspective. Autrement dit, dans le jeu de pouvoir il n'est pas neutre. Il y reconnaît ses propres enjeux et ces propres fins.

Sans tomber trop dans une attitude nietzschéïsante nous pouvons dire que le sujet lui aussi aspire au pouvoir, dans le sens où développe immédiatement le sens pratique de règles du jeu qui lui sont proposées. Cela ne veut pas dire pour autant que le sujet soit par nature « critique ». Mais il est intelligent dans le sens le plus technique du terme. Cette intelligence est une condition nécessaire mais pas suffisante de l'attitude critique. Or cette dernière consiste non seulement dans la reconnaissance des ces règles, mais aussi dans une mise à distance, dans un questionnement et une relativisation. Mais le geste critique ne fait pas l'objet d'analyse de cette étude. Foucault l'associe avec certains aspects des Lumières ou encore avec les cyniques grecques.

L'activité proprement dite du sujet se manifeste déjà dans les titres des ouvrages. Leur rôle dans l'écriture de Foucault ne doit pas être négligé. Bien évidemment ils restent ambigus, mais leur accentuation semble jouer ici un rôle essentiel. « L'usage » signifie qu'il est erroné de confondre le

¹ Michel Foucault, *L'ordre du discours* (éd. citée), pp. 35-36

² Ibidem, pp : 32-33

rapport des anciens avec un simple hédonisme, si on entend par hédonisme une valorisation autonome ou unique du plaisir. L'usage, c'est une utilisation en fonction de quelque chose de différent du plaisir. Mais il signifie également un acte d'appropriation inévitable, que le sujet réalise par rapport à la norme. « Le souci » signifie certainement une crainte qui est imposée au sujet par des pratiques et des savoirs qui lui sont imposés. Il désigne également un rapport à soi qui vise à préserver et sauvegarder l'intégrité et le bien être du corps. Cet intérêt du sujet consiste souvent non seulement dans une telle préservation défensive, que nous jugeons de nos jours digne et légitime. Il arrive que le jeu du sujet vise à dominer les autres, à trouver sa place privilégiée dans un réseau de forces qui se confrontent, qui se rejoignent et qui s'ignorent parfois.

Dans ce sens, Foucault se place au-delà du bien et du mal. L'homme qui se pose avant comme une victime des forces anonymes qui le dépassaient et qu'il ne pouvait nullement contrôler, devient désormais le facteur essentiel dans la mise en scène du théâtre de la domination. Mais cette conséquence d'une nouvelle recherche sur la subjectivité n'est-elle pas un résultat inévitable ? La théorie critique ne doit-elle pas rendre compte de comment et pourquoi les humains contribuent à leur propre destin ? Désormais, il n'est plus possible d'accuser Foucault d'un manichéisme de gauche qui représenterait le monde déchiré entre le pouvoir maléfique et la résistance spontanée des gouvernés.

Comment procède une recherche de ce qui se place dans les espaces libres entre les grands discours moraux, médicaux et religieux ? Bien sûr ce qui est individuel et parfaitement aléatoire ne laisse pas de traces dans l'histoire. Mais cette situation extrême est assez rare. D'habitude, nous disposons de suffisamment de ressources pour qu'un type spécifique de lecture puisse dévoiler cet espace où le sujet s'approprie et utilise les discours de la sexualité. Prenons l'exemple où nous voyons un garçon qui est l'objet du désir d'un homme¹. Pour lui, se faire séduire signifie prendre un risque vis-à-vis de la position sociale à laquelle il aspire. Nous voyons aussi l'homme mûr jouissant d'une certaine position sociale, pour qui son désir constitue une menace pour sa capacité à dominer². Le plaisir se présente ainsi comme une fin, mais l'enjeu de la relation est différent de cette fin : c'est la domination. Les règles comportementales qui lient étroitement l'acte sexuel voire le plaisir avec le pouvoir, deviennent l'objet d'un savoir pratique sur les conditions morales (« morales » signifie ici aussi sociales) de la réalisation du plaisir. Les conditions de la distribution inégale des forces sont un fait premier qui constitue le contexte de ce comportement. Les règles sociales de valorisation engendrent un contexte pratique, un horizon de conséquences de ses actes, donc de leur signification dans la vie d'un individu. Finalement, le choix de la stratégie de comportement actualise une des chaînes de conséquences que l'acte déclenche.

Dans l'antiquité le pluralisme des normes (qu'il ne faut pas, comme nous l'avons souligné, confondre avec la multiplicité des choix d'un individu concret) relève d'un lien étroit au type particulier du pouvoir. Les règles sont plus développées pour ceux qui les détiennent, en fonction de la domination qu'ils doivent exercer. C'est pour cela que les règles pour les esclaves ou pour les femmes n'existent pas ou qu'elles nous sont inconnues. Ces groupes privés de tout pouvoir ne sont plus libres. Ils sont plutôt gouvernés par une simple force, de manière analogique aux types d'exécution que nous avons décrits dans les chapitres précédents. Il n'a pas besoin d'avoir recours à leur subjectivité. Il suffit d'agir sur leur corps et pour cela il faut seulement exploiter la réceptivité de base de leur corps. La douleur, la peur, le dressage sont toujours à la base de la société qui développe déjà des principes moraux pour son élite.

Est-ce que la morale comme art d'agir sur une action signifie ici le retour de la liberté comme concept ? Certainement, mais il faut d'abord redéfinir la portée philosophique de la liberté en la débarrassant de son sens métaphysique où la liberté est un point de départ spontanée de la subjectivité. Dans l'ordre descriptif, une telle liberté ne peut pas être formulée. Le choix fait par un

¹ Ibidem. pp.260-265

² Ibidem. pp. 77-82

individu est un événement de type particulier. Comme événement il n'est pas nécessaire, il possède ces propres conditions historiques de possibilité, mais il est loin d'être déterminé ou déterminant.

Néanmoins, la liberté reste un élément important. Mais elle n'est qu'un fait qui constitue une structure relativement ouverte. Comme telle, elle n'est pas une disposition guidée par un principe souverain. Mais elle n'est pas non plus guidée par un seul principe extérieur. Ses principes sont complexes et se croisent uniquement dans ce lieu particulier qu'est le sujet. Très souvent ces principes semblent être contradictoires. Par exemple : intensifier son plaisir et utiliser son plaisir, gouverner les autres et gouverner soi-même. Ces contradictions se trouvent suspendues par un certain rapport à la vérité lequel : « *Le rapport à la vérité est une condition structurale ; instrumentale et ontologique de l'instauration de l'individu comme sujet tempérant et menant une vie de tempérance* ».¹ Le rapport au *logos*, encore une fois, ne peut pas être dissocié du rapport de forces sociales. Il s'agit donc de pratiques réelles qui (imposent des choix aux êtres qui agissent).

Foucault valorise-t-il ce type des pratiques individuelles de soi comme un projet pour la société où nous vivons ? Il rejette explicitement cette interprétation suggérée dans l'entretien avec Dreyfus et Rabinow : « *ce que je veux faire ce n'est pas une histoire des solutions* »². Mais à la fois il valorise les acquis politiques et pratiques qu'offre une perspective de souci de soi. Le sujet moderne n'est pas pareil au sujet antique et pourtant lui aussi à son propre souci de soi. Les mouvements de libération des mœurs en témoignent mieux qu'autre chose. Mais eux, ils agissent aussi dans l'ignorance de leurs propres conditions de possibilité. Dans ce sens, les Grecs semblent plus proches de la reconnaissance du problème de leur existence dans leur société. Et cette proximité ne réside pas dans leurs solutions, dans leurs découvertes ni même dans la légitimité de leurs fins. Elle réside dans la manière de poser des questions, dans la reconnaissance de la nature dédoublée, médiatisée et active de la subjectivité. Dans la reconnaissance que la subjectivité nous est offerte à travers nos actes.

Il est certain que le christianisme met fin aux formes antiques d'expérience morale, et de leur problématisation. C'est ce même christianisme qui a été préparé par un type de questionnement qui à accru certains aspects de la réflexion morale pour renverser par la suite leur fonction. Foucault semble croire que nous restons aujourd'hui en otage de ce renversement. Toutefois il ne nous dit pas grand-chose sur la pratique de soi du sujet moderne. Son travail sur l'antiquité, comme il l'avoue à plusieurs reprises, n'est qu'un travail préparatoire.

En ce qui concerne son évolution théorique des années 70, Foucault ne change pas d'avis (au moins pas dans les domaines essentiels), il change de perspective et plus encore il change d'objet d'analyse. Autrement dit, il analyse des pouvoirs différents, dans des contextes différents ou bien les mêmes pouvoirs exercés dans des lieux et des milieux différents. Dans ce sens toutes ces recherches ne se contredisent pas, elles se complètent ou parfois restent dispersées en attendant un ralliement possible.

Mais, démontrer leur cohérence n'est pas notre but principal. Les figures de la subjectivité que nous voulions rendre explicites permettent de sortir, comme nous le croyons, de certaines apories classiques liées aux démarches philosophiques de la subjectivité. La solution foucauldienne, bien qu'elle ne s'exprime pas de manière abstraite donc purement philosophique, consiste dans l'abolissement du dualisme entre le sujet et l'objet. Il est clair que telle était aussi l'ambition théorique de plusieurs philosophes du vingtième siècle, mais il y a des raisons de croire que la proposition de Foucault est originale. Dépasser le dualisme peut signifier des choses bien différentes. Les solutions classiques se résument dans deux mouvements contradictoires. L'un tente de réduire la réalité objective à une fonction de la subjectivité. L'autre assimile la réalité subjective à une fonction du réel sans lui laisser aucune autonomie.

¹ Ibidem. p.103

² Entretien avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabin. Dans *Michel Foucault un parcours philosophique*. p. 325

Mais il y a aussi une troisième. Celle-ci maintient que les deux (sujet et objet) sont des émanations de quelque chose qui les précède ontologiquement. Dans une telle perspective, la différence ontologique entre sujet et objet se trouve abolie mais il y a une autre différence qui peut surgir à son tour : celle entre la pluralité phénoménale aléatoire et son origine, qui se situe au-delà ou en dessous de toutes les relations entre les faits, les phénomènes et leurs configurations. Tout ce qui se passe dans l'ordre horizontal, comme sur une scène de théâtre, tient sa validité de l'ordre fondamental insaisissable dont l'expérience est étrangère à la raison. Foucault se rapproche de cette troisième solution mais en y introduisant des modifications importantes. Il est d'accord que le sujet (ou plutôt les sujets) et les objets sont de même nature et il ajoute qu'en dehors d'eux il y a encore beaucoup de choses. Leur parenté, le fait que toutes les choses soient de même nature, se résume à la constatation qu'ils restent dans des relations de mutuelle influence et interdépendance. Ils produisent des effets les uns sur les autres. Mais la structure de ces relations ne vient pas de l'arrière monde. Elle est immanente aux séries d'événements qui constituent notre monde. La structure des choses est immanente aux pluralités de ces choses.

Le sujet est dès lors un problème non pas fondamental mais pratique, social et historique. Sa production, les modes de sa reproduction, ses manières d'agir et de réagir, doivent tous être analysés comme des faits en relations avec d'autres faits. Le Sujet n'incorpore ni le monde objectif ni ne se laisse réduire voire dériver à une simple objectivité. Les sujets avec les objets participent dans le même monde. Ils ne sont pas étrangers les uns aux autres – ils sont particuliers sans être séparés. Cela implique que leur relation mutuelle ne peut pas être pensée dans des termes d'aliénation classique sauf si on reconstruisait la relation d'aliénation dans un autre langage. Comme nous allons le voir, dans ce cadre il est toujours possible de penser la liberté et l'égalité des sujets, comme une dynamique entre les sujets et les multiples rapports au monde non-subjectif. Tout cela à condition que nous rompions avec une vision dualiste en faveur d'une vision à la fois moniste est pluraliste.

Or la subjectivité n'est plus une et seule. Non parce qu'il y a divers types de subjectivité incapables de se référer aux autres types, comme le veut le communautarisme. C'est avant tout parce que la pratique nous dévoile différents niveaux où nous pouvons la saisir. Ou plutôt, pour éviter l'ordre d'ascendance, nous devrions la concevoir selon le mode suivant de stratification : la réceptivité, la résistance, la révolte, la tactique d'adaptation, l'appropriation des normes, l'usage individualisé des normes, la critique, la communication... On a l'habitude de les concevoir tous comme attributs d'une seule subjectivité. Foucault nous propose de les voir comme autant de figures autonomes, de modes d'existence séparés bien qu'impliqués dans le même horizon – historiquement variables.

3 - Comment vivre dans l'histoire ?

Foucault se veut un philosophe d'actualité. Dans l'un de ses derniers entretiens, il déclare : « *Je pars d'un problème dans les termes où ils se posent actuellement, et j'essaie d'en faire la généalogie. Généalogie veut dire que je l'analyse à partir d'une situation présente*¹ ». Déjà dans *Surveiller et punir*, il parle de son projet comme d'une « histoire du présent² ». Dans son article consacré à Kant et aux Lumières il pose l'actualité comme un point de référence et de synthèse qui ouvre la voie à la critique. Parle-t-il à chaque fois de la même chose ? L'actualité comme point de départ pour l'analyse relève d'une nécessité, pas d'une vertu – nous ne disposons guère d'autre point d'observation que notre présent. Les historiens ne se vantent pas d'habitude de cette situation. Il parlent du passé comme s'ils parlaient dès nulle part. Foucault, lui, semble assumer un « perspectivisme » du présent. Est-ce que cela veut dire qu'il adhère au relativisme historique radical où à chaque instant le passé se réinvente en fonction de l'actuel qui s'échappe en permanence ? Ou peut-être prend-il le chemin inverse : il veut regarder le présent qui s'ignore, de la perspective du passé qui détient son secret ? Dans ce cas-là, l'actuel sera préétabli sans avoir une unicité. Quand Foucault déclare que l'actualité fournit un appareil critique, on peut se demander si ce n'est pas le contraire ! Le présent est comme il est et il résiste au changement. La seule chose qu'il instaure c'est le statu quo. « L'histoire du présent », « l'actualité du passé » - à quoi servent tous ces oxymorons, que se cache-t-il derrière ?

Nous nous rappelons bien que la généalogie n'est pas là pour montrer la continuité entre le passé et le présent mais pour dévoiler une rupture. Elle n'identifie pas les effets avec ses causes, elle trace la nouveauté, elle combat une idée d'origine. Mais la généalogie a également comme but de dire la vérité. Elle n'est pas du domaine de l'arbitraire. Elle cherche les régularités, elle trace les nécessités qui ont déjà cessé d'être nécessaires mais qui nous enseignent la différence entre possible et impossible. Pour comprendre ce que signifie l'histoire pour Foucault et l'histoire de Foucault il faut savoir sortir de ces alternatives. La question demeure de déterminer dans quelle mesure cette différence entre possible et impossible nous oblige encore aujourd'hui dans notre propre actualité. Or comme nous le savons, l'histoire sous forme de mémoire collective entre dans la substance même de notre présent, plus encore que l'avenir vers lequel on garde nos réserves en avouant notre ignorance. Foucault admettra sans doute que le futur échappe à nos capacités cognitives, il admettra aussi (exactement comme le font les néopositivistes quoique pour des raisons différentes) que l'impossibilité de prédire renvoie au développement ou au parcours imprévisible du savoir.

L'histoire n'est donc pas une meta-science qui contournerait tout a priori historique. Elle est au contraire ouverte à la contingence. L'histoire cherche les discontinuités, mais elle reconstitue aussi les moyens de persévérance et de reproduction. Elle suit une dialectique entre continuité et rupture sans permettre à cette dialectique d'établir une téléologie ni une déontologie qui transcenderait cette dialectique. Sa fonction par rapport à la narration historiosophique est purement négative, elle cherche où elle est censée la détruire. Mais l'histoire comme arme de combat n'a pas qu'une fonction négative. Elle doit servir la liberté qui, comme nous l'avons montré dans les précédents chapitres, demeure le domaine de positivité. La positivité de l'histoire comme science est possible en premier lieu grâce à la vérité à laquelle l'histoire a accès ou qu'elle conquerra. Cela nous emmène vers une question fondamentale pour la résolution des apories qui s'annoncent. Quels sont donc le statut et la nature de la vérité historique selon Foucault ?

Analysons d'abord la réponse de Hayden White, qui donne une interprétation heideggérienne de la vérité historique chez Foucault. White propose deux notions-clef pour reconstruire le contenu de

¹ « Le souci de vérité », entretien avec F. Ewald, DEII p.1488

² Michel Foucault, *Surveiller et punir*, (éd. cit.)p.35

l'histoire à la Foucault. La première c'est le sujet qui fait l'histoire en rédigeant le récit historique, la deuxième c'est le caractère rhétorique, stylistique et topologique de ce récit. Le but théorique fondamental serait alors de déconstruire le sujet, le lieu d'où le discours est délivré et tout caractère intentionnel de l'écriture. Ce but est atteint à travers l'ensemble des opérations rhétoriques qui, contrairement à leur fonction ordinaire, doivent empêcher la constitution d'une narration historique.

„In fact, Foucault rejects the authority of both logic and conventional narrative. His discourses often suggest a story, but they are never about the same characters, and the events that comprise them are not linked by laws that would permit us to understand some as causes, and others as effects. Foucault's "histories" are as fraught with discontinuities, ruptures, gaps and lacunae as his "arguments". If he continues to fascinate (some of) us, then, it is not because he offers a coherent explanation or even interpretation of our current cultural incoherence but because he denies the authority of the distinction coherence/incoherence has enjoyed in Western thought since Plato. He seeks not the "ground", but rather the "space" within which this distinction arose.”¹

Pour Hayden White, l'écriture historique de Foucault n'a pas une nature descriptive mais elle est purement performative : Foucault veut détruire l'ordre établi des énoncés. Il vise non seulement la narration qui nous permet de retrouver un sens humain dans le courant des événements contingents mais il veut aussi abolir « l'objectivité » des ces mêmes événements.

«We could not ask, as his most hostile critics have done, whether his statements of fact are true or false, whether his interpretations are valid, or whether his reconstructions of the historical record are plausible. And this because Foucault rejects the concreteness of the referent and rejects the notion that there is a reality that precedes discourse and reveals its face to a prediscursive "perception".²»

En réalité, les critiques de White font un amalgame de plusieurs courants de pensée anti-sceptique. Mais comme nous le savons depuis la philosophie cognitive du XXème siècle, les antinomies de la connaissance ne sont plus si schématiques. Le problème de la réalité qui précède le discours n'est pas uniquement le problème de Foucault. Ce problème est un des fondamentaux chez Kant : statut de la réalité « indépendante » de l'acte cognitif. Et ainsi de suite. Les phrases protocolaires de l'époque du cercle de Vienne, qui devaient rendre directement compte de perceptions pré-discursives ont été ensuite rejetées par des conceptions telles que celle de Popper ou encore de Quine. Ni l'un ni l'autre, comme nous le savons bien, ne nient pour autant le caractère concret des faits ni la véracité des propositions ni enfin la réalité extérieure par rapport au discours. En faisant de Foucault un pure nihiliste cognitif, White cherche à découvrir une espèce d'ontologie profonde chez Foucault, une ontologie qui ne soit pas explicite mais qui précède et gouverne l'écriture foucauldienne. En réalité il ne croit pas seulement que le discours de Foucault n'ait pas de centre, il soupçonne que ce centre se trouve à l'extérieur de ce discours. L'historiographie de Foucault aurait donc un caractère performatif spécifique. Son écriture est censée produire le chaos. Un chaos qui soit fidèle à un mouvement originaire qui se place au-delà de toute réflexion historique – l'émergence du langage. Cette émergence porte les traces du péché originel ou de « l'oubli » heideggérien qui consiste en une relation d'identité.

« The perception of „the Same in the Different” and of „Different in the Same” is the origin of all hierarchy in social practice, as it is the origin of syntax in grammar and logic in thought. Hierarchy itself derives from Fall of man into language, and the capacity of speech to ” say two things with the same words” or “the same thing with different words” (...) But the limit on what can be said, and a fortiori what can be seen and thought, is set by the error that arises at the heart of any verbal representation of the “real”³.

¹ Hayden White, “Foucault's Discourse: The Historiography of Anti-humanism” in *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. John Hopkins University Press, London and Baltimore 1989, p.108

² Ibidem

³ Ibidem p.286

Il s'ensuit que l'histoire que fait Foucault est non-empirique et elle est gouvernée par l'ordre pré-établi d'une ontologie profonde. L'ordre ontologique en question relève d'une conception du logos qui précède chaque investigation empirique et qui lui fournit sa profonde structure. Chaque actualité historique, sans avoir de rapport avec ce qui la précède, ni avec ce qui la succède, maintient un rapport intime et étroit avec l'événement originaire. Dans un certain sens, l'ordre du discours à chaque instant manifeste la rupture et la violence ontologique qui elle seule rend possible une fiction de l'histoire. Le travail d'historien ne sera donc pas autre chose qu'un devoir d'authenticité et de fidélité vers un principe transcendant par rapport à l'histoire elle-même. Foucault se présente comme un anti-théologien qui emprunte néanmoins sa pensée au réservoir d'une théologie négative. Sauf que l'Absolu est le Mal et non le Bien !

Nous sommes convaincus que ce type d'interprétation ontologique (dans le sens heideggérien) de l'œuvre foucauldienne bien que spectaculaire est néanmoins fautive. En montrant l'aspect spinoziste de la pensée foucauldienne, nous essayons de mettre en avant le rôle positif implicite du pouvoir et du discours, rôle qui rend possible la liberté. En l'occurrence nous croyons que la logique du discours voire le jeu des forces n'est pas pour Foucault identique avec le péché originel que portent tous les étants, mais bien au contraire que la connaissance de cette logique et de ces rapports de pouvoir permet de penser la constitution de la subjectivité auto-gouvernante. En même temps, il nous semble clair que le statut de l'historicité reste l'enjeu essentiel d'une telle éventualité.

Nous croyons en l'occurrence que le savoir historique a pour Foucault une valeur non performative mais stratégique. Ce savoir est indispensable ou au moins essentiel afin de reconnaître sa propre position dans le cadre des rapports du pouvoir. Si effectivement Foucault dépossède son discours de centre et de subjectivité c'est parce qu'il croit que la subjectivité est fondamentalement décentrée et multiple. La fiction du sujet doit être donc remplacée par une pratique de la constitution du sujet. Il est vrai que l'histoire ne va pas par elle-même nous fournir le schéma d'une telle pratique, mais elle peut nous instruire sur les enjeux, sur les possibilités, sur les limitations et enfin elle peut nourrir l'imagination, donc la créativité stratégique. Il nous faut donc une histoire critique mais également une histoire vraie. Une histoire positive.

Dans le texte classique de Paul Veyne en forme d'hommage à Michel Foucault, l'auteur défend une interprétation de l'histoire foucauldienne qui s'aligne avec ces propos. Veyne ne contredit pas les rudiments de la lecture de White mais il les place dans un contexte théorique et empirique tout différent. Il voit notamment la force de la méthode de Foucault là où White situe sa faiblesse. Le problème de la vérité et en conséquence de la positivité de l'histoire foucauldienne se trouve encore une fois au centre de la réflexion. Selon Veyne, face aux vieilles apories entre « l'histoire et la vérité », notamment celle qui annonce que l'histoire abolit toutes les vérités pour ensuite détruire son propre fondement épistémologique, Foucault propose une nouvelle forme de positivisme. Sauf qu'il fait un pas en avant en assumant l'historicité de la vérité au lieu de faire un pas en arrière en cherchant à tout prix des invariants historiques. Foucault ne dément pas la possibilité d'un invariant mais il ne croit pas que celui-ci sera capable de fonder une vérité propre à l'histoire.

« Foucault propose un positivisme : éliminer les derniers objets non historicisés, les dernières traces de métaphysique ; et il propose un matérialisme : l'explication ne va plus d'un objet à un autre, mais de tout à tout, et cela objective des objets sur une matière sans visage¹ ». Que veut dire « la matière sans visage » ? Elle signifie le retour à la matière comme un simple matériel qui compose l'histoire sans avoir recours aux catégories propres à l'entendement humain. Il faut donc libérer l'histoire de toutes les formes d'anthropomorphisme afin de la transformer dans un domaine de savoir positif. L'opération d'historisation ne sert donc pas à abolir l'objet de recherche mais à le reconstituer. Il en surgit une objectivité historique qui contient déjà à chaque instant un moment arbitraire, contingent et subjectif de sa composition. La positivité consiste donc non pas à relativiser

¹ Paul Veyne, « Foucault révolutionne l'histoire », dans *Comment on écrit l'histoire*, Seuil 1978, p. 427

voire subjectiver à l'infini, mais à concevoir les faits. Les faits ne sont jamais simples et ils ne sont aussi jamais réductibles. Ils sont contextuels, c'est-à-dire qu'ils sont impliqués dans un réseau des relations et en suite relations entre les relations. En ce sens, les faits apparaissent toujours comme à la fois, constitués et constituants, fonctionnels et autonomes, séquentiels mais pas forcément causaux. La conscience, le savoir font partie de cet ensemble de faits. Il n'y a plus aucun objet extérieur mais l'histoire de l'immanence n'implique nullement le récit ou l'horizon unitaire et centralisé. L'immanence signifie qu'il n'y a pas d'objet qui soit en dehors des relations mais aussi qu'il n'y a pas d'objets qui ne soient que la manifestation d'autres objets. L'idée de l'émanation se trouve ainsi réfutée. L'histoire comme science a comme but de décrire d'une manière adéquate et exhaustive cet état des choses. La vocation de l'histoire n'est pas de produire un effet rhétorique du chaos, elle consiste à rendre l'unicité et la spécificité des ordres qui règnent. L'histoire a comme but de dire la vérité sur ces ordres des choses.

Veyne explique la position de Foucault comme anti-relativiste par excellence : les vérités produites historiquement sont variables car leurs systèmes d'objets ne le sont pas non plus. Et encore il existe un autre dédoublement – la vérité que l'histoire tente de découvrir n'est pas identique à la vérité qu'une époque donnée considère comme son propre savoir. La vérité de l'historien doit contenir et rendre compte de ce savoir, mais elle reste toujours dans un rapport d'extériorité avec elle. L'histoire n'est donc pas un domaine de fidélité où se dévoile une vérité historique de chaque ordre discursif, elle est au contraire une science positive et qui dévoile une spécificité de la formation du savoir dans chaque époque : *« sur le point qui se révèle propre à chaque époque, la vérité est parfaitement explicable et n'a rien d'un flottement indéterminé¹ »*. La tension vient du fait que dans cette démarche, la vérité se présente à la fois comme objet et comme critère. Ces deux usages de vérité ne sont certainement pas identiques chez Foucault mais il évite constamment de les différencier une fois pour toutes. Il le refuse probablement parce qu'il croit qu'une distinction trop nette et apriorique nous amène au mensonge fondamental du « présentisme ».

Pour comprendre l'histoire il faut donc se rendre compte que le savoir et donc la vérité constituent aussi son propre objet. Pourquoi parler de savoir au lieu d'employer des termes plus neutres comme « système de convictions » ? Parce que cela signifiera que nous privilégions une position transcendante, comme dépositaires ultimes du savoir. Nous disons en quelque sorte : « nous avons le savoir, eux seulement les convictions ». Or un tel positionnement est inutile du point de vue méthodologique et sur un plan cognitif, il est même dogmatique. Le savoir doit être conçu comme une forme de pratique. Or nous savons que les pratiques ne sont ni vraies ni fausses. En ce sens, Foucault ne défend ni le relativisme ni le cognitivisme et place son discours au-delà de cette alternative. En cherchant une vérité propre à l'historiographie, il écarte consciemment la possibilité d'une connaissance basée sur le transcendantal non historique. Pour bien saisir cet argument il est inutile de reconstituer les présupposés d'une épistémologie « générale », il faut au contraire le voir comme intrinsèque au travail historiographique.

« Après le passage de l'historien, les invariants sont-ils organisés en un système hypothético-déductif ? C'est là une question des faits dont l'intérêt demeure secondaire : la science ne renvoie pas à une activité constituante de l'esprit, à un accord entre l'être et la pensée, à une Raison, mais plus humblement au fait que, dans certains secteurs, les mouvements du kaléidoscope, de la donne aux cartes, de la combinatoire des conjonctures se trouvent former des systèmes relativement isolés, des espèces de servo-mécanismes, qui comme tels sont répétitifs ; il en est souvent de même, au moins par endroits, c'est une question intéressante mais limitée, doublement.² » Veyne s'aperçoit que Foucault est effectivement assez loin de la position qui exhorte la discontinuité totale et banni toute forme d'invariant. En fait, ce que fait Foucault, c'est plutôt annuler par un geste philosophique très courageux, la pertinence d'une question qui a toujours hanté les historiens-philosophes. C'est

¹ Ibidem p.421

² Ibidem p.418

un geste qui ressemble à celui de Kant mais aussi celui de Husserl même s'il va dans une direction opposée : Foucault annonce le retour à l'histoire en tant qu'ensemble de faits, contre le retour à la chose comme un objet déjà présent dans la conscience. Il propose donc une forme de critique de la raison constituante.

C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la pratique de destruction des « rationalismes » toujours renaissants. Cette destruction ne vise pas à détruire une possibilité de la connaissance historique, elle cherche plutôt à démontrer la contingence de ce qui se veut universel et non historique. Foucault ne traite pas la question dans une perspective interrogative en se posant la question : les rationalismes sont-ils suffisamment ou insuffisamment rationnels ? Il les montre à nu, comme des pratiques concrètes, locales, relationnelles. Autrement dit, il veut les « factualiser » à l'extrême car il croit qu'ils ont joui d'une position privilégiée et illégitime. Il faut donc, rendre la parole à Foucault lui-même et questionner « *une rationalité qui prétend à l'universel tout en se développant dans la contingence, qui affirme son unité et qui ne procède pourtant que par modifications partielles, qui se valide elle-même par sa propre souveraineté mais qui ne peut être dissociée de son histoire...*¹ ». Autrement dit, il n'y a pas un discours qui pourrait se passer d'un élément d'arbitraire mais tous les discours font l'effort de repousser cet arbitraire, de se poser comme neutres. La vocation de l'histoire est de rendre visibles ces arbitraires.

Une question pertinente demeure, c'est celle qui concerne la cohérence du discours historique. Hayden White a supposé que celui-ci, dans le cas de Foucault, ne fait que reproduire les ruptures et les clivages comme une conséquence inéluctable de la stratégie que Foucault adopte. Rien à voir avec la matière propre de l'histoire. Or l'incohérence devrait être caractéristique de toute l'œuvre de Foucault, non seulement dans les tournants et les changements de son analyse au cours de temps, mais dans chacun de ces livres, dans chaque thème, chaque interprétation, enfin dans son style. Plus que ça. Foucault devrait non seulement détruire les autres discours mais aussi annihiler le sien. Nous pouvons formuler cette question ainsi : le discours de Foucault échappe-t-il à l'ordre du discours ? Roger Chartier, proche de Foucault dans sa propre démarche historique, traite ce problème dans l'article « Foucault, lecteur de Foucault. » Chartier argumente, à l'encontre de White, qu'il existe chez Foucault une tendance continue de reconstituer et conceptualiser son propre parcours de recherche. Dans la grande œuvre architectonique *L'Archéologie du savoir*, comme dans les autres livres, son travail est constamment mis en perspective, amendé, revalorisé. Cette volonté de mettre en accord les diverses stratégies historiographiques de son œuvre constitue une partie importante du travail théorique de Foucault. Il cherche donc la synthèse non dans l'objet de description mais sur un niveau « meta » - il veut en l'occurrence forger l'ensemble des dispositifs qui construiront ensuite une histoire critique.

Il ne s'agit pas de reconstruire l'unité de l'œuvre à partir d'un critère ancien, notamment celui de la « fonction-auteur ». Celle-ci reste, elle, une cible de l'attaque. « *A voir les modifications historiques qui ont eu lieu, il ne paraît pas indispensable que la fonction auteur demeure constante dans sa forme, dans sa complexité, et même dans son existence. On peut imaginer une culture où les discours circuleraient et seraient reçus sans que la fonction auteur n'apparaisse jamais*² ». La fonction-auteur en question représente une figure spécifique de la subjectivité qui doit se faire désubjectiver. Elle est notamment une figure du système disciplinaire au niveau de la production intellectuelle. Foucault songe à la dépasser. L'idée d'interpréter l'œuvre selon trois axes : « originalité de l'œuvre, singularité du discours, subjectivité de l'auteur » est selon lui non seulement historiquement relative mais aussi scientifiquement inutile. Il faut se rappeler que la circulation du discours cognitif hors de la catégorie de l'auteur s'approche de l'idéal scientifique, puisque celui-ci cherche une unité dans le réel voire dans le jeu libre et cohérent de ses propres catégories. De même Foucault cherche à établir ou plutôt à constamment renouveler l'unité de son

¹ « La vie : l'expérience et la science » DEII p. 1587

² « Qu'est-ce qu'un auteur ? », DEI p. 821

propre discours en fonction des acquis de sa recherche. D'admettre la contingence relative de son propre discours n'égale nullement l'admission de son invalidité ni la prétention à l'accès aux sources ultimes de tout savoir auxquelles nous devons fidélité.

Dans ce contexte la déclaration célèbre de la leçon inaugurale au Collège de France gagne sa signification adéquate : « *De commencement il n'y aura donc pas ; et au lieu d'être celui dont vient le discours, je serais plutôt au hasard de son déroulement, une mince lacune, le point de sa disparition possible.*¹ » Il ne s'agit ici nullement de perdre sa propre subjectivité, dans un sens où l'on vise à se priver de capacité pratique. Il s'agit de ne pas céder à l'illusion qu'on maîtrise le discours : une illusion qui par elle-même fait partie du discours assujettissant. Comme le remarque très justement Chartier, Foucault s'inscrit dans une école de pensée de l'histoire, en l'occurrence l'histoire du savoir et de la science, qui, au lieu de s'occuper de l'épiphanie de la vérité, se focalise sur le processus historique du partage entre le vrai et le faux. Si cette manière de procéder s'oppose à la raison, c'est non à la méthode, à la rigueur et l'adéquation des recherches mais à la raison entendue comme invariant anthropologique. « *Au sujet souverain fondateur du sens, à la centralité du cogito, l'histoire des sciences oppose la constitution réciproque de l'objet de savoir par le sujet connaissant et celle du sujet connaissant par les savoirs qui l'objectivent*² ». C'est là où réside la forme la plus générale de l'historicité. Comme nous l'avons indiqué auparavant, l'histoire du partage ne dit rien ni sur le vrai ni sur le faux tout simplement parce qu'elle a un objet différent. Il reste à ajouter que l'histoire ne connaît pas les « rationalités » en tant qu'agents efficaces de l'histoire qui seraient identiques dans leur structure en logique formelle alors cette histoire n'a aucun intérêt à déconstruire cette logique. Les rationalités se basent sur un ensemble de dispositifs qui n'ont rien de nécessaire du point de vue de la logique de la proposition.

Pour Foucault, le partage n'est pas intéressant en soi : il devient intéressant dès lors qu'on peut tracer un lien étroit avec le pouvoir. Foucault semble croire que le moment du partage tendra à coïncider et s'entrelacer dans une relation avec le pouvoir sans que l'un soit identique à l'autre. On peut donc écarter une vision selon laquelle le savoir serait toujours une simple expression du pouvoir, qui dominerait sans contrainte toutes les pratiques humaines. Il est vrai que le pouvoir est toujours présent et qu'il tisse le réseau du discours mais il n'est pas pour autant un acteur unique. Cela pèse fortement sur le statut théorique de l'œuvre de Foucault : son discours essaie de se placer dans un endroit d'où il pourra s'échapper du pouvoir en l'utilisant contre lui-même. Pour songer à cela il faut déjà se figurer le monde comme pluriel et pluraliste et non comme dirigé par une seule force dominatrice. Dans ce monde, il y a une place pour une subjectivité non libre du pouvoir mais telle qu'elle sache développer un rapport stratégique avec le pouvoir. Mais il n'existe pas un modèle donné une fois pour toutes de ce type de rapport. Ce qui importe le plus c'est, comme nous le savons déjà, un variant. L'histoire a comme première tâche d'analyser le pouvoir où plutôt les divers « effets du pouvoir ». Les effets du pouvoir ont le lieu privilégié de leur déploiement – le corps humain qui accueille les formes diverses de subjectivité. Chartier le formule de la manière suivante : « *Loin de réprimer une subjectivité qui leur serait antérieure et extérieure, ces effets du pouvoir règlent des partages, définissent des rôles, modèlent les individus ; ils sont donc à leur manière, producteurs des sujets eux-mêmes*³. » Il faut se souvenir ici que les subjectivités ne sont pas les simples produits du pouvoir. Elles sont au contraire dans une relation d'extériorité et d'antériorité avec lui. Mais elles ne sont jamais libres du pouvoir dans un sens où le pouvoir pénètre jusqu'aux points les plus obscurs de leurs articulations.

Le nominalisme historien n'est donc pas, en fin de compte, autre chose qu'une tentative de dénaturalisation des objets historiques qui doit être accompagnée par un mouvement apparent d'objectivation. Ce double mouvement semble caractériser les sciences sociales en général, donc la proposition de Foucault n'est en réalité qu'une des articulations de cette tension. Elle existe aussi

¹ *L'ordre du discours*, Paris Gallimard, 1970, pp. 7-8

² Ibidem. p.197

³ Ibidem p.200

bien dans le type de savoir qui implique beaucoup plus une dimension empirique. Nous pouvons l'illustrer par une référence à une œuvre déjà classique de psychologie de Eric Berne « *Games people play. The psychology of human relationships* » de 1963. Dans cet ouvrage, Berne présente l'alcoolisme comme une figure sociale dépendante d'un certain jeu social impliquant plusieurs participants et des rôles bien définis dans un contexte qui précède l'entrée dans le jeu des individus. Chacun dans le jeu cherche son propre intérêt mais cet intérêt est inséparable des règles préétablies. Il existe un intérêt à jouer mais aussi un intérêt qui est produit en cours de partie. Or plusieurs stratégies qui se veulent thérapeutiques ne servent qu'à reproduire le jeu. C'est comme s'il existait un intérêt supérieur à reproduire à l'infini l'application des règles. Il s'ensuit que plusieurs institutions sociales comme par exemple les Alcooliques Anonymes jouent au moins un double rôle – elles assistent les patients mais elles perpétuent aussi la situation de dépendance. Le but ultime de la thérapie sera donc de briser le jeu et faire sortir le patient du réseau relationnel d'interdépendances. Il ne s'agit donc pas de répondre à une question abstraite : l'alcoolisme est-il une chose en soi ou une construction sociale ? Il s'agit d'identifier les usages sociaux qu'on peut en faire. Voici comment Berne explique l'idée de son approche :

« In the game analysis there is no such thing as alcoholism or „an alcoholic”, but there is a role called Alcoholic in a certain type of game. If a biochemical or psychological abnormality is the prime mover in excessive drinking – and that is still an open question – then its study belongs to a field of internal medicine. Game analysis is interested in something quite different – the kinds of social transactions that are related to such excess. Hence the game “Alcoholic.” »¹

Il est possible d'appliquer cette formule par analogie à la conception de la folie ou de la déviation sexuelle dans les analyses de Foucault. La différence avec la pratique de la psychologie consiste non dans le statut de l'objet lui-même mais dans une volonté d'historisation (contextualisation par rapport à un certain jeu – le discours) : Foucault cherche à montrer le caractère historique alors temporaire de ces règles. La psychologie ignore cet aspect parce que son utilité thérapeutique est négligeable. En même temps la différence n'est plus si grande en ce qui concerne l'usage qu'on fait de la description des règles. Et encore l'analogie est forte. Il s'agit de briser ces règles, sortir des agents de l'état de reproduction perpétuelle. Il faut donc se placer à l'extérieur sans se faire prendre par la logique intérieure de jeu. Seulement cette fois le but ultime est politique et collectif, non médical et individuel.

Nous voyons pourquoi Foucault avait besoin d'une « science exacte » du passé. Nous savons pourquoi il ne cesse de perfectionner la méthode et chercher de nouveaux objets d'interrogation. Il ne se faisait pas d'illusions sur la capacité de l'histoire à prédire l'avenir ou tracer le chemin de l'action. Mais il a toujours cru que celle-là était capable d'éclairer notre présent. L'histoire est donc dans un lien intime avec ce qui nous est le plus proche, avec ce qui nous est immédiat dans l'ordre synchronique. La tâche de diagnostiquer le présent est une tâche pratique qui justifie la vocation de l'histoire. Foucault n'est pas un technicien, il veut bien légitimer sa science préférée devant le tribunal de la pratique. L'histoire doit dire la vérité mais la vérité qui importe, « *c'est-à-dire à faire apparaître ce qui est si proche, ce qui est si immédiat, ce qui est intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela nous ne le percevons pas [...] faire voir ce que nous voyons*² ». La figure de « faire voir le visible » représente une alternative critique aux approches qui veulent médiatiser entre « visible et invisible ». Foucault veut se placer au-delà de l'alternative entre la phénoménologie et la psychanalyse. Selon lui il n'est pas vrai que tout est donné à la conscience mais il est également faux que l'essentiel soit caché, non intelligible. L'histoire ouvre cette troisième voie. Non en offrant un accès privilégié aux adeptes mais en retournant le regard vers les choses qui étaient toujours vues mais jamais aperçues. L'histoire permet donc de remplacer l'antinomie ontologiquement forte entre le phénomène et l'inconscient (visible et invisible) par une antinomie faible et épistémique entre

¹ Eric Berne, *Games People Play. The Psychology of Human Relationships*. Andre Deutsch, London 1966 p.73

² *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 14

l'aperçu et l'inaperçu. Comme le remarque Michel de Certeau¹ les entreprises historiques de Foucault n'avaient qu'un seul but – celui de trouver et provoquer « *une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre passé*² ».

Mais quelle forme cette interférence doit-elle prendre ? Nous savons déjà qu'il faut détruire les évidences et les universalités mais cela ne suffit pas. Après tout, le fait que notre réel est historique, donc modifiable, ne nous enseigne rien sur ce qu'il faudra faire et pourquoi le faire. Foucault a besoin de plus qu'un simple travail de destruction. Il faut encore trouver dans « *les inerties et les contraintes du présent, les points de faiblesses, les ouvertures*.³ » Il faut bien saisir la différence : les points faibles ont un caractère stratégique. Exhiber que tout est historique n'a aucun intérêt pratique, mais pointer vers des positions qui sont plus modifiables que les autres, cela comporte déjà un message d'une importance extraordinaire. L'histoire doit donc démontrer les structures qui ont péri mais aussi celles qui ont résisté. L'histoire fait plus que dissuader les continuités, elle expose aussi les continuités pertinentes. Il est donc possible à la fois de nous reconnaître dans l'histoire, non dans une figure de tradition et de répétition, mais dans celle qui nous rend radicalement étranges et étrangers à nous-mêmes. A travers le passé nous pouvons jouer le jeu du même et du différent, ce qui va nous ouvrir vers le nouveau. L'histoire nous expose ce qui est le plus modifiable. Bien évidemment on ne dispose pas d'un critère clair et net pour le déterminer. Il faut avoir recours à une faculté que Foucault n'explique jamais mais qui semble être implicite dans son parcours – notamment l'imagination.

Il faut trouver les régularités qui valent, exposer celles qui sont en train de se dissuader. Il faut enfin trouver le même dans le différent d'une manière qui favorise le déplacement des enjeux et la transformation des conditions initiales. Il reste à savoir quel genre de déplacement et de transformation il faut favoriser. L'historien qui se laisser porter par un discours sans commencement ne doit pas céder pour autant à des nécessités de périls ce discours. Autrement il sera juste de dire que l'histoire ne fait que servir les forces dominantes et son rôle émancipateur est nul. Il ne faut donc pas chercher n'importe quel point de faiblesse mais ceux qui favorisent l'accroissement de la liberté. Le but est de dévoiler également les chances et les dangers afin de regrouper les résistances et de dénoncer les faux-semblants de la liberté. Cela veut dire que le travail historique est guidé par un principe normatif. Certes, mais ce n'est pas le principe normatif qui détermine en dernière instance son contenu. Le principe normatif n'est présent que dans un sens où il fournit l'intérêt de la recherche. Cet intérêt ne réside pas dans le savoir désintéressé mais bien au contraire dans l'engagement qui prend parfois les formes d'un militantisme. Le principe d'objectivité ne se trouve jamais annulé. Mais comme telle, la normativité ne relève pas de l'histoire dans un sens direct même si elle s'actualise à travers et dans l'histoire. La liberté qui permet d'acquérir le gouvernement de soi par le soi et pour le soi relève de notre propre volonté. Si elle est présente c'est parce qu'elle appartient à notre nature. Elle est une force réelle, exactement comme l'est la domination.

La liberté est une forme du pouvoir mais il semble qu'elle ait besoin du complément. Il s'agit certes de préserver l'intégrité intérieure de la subjectivité contre les périls de domination mais il s'agit aussi de modifier son état actuel voir de la transgresser. La liberté consisterait donc en deux mouvements différents qui s'entrelacent : celui qui vise le soi et celui qui renvoie à l'extérieur pour placer le sujet en dehors de lui-même. Ce deuxième mouvement se réalise à travers le savoir, le savoir historique en particulier. L'histoire doit fournir, comme nous l'avons démontré, le savoir stratégique mais elle peut aussi être conçue comme une pratique de soi spécifique. Le travail de description archéologique et généalogique détache le sujet de son contenu prédéterminé. Le geste de

¹ Michel de Certeau, « Le rire de Michel Foucault » in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1994, 1987.

² « Foucault étudie la raison d'Etat », DE II, 1980, pp. 859-860

³ « Non au sexe-roi », DE II, 1977, pp.268-269

décrire les rapports du pouvoir constitutifs pour notre propre être produit un surplus : il suspend en quelque sorte les pouvoirs du discours sur nous-mêmes. Il le fait de manière provisoire mais réelle. Il s'agirait donc, dans une tentative perpétuelle et inachevée, d'introduire le transcendantal dans le factuel. Dans ce sens Foucault rejette l'alternative radicale entre son spinozisme et l'esprit du kantisme, ou plutôt il décide d'assumer les contradictions qui relèvent de leur fusion. Car il existe des contradictions « instructives », pour reprendre l'expression de Habermas, dans son texte le plus conciliateur qu'il a consacré à Foucault¹. Il y a des apories de la pensée qu'il faut oublier pour pouvoir aller plus loin...

¹ Jürgen Habermas *The new conservatism*, "Taking Aim at the Heart of the present", Polity Press, Cambridge 1989, pp.178-179

III

Pratiques

1 - Emancipation : stratégies, tactiques, projets

« L'histoire doit nous apprendre à analyser l'état de guerre propre aux temps modernes et non nous entretenir dans espérances révolutionnaires. Car nulle guerre ne saurait mettre fin à toute domination. Et nulle révolution ne saurait advenir¹ »

John Rajchman.

Le thème de l'émancipation traverse toute notre étude, il est en effet omniprésent dans l'œuvre de Foucault. Ainsi tenterons-nous d'explicitier ce motif afin de démontrer de manière intégrale la spécificité de la proposition foucauldienne. Foucault appartient à cette vaste tradition de la pensée qui cherche à opérer une fusion entre la théorie et la pratique. Cette fusion implique, en tout cas depuis Kant, le primat de la pratique, autrement dit le primat de la question « que faire ? » ou de la question « qui fait, ce qui est fait ? » La théorie de l'émancipation devient désormais primordiale – elle constitue en effet la principale « théorie de la pratique » qui veut placer la pratique avant la théorie ou intégrer les deux dans un mouvement dialectique, dans une réversibilité mutuelle. La grammaire provisoire de l'émancipation exige une détermination de trois éléments constitutifs : 1. L'objet de l'émancipation – qui ou quoi est émancipé 2. Le sujet de l'émancipation – qui ou quoi émancipe. 3. L'obstacle à l'émancipation – qui ou quoi s'oppose à l'émancipation. Le quatrième élément est dynamique ou « verbal » - quelle type des rapports entre ces trois éléments permet de qualifier le processus d'émancipation ? Kant, comme nous le savons, identifie ce processus avec celui d'*Aufklärung* défini de manière négative comme la sortie de l'état d'immaturité. Kant, de manière peut-être inconsciente mais suffisamment claire pour son lecteur engage dans ce contexte deux notions qui vont ensuite gagner une grande influence. La première notion est celle du gouvernement, la deuxième celle de négativité. La première, qui énonce le pouvoir et la souveraineté dans le contexte de la lutte de la raison contre l'autorité, signale que désormais nous aurons affaire avec un problème par excellence politique et que cette politisation s'élargira sur tout le terrain de l'activité humaine. La deuxième annoncée par le terme « sortie » (on n'entre pas tout simplement dans la maturité, on doit d'abord sortir de l'obscurité) signale le caractère subversif de l'émancipation qui met déjà en question une vision linéaire du progrès comme une simple accumulation de savoir. On ne peut sortir de l'autorité que contre cette autorité et dans ce sens la notion de révolution est déjà présente chez Kant malgré ses convictions politiques modérées. Si nous voulons parler de l'émancipation chez Foucault, nous devons garder et amplifier ces deux idées : l'émancipation implique toujours la lutte parce qu'elle est une affaire du pouvoir, l'émancipation n'est possible qu'à travers la rupture parce qu'elle est nécessairement une négation.

Mais cette dernière remarque ne fournit qu'un indice très général sans rien nous enseigner sur les trois éléments essentiels de cette grammaire. Cependant il est clair que ces éléments peuvent et doivent seulement être conçus dans une dynamique propre au caractère événementiel du monde foucauldien, marqué par des ruptures résultants des confrontations des forces. Cela ne veut nullement

¹ John Rajchman, *Michel Foucault. La liberté de savoir*, Columbia University Press 1985, trad. par Sylvie Durastanti, Puf 1987 p.87

dire que ces éléments se trouvent abolis. Il s'ensuit seulement qu'il n'y pas un enjeu unique de l'émancipation mais qu'il varie selon des clivages divers. La pluralité des enjeux annonce un problème politique qui est celui de notre époque ou qui du mois devient plus évident dans notre époque. Pour autant cette pluralité n'empêche pas une formulation plus générale de l'enjeu de l'émancipation : Comme nous l'avons indiqué dans le chapitre consacré aux Lumières, il s'agit de « déconnecter l'accroissement des capacités et l'intensification de relations du pouvoir. » Cette indication reste néanmoins trop vague pour expliquer la nature de l'émancipation selon Foucault. Elle ne fait que démontrer la large structure dans laquelle se joue le jeu de la liberté : la domination exige une capacité (une puissance) concrétisée dans un rapport particulier du pouvoir, mais il existe certainement des rapports de forces qui ne sont pas de l'ordre de domination.

L'émancipation et son objet

Si l'agir émancipateur cherche toujours à accroître la liberté et par conséquent à diminuer la domination – un tel constat ne fait que soulever de nombreux points d'interrogation. Le premier concerne ce qui doit être sauvegardé ou amplifié, le sujet prétendu de la liberté étant à la fois l'objet d'agir émancipateur. Il ne s'agit pas d'affirmer que l'objet de l'émancipation est un être muet et passif (ni de rejeter une telle possibilité). Tout ce qu'on veut savoir c'est : Quelle est la chose qu'on émancipe ? Quel est cet objet, cette force qu'on doit affranchir ? La première hypothèse relève d'une formule célèbre de *Surveiller et punir* – « l'âme prison du corps » où l'âme constitue la subjectivité forgée dans un cadre du régime carcéral du pouvoir et le corps engendre cet espace ou matière sur laquelle le pouvoir exerce ces effets. Il est facile d'écarter un tel modèle interprétatif comme étant trop simpliste. Pourtant, malgré sa simplicité apparente, nous croyons qu'il constitue un point de départ pour une analyse. Or il ne suffit pas de le rejeter d'emblée, il va falloir le réfuter de manière plus argumentée et en l'occurrence démontrer en quoi et pourquoi il est inacceptable. L'idée de l'émancipation du corps n'est pas complètement étrangère à Foucault et elle reste partiellement cohérente avec sa démarche. Mettant donc cette hypothèse à l'épreuve de notre interrogation. Est-ce bien le corps qu'il faut libérer ?

La plupart des formes du pouvoir décrites par Foucault concernent le corps. La problématisation du corps comme enjeu politique fondamental compte parmi les inventions théoriques de Foucault qui ont connu la plus large réception dans divers champs des sciences sociales et des mouvements politiques (notamment dans le féminisme). Les mécanismes du pouvoir en question opèrent sur les aspects respectifs de la corporéité : les hôpitaux gèrent la santé, les asiles – les comportements et le langage, les prisons - le travail et le regard, les discours psychanalyste, psychiatre et religieux – le désir. A chaque fois le corps se trouve au centre de l'analyse et à chaque fois le corps devient un objet de domination. Ce n'est ni l'espèce humaine, ni la classe sociale, ni l'humanité, ni la dignité humaine que le travail critique doit protéger. C'est n'est pas non plus un désir, un élan vital qu'il faut libérer – il faut prendre soin des corps des hommes. Et ces corps ne sont que la somme des effets de domination, ils sont plus qu'un conglomérat de ces effets. Le corps est un porteur de quelque chose de plus : il est un facteur qui réintègre toutes ces dimensions, il possède sa propre unité qu'il prête ensuite à la critique. Or, il semble que l'unité de la critique foucauldienne est fondée sur le « réel corporel » et non sur une instance de la synthèse transcendantale.

Dans *La Volonté de savoir* Foucault déclare que c'est dans le corps et le plaisir qu'on trouve l'appui pour s'opposer au régime du pouvoir-désir. Même si cette idée ne trouve pas une continuation dans les écrits postérieurs, elle n'est non plus jamais niée. L'opposition entre le désir (lié au pouvoir) et le plaisir (immanent au corps) semble rester pertinente. « *En ce sens, ..., si on voulait se délivrer de la science du sexe, on devrait trouver appui dans le plaisir, dans le maximum du plaisir*¹ » il répète dans un débat avec un Moriaki Watanabe. La question est plutôt comment interpréter cette opposition. Le rejet du désir emmène Foucault vers un nouveau type d'interrogation sur les possibilités d'une nouvelle économie des plaisirs libérés du désir – le souci de soi sert ici de modèle. Ce modèle, comme nous allons le voir, n'est pas libre du pouvoir mais pour certaines raisons Foucault le perçoit comme une alternative souhaitable au régime du désir.

Certes, le régime du plaisir est traversé par un réseau de rapports de forces – l'économie de plaisir qu'a connue l'antiquité est fondée sur l'opposition entre le maître et l'esclave, son enjeu c'est la soumission. Mais en même temps ce jeu permet et exige une autonomie des acteurs : le corps y

¹ « Sexualité et politique », entretien avec C. Nemoro et M. Watanabe, *Asahi Jaanaru*, 20 année, n.19, mai 1978, *DEII* p. 527

retrouve sa propre logique – le sujet est désormais en quelque sorte au service du corps. Le problème pratique est : comment prendre du plaisir (charnel) sans se soumettre ? « *Lorsque deux Grecs de même classe sociale voulaient faire l'amour, cela posait un véritable problème parce qu'aucun des deux ne consentait à s'abaisser devant l'autre¹* » Mais ce problème peut être résolu à travers une pratique où le jeu sexuel se réalise dans un cadre d'égalité. L'amour physique comme un jeu d'échecs : « *ce mélange de règles et d'ouverture a pour effet d'intensifier les rapports sexuels en introduisant une nouveauté, une tension et une incertitude perpétuelles, dont est exempte la simple consommation de l'acte. Le but est aussi d'utiliser chaque partie de son corps comme un instrument sexuel²* ». Toujours plus de plaisir, les corps jouissant du plaisir se présente comme une alternative à la domination.

Pour atteindre ce but il faut sortir de l'ordre théorique et pratique du désir dans lequel la fonction du corps est bien différente. La positivité du plaisir se trouve exclue et le corps même ne devient qu'une fonction du désir fondée dans l'acte originaire du refoulement. Telle est au moins pour Foucault l'interprétation lacanienne du freudisme – « *il n'y a pas de désir non refoulé : le désir n'existe en tant que désir que parce qu'il est refoulé et parce que ce qui constitue le désir est la loi.³* » Cet état des choses a des conséquences que Foucault n'est pas prêt d'accepter en particulier que (1) il existe une structure originaire de la subjectivité, (2) le corps est égal à cette structure comme l'inconscient de cette structure, (3) la structure du langage ne fait que reproduire cet acte originaire du refoulement. Une fois acceptées ces trois conséquences rendent impossible le projet hédoniste dont Foucault se réclame. Pour cela il faut qu'au moins deux conditions soient réunies. Le corps doit être quelque chose de différent du désir et le sujet doit être capable de modifier les règles discursives. Bien évidemment Foucault ne songe pas au sujet comme maîtrisant entièrement ces règles ou même les constituant. Il conteste simplement le fait que il y a quelque chose a comme une nature constituante. Dans ce sens « non au sexe roi » est un non au l'hétéronomie du corps. Le corps n'appartient pas au désir. Il lui arrive d'être subordonné au désir.

Le rapport entre désir et plaisir dessiné par Foucault est un fort indice que son projet d'émancipation a un rapport étroit avec le corps. Mais nous voyons aussi que la formule de libération du corps est loin d'être adéquate. Pour pouvoir parler d'une telle libération, il faudra satisfaire à des conditions supplémentaires que la théorie de Foucault ne fournit pas. Pour pouvoir libérer le corps, ce dernier doit porter un certain potentiel de liberté, en l'occurrence ce corps doit être capable de se déterminer par lui-même selon ses propres règles. Ou, au moins, il doit avoir sa propre modalité d'être qui soit interrompue, perturbé et déformé par une force extérieure. Dans ce cas il suffira d'éliminer cette contrainte extérieure afin d'actualiser le potentiel déjà présent dans le corps. Le corps selon Foucault (à la différence, pour donner un exemple éminent, de la chaire chez Merleau-Ponty) n'est pas dépositaire de son propre élan. Selon cette conception, le corps est capable de produire sa propre subjectivité comme une simple émanation. Mais cette solution métaphysique et phénoménologique se situe très loin de la démarche foucauldienne. Le corps, comme nous l'avons montré ailleurs, est toujours ouvert et pénétré par des instances extérieures. Dans ce sens le corps est nécessairement le domaine du pouvoir.

Par ailleurs l'idée d'émancipation comme elle a été élaborée par la pensée critique du XIXe siècle implique que la libération soit réalisée par cette même force qui est opprimée (Comme dans une célèbre formule de Marx qui déclare que la libération de la classe ouvrière ne peut venir que de cette classe.) Dans une démarche foucauldienne l'idée d'une émancipation venant de l'extérieur est impensable. Cela semble poser un problème pour la formulation même de notre problème : l'objet

¹ « Choix sexuel, acte sexuel », Salmagundi, n.58-59, automne-hiver 1982, entretien avec J. O'Higgins *DEII* 1151

² Ibidem 1150

³ « Les mailles du pouvoir », conférence prononcée à l'université de Bahia, 1976, *Barbarie n.4, 1981 DEII* p.1017

du pouvoir ne doit-t-il pas être identique à son sujet ? La réponse provisoire est affirmative. Il faut néanmoins tenir compte du monisme nominaliste de Foucault qui signifie, notamment, que sujet et objet ne peuvent être distincts de manière définitive – c'est la dialectique entre la passivité et l'activité qui va décider de leur nature. Prendre soin de son corps signifie « l'objectiver », mais aussi se soumettre à ses besoins, le cultiver. Il semble donc que la liberté ne signifie pas autre chose que cette possibilité qui réconcilie la nécessité avec la contingence. Cultiver signifie s'approprier son corps sans le dominer, retourner le pouvoir vers lui-même, d'où résulte une autonomie relative des sujets.

Mais pour atteindre une telle autonomie, l'autonomie dans un sens positif, il faut passer par un autre stade, celui de la résistance, de la négation, enfin, de la révolte. S'il est vrai que le pouvoir est partout il est aussi vrai qu'il n'a pas toujours la même structure ni la même intensité. Le pouvoir provoque-t-il toujours une résistance ? La résistance étant précisément une lutte contre le pouvoir qui, en tant que telle est une lutte sans perspective de victoire mais qui produit une situation nouvelle – un état d'anarchie ou d'indétermination qui permet le surgissement d'un nouveau rapport de force. La résistance trouve son noyau toujours dans le corps. Elle se joue autour du corps et probablement dans le corps, mais la question demeure : est-ce le corps qui dégage cette résistance et s'il le fait, comment cette résistance se réalise-t-elle. Est-elle une résistance seulement passive comme une résistance muette de la matière contre le travail artisanal ou une résistance active dirigée vers des cibles définies ? Il faut probablement admettre que cette deuxième option est plus proche de la réalité. Le corps ne peut pas acquérir sa propre liberté. La liberté pour Foucault concerne le corps mais elle n'est jamais un attribut du corps. Elle est un type d'événement qui engage le corps mais, qui parfois le traverse. Cela nous mène à une conclusion qui peut paraître insuffisante : il n'y a pas de corps libres mais il peut y avoir des corps gouvernés de manière libre.

Il s'ensuit une autre conséquence très importante que nous avons déjà signalée dans notre étude. La liberté concernera toujours le sujet ; ce sujet maintiendra un type particulier de relation avec le corps qui est son porteur. Nous devons ici éviter toute confusion avec le dualisme entre le corps et son âme. Foucault semble chercher un certain type de corporéité dotée d'une subjectivité qui peut lui servir d'abri et non de prison. Le pouvoir, il faut savoir l'utiliser au lieu de le condamner. « *Je crois qu'il faut poser ce problème en termes de règles de droit, de techniques rationnelles de gouvernement et de liberté¹* ». Désormais la liberté se présente comme une pratique rationnelle ou plutôt comme une des pratiques rationnelles. L'émancipation signifie donc un processus de construction de ce type de pratiques. L'enjeu de ce processus est le corps, le corps est toujours son point initial mais son objet adéquat est toujours la pratique de la liberté. Foucault laisse ce testament dans un de ces derniers entretiens :

« J'ai toujours été un peu méfiant à l'égard du thème de la libération, dans la mesure où, si l'on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l'intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l'idée qu'il existe une nature ou un fond humain qui s'est trouvé, à la suite d'un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l'homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif avec lui-même. Je ne veux pas dire que la libération ou telle ou telle forme de libération n'existent pas : quand un peuple colonisé cherche à se libérer de son colonisateur, c'est bien une pratique de libération au sens strict. Mais on sait bien [...], que cette pratique de libération ne suffit pas à définir les pratiques

¹ « L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté » entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, *Concordia, Revista internacional de filosofía*, n.6 juillet-décembre 1984 pp : 99-116, DEII p.1546

de liberté qui seront ensuite nécessaires pour que ce peuple, cette société et ces individus puissent se définir des formes recevables et acceptables de leur existence ou de la société politique. C'est pourquoi j'insiste plutôt sur les pratiques de liberté que sur les processus de la libération. ¹»

Il en découle encore une conséquence dont il faut tenir compte : cette émancipation n'est ni réactionnaire ni conservatrice elle est profondément progressiste. Elle ne cherche pas ce qui est perdu, elle ne se réfère pas à quelque chose qui est déjà présent. Elle cherche à construire une chose toute nouvelle. Elle cherche un avenir radicalement différent du passé.

¹ Ibidem. p.1528

L'émancipation et son sujet

Nous avons compris que l'objet de l'émancipation est une pratique et le processus d'émancipation concerne en premier lieu la construction de certaines pratiques il devient alors clair que l'objet et le sujet de ce processus sont indissociables. Si le but est une pratique subjective, il est évident que le sujet de la liberté est à la fois une fin et un moyen. Le sujet devient libre quand il exerce une pratique libre. Mais dire cela ne signifie-t-il pas tomber dans une simple tautologie ? Si c'est le cas, on a affaire à une conséquence politique paradoxale : on ne peut devenir libre que si on est déjà libre. Comment sortir de ce paradoxe ? En gros, il y a deux possibilités. La première est la conception graduelle de la liberté – une liberté initiale qui se manifeste par une simple résistance, une lutte contre le pouvoir qui ne vise encore aucune autodétermination, et une liberté plus complexe qui se développe parallèlement à des structures de pouvoir plus complexes. Cette possibilité peut également s'exprimer à travers une conception pluraliste de la liberté où divers types de subjectivité entrent dans cette catégorie. La deuxième, élargit les catégories des forces qui peuvent contribuer à l'émancipation. Elle renvoie au caractère événementiel du monde : il faut rendre compte du caractère aléatoire des situations historico-sociales. Dans ce cas nous devrions examiner soigneusement la diversité des discours, des pratiques et des savoirs qui s'allieront à la cause de la liberté. Ils seront aussi les sujets de la liberté dans la mesure où ils produiront des effets de la liberté. Il faut ajouter que ces deux options, bien qu'indépendantes, ne sont pas forcément concurrentielles ni encore moins alternatives. Il semble que Foucault lui-même engage simultanément les deux conceptions en octroyant la priorité soit à l'une soit à l'autre.

La difficulté à saisir chez Foucault ces autres forces émancipatrices réside dans le fait que sa recherche se concentre, d'une part sur des puissances de domination et, d'autre part, sur une critique des théories de l'émancipation qui de leur part désignent les grandes machines émancipatrices : la Raison, le prolétariat, l'Etat, histoire des historiosophes, etc. Cela ne veut pas dire que Foucault n'a pas besoin de ce genre de superstructures. Mais le rôle que jouent ces grands acteurs est toujours ambigu. L'institution, pratique ou dispositif qui engendre la liberté peut facilement devenir un appareil de répression. Il s'agit donc encore une fois d'une dialectique sans préservation, de la réversibilité intrinsèque à toute forme historique. Le cas du libéralisme sert ici d'exemple modèle. L'éclatement de la liberté sur la surface des institutions politiques coïncide avec un processus inverse, tacite et invisible. « *Historiquement, le processus par lequel la bourgeoisie est devenue au cours de XVIIIe siècle la classe politiquement dominante s'est abrité derrière la mise en place d'un cadre juridique explicite, codé, formellement égalitaire, et à travers l'organisation d'un régime d'un type parlementaire et représentatif. Mais le développement et la généralisation des dispositifs disciplinaires ont constitué l'autre versant, obscur de ces processus. La forme juridique générale qui garantissait un système de droits, un principe égalitaires était sous-tendue par ces mécanismes menus, quotidiens et physiques, par tous ces systèmes de micro-pouvoir essentiellement inégalitaires et dissymétriques que constituent les disciplines. Et si, d'une façon formelle, le régime représentatif permet que, directement ou indirectement avec ou sans relais, la volonté de tous forme l'instance de la souveraineté, les disciplines donnent à la base, garantie de soumission de forces et des corps¹* ».

La bourgeoisie, l'Etat de droit, la démocratie - toutes ces entités historiques jouent (au moins) un double rôle. Foucault n'affirme pas qu'ils servent comme une idéologie couvrant le système de répression, il ne soutient pas non plus qu'elles ne produisent pas une liberté authentique de quelque sorte, il estime simplement qu'elles sont rendus possibles par le système des micropouvoirs et que ce système constitue un tissu social dans son épaisseur. Cela signifie que le sujet de la liberté est un

¹ Michel Foucault *Surveiller et punir*, (éd. cit.), p.258

sujet variable plus encore que dans le concept marxiste où émergent consécutivement sur la scène historique les nouveaux sujets historiques de la liberté. La variabilité n'est pas seulement temporelle, elle est avant toute fonctionnelle. La liberté acquise sur certain terrain peut provoquer les changements répressifs sur d'autres territoires. Et il n'est pas requis de reconstruire ici une relation de cause à effet – il s'agit de leur interdépendance simultanée et horizontale. La complexité et le caractère dynamique de réseaux du pouvoir rendent impossible un projet universel d'émancipation déduit des règles générales de l'histoire et de la société. Cette situation annule-t-elle une possibilité de conquête politique de la liberté, c'est à dire d'une politique rationnelle menée par des sujets humains assujettis ? La réponse dépend en partie de la vision de la rationalité. S'il s'agit d'une rationalité unique de la modernisation, elle sera négative. Si l'on adopte une conception de rationalité plurielle, stratégique et relative à la situation historique donnée, elle devient affirmative.

Dans ce sens le sujet de l'émancipation, tel qu'on le connaît dans la tradition rationaliste progressiste, se trouve annulé mais aussi cette autre tradition qui attribue le potentiel émancipateur à une classe ou force sociale dotée de sa rationalité spécifique n'est plus valide. La conception de Foucault semble être à l'intermédiaire entre ces deux positions, mais en réalité elle contient une solution originale qui incorpore dans une certaine mesure les dispositifs de ces prédécesseurs. Le sujet d'émancipation est à la fois rationnel et non-universel dans le sens où il ne représente pas la totalité des aspirations humaines ni n'incarne un processus historique irréversible. L'émancipation est toujours une œuvre de la connaissance, de la critique et de la résistance, et elle se réalise par rupture, par affrontement et par renversement de l'ordre reçu. En conséquence Foucault situe le sujet d'émancipation dans l'homme-sujet, ce qui le rapproche d'une position qui semble être radicalement différente de sa démarche – celle de Jean-Paul Sartre. Il est vrai que son sujet est non-phénoménologique et structuré différemment. Mais cela n'empêche pas le fait que cette ressemblance mérite plus d'attention que celle que l'on souhaite d'habitude lui attribuer. Le sujet n'est pas au centre du processus historique parce que ce processus n'a pas de centre. Mais le sujet analogiquement est aussi privé de centre (c'est ce qui le distingue du sujet sartrien) ; il est composé de figures, de strates et de dispositifs différents.

Chaque forme discursive et chaque pratique produit sa propre subjectivité mais, aucune n'est capable de produire sa liberté. La liberté survient dans un mouvement d'autodétermination et de construction de son intégrité qui passe par un discours dominant, mais qui n'est jamais identique au discours dominant. Foucault semble croire que chaque ordre discursif va nécessairement produire des aspirations subjectives, y compris l'aspiration à plus d'intégrité. En même temps, rien ne garantit, que cette aspiration aboutira. Et cette intégrité ne signifie pas la même chose partout et pour tous. Nous pouvons exprimer ainsi le problème d'identification d'entités historiques ouvertes à la liberté : le pouvoir est une force qui essaie de produire une subjectivité intégrée afin d'ensuite la désintégrer par sa propre pénétration. L'émancipation est donc un processus complexe ; il s'agit de défaire une intégration imposée pour ensuite, en utilisant le même matériel, refaire un autre type d'intégrité. Les axes de la liberté et du pouvoir se croisent constamment sans jamais s'aligner. C'est pour cela qu'il n'existe aucune force substantielle qui puisse se dire Sujet d'émancipation, chaque force de ce type doit subir un effet de la résistance et de la critique. C'est là que réside l'essentiel de cette position : les institutions du pouvoir n'incarnent jamais un esprit de liberté.

Comment émanciper ?

Le caractère aléatoire et événementiel du changement social pose le problème de l'institutionnalisation de la théorie de la pratique émancipatrice. Comment juger des effets si l'avenir est imprévisible ? Comment contourner un mouvement où chaque élément est réversible et peut susciter un contre-effet ? Quels sont les critères, même provisoires et limités à « l'actualité » de chaque époque, de sa propre libération ? Pas de la libération totale mais d'un gain effectif de liberté d'un individu, d'un groupe opprimé, d'un corps dominé. Ces questions se traduisent dans le langage de la politique moderne dans la mesure où elle est traversée par plusieurs stratégies d'action. En effet le pluralisme de l'agir politique est devenu aussi vaste qu'il est quasiment impossible de déterminer le contenu de la politique elle-même. Or, il doit y avoir un critère pour distinguer le pouvoir et le contre-pouvoir ; une puissance dominante et une puissance dominée. Certainement il s'impose une directive consistant à soutenir toujours une force plus faible contre une force plus puissante. Mais nous pouvons entrevoir tout de suite les limitations d'un tel critère. Il signifiera que chaque révolte, une fois qu'elle devient victorieuse, devrait devenir une forme de domination. Certes, cela est conforme à un certain sens commun de la conscience historique du vingtième siècle, mais c'est aussi une conception conservatrice et paralysante et comme telle étrangère au zèle critique de Foucault. (Elle maintient sa validité comme impératif de soupçon envers chaque puissance ou système de pouvoir victorieux).

Nous savons bien que l'idée de l'homme est incapable de fournir un tel critère. Voici le sens de « l'anti-humanisme » foucauldien : l'homme comme entité saisissable dans le discours n'est pas une instance à laquelle nous pouvons nous référer pour établir une pratique de la liberté. Il s'ensuit qu'il faut chercher un critère plus « objectif », un type de rapport, un équilibre des forces, un monde varié, créatif et inventif. Mais un tel critère dévoile une certaine naïveté ou pire encore, une banalité. Foucault lui-même, n'emploiera jamais des termes pareils. Il nous semble tout de même que la pratique de l'émancipation doit être guidée par au moins deux principes hétérogènes, sinon souvent contradictoires : la réduction du degré global de domination; la formation de la subjectivité capable de gérer de manière rationnelle ses diverses composantes. L'idée de libération est désormais désintégrée, elle ne peut plus se réduire à un seul principe. Est-ce que cela signifie son affaiblissement ? Dans une certaine mesure cet affaiblissement est inévitable car la libération se trouve privée de sa simplicité qui a contribué à tant de succès politiques des révolutions modernes. Mais ce succès politique peut-être prématuré, n'est-il pas à la source de la grande déception à l'égard du progrès dont témoigne notre époque ?

D'abord un indice : la lutte politique libératrice, aussi paradoxal que cela puisse sembler, ne vise pas à prendre le pouvoir, à le confisquer ou se l'approprier. Si l'on peut l'appeler « politique » c'est parce qu'elle vise le renversement ou la restructuration d'une partie ou d'un ensemble de rapports de pouvoir. Dans cette partie nous allons essayer d'adopter une autre stratégie d'interprétation de la pensée foucauldienne, en l'occurrence, sans reconstruire la totalité de son schéma abstrait, nous allons nous tourner vers ses prises de position directement politiques. Tout en rendant justice à la plupart des critiques qui peuvent nous être adressées, en particulier celle selon laquelle l'engagement politique de Foucault ne fait que refléter de manière très vague le contenu d'une théorie politique, nous nous sentons autorisés à procéder ainsi. Foucault a largement commenté, à l'oral et à l'écrit ses engagements, il a clairement cherché une certaine unité entre son action politique et son travail philosophique et historique. Cela nous autorise, nous le croyons, à assumer que cette quête de l'unité constitue plus qu'un simple geste rhétorique.

Depuis l'apparition de discours sur l'émancipation, celle dernière est intimement liée à la notion de

justice élargie par un supplément particulier d'affranchissement des opprimés. C'est ainsi que se forme le concept de « justice populaire » qui est toujours une justice en actes, un règlement de comptes, un geste de la conquête du droit et d'institution du droit. Comme nous l'avons explicité dans le chapitre consacré au problème de la justice, pour Foucault cet acte doit être pensé non pas en termes de légitimité, mais dans des termes stratégiques d'efficacité. Il est important de voir qu'il faut concevoir cette efficacité non pas comme un opportunisme politique, mais comme un complexe pragmatique de la liberté. Nous retrouvons cette approche dans un débat avec Gilles et Victor, des militants maoïstes sur la question de tribunaux révolutionnaires et de leur rôle éventuel dans le processus émancipateur. Nous pouvons bien laisser à part les propos de ces interlocuteurs, ils se basent sur l'idée de « l'unicité » de la révolution maoïste censée abolir toutes les contradictions de l'émancipation des révolutions précédentes. Foucault, quant à lui, préfère situer ses références autour de la Révolution Française. Voici comment il caractérise les massacres dans les prisons perpétués par les sans-culottes en septembre 1792.

« Exemple : en 1792, quand la guerre est déclenchée aux frontières et quand on demande aux ouvriers de Paris de partir se faire tuer, ils répondent : « Nous ne partirons pas avant d'avoir fait la justice de nos ennemis de l'intérieur. Pendant que nous nous exposons, les prisons où ils sont enfermés les protègent. Ils n'attendent que notre départ pour en sortir et rétablir l'ancien ordre des choses. De toute façon ceux qui nous gouvernent aujourd'hui veulent utiliser contre nous, et pour nous faire rentrer dans l'ordre, la double pression des ennemis qui nous envahissent de l'extérieur et de ceux qui nous menacent à l'intérieur. Nous n'irons pas nous battre contre les premiers sans nous être d'abord débarrassés de ces derniers. » Les exécutions de septembre étaient à la fois un acte de guerre contre les ennemis intérieurs, un acte politique contre les manœuvres des gens au pouvoir et un acte de vengeance contre les classes oppressives. »

S'agit-il ici d'un éloge de la violence populaire opposée à l'idée de la justice populaire ? Est-ce que Foucault s'inscrit par ces phrases dans une tradition qui octroie au peuple une vertu substantielle de faire la justice par une simple expression de sa légitime rage ? Nous retrouvons ici au moins une trace de ce courant mais avec des modifications importantes. La vengeance ne doit pas se confondre avec une volonté d'établir un ordre parfait des choses, elle est censée faire partie d'une tactique efficace où les opprimés affirment leur volonté de changer les rapports de pouvoir au profit de leur propre souveraineté. Une telle disposition peut sembler peu rigoureuse et ouverte à toutes les formes d'atrocités qui caractérisent les périodes révolutionnaires. Mais Foucault semble croire que le véritable danger réside ailleurs : dans la séparation entre l'acte de justice et l'affirmation de sa propre liberté. Cette séparation s'opère à travers l'institution d'un tribunal.

« ... juges derrière une table, représentant une instance tierce entre le peuple qui « crie vengeance » et les accusés qui sont « coupables » ou « innocents » ; délibérations pour savoir ce qui est « juste » ; instance qui est imposée à tous par voie autoritaire ; (...) Est-ce que l'établissement d'une instance neutre entre le peuple et ses ennemis, et susceptible d'établir un partage entre le vrai et le faux, le coupable et l'innocent, le juste et l'injuste, n'est pas une manière de s'opposer à la justice populaire ? Une manière de la désarmer dans sa lutte réelle au profit d'un arbitrage idéal ?¹ »

Le partage introduit par les tribunaux se présente comme une instance discursive ancienne et déjà reconnue. Celle qui opère l'acte purement arbitraire et violent de la séparation. Est-ce que cela veut dire que Foucault s'oppose à la séparation, tout court ? Qu'il veut la spontanéité de l'acte libérateur ? Foucault semble être plus prudent. La séparation qu'il questionne est d'un type

¹ « Sur la justice populaire. Débat avec les maos » (entretien avec Gilles et Victor, 5 février, 1972), *Le Temps modernes*, n.310 bis : *Nouveau Fascisme, Nouvelle Démocratie*, juin 1972, pp : 355-366, DEI p. 1208-1209

particulier. Elle ne permet pas le développement de son propre rapport à soi. Elle fait plus que médiatiser et constituer. Elle opère un acte politique qui ressemble à l'aliénation. Elle empêche le peuple (qui sert ici de figure générale de l'opprimé) de se constituer en sujet critique et autocritique. Or il ne s'agit pas d'abolir la séparation et l'arbitraire. L'ordre vertical d'en haut et d'en bas (formes de théisme et d'empirisme non critique) se trouve rejeté. Il s'agit de retrouver ce type d'arbitraire qui s'aligne sur la liberté. Il s'agit de rejeter un point neutre autoproclamé, le siège où le pouvoir s'installe en plein confort. La transcendance doit être combattue en premier lieu dans l'ordre temporel. La transcendance se manifeste dans un effet maléfique de la dialectique : elle permet de renvoyer la libération dans le futur lointain au nom du sacrifice. Elle permet d'agir au nom du peuple et à sa place. L'opprimé n'est pas forcément juste, la justice devient sa cause uniquement quand elle se réalise dans l'acte et dans l'actualité.

Il faut tout de même préciser : Foucault ne plaide pas pour la formule « bonheur ici et maintenant. » Il est seulement en faveur d'une stratégie politique horizontale qui porte des effets immédiats sans les relativiser par rapport aux superstructures. Une fois encore il se montre à la fois plus gauchiste et moins gauchiste que « les maos ». Foucault ne croit pas à une simple médiatisation, ni à travers une représentation politique, ni à travers le savoir suprême d'un processus historique. La discontinuité fait que l'avenir est fondamentalement inconnu. Un geste critique doit donc servir de machine qui fabrique la liberté dans le contexte le plus actuel possible. L'utopie peut exprimer des aspirations tout à fait réelles mais elle ne peut pas devenir le schéma principal de la politique libératrice. Cette dernière doit toujours se mettre à l'épreuve de l'immanence de notre temps.

Dans l'affaire Croissant¹ Foucault se trouve pour ainsi dire de l'autre côté de la justice. Il se réfère à la loi en disant : « *Les avocats [de Croissant] se sont battus, et admirablement, avec des armes qui ne sont pas fictives : la loi, la vérité*² ». En condamnant la « politisation » de la procédure d'extradition, en rappelant le droit à la défense le plus large possible, et le droit de l'avocat de s'identifier à la cause subversive de l'accusé, en affirmant le droit à la révolte tout court, est-il en train d'utiliser le tribunal à ses propres fins ou adhère-t-il à la conception du droit positif ? Probablement ni l'un ni l'autre. Foucault n'est pas enthousiaste à l'égard des tribunaux, mais il reconnaît leur propre logique. Il les traite comme une nouvelle arène de combat où il faut s'approprier les moyens adéquats d'action. Sans contester la légitimité de la justice, il découvre ses propres enjeux qui ne sont pas fictifs. Il s'implique dans la logique propre au régime judiciaire pour y retrouver des moyens de résistance et d'extension de la liberté.

Foucault dévoile désormais son côté « réformiste ». Il réclame le changement de la pratique juridique liée à l'opposition entre crime commun et de crime politique. Or « *la politique n'est définie par aucune législation ni aucun traité*³. » La pratique des Etats est d'attribuer le droit à ceux qui veulent prendre le pouvoir parce que « *toute conjuration d'aujourd'hui peut être le régime de demain*⁴ ». Il en suit, au moins depuis l'apparition des anarchistes qui ne cherchent pas à prendre le pouvoir mais à le renverser, que certains sont exclus des bénéfices de la loi gérée par une logique de Raison d'Etat. Il faut donc exploiter les possibilités internes de l'ordre juridique, pousser ses limites afin d'accomplir le but ultime, exercer le droit à la défense et le droit d'asile. Foucault évoque la Convention européenne de 1957 pour défendre les droits fondamentaux : droit à vivre, droit à être libre, à partir, à ne pas être persécuté⁵. Par là même Foucault reconnaît-il que les droits

¹ Klaus Croissant l'avocat de la RAF (Fraction Armée Rouge), accusé en Allemagne de complicité avec ses clients. Il cherchait en vain l'asile politique en France et fut extradé le 16 novembre vers la République Fédérale d'Allemagne.

² « Va-t-on extraditer Klaus Croissant ? », *Le nouvel Observateur*, n.679, 14-20, novembre 1977, pp.62-63 dans DE II, p.361

³ Ibidem p.362

⁴ Ibidem

⁵ Ibidem p.364

fondamentaux sont inscrits potentiellement mais réellement dans notre système légal ? Cette conclusion serait trop rapide. Il est plutôt partisan d'une certaine forme de pragmatisme juridique. Le droit est un type de discours qui a ses règles, ses partages, ses valeurs et son extension. Comme tout discours, il est réversible – sa généalogie, n'est pas égale à sa fonction et surtout elle ne détermine pas la totalité de ses fonctions et usages. Le rapport à la loi positive n'est donc pas instrumental dans un sens tactique, il relève de la conception stratégique. Si nous sommes placés à l'intérieur d'un certain discours, nous ne sommes pas condamnés à l'infini à ce discours, nous sommes en mesure de le transcender.

Nous devons chercher à faire en sorte que le droit reconnaisse à travers ces propres catégories des règles qui soient susceptibles d'agir contre ce droit ou contre le pouvoir qui reste derrière lui. De cette façon nous serons peut-être capables de défaire et de refaire son sens originaire. C'est ainsi que l'on peut appréhender chez Foucault les droits de l'homme. Ils sont acquis contre la loi, ils ruinent sa cohérence, mais à la fois ils sont, de manière paradoxale, inscrits dans la loi. Ce paradoxe ressemble à celui que Claude Lefort voyait dans « le droit à la révolte » instauré par la constitution de 1791¹. Le droit de contester le pouvoir sans faire référence au bien supérieur de la communauté devient un moment décisif pour l'instauration de la liberté politique au-delà du Bien Commun. Certes, la loi compte moins pour Foucault que pour Lefort, mais ce premier perçoit aussi (contrairement à ce qu'on pourrait croire) les possibilités qu'elle offre. Dans l'affaire Croissant se croisent deux ordres essentiels et contradictoires, celui de l'ordre établi, et celui de la révolte (Foucault ne suggère jamais que Croissant soit non-coupable des délits dont il est accusé). Cette rencontre peut ouvrir la voie à la transformation de la loi et de son application. Elle fournit des moyens non négligeables de transformation de la société.

Le Groupe d'information sur les prisons (GIP) était sans doute le plus grand projet d'action sociale auquel Foucault ait jamais participé. Le seul dont il fut auteur et animateur. Issu du mouvement révolutionnaire de 68, le GIP fut accusé d'extrémisme, d'incitation à la révolte et à la violence. Il fut accusé d'être un simple prolongement des mouvements révolutionnaires d'extrême gauche, en occurrence les maoïstes. En répondant à ce genre de critiques Foucault se trouvait dans une situation politiquement délicate. En niant ce type de filiation il aurait dénoncé un mode d'action politique qui lui était très proche, au nom d'un légalisme sécuritaire qu'il a conséquemment dénoncé. En réalité Foucault était assez loin de l'extrême gauche de l'époque en ce qui concerne sa théorie, mais pas si loin en ce qui concerne sa pratique. Il était notamment partisan des tous les mouvements sociaux de revendication radicale. Pour son travail théorique aussi bien que pour son action militante, les prisons constituent le terrain de bataille privilégié.

Le Manifeste du GIP articule son programme de la manière la plus sommaire : « *On nous dit que les prisons sont surpeuplées. Mais si c'était la population qui était suremprisonnée ?*² ». Mais ce programme ne se résume guère à un slogan contre le nombre trop élevé de détenus. Loin de là. Il s'érige contre l'idée d'une société sécuritaire et contre les partages ou les exclusions qui la rendent possible. Le projet consiste donc non pas à construire un savoir sur les conditions de détention pour ensuite le transmettre et le diffuser, mais à créer un espace où une conscience collective de l'oppression pourra voir le jour.

« *Nous voulons briser le double isolement dans lequel se trouvent enfermés les détenues : à travers notre enquête, nous voulons qu'ils puissent communiquer entre eux, se transmettre ce qu'ils savent, et se parler de prison à prison, de cellule à cellule. Nous voulons qu'ils s'adressent à la population et que la population leur parle. Il faut que ces expériences, ces révoltes isolées se transforment en savoir commun et en pratique coordonnée*³ » Nous voyons ici, au premier plan, une volonté émancipatrice qui consiste à rendre la parole à ceux qui en sont privés. Il ne faut pas inventer leurs

¹ Claude Lefort, *Essais sur la politique XIX-XXe siècles*, Paris, Seuil, 2001 pp. : 54-65

² Manifeste signé J-M. Domenach, M. Foucault, P. Vidal-Naquet, *DE I* p. 1042

³ «(Sur les prisons)», *J'accuse* n.3/15, mars 1971, p.26 (Groupe d'information sur les prisons) *DE I*, 1044

paroles mais il faut leur octroyer un moyen d'expression et un espace. Comme si les paroles étaient toutes prêtes dans l'obscurité des cellules ? Certainement pas, mais en admettant tout à fait une capacité à construire un discours collectif porteur de la résistance collective. Il est important de voir que la résistance (ou peut-être aussi la négociation) ne peut pas se passer de la communication. Cette communication est soutenue par la pratique et l'expérience communes qui la rendent possible au préalable. Le régime carcéral, comme nous le savons déjà, est fondé sur un silence omniprésent : celui qui règne entre les détenus et celui qui sépare le détenu du reste de la société. Briser ce silence signifie recueillir les témoignages, mais aussi ouvrir la voie de la communication au-delà de la séparation sociale. Sans que Foucault affirme que la communication à elle seule soit capable de changer la situation. Mais elle peut servir notamment là où le régime de domination est basé sur l'absence de parole. (Nous savons bien qu'il existe des régimes qui, bien au contraire, se réalisent à travers la multiplicité des paroles, voir par un surplus de communication).

Par conséquent le GIP *rejette* la distinction entre les prisonniers politiques et ceux de droit commun, pour deux raisons fondamentales, la première est formulée ainsi « *l'origine de tout est venue des politiques* ». La seconde met l'accent sur le fait que les politiques ont « *des moyens de s'exprimer* ». La volonté, que trahit le GIP, d'une politisation de la totalité du réel social signifie qu'il ne doit pas y avoir de niches dans la société fermées à l'interrogation critique. Tout ce qui est politique est par nature susceptible à la contestation. La dépolitisation dans le discours de certaines sphères et pratiques signifie ou peut signifier la clôture et l'augmentation de la domination. C'est pour cela que Foucault se félicite que le gouvernement supprime les « catégories » de prisonniers. Le gouvernement veut « dépolitiser les politiques », mais il accomplit le contraire : il politise le droit commun¹. La volonté de politisation ne signifie alors plus, aux yeux de Foucault, qu'il faut ordonner et subordonner le mouvement de résistance à un projet politique d'un groupe politique ou d'un parti. Elle signifie, bien au contraire, une passivité en ce qui concerne la construction politique : la vraie politique pour Foucault consiste à élargir l'univers des possibilités et non pas de le restreindre.

L'enjeu n'en devient que plus explosif. Chaque enquête dans les prisons doit être « un acte politique » (parce qu'elle exprime la parole des opprimés) ; « le premier épisode d'une lutte » (parce qu'elle pointe vers une institution ou une pratique précise) ; « un front d'attaque » (parce qu'elle doit être orientée vers le changement stratégique) et finalement elle doit laisser aux détenues *de prendre en charge la lutte qui empêchera l'oppression de s'exercer*. La lutte doit être fondamentalement démocratique, faite d'en bas parce que c'est seulement de cette manière qu'on peut acquérir des droits². On perçoit ici le leitmotiv foucauldien – la volonté que l'émancipation soit une œuvre des opprimés et une volonté d'actualité qui s'exprime dans le caractère le plus concret de la revendication et dans son effet immédiat sous une forme ou une autre (par la transformation des conditions « objectives » ou par la transformation de la « conscience » des sujets).

Foucault refuse de prendre position sur les événements qui suivent l'activité du GIP – les révoltes de prisonniers. Il est peu probable que ce refus soit motivé par un simple opportunisme. Foucault et le GIP ne prennent pas la parole parce qu'ils ne veulent pas jouer le rôle d'agitateurs. Ils ne veulent déterminer ni les moyens de la lutte, ni son but final. Ils offrent un support sur lequel le discours et la pratique de revendication peuvent se fixer. Autrement dit, le GIP ne demande ni l'abolition de la prison ni l'instauration de la prison modèle. La question n'est pas de ne pas avoir une opinion à ce sujet (les opinions existent bien et peuvent d'ailleurs diverger au sein du groupe), mais de faire abstraction de cette opinion. Il s'agit d'assumer un rôle dans une structure plus large de la lutte sociale. L'enjeu est pour eux relativement bien défini : il faut s'opposer à la marginalisation comme

¹ voir « Enquête sur les prisons. Brisons les barreaux du silence » (entretien de Carlo Angeli avec Michel Foucault et Pierre Vidal-Naquet), *Politique Hebdo*, n.24, 18 mars 1971, pp : 4-6 dans DE I p.1048-49

² voir Préface à *Enquête sur Vingts prisons*, Paris, Champ Libre, 1971 DE I p. 1063

figure sociale de « désubjectivation ». Mais on ne peut pas arriver à cette fin en se mettant à la place des assujettis.

« Le problème n'est pas prison modèle ou abolition des prisons. Actuellement, dans notre système, la marginalisation est réalisée par la prison. Cette marginalisation ne disparaîtra pas automatiquement en abolissant la prison. La société instaurerait tout simplement un autre moyen. Le problème est le suivant : offrir une critique du système qui explique le processus par lequel la société actuelle pousse en marge une partie de la population. Voilà. ¹ »

Le rapport ambigu que Foucault entretient avec l'ensemble des transformations sociales rassemblées sous le nom collectif de « libération sexuelle » est bien connu. Le « non au sexe roi » fut un mot d'ordre qui connut beaucoup de succès. Foucault a soupçonné l'explosion du discours sur le sexe qui accompagne un prétendu mouvement de libération d'être largement une continuation de la culture d'aveu développée à l'intérieur du monde religieux et ensuite renforcée par la culture bourgeoise avec le rôle central de la psychanalyse. En même temps Foucault ne veut pas se distancier entièrement de ce mouvement massif et reconnaît que celui-ci est porteur d'aspirations et de désirs collectifs. Dans cette mesure la révolution sexuelle constitue une ouverture et une véritable chance de changer la société. Mais quelles sont les conditions pour que cette chance ne soit pas perdue ? Le cas d'Herculine Barbin hermaphrodite de la fin du XIXe siècle qui a laissé son récit de vie permet à Foucault d'exprimer son inquiétude vis-à-vis du monde contemporain.

Le problème de notre organisation sexuelle consiste dans le fait que chacun d'entre nous est censé avoir un vrai sexe et que « *le problème du plaisir se pose en fonction de ce prétendu vrai sexe...* ». Ce type d'organisation se pose comme objectif de nous investir d'une intégrité sexuelle « *on exige une correspondance rigoureuse entre le sexe anatomique, le sexe juridique, le sexe social* ». Il s'ensuit qu'il faut s'opposer à ce type d'identité imposée et en proposer une autre qui soit particulière. Mais cela n'est pas suffisant. Le XIXe siècle proposait le partage entre les deux sexes intégraux (anatomique, juridique, sociale). Est-ce que la solution consiste vraiment à retrouver une nouvelle typologie, plus adéquate et plus rigoureuse ? Foucault craint que ce soit une direction vers laquelle nous emmène la deuxième moitié du XXe siècle, tandis que la tâche de libération exige de s'opposer à l'idée même d'identité sexuelle. En quoi consiste cette tâche ? Elle consiste dans l'universalisation et non dans la particularisation. Contrairement à ce qu'on croit souvent, Foucault reste sceptique par rapport aux mouvements identitaires féministes, postféministes ou homosexuels. Voilà ce qu'il dit de la libération sexuelle dont témoigne son époque :

« Le but fondamental qu'ils se proposent est digne d'admiration : produire des hommes libres et éclairés. Mais justement le fait qu'ils se soient organisés selon des catégories sexuelles – la libération de la femme, la libération homosexuelle, la libération de la femme au foyer – est extrêmement dommageable. Comment peut-on libérer effectivement des personnes qui sont liées à un groupe qui exige la subordination à des idéaux à des objectifs spécifiques ? (...) La véritable libération signifie se connaître soi-même et ne peut souvent être réalisée par l'intermédiaire d'un groupe, quel qu'il soit. ² » Foucault se plaint également du caractère exclusif des groupes militants. Il croit que le travail par lequel nous pouvons nous débarrasser de la domination de l'identité sexuelle doit avoir comme fin ultime la désintégration des fonctions sociales attribuées à des catégories sexuelles établies. Pour le dire de manière provocatrice : il ne s'agit pas de libérer les femmes, il s'agit de libérer des êtres humains de leur « féminité » comme obstacle à la liberté individuelle. Non pour que les femmes se « masculinisent » mais pour qu'elles questionnent les

¹ « Le grand enfermement » entretien avec N. Meienberg ; trad. de l'allemand par J.Chavy. *Tages anzeiger Magazin*, 25 mars 1972 DEI p.1164

² M. Foucault. Conversation sans complexes avec le philosophe qui analyse les « structures du pouvoir » entretien trad. de l'italien par A. Ghizzardi, *Playman*, n.10, octobre 1978 pp : 21-30 DEII p.678

données premières de leur constitution assujettie. Il vaut mieux qu'elles se construisent une autre condition. Le même vaut bien évidemment pour des hommes, les homosexuels etc. Le cas de Barbin n'est qu'une démonstration concrète de l'impossibilité de soutenir un état présent. C'est le cas le plus suggestif parce qu'il touche à la structure anatomique qu'on croit naturelle donc « hors de soupçon ».

Il ne faut pas interpréter la position de Foucault comme un appel à une nouvelle technologie sociale. C'est plutôt une intuition classique dans les théories d'émancipation : la particularité identitaire, pour se constituer en liberté individuelle, doit nécessairement passer par un moment critique qui la réfère à l'horizon universel. De cette manière les sujets peuvent se constituer en sujets des plaisirs corporels au-delà de leur appartenance ou constitution locale. Ils doivent donc se penser eux-mêmes en tant qu'hommes non pas dans un sens prescripteur offert par « l'humanisme » mais dans un sens négatif qui laisse briser les déterminations locales et concrètes. En fin de compte, l'universel que Foucault semble vouloir évacuer à tout prix, revient sous une forme peut-être plus subtile néanmoins réelle.

Les exemples que nous avons discutés ici avaient comme but de nous dévoiler la spécificité de la position foucauldienne, ainsi que sa complexité. La complexité est due, nous le croyons, à l'objet même de la réflexion, non à l'incohérence de son propre discours. La théorie de l'émancipation telle qu'elle ressort des écrits de Foucault est radicale et en conséquence elle est certainement discutable à de nombreux niveaux. Mais elle se situe suffisamment loin des caricatures dans lesquels on la fige aisément. Nous avons fait l'effort de démontrer que la liberté non seulement prend une place centrale dans l'œuvre de Foucault mais aussi que sa démarche de liberté est fondée sur la conception de subjectivité. Cette subjectivité n'occupe pas une place centrale dans la société et son histoire – de ce point de vue elle est contingente. La variante de la subjectivité qui s'allie avec la liberté est l'une de ses variantes possibles. Il faut donc constamment renouveler son actualité. La subjectivité libre est une subjectivité auto-référentielle, mais cela d'une manière spécifique. Elle sait agir sur le monde et sur elle-même afin de préserver son intégrité dans l'indépendance relative des éléments extérieurs, y compris des éléments qui sont constitutifs, du point de vue historique, de sa propre structure. Préserver l'intégrité, comme nous le montrons dans le chapitre consacré à Foucault et Spinoza, signifie un travail perpétuel sur soi et finalement un dépassement perpétuel de son état présent. C'est une des raisons pour lesquelles chaque action, pour être désignée comme libératrice, doit porter des conséquences immédiates. Les sujets libres se constituent dans l'agir collectif (il n'y pas de sujets entièrement isolés ; s'ils se trouvent isolés c'est parce que le travail d'isolement était fait auparavant), or le but de cet agir n'est pas collectif mais toujours individuel. Voici en grand sommaire, les prémisses du projet d'émancipation de Foucault.

Christopher Falzon dans sa reconstruction fort intéressante de la démarche foucauldienne, argumente que dans ce contexte la mort de l'homme n'évacue pas l'homme de l'histoire, mais bien au contraire qu'elle l'y réintroduit.

« Human beings do not disappear from corporeal history. On the contrary, it is only history so understood that is genuinely human history, for it is made not by abstract metaphysical subject but by concrete, corporal human beings, through the material interplay of their actions. What disappears from the scene is the inhuman humanist subject and along with it the totalising and unhistorical Hegelian vision of history as the progressive unfolding of the Absolute subject¹ ».

Pour conclure, la multiplicité de types de rapports constitutifs des sujets et des liens entre ces sujets

¹ Christopher Falzon *“Beyond Fragmentation. Foucault and Social Dialogue”*. Routledge London, New York 1998. p.46

est telle qu'elle permet d'introduire les pratiques qu'on peut appeler des pratiques de libération. Ces pratiques sont possibles parce que tous les rapports des forces ne sont pas des rapports de domination. Le gouvernement de soi, en l'occurrence est bien un rapport de pouvoir sans être un rapport de domination. Il est possible parce qu'il existe des modalités subjectives dont l'intérêt ne réside pas dans la domination d'un autre sujet. Mais il n'existe pas une unicité ontologique ou sémiotique de ce type de rapports. Il n'est qu'une des possibilités. Rien ne privilégie notre libération - aucune instance transcendante ni transcendantale, ni celle qui réside dans les sujets, ni celle qui habite le langage. S'agit-il ici d'une vision plus humaine des rapports sociaux ? Il semble que nous manquons de critères pour en juger. L'humain n'est pas une réponse mais plutôt une question.

2. Sujet devant la justice – égalité impossible ?

La justice, peut importe la signification exacte qu'on lui attribue, repose sur un certain idéal moral. Pour la gauche cet idéal a historiquement signifié l'égalité politique, l'égalité sociale ou même intersubjective. Bien évidemment il ne s'agit pas forcément de l'égalitarisme acharné qui opère une synthèse entre le niveau pratique et ontologique, il s'agit tout de même au moins d'égalité de traitement. Ce modèle présuppose donc la possibilité de mesurer, de comparer et de rétribuer. C'est justement pour cela que des théories de justice ont tendance à se concentrer sur la redistribution des biens. Dans ce sens ils sont comme « poissons dans l'eau » dans le monde capitaliste classique. Là où tout se compare et où tout est déjà comparable à travers des prix et des volumes financiers, l'égalité bien qu'impossible demeure la toile de fond de presque tous les conflits sociaux. Et même si dans le monde marchand la redistribution de ressources financières reflète pour une grande part la configuration des forces, le modèle « distributif » de la justice garde ces limitations. Or la conception dynamique des rapports sociaux dont Foucault reste le partisan ne valorise pas la possession ou la capacité de jouir de la propriété mais la capacité effective d'agir sur soi-même et sur le monde. L'aspiration à la justice est désormais inséparable de l'aspiration à la liberté. (Il faut ici souligner qu'on n'a pas affaire à une liberté « libérale » négative mais à celle que nous avons désignée dans le chapitre consacré à Foucault et Spinoza « le droit à la nature » donc le pouvoir d'expression et d'action).

Regardons de plus près ce qu'il dit explicitement de la justice dans un célèbre débat avec Noam Chomsky, partisan d'une conception forte et égalitaire de la justice liée à la nature humaine, Foucault donne son avis d'une manière assez éclairante.

« Mais si la justice est un jeu dans un combat, c'est en tant qu'instrument du pouvoir ; c'est n'est pas dans l'espoir que, finalement, un jour, dans cette société ou une autre, les gens seront récompensés selon leurs mérites, ou punis selon leurs fautes. Plutôt que de penser la lutte sociale dans en termes de justice, il faut mettre l'accent sur la justice en termes de lutte sociale¹ ».

Sans nier la justice comme enjeu, Foucault opère ici un renversement dialectique qui nous fait penser à jeune Marx. La justice comme idéal ultime de la récompense se trouve rejetée comme un idéal théologique. Mais au lieu de nier la justice complètement il faut la redéfinir dans les termes d'immanence et de lutte. La justice comme idéal ne précède nullement la situation historique où il est question de justice, où la justice est soulevée au nom de ceux qui la cherchent et qui ont le courage de la revendiquer. Désormais la justice se trouve impliquée dans son contexte politique. Elle n'est pas neutre (ce qui peut effectivement sembler paradoxal), elle signifie un engagement politique. Cela paraît moins paradoxal si nous reconnaissons que la revendication de la justice c'est une chose qui n'est jamais neutre du point de vue politique. L'impartialité revendiquée par les plus faibles n'a rien d'impartial pour ceux qui sont privilégiés. Elle constitue une machine de guerre pour briser le statu quo.

Foucault continue avec une référence à la fois spinoziste et marxiste : *« Je vous répondrai dans les termes de Spinoza. Je vous dirai que le prolétariat ne fait pas la guerre à la classe dirigeante parce qu'il considère que cette guerre est juste. Le prolétariat fait la guerre à la classe dirigeante parce*

¹ « De la nature humaine: justice contre pouvoir », discussion avec N. Chomsky et F. Elders, in F. Elders (éd), *Reflexive Water : The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Souvenir Press, 1971, DE I p. 1370

*que, pour la première fois dans l'histoire il veut prendre le pouvoir. Et c'est parce qu'il veut renverser le pouvoir de la classe dirigeante qu'il considère que cette guerre est juste.*¹ » Il faut rappeler ici que chez Marx également, si la justice est une fin ultime de la lutte de classes, elle n'est par pour autant un idéal qui guide les actions politiques du prolétariat mais plutôt son arme. La justice est produite par nécessité dans une configuration éventuelle de rapport de forces. Foucault conclut en disant que « *on fait la guerre pour gagner et non parce qu'elle est juste* »².

Dire cela signifie-t-il vouloir rejeter l'idée de justice dans son ensemble ou plutôt chercher à libérer cette idée de sa provenance téléologique, eschatologique et en fin de compte idéaliste ? Autrement dit, est-ce que la justice peut se passer de son héritage philosophique et fonctionner dans tout autre contexte, notamment celui proposé par Foucault. Il nous semble que sa position intègre une version spécifique de la distinction entre les faits et les valeurs. Une distinction qui au lieu d'opposer l'univers factuel à l'univers axiologique opère une fusion de ces deux univers. En quoi consisterait donc une telle distinction ? Les valeurs restent les actions guidées par des aspirations à la vie meilleure - les événements complexes dans lesquels les sujets se trouvent impliqués. Comme les faits, alors elles préservent une certaine autonomie, elles ne se laissent réduire à leur origine mais elles ne peuvent pas non plus être validées par aucune instance extérieure voir supérieure. On ne rajoute rien aux valeurs en affirmant qu'elles sont valides, on ne les considère pas vraies ou fausses, tout ce qu'on peut faire c'est prendre une position par rapport à elles. A ce niveau, il n'y a pas de place pour l'impartialité. Si les valeurs se contredisent c'est le plus fort qui l'emporte non pas le plus juste.

Etant une arme, la justice n'est pas censée prendre la forme d'une simple idéologie de classe. L'appel à la justice peut à la fois être authentique et exprimer la volonté de renverser le pouvoir, « prendre le pouvoir » à savoir réaliser des aspirations collectives ou individuelles tout à fait substantielles. Que signifierait son authenticité ? Une aspiration à une nouvelle forme de rapports de pouvoir dans des conditions d'une actualité historique donnée. Alors la justice comme notion n'a un sens que dans le contexte d'une injustice existante : dans la situation de domination, d'inégalité et de déséquilibre. « *Dans une société sans classes, je ne suis pas sûr qu'on ait encore à utiliser cette notion de justice* » - déclare Foucault de manière univoque.

Cependant si nous cherchons à élucider la conception de la justice adéquate à un cadre théorique de Foucault il faut la traduire dans les termes du pouvoir et de la liberté (sans que ces deux soient placés dans une simple opposition.) Une telle justice devra avant tout comporter un sens pratique, elle doit pouvoir être porteuse de volontés individuelles et collectives tout à fait substantielles. Or, s'il faut admettre que le réseau conceptuel de Foucault est celui d'un jeu de forces, il n'engendre pas une conception de la force comme une simple expansion vouée à la domination. L'égalité est indispensable pour penser la subjectivité dans le processus de l'autonomisation et dans le double mouvement de la réflexion et de la résistance. Tout d'abord il faut se rendre compte du premier degré d'égalité concevable : celui de l'identité de soi. Foucault assume qu'il est nécessaire de forger cette intégralité des sujets afin de pouvoir parler des relations entre les individus. Car l'égalité, à savoir la justice, est toujours relationnelle. Il faut alors avoir déjà des éléments afin de composer une équation.

« Je dis que la gouvernementalité implique le rapport de soi à soi, ce qui signifie justement que, dans cette vision de gouvernementalité je vise l'ensemble des pratiques par lesquelles on peut constituer, définir, organiser, instrumentaliser les individus, dans leur liberté, quels que soient les

¹ Ibidem p. 1371

² Ibidem

sentiments qu'ils peuvent avoir les uns à l'égard des autres. Ce sont des individus libres qui essaient de contrôler, de déterminer, de délimiter la liberté des autres (...) Cela repose donc bien sur la liberté, sur le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre. Alors que, si vous essayez d'analyser le pouvoir non à partir de la liberté, des stratégies et de la gouvernementalité, mais à partir de l'institution politique, vous ne pouvez pas envisager le sujet comme sujet de droit. (...) En revanche, la notion de gouvernementalité permet, je crois, de faire valoir la liberté du sujet par rapport aux autres, c'est-à-dire ce qui constitue la matière même de l'éthique¹ ».

Ce fragment très dense nous dévoile une opposition que Foucault cherche à poser et qui va à l'encontre des oppositions traditionnelles de la théorie politique. C'est une opposition entre l'institution politique et son sujet juridique d'un côté et un sujet de droit qui seul sait réaliser sa liberté. Le sujet juridique est doté ou privé de droit par une institution, il ne détient donc pas un pouvoir efficace. Le sujet de droit dispose de stratégies diverses pour agir, dont celle de résister au pouvoir et de faire agir les autres (pour exercer le pouvoir). L'institution juridique place le sujet dans une position de passivité qui annule sa liberté positive. Il ne s'agit bien évidemment pas de dénoncer la figure du sujet juridique en tant que telle mais de démontrer son insuffisance à la fois dans la description de mécanismes sociaux et dans la critique visant à augmenter la liberté. Si nous voulons penser la justice dans ce cadre nous devons commencer par l'institution des sujets forts et libres afin de pouvoir les mettre dans un réseau relationnel de pouvoir. La question de l'égalité ne se pose pas autrement que dans l'interaction – c'est une relation pas tant entre les sujets qu'entre leurs libertés. C'est donc la relation entre les puissances. Mais pas n'importe quel type des relations. Foucault semble en distinguer trois types généraux.

1. Les jeux stratégiques entre des libertés « *qui font que les uns essaient de déterminer la conduite des autres, à quoi les autres répondent en essayant de ne pas laisser déterminer leur conduite ou en essayant de déterminer en retour la conduite des autres.* »
2. Les états de domination « *qui sont ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir* ». Etats que Foucault décrivait dans les concepts du grand enfermement, des systèmes disciplinaires ou du panoptique.
3. Les technologies gouvernementales qui médiatisent entre les deux : elles constituent en contexte institutionnel et discursif par excellence historique dans lequel se passent les relations du pouvoir.²

Nous voyons que cette typologie provisoire contient une distinction entre les relations de pouvoir essentielle pour *contenir* l'idée de justice comme état d'égalité (relative) des forces. Or les jeux stratégiques entre les libertés ne sont possibles que dans la mesure où les deux (ou plusieurs parties) disposent de multiples capacités pour participer dans le jeu, y compris celle de modifier les règles (dépasser les technologies gouvernementales existantes) ou tout simplement de refuser le jeu. Loin de poser des conditions générales pour un tel jeu stratégique Foucault en donne deux exemples.

« Prenez par exemple les relations sexuelles ou amoureuses ; exercer le pouvoir sur l'autre, dans un espace de jeu stratégique ouvert, où les choses pourront se renverser, ce n'est pas le mal ; cela fait partie de l'amour de la passion, du plaisir sexuel. L'autre exemple concerne l'institution pédagogique : « Je ne vois pas où est le mal dans la pratique où quelqu'un, sachant plus qu'un autre dans un jeu de vérité donné, lui dit ce qu'il faut faire, lui apprend, lui transmet un savoir, lui communique des techniques, le problème est plutôt de savoir comment on va éviter dans ces pratiques – (...) – les effets de domination qui vont faire qu'un gosse sera soumis à l'autorité

¹ « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », éd. citée, *DEII* p. 1527

² Ibid. *DEII* p. 1547

arbitraire et inutile d'un instituteur. ¹»

Ces deux cas très hétérogènes démontrent à quel point, dans la liberté, il s'agit d'un jeu dialectique entre égalité et inégalité. Or, Foucault est bien conscient de l'impossibilité de se débarrasser de relations inégales, celles-ci font partie du mouvement même de la constitution ontologique de la subjectivité. Il n'y a pas lieu de sortir du pouvoir mais il y a lieu de les encadrer dans une structure plus large qui présupposera une égalité à un niveau plus élevé. Cette égalité doit permettre une multiplicité des rapports différents, le monde pluriel, créatif et mouvant. Il semble qu'effectivement Foucault mène un combat pour un pouvoir « plus noble et plus humain » même si ce n'est pas forcément dans un sens qui satisfera tous ses critiques. Il ne veut toujours pas y impliquer la distinction entre pouvoir légitime et illégitime. Il est uniquement intéressé par des effets produits par le pouvoir, son mode d'opération, sa fonction en vue des valeurs affirmées mais nécessairement arbitraires.

Foucault soutiendra que la question de savoir si la domination est plus ou moins légitime que le jeu ouvert du pouvoir est une question mal posée. Or, c'est le fait de ne pas la légitimer qui va ne jamais décider entre les deux. L'égalité sera donc l'enjeu non la justification. Il faut ici souligner que la théorie de rapport de forces qui fournit sa grille d'analyse à la théorie foucauldienne ne ressemble pas à celle de Nietzsche. Comme nous avons essayé de le montrer dans les chapitres respectifs de cette étude, elle ne présuppose pas une expansion à l'infini, une apothéose univoque du mouvement et de la transgression. Ou plus précisément, le mouvement qui incarne la liberté ne se réalise pas par la domination voir l'annihilation de l'autre. Bien au contraire, dans une perspective propre à la subjectivité humaine, ce mouvement présuppose un équilibre, une conservation du soi dans une relation avec l'extérieur et l'intérieur - une structure ressemblant au *conatus* spinoziste. Or le fait que le juste ne soit pas plus légitime que l'injuste ne signifie pas l'impossibilité d'une construction du monde qui correspondrait mieux aux besoins humains. Où alors résiderait l'arbitraire partialité de cette critique dont parle par Habermas ?² Ne réside-t-elle pas dans son humanisme ou plutôt le perspectivisme humain que tente de synthétiser le nietzschéisme avec le projet des Lumières ? Habermas rejettera la possibilité d'une telle synthèse. L'humanisme présuppose quelque sorte d'unité de ce qui est humain tandis que Foucault semble dès le départ nier l'existence d'une telle unité. Mais cela est loin d'être une reconstruction précise de la position de Foucault. Certes, Foucault, rejette une présence d'une telle unité dans la « nature humaine », mais cela n'exclut pas un horizon d'universalité acquis d'ailleurs.

Il est sûr que le monde pluriel de Foucault connaît une multiplicité de subjectivités irréductibles les unes aux autres. Désormais les valeurs, les aspirations et les pratiques éthiques ne peuvent pas être unifiées. Sur le niveau normatif, la synthèse subjective est donc impossible. Mais est-ce que cette position porte des conséquences aussi dramatiques que l'affirme Habermas ? Malgré tout, il existe une dimension où la situation des sujets peut être généralisée. Ils sont tous des sujets du pouvoir dans le sens double de l'assujettissement au pouvoir et d'un exercice du pouvoir (qui parmi d'autres buts possibles engendre la maîtrise de soi et un mouvement d'émancipation.) Si alors une alliance est envisageable, c'est dans un horizon de position et de situation commune à tout le monde. Elle est d'abord désignée négativement comme résistance mais elle peut également contenir un projet positif de liberté comme autodétermination. Sur un plan politique l'action négative se distingue à peine de l'action positive (constructive) car elle produit de nouveaux rapports de forces, de nouvelles institutions politiques et de nouvelles pratiques. Cette dimension collective très large qui peut effectivement réunir tous où plutôt qui reste ouverte à tous – elle devient possible à travers la

¹ Ibidem *DEII* p.1546

² Jürgen Habermas „Apories d'une théorie du pouvoir” in *Le discours philosophique de la modernité*. Trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Gallimard, 1988, p.325

solidarité. Cette solidarité Foucault l'évoque comme un point où se rencontrent l'éthique et le politique. Il est clair que la solidarité n'est pas une qualité de l'espèce inscrite dans la nature humaine mais qu'elle nous est imposée, en quelque sorte, par le pouvoir – par l'existence du gouvernement, par le fait que nous sommes tous gouvernés.

C'est donc la construction théorique qui ressemble à l'idée marxiste de la solidarité de classes. La différence essentielle réside dans son caractère plus complexe (étant solidaires, nous ne sommes pas pour autant homogènes) et plus ouverte (l'extension de la solidarité n'est pas limitée par un intérêt politique particulier.) Dans le numéro de mai 68 d'*Esprit*, Foucault exalte « *les femmes, les prisonniers, les soldats du contingent, les malades dans les hôpitaux* » dont le combat est aussi radical que le « *mouvement révolutionnaire du prolétariat*¹ ». En 1983, il songe à sortir d'une « *conception frontale de la lutte de classe contre classe* ». Et pour autant, la fragmentation de la lutte de doit pas mener à sa dispersion. Il s'agit de lutter contre « *le même système du pouvoir* ». La solidarité médiatise entre le pluralisme des enjeux et l'unité nécessaire pour acquérir la puissance et transformer le monde.

Il faut ici souligner que la solidarité n'est pas égale à la justice, même si on conçoit cette dernière comme un cadre très général de jeu libre et réciproque des forces. La solidarité que Foucault évoque sans analyser sa structure, peut s'expliquer à travers des catégories éthiques dans un sens propre à sa démarche. Il n'y pas lieu de la concevoir à travers un intérêt pur – elle renvoie à une possibilité d'action à la fois subjective et collective, à une pratique de soi et une stratégie politique qui rend possible la résistance et en fin de compte la liberté. Dans ce sens, la solidarité étant différente de la justice, elle va précéder la possibilité de la justice et va probablement nous guider vers elle. Elle entre dans une triade qui semble constituer les conditions de possibilité d'une action sociale efficace : révolte, critique, solidarité. Il est vrai que les thèmes tels que la solidarité, la justice ou encore l'égalité sont dans une certaine mesure imposés à Foucault. S'il les aborde, c'est à l'occasion d'entretiens ou de débats où il ne peut plus les éviter. Mais cette réticence ne signifie pas qu'ils lui sont complètement étrangers – elle signale plutôt qu'il se sent avec eux un peu mal à l'aise. Cela crée une tension très intéressante pour chaque interpréteur. Il nous semble que la justice comme cible politique constitue un horizon indépassable de la politique de Foucault.

La résistance, comme un effet spontané de l'action dominatrice est un élément premier de la politique de libération. La critique comme un geste de connaissance et d'autonomie fournit un deuxième élément essentiel. Seule la solidarité, qui vient en dernier, rend les deux précédents efficaces. C'est à travers elle que la transformation de conditions initiales est rendue possible. La solidarité ne peut plus se définir dans des termes purement négatifs. La fragmentation du monde social exige qu'elle passe par une prise de conscience positive de la situation des gouvernés soumis au pouvoir. Nous ne sommes pas automatiquement solidaires, nous pouvons devenir solidaires à travers une pratique politique positive. La solidarité est une alliance particulière où le rassemblement des forces particulières, avec des buts différents, est capable de produire des effets multiples de justice ; de nous faire sortir de l'antagonisme de la domination vers l'antagonisme de la liberté – le jeu libre des forces que nous maîtrisons au moins en partie.

¹ “Réponse à une question”, éd. citée, *DE I*, p.722

3 - Le sujet : comment s'exerce-t-il ?

Il existe dans la philosophie du sujet deux dimensions qui rendent compte de la vulnérabilité de ce sujet. Ce sont la finitude et le désir. L'une est liée à l'autre dans le sens où c'est précisément à travers le désir que le sujet découvre sa propre vulnérabilité, constitutive pour son identité, son intimité et son unicité. La finitude renvoie à la contingence de son être menacé de manière permanente et efficace par le néant de la non-identité. Le désir renvoie à une lacune originaire qui ouvre le sujet vers l'extérieur et le pousse vers une quête permanente et futile. La philosophie moderne une fois qu'elle a abandonné l'idée du sujet autosuffisant et souverain de Descartes au profit du sujet contingent, se trouve toujours hantée par ce genre de problématiques. Il est vrai que l'idée du sujet contingent est présente déjà chez Spinoza, mais pour quelques raisons elle est restée longtemps inaperçue. Mais en dehors de la contingence, dans quelle mesure le problème de la vulnérabilité concerne-t-il Foucault ? Essaie-t-il de le contourner ou plutôt de l'abolir ? Ou bien le néglige-t-il de manière inconsciente voir inavouée ? Les commentateurs ne manquent pas de souligner que le « souci de soi » ne constitue pas une simple figure historique de la subjectivité mais que ce souci traverse toute son œuvre, tel un fil conducteur. Habermas dans son article-hommage à Foucault écrit ceci :

« For Foucault the experience of finiteness became a philosophical stimulus. He observed the power of the contingent, which he ultimately identified with the power as such, from the stoic perspective, rather than interpreting it from the Christian horizon of experience. And yet in him the stoic of keeping an overly precise distance, the attitude of the observer obsessed with objectivity, was peculiarly entwined with the opposite element of passionate, self consuming participation in the contemporary relevance of the historical moment.¹ »

Habermas indique très justement une des tensions fondamentales et constitutives pour le projet philosophique de Foucault : celle qu'on peut exprimer dans une figure aporétique selon la tradition comme un « stoïcisme engagé ». Cette tension se traduit en plusieurs antinomies apparentes : celles entre le savoir et le pouvoir, entre l'assujettissement et la subjectivation, entre le plaisir et le désir. Foucault veut réconcilier le pragmatisme de la liberté qui guide son travail avec les pouvoirs du discours qui portent sa propre analyse ; il veut forger une subjectivité souveraine là où la subjectivité se fait forger en fonction de ces pouvoirs maléfiques. Il cherche enfin à valoriser le plaisir en le libérant de sa structure et de son origine empruntées au désir. La contingence y joue un rôle fondamental. Elle permet de suspendre les paradoxes, de les relativiser afin d'aller plus loin. Et pourtant, dire que le sujet est contingent, modifiable et décentré ne désigne pas le dépassement de sa vulnérabilité ou, plus précisément, de ses vulnérabilités - entre autres, la vulnérabilité de Foucault lui-même - dans une tentative de se débarrasser de cette fonction-auteur à travers l'écriture. Rudi Visker appelle cela *“This game in which one hand erases what another hand has written, in which the one hand puts down quotation marks around ‘subject’, ‘science’, ‘soul’ on the basis of arguments deleted by the other hand²”*.

Tout cela veut-il dire que le déchirement fondamental du sujet est à la source de sa vulnérabilité ? Sommes-nous toujours dans le même « sartrisme » tant de fois rejeté et dénoncé ? Assurément, Foucault affirme qu'il n'existe pas une structure universelle par laquelle le sujet se met en rapport

¹ Jürgen Habermas : *The new conservatism*, “Taking Aim at the Heart of the Present. On Foucault's Lecture on Kant's *What is Enlightenment*”, Polity Press, Cambridge UK, 1989

² Rudi Visker, *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London 1999 p.50

avec lui-même. Il n'y a pas lieu de chercher une vulnérabilité ontologique, non-historique et originaire. Toutefois, les sujets se trouvent historiquement traversés par de nombreux clivages, oppositions et ruptures. Le sujet est vulnérable à cause de sa finitude et de sa contingence mais en même temps Foucault semble croire que cette contingence n'est pas un objet de cette vulnérabilité ou même, qu'elle rend possible une stratégie qui nous libère de l'angoisse. Nous connaissons les solutions stoïques et la solution de Spinoza. Les premières consistent dans l'acte d'affirmation réflexive de la nature, et la deuxième leur est semblable, bien qu'elle implique un engagement aussi bien intérieur (économie des affects) qu'extérieur (politique) du sujet. Si Foucault est effectivement héritier et continuateur de ces traditions, en quoi consistent son originalité et son apport ?

Il est sûr que pour Foucault le discours ne parle pas à notre place, il n'y a pas une instance immense et anonyme qui nous soulage du fardeau de la subjectivité. Le discours fait bien le contraire : il nous place en position quasi impossible où le sujet n'est plus ni le constituant ni le constitué ou plutôt, il est les deux à la fois. Voilà la différence : il n'y a pas une nature toute faite qui puisse fournir un schème selon lequel le sujet pourrait s'exercer. Le sujet ne dispose donc pas d'un modèle valide. Etre un sujet signifie un travail perpétuel de mise en rapport du constitué au constituant. Etre un sujet exige donc une activité constante et réflexive qui est une lutte pour l'intégrité. Cela exige aussi une stratégie d'inventivité parce que l'origine n'existe pas et que les règles du discours produisent nécessairement des nouveautés. Cette stratégie n'est pourtant pas celle de la création artistique, comme dans l'utopie esthétique de Schiller. La création exige une opposition fondamentale entre l'intérieur et l'extérieur et une possibilité d'expression : or, ni l'une ni l'autre ne sont admises par Foucault. Il exige même de la stratégie de subjectivation qu'elle garde un caractère événementiel. La liberté ne transcende pas la nature et elle n'est pas en conformité avec la nature : elle est plutôt une de possibilités de la nature, nature qui n'atteint jamais sa forme achevée.

Mais si c'était le cas, comment la critique serait-elle possible ? Visker considère que les difficultés intrinsèques au discours de Foucault ne résident pas dans le concept de discours, dans l'opposition entre pouvoir et savoir, mais précisément dans le fondement de la critique rattachée à ce concept. Si la vérité signifie, comme le souligne Foucault, la manière dont on sépare le vrai et le faux, cette vérité est identique au discours. Il n'existe pas un meta-discours qui nous permettrait d'énoncer la vérité ou la validité du discours. Le discours peut bien être arbitraire mais devant lui nous ne pouvons que proposer un autre arbitraire¹. En quoi ce genre de critique diffère alors de la guerre ? Entendons-nous déjà le rire de Nietzsche ? Certainement, dans la mesure où la normativité est privée de base. Mais aussi, il faut tenir compte du fait que Foucault semble s'apercevoir que les conséquences de cet état de choses sont moins dramatiques qu'on ne le croit d'habitude.

Il est vrai que nous sommes incapables de trouver une position transcendante pour sortir de l'arbitraire. En même temps, nous pouvons tenter de nous placer aux limites du nécessaire, de reconnaître l'arbitraire en diagnostiquant la ligne du partage et ce même geste transformera les conditions initiales de la subjectivité. Cela veut dire qu'il est effectivement impossible de suspendre le jeu de forces. En revanche, il est possible de se placer dans l'actualité pour suivre les transformations cruciales et garder une position critique, sans pour autant assurer la validité de cette position. Si le discours est égal à la vérité, la critique représente la part de la subjectivité qui fait partie de cette vérité. Faire partie n'implique pourtant pas une appartenance pacifique. Il s'agit plutôt de participer à l'ensemble indéfini des possibilités. Le problème de savoir comment le sujet peut devenir critique se trouve résolu par un geste inattendu : le sujet n'est un sujet proprement dit que dans la mesure où il opère une critique. La critique rend possible une stratégie de subjectivation qui consiste dans la résistance et la modification ou, autrement dit, dans la maintenance du rapport entre le constitué et le constituant. Dans ce sens il n'est plus utile de savoir où est la base normative de la critique. La critique est une affaire du sujet : elle est sa stratégie de survie.

Une fois que l'on accepte cette formule, il nous reste à répondre en quoi précisément consiste une

¹ Ibidem. pp. 51-52 et 54

critique et en quoi elle contribue à préserver, voire à construire une subjectivité. La première réponse est chez Foucault presque classique car elle renvoie à l'antiquité. La modernité a placé la vulnérabilité dans la contingence, l'antiquité (au moins une partie de l'antiquité) voyait dans la contingence et la finitude une possibilité de se libérer de l'angoisse et de mener une vie bonne. Le sens de l'actualité comme reconnaissance de la spécificité et de la fragilité du présent renvoie à la liberté. La liberté signifie un gouvernement de soi qui n'est pas à la source de l'angoisse mais qui, bien au contraire, est un remède. Le premier pas de la critique consiste donc en l'acte de reconnaissance de la finitude et de l'aléa. Et, du même pas, il ouvre la voie à la liberté qui permet de trouver sa propre manière d'être.

L'amour du pouvoir

Le problème de l'identité du sujet est lié à celui du pouvoir. Si c'est le pouvoir qui investit la subjectivité avec son unicité, le souci de soi doit contenir le souci de pouvoir et le souci de vérité. L'un n'est pas si loin de l'autre. Le sujet n'est-il pas censé se placer dans le vrai pour pouvoir s'épanouir ? Et pour arriver à cela, n'est-il pas censé aimer le pouvoir ? Et la jouissance n'est-elle pas liée à l'acte d'adhésion, de participation, voire de soumission aux pouvoirs du discours ? Autrement dit, le sujet ne doit-il pas son être au pouvoir et, en conséquence, ne doit-il pas lui être redevable ? Nous savons bien que la position de Foucault est différente. Mais comment précisément contourne-t-il ce qu'Adorno a appelé « le jargon de l'authenticité » ? « *La transcendance de la vérité sur la signification des mots et des jugements isolés est attribuée aux mots par le jargon comme leur propre immuable, alors que ce « plus » se constitue seulement par la méditation de la constellation*¹ » - tel est le danger que Foucault doit affronter.

Nous nous rappelons que Foucault se focalise sur la positivité du pouvoir. La positivité est précisément quelque chose d'apte à nous offrir un sens ; elle est donc constitutive et normative à la fois. La réflexivité propre au sujet ne pourra donc pas contempler telle ou telle signification donnée, mais la transcendance originaire, la positivité elle-même. Juste comme chez Jaspers cité par Adorno : « *En vérité, seul peut rester au monde celui qui vit à partir de quelque chose de positif, qu'il ne possède dans tout les cas que par l'engagement* ». L'enjeu ici semble contenir également l'intégrité du sujet. « *Seul celui qui s'engage librement est immunisé contre la révolte désespérée à l'égard de soi-même*² ». Révolte désespérée contre soi-même ou affirmation de la positivité qui nous est imposée – voilà l'alternative de Jaspers. Mais Foucault veut se placer au-delà. Car l'engagement dont parle Jaspers assume la passivité. Or pour Foucault la subjectivité signifie non pas « être dans le vrai » ou contempler « la constellation du vrai » mais prendre en compte les règles du discours sans leur céder. Le projet de se placer toujours aux limites du discours a la fonction suivante : il permet d'éviter le piège de la transcendance et il élimine les conséquences conservatrices de l'immanence. Il semble que les dispositifs méthodologiques déployés par Foucault valent comme dispositifs pratiques du sujet. Ils sont en quelque sorte « les techniques de soi transcendantales », une fois reconnue l'idée que la pratique d'écriture est aussi pour Foucault une pratique de subjectivation.

Mais si le pouvoir n'était pas uniquement positif ? S'il contenait aussi la négativité ? Si le principe de dépassement et de vérité miroitante n'était pas uniquement celui du sujet mais appartenait au discours lui-même ? Heidegger appelle l'homme « le berger de l'être » et le philosophe « l'ami de l'être. » Comment Foucault échapperait-il à cette fonction non-critique du sujet et de la philosophie ? Pourquoi le discours n'est pas égal à l'*aletheia* à laquelle l'homme doit sa fidélité ? Heidegger reconnaît comme Foucault que l'ordre de la vérité contient le vrai et le faux, l'être et le néant et surtout le positif et le négatif. La question de l'authenticité se pose désormais dans des termes un peu différents. Heidegger veut que l'authenticité se laisse comprendre au-delà de la subjectivité. Cela a des conséquences très lourdes sur le plan éthique et politique. Heidegger considère que la lutte entre ceux qui détiennent le pouvoir et ceux qui cherchent à le conquérir détourne l'homme de l'Être de la vérité et aliène (*Entfremdung*) l'homme vis-à-vis de ce qui est Ouvert (*das Offene*)³. Foucault, lui, croit le contraire : que reconnaître la nature de cette lutte a un caractère stratégique. (Cela ne veut pas dire que l'homme soit censé prendre une position dans

¹ Theodor W. Adorno, *Le jargon de l'authenticité* trad. de l'Allemand par Eliane Escoubas, Payot, 1989 p.47

² Karl Jaspers *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, 5e éd. Berlin 1947 p.169 citation traduite par Eliane Escoubas dans Th. W. Adorno, *Le jargon de l'authenticité* éd. citée.

³ Martin Heidegger, *Parménides* (Freiburg Lectures, Winter Semester 1942/1943, Gesamtausgabe 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann p.225

chacune de ces confrontations). La lutte pour le pouvoir renvoie vers des clivages et des partages décisifs pour le destin du sujet.

Heidegger place la vérité avant le pouvoir, Foucault fait le contraire. Heidegger rejoint la bataille entre le voilement et le dévoilement de la vérité. Pour Foucault, il s'agit toujours de la vérité qu'on essaie de faire nôtre, dans la mesure où elle nous permet d'accéder au pouvoir, de domestiquer le pouvoir, d'y trouver la part du sujet. La démarche d'Heidegger est donc théologique, tandis que celle de Foucault reste pragmatique. Dans la perspective critique de Foucault la contemplation des lieux où naissent les partages n'a rien d'intéressant, sinon en tant que reconnaissance toujours concrète de l'état de choses actuel qui pointe vers des possibilités politiques ouvertes. Le parallèle théorique avec Heidegger est réel mais privé de contexte. Les enjeux sont déférents parce que la place du sujet y est différente : sa relation avec l'extérieur et avec l'intérieur, c'est-à-dire avec l'objet de sa connaissance et de son action aussi bien que son rapport à soi, sont dirigés par un projet de souveraineté. Autrement dit, Heidegger présuppose une passivité originnaire du sujet. Foucault reconnaît cette passivité première dans la mesure où avant même de se rendre compte, l'homme est déjà constitué comme sujet. Mais cette primauté n'a rien de l'ordre d'un projet. Nous ne devons rien à notre origine tout comme elle ne nous doit rien.

Il ira même plus loin en pointant l'impossibilité du rapport entre le sujet et son origine « *Que soit donc dans une philosophie du sujet fondateur, dans une philosophie de l'expérience originnaire ou dans une philosophie de l'universelle méditation, le discours n'est rien de plus qu'un jeu d'écriture dans le premier cas, de lecture dans le second et d'échange dans le troisième...* » La contemplation du partage originnaire est impossible car « *ce logos, à dire vrai, n'est en fait qu'un discours déjà tenu...¹* » Il ne fait pas de mystère que ce thème d'universelle méditation vise sinon Heidegger lui-même, du moins certain heideggerianisme comme topos de la pensée contemporaine. Pour Foucault, croire alors qu'on peut accéder au type « authentique » de rapport avec le discours fondateur est non seulement dangereux du point de vue politique, mais aussi illusoire. Sur ce point Foucault est étonnamment proche d'Adorno.

Il s'ensuit également que la stratégie du sujet n'est pas seulement de suivre les grands clivages et luttes de son actualité, mais aussi de rechercher au sein de cet ordre contradictoire sa propre position. Mais que veut dire « sa propre position » si le sujet semble être dépossédé de son contenu positif ? La réponse est que le sujet n'est pas au sens strict du terme « privé de contenu », mais que son contenu, il doit encore se l'approprier à travers certaines pratiques de subjectivation. Telles sont les règles du jeu qu'il entreprend entre le constitué et le constituant. Le sujet est peut-être sans épaisseur, ou plutôt il représente une entité infiniment fine, mais il est réel dans la mesure où il suscite les conséquences réelles. Rappelons les deux derniers principes que Foucault déploie dans « l'Ordre du discours » comme « les exigences de méthode ».

Les deux premiers (principe de renversement et principe de discontinuité) renvoient aux règles du discours dont il faut toujours tenir compte. Les deux autres (principe de spécificité et principe d'extériorité) représentent déjà un déplacement subtil. Ils concernent la part du sujet à l'intérieur du discours.

« Ne pas aller du discours vers son noyau intérieur et caché, vers le cœur d'une pensée ou d'une signification qui se manifesterait en lui ; mais, à partir du discours lui-même, (...), aller vers ses conditions de possibilité, vers ce qui donne lieu à la série aléatoire de ces événements et qui fixe les bornes² ».

¹ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, éd. citée, pp :50-51

² Ibidem p.55

Le sujet doit donc se détourner consciemment de la chimère de la vérité dans le discours pour se placer aux limites du discours, là où il peut à la fois concevoir ses règles et les transformer. Il s'agit donc d'un geste que Gilles Deleuze a appelé « le matérialisme transcendantal ». Matérialisme parce qu'on n'échappe jamais à l'immanence du discours ; transcendantal parce qu'au lieu de succomber à ces règles on les place dans une perspective proprement subjective.

« Il [le discours] n'est pas complice de notre connaissance ; il n'y a pas de providence prédiscursive qui le dispose en notre faveur. Il faut concevoir le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons ; et c'est dans cette pratique que les événements du discours trouvent le principe de leur régularité¹ ».

Le discours dans lequel nous participons est un domaine de violence et d'arbitraire. Et surtout, c'est un domaine de pouvoir. Il est impossible de vouloir sortir de l'ordre des forces sans tomber dans une affirmation des origines. Or pour Foucault ce geste ne fait qu'enchanter le pouvoir sans l'exorciser pourtant. Il propose de subir cet état de choses pour l'affronter de manière pragmatique, même si son pragmatisme est aussi loin que possible de ce qu'on associe d'habitude à cette dernière notion.

Comment distinguer dans cette approche l'ordre descriptif de l'ordre normatif ? Cette tâche est irréalisable si on songe à la distinction tranchée qui exige une séparation entre le jugé et le jugeant. Le travail qu'exerce le sujet afin de se préserver n'a pas d'autre légitimité que celle qui lui est propre – elle réside dans sa volonté. Il est clair que ce travail exige un rapport avec la vérité, rapport qu'on a appelé critique. Mais existe-il un autre rapport spécifique à ce qu'on range selon la tradition dans l'ordre de l'éthique ? Il n'existe pas d'ordre éthique préétabli qui dirigerait de manière autonome les rapports sociaux. Mais une fois qu'on accepte les résultats de Foucault, aucune éthique ne restera indifférente.

¹ Ibidem

Faire l'œuvre

« *Ce qui fait l'intérêt de la vie et du travail est qu'ils vous permettent de devenir quelqu'un de différent de ce que vous étiez au départ. Si vous saviez, lorsque vous commencez à écrire un livre, ce que vous voulez dire à la fin, croyez-vous que vous auriez le courage de l'écrire ? Ce qui vaut pour la vie, pour l'écriture et pour une relation amoureuse vaut aussi pour la vie.*¹ »

Dans cette déclaration brève, mais dense Foucault établit un lien essentiel entre la vie, l'amour et une forme du travail intellectuel. Certes ce lien n'est pas clairement défini, pourtant il semble essentiel. L'enjeu du travail (et celui de la vie) consiste à devenir quelqu'un d'autre. Il consiste à se transformer soi-même. Reste qu'on peut se demander en fonction de quoi et à quelle fin ? Devenir quelqu'un de différent ne doit pas être confondu avec la perte du soi. Après tout, c'est toujours moi qui devient différent, le moi au travers de ce qui m'est étrange devient moi-même. Moi – lieu infiniment mince. La préservation coïncide avec le changement. Foucault mentionne aussi l'amour. L'amour comme affaire de désir est pour Foucault suspect par nature. Mais l'amour en question ne signifie plus la soumission à la pulsion, il renvoie vers la gouvernance du désir par le sujet.

La fonction que Foucault attribue au travail, notamment son propre travail, laisse croire qu'il présume que l'homme-sujet n'a jamais été bien dans sa peau. Le travail n'est donc pas autre chose que la voie ouverte à la liberté de se débarrasser du fardeau de sa propre identité. Non dans le sens où cette identité serait détruite mais dans le sens où elle est mise entre parenthèses dans un geste critique. Mais d'où vient cette présomption initiale que le sujet est déjà mal à l'aise dans sa propre identité ? Dans un certain sens, elle est d'ordre ontologique. Il faut se rappeler que pour Foucault notre identité n'est jamais la nôtre. Elle nous est faite et imposée et nous ne pouvons la récupérer que par un travail d'appropriation. Il est clair qu'il n'existe pas un ensemble fermé et déterminé de pratiques d'appropriation. Il est néanmoins évident que la pratique d'écriture compte parmi les stratégies importantes.

Or il s'agit ici, selon la distinction de Foucault, non de « l'œuvre » mais précisément d'une pratique qui met le sujet dans un rapport spécifique avec le monde et avec lui-même. Mais cette distinction exige davantage de clarifications. Foucault a insisté sur la critique fondamentale de la notion d'auteur. La critique consiste non en la négation du fait qu'il existe une entité discursive telle qu'un auteur, mais elle vise à dénoncer l'ensemble des dispositifs herméneutiques et pratiques qu'une telle notion engendre. Nous avons discuté ces dispositifs brièvement dans cette étude mais nous voulons maintenant essayer de trouver chez Foucault une alternative à ce qu'il a appelé la fonction auteur. Cela implique la tentative de trouver une formule qui permettra d'analyser le statut de l'œuvre ou de « non-œuvre » de Foucault. Foucault a-t-il inventé ou du moins diagnostiqué une nouvelle forme d'écriture ?

Dans les dernières phrases de l'introduction à *L'Archéologie du savoir* Foucault rompra l'ordre scientifique de la narration et aura recours à un style personnel et à la fiction.

En témoigne un petit dialogue entre Foucault et ses critiques. Les critiques font parmi d'autres la remarque suivante :

« *Vous vous préparez à dire encore une fois que vous n'avez jamais été ce qu'on vous reproche d'être ? Vous aménagez déjà l'issue qui vous permettra, dans votre prochain livre de resurgir ailleurs et de narguer comme vous le faites maintenant : non, non je ne suis pas là où vous me guettez, mais ici d'où je vous regarde en riant* ». La réponse de Foucault est affirmative : « *Eh quoi, vous imaginez-vous que je prendrai à écrire tant de peine et tant de plaisir, croyez-vous que je m'y*

¹ « Vérité, pouvoir et soi » entretien avec R. Martin, Université du Vermont, 25 Octobre 1982 ; trad. F.Durand-Bogaert, *Technologies of the self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1988 pp. 9-15, *DE II* p.1596

serais obstiné, tête baissée, si je ne préparais – d'une main un peu fébrile – le labyrinthe où m'aventurer, (...). Plus d'un comme moi sans doute, écrivait pour n'avoir plus de visage.¹ »

Ce fragment peut et doit servir d'indice. Deux questions émergent toute suite : première, que ce qu'il dit, deuxième, comment est-il possible qu'il parle du tout ? La première partie est la plus facile. Foucault dit quelque chose sur l'écriture. Il dit notamment que c'est une pratique qui engage le corps (« tant de peine et tant de plaisir ») et que c'est une pratique durable, une activité constante d'auto-formation. Il dit aussi que c'est une activité stratégique, où autrui (sous forme d'ennemi ou seulement de surveillant) est constamment présent. Le texte est déjà une réponse aux questions qu'il anticipe et aux critiques qui se représentent. Le texte est donc hétérogène à travers les divers pôles qui l'organisent. Le principe unificateur se trouve seulement dans l'écriture comme activité stratégique. L'auteur est un des produits possibles de ce jeu.

Foucault signale aussi le but du jeu - pas de toute écriture possible, bien évidemment, mais de la sienne. L'enjeu, dit-il, est de ne plus avoir de visage. Or il ne s'agit clairement pas de rester sans visage mais de s'en procurer un autre. Il s'agit d'une tentative de subjectivation, un travail à travers lequel le sujet veut maîtriser les pouvoirs qui le précèdent. Maîtriser signifie se préserver. Il y a une ambiguïté constitutive pour cette tâche : le sujet ne devient lui-même qu'à travers cet effort alors il n'y pas de point initial. Personne ne commence parce qu'il faut déjà être quelqu'un pour pouvoir commencer. Le premier mot ne provient jamais du sujet. Il s'articule derrière son dos. Foucault dit qu'il veut se cacher dans son écrit et derrière lui. Mais il ajoute tout de suite que c'est pour surgir ailleurs là où on ne l'attend pas.

Le lecteur prend ainsi une figure de gardien de prison. Peu importe s'il existe réellement – l'écriture est une activité qui porte les traces de panoptisme. Le lecteur est toujours déjà présent dans la cellule. Mais en même temps l'écriture est une pratique qui permet de tromper le surveillant. Et il ne s'agit pas seulement d'un type d'écriture savante. Une écriture marquée par une extraordinaire originalité et rareté. Les cas de Pierre Rivière montre que la mise en récit, voire la construction de l'autobiographie, porte déjà cette ambiguïté. D'une part il s'agit d'une pratique imposée par une contrainte pénale et juridique, de l'autre d'une pratique libératrice qui permet au sujet de se libérer du pouvoir du regard pétrifiant des juges. Rivière est sans doute un cas extrême et son récit exceptionnel aussi bien pour le crime qu'il a commis que pour le caractère subversif de son aveu. Mais Pierre Rivière est loin d'être un cas isolé.

Dans son *Livre des vies coupables* Philippe Artières étudie neuf autobiographies des criminels comportant toutes la même caractéristique. Elles étaient écrites sur la sollicitation d'un psychiatre de prison lyonnais, Alexandre Lacassagne, à la fin de XIXe siècle et elles témoignent de nombreuses pratiques de résistance discursive mise en place par ses auteurs. Le livre d'Artières est un livre d'inspiration foucauldienne et il jette une lumière sur ce que Foucault n'a que très peu explicité. La stratégie discursive de l'auteur critique relève d'une situation de contrainte, de surveillance et de la volonté de subversion, volonté de renverser le rapport de pouvoir qu'on n'est pas en mesure de rejeter.

« Si Lacassagne avait fixé les règles de l'écriture les auteurs les dépassèrent ou de fois les inversèrent. Ils trouvèrent ainsi dans cette écriture le moyen de se défaire de ce contrôle en adoptant en discours directement en prise avec celui du médecin et de ses contemporains. On peut, (...), lire la plupart de ces textes non comme des contre-discours, mais comme des discours composites, dialogiques pour reprendre le terme de Bakhtine ; les auteurs des ces autobiographies composèrent avec les représentations que l'on faisait d'eux. Ces textes étaient subversifs parce qu'ils ne venaient pas contrer une parole, mais le bousculaient, le faisaient tanguer à partir de son

¹ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, NRF Gallimard, 1969 p. 28

*propre mouvement*¹. »

Cette appropriation du discours imposé qui représente une forme de subjectivation se réalise à travers les pratiques littéraires comme l'adoption du discours de l'autre, l'appropriation de style médico-légal visant sa neutralisation ou encore la manière de parler de soi avec le discours de l'autre². Il s'agit de satisfaire le besoin, la curiosité du regard médical et psychiatrique toute en le détournant de ce qu'il cherche véritablement – l'aveu vrai, la vérité ultime qui s'exposera librement devant un instrument médical. On peut donc parler d'une figure spécifique de l'écriture qui prend son modèle, comme c'est souvent le cas chez Foucault, non de ce qui est considéré comme normal et opposé à ce qui est extrême, marginal voir subculturel. Sous cet angle là, il existe chez Foucault plus de continuité que de rupture entre le marginal et le central. Pour comprendre son propre travail le philosophe doit avoir recours à des situations qui sont très éloignées de la philosophie ou de n'importe quelle autre pratique scientifique. Il doit faire cela justement pour saisir un geste qui ne provient pas de la philosophie mais que la philosophie veut reproduire.

En expliquant les motifs de la publication du texte de Pierre Rivière, qu'il traite d'ensemble de « machines de guerre », Foucault déclare que ces documents « *doivent permettre d'analyser la formation et le jeu d'un savoir (...) dans ses rapports avec les institutions et les rôles qui y sont prescrits* » et surtout « *ils permettent de déchiffrer les relations du pouvoir de domination et de lutte, à l'intérieur desquelles les discours (et même les discours scientifiques) qui sont à la fois évènementiels et politiques, donc stratégiques*³. »

Etonnement ou pas, les textes de Rivière exercent les mêmes fonctions que les écrits de Foucault lui-même. Font-ils l'objet d'une analyse ou sont-ce eux qui analysent ? Foucault maintien cette ambiguïté consciemment. Il publie Pierre Rivière presque sans analyse extérieure ni interprétation. Foucault n'est certainement pas « l'auteur » du récit de Rivière mais il l'exploite à ses fins. Et c'est cela qui importe. Il est en l'espèce une ombre de l'auteur. L'opposition entre le texte analysé (le discours sur Rivière) et le texte analysant (le discours de Rivière) se montre secondaire.

Nous avons proposé une réponse à notre première question : que veut dire Foucault par cette rupture dans la narration de son *Archéologie* ? La deuxième question, même si on la voit plus lucidement, reste non résolue. Comment est-il possible d'introduire dans un texte une rupture qui dévoilera son auteur d'une manière telle que celui-ci ne se trouve pas figé comme simple « objet » d'analyse ? Comment, au lieu d'être son auteur, transformer l'écriture en un sujet, en un outil, en cette fameuse machine de guerre ? Nous avons déjà établi que l'œuvre, dans le sens qui nous intéresse, n'est pas une expression. Elle n'est nullement une émanation de l'intérieur du sujet vers son extérieur. Elle n'est pas non plus une simple construction car le sujet ne maîtrise pas les règles de l'œuvre qu'il est censé produire. Et pourtant le lien entre le sujet et l'écriture est très fort. Il ne s'agit ni de l'écriture automatique, ni de toute autre type d'écriture qui voit dans le sujet écrivant un simple transmetteur de diverses superstructures. Le sujet laisse sa trace dans l'œuvre même si celui-ci n'est pas son élément organisateur mais il dissipe plutôt l'intégrité de l'œuvre. Mais à la fois il semble que le sujet soit capable d'investir l'œuvre avec une fonction et même une double fonction : à travers lui, il agit sur le monde et sur soi. Dans ce sens, le texte est beaucoup plus que la vérité du sujet qu'il n'est pas, le texte peut devenir le lieu de sa liberté.

Quand Foucault commence subitement de parler dans un livre avec sa propre voix ne nous laissons pas tromper ! Ce n'est pas Foucault qui parle. Une fois encore c'est le texte, une mise en scène qui a comme but de faire passer pour réelles les modalités discursives que le texte expérimente. Cette stratégie met en place une opposition apparente entre le discours dans son mode objectif et la

¹ *Le livre des vies coupables*, Textes édités et présentés par Philippe Artières, Editions Albin Michel, 2000 p. 392

² Ibidem. pp.393-397

³ *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au XIXe siècle présenté par Michel Foucault*, Editions Gallimard/Juliard, 1973, p. 13

subjectivité de celui qui parle. Cette subjectivité n'annule pas l'objectivité mais elle entre en jeu avec elle. Le jeu, en réalité, renforce le caractère objectif des énoncés parce qu'il suggère que leur contenu n'a qu'un rapport secondaire avec celui qui l'a procuré. La discontinuité au lieu de menacer la science devient en quelque sorte son garant.

Dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault reproduit un geste de Velázquez. Ce même geste qui fut jadis objet d'analyse devient à son tour sa propre stratégie discursive. Rappelons-nous ce qui intéresse Foucault dans *Las Meninas* : c'est « le tableau [qui –MK] en son entier regarde une scène pour qui il est à son tour une scène. » et aussi « ce lieu parfaitement inaccessible puisqu'il est extérieur au tableau, mais prescrit par toutes les lignes de sa composition.¹ » Il s'agit certes de représentation de représentation mais pas celle de deux miroirs l'une en face de l'autre qui reproduisent à l'infini la même image jusqu'au point de sa disparition dans un espace indéfini. L'acte dans lequel le sujet se regarde en tant que sujet ne passe pas par cette simple structure. Afin de ne pas s'objectiver le sujet doit laisser son regard légèrement détourné. Le sujet ne se représente pas dans l'œuvre de manière substantielle mais il signale sa présence plutôt à travers des jeux de représentations. Mais cette présence, il ne faut pas la comprendre comme une existence à l'extérieur du tableau, c'est la structure du tableau lui-même qui ouvre le lieu dans lequel le sujet peut se constituer. Pour que cela soit possible il faut une œuvre bien construite :

« Peut-être y a-t-il, dans ce tableau de Velázquez, comme la représentation de la représentation classique, et la définition de l'espace qu'elle ouvre. Elle entreprend en effet de se représenter en tous ses éléments, avec les regards auxquels elle s'offre, les visages qu'elle rend visibles, les gestes qui la font naître. Mais là, dans cette dispersion qu'elle recueille et étale tout ensemble, un vide essentiel est impérieusement indiqué de toutes parts : la disparition nécessaire de ce qui la fonde, - de celui à qui elle ressemble et celui aux yeux de qui elle n'est que ressemblance. Ce sujet même – qui est le même – a été éliidé. Et libre enfin de ce rapport qui l'enchaînait, la représentation peut se donner comme pure représentation². »

Une œuvre bien construite libère, engage, ouvre un espace, détruit une logique de fondement et l'illusion de l'intériorité. Le sujet dans le geste même où il devient sujet ne peut s'en passer. La question comment est-il possible d'introduire le sujet dans une écriture renvoie à cette logique dédoublée, voire de représentation. Au-delà de l'expression et de l'insertion, il reste une voie de faire l'œuvre comme une pratique subjectivante, un jeu dont le sujet fait partie et qu'il est parfois capable de remporter.

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p.31

² Ibidem p.31

En guise de conclusion

Le cours que donne Foucault le 24 mars 1982 au Collège de France se termine par une déclaration étonnante :

« Et si c'est bien cela le problème de la philosophie occidentale – comment le monde peut-il être objet de connaissance et en même temps lieu d'épreuve pour le sujet ; comment peut-il y avoir un sujet de connaissance qui se donne le monde comme objet à travers une technè, et un sujet d'expérience de soi, qui se donne le même monde, sous la forme radicalement différente comme lieu d'épreuve ? – si c'est bien cela, le défi de la philosophie occidentale, vous comprenez pourquoi la « Phénoménologie de l'Esprit » est le sommet de cette philosophie¹ ».

Un des buts de notre dissertation était de montrer comment et pourquoi on ne doit pas s'étonner d'une telle déclaration. Foucault qui place Hegel au sommet de la philosophie occidentale ne le fait pas de la même manière que Heidegger le fait avec Nietzsche. En particulier Hegel n'est pas dans cette figure philosophique quelqu'un qui clôture et épuise un ancien projet métaphysique et marque donc le point d'un dépassement possible. Bien au contraire, la *Phénoménologie* déploie une problématique qui reste essentielle. Elle constitue un sommet dans le sens où le problème fondamental de la philosophie occidentale y trouve sa formulation et cette philosophie reconnaît finalement sa propre signification. Cette signification consiste en l'analyse des formes, des modalités et des limites de trois processus : celui d'objectivation, celui de subjectivation et enfin celui d'expérience. Dans ce sens, qui n'est pas un sens secondaire, Hegel se montre comme indépassable. Cela ne veut pas dire que Hegel a le dernier mot.

Vingt ans plutôt quand Foucault inaugure son cours au Collège de France il se réfère déjà à Hegel. Il définit son propre projet comme encore une tentative d'échapper à Hegel, encore une autre tentative parce que toute notre époque philosophique est en quelque sorte animée par la volonté de cet échappement.

« Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs. ²»

Au bout de vingt ans, Foucault est-il prêt à céder devant Hegel ? Il reconnaît plutôt que le travail sur la subjectivité suppose ce mouvement de rapprochement et d'écartement de la *Phénoménologie*. La force de Hegel réside, comme le remarque très justement Foucault, dans le fait qu'il semble contenir dans son ontologie toutes les formes de révolte contre cette même ontologie. Cette ontologie vise à prédéfinir les formes possibles de subjectivité. Foucault veut accomplir le contraire : montrer que la subjectivité n'a rien de prescrit. Ou plutôt que tout ce qui est prescrit n'épuise pas les possibilités de son avenir. C'est pour cela que Foucault va suivre l'ombre de Hegel tout au long de son parcours. Hegel et Foucault sont tous les deux des philosophes qui essaient de pratiquer à la fois une philosophie du sujet et une philosophie du pouvoir.

Le premier croit que ces deux perspectives (celle du sujet et celle du pouvoir) trouvent leur réconciliation historique. Le deuxième affirme que le pouvoir et le sujet s'accompagnent,

¹ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Cours du 24 mars 1982, Seuil/Gallimard 2001, p.467

² Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Op. Cit. p.77

s'entrelacent et se co-constituent dans une tension perpétuelle. Le premier contourne l'horizon entier des possibilités subjectives. Le deuxième voit des possibilités illimitées. Le premier croit que le sujet est libre quand il est chez lui dans un monde objectif. Le deuxième considère que la liberté du sujet consiste en un acte de problématisation du rapport objectivité-subjectivité qui est pour lui constitutif. Les divergences sont donc multiples. Mais il y a au centre de la réflexion cette idée de la philosophie comme analyse politique de la subjectivité dans son historicité. Idée hégélienne qui rend Foucault possible.

Nous avons tenté dans cette étude plusieurs positionnements de Foucault par rapport à la tradition philosophique. Cela nous ne l'avons pas fait afin de démontrer qu'il n'y a, en fin de compte, rien de neuf en matière de philosophie ; bien au contraire, nous considérons que la nouveauté en philosophie se produit à travers le lien que chaque pensée maintient avec les pensées qui la précèdent. Dans ce sens il ne faut pas penser la nouveauté en terme de ruptures mais comme de séries de répétitions qui engendrent la discontinuité. Or il n'est pas vrai que Foucault dépasse définitivement « la Philosophie » et il est encore moins vrai qu'il ne fait que combiner les divers thèmes pour obtenir un mélange difficilement digérable. Il est en effet très conscient des apories et des pièges qui sont devant ou parfois derrière lui. Le silence de Foucault sur beaucoup de thèmes philosophiques résulte non pas de son arrogance mais plutôt d'une prudence de philosophe. Elle exprime une profonde méfiance vis-à-vis des pièges de la tradition qu'il veut contourner. Le but n'est pas d'annuler la philosophie mais de se placer à ses limites pour développer une autre rationalité : un savoir-faire jusqu'alors inconnu. Il s'agit donc de trouver dans la philosophie ce qui est actuel si l'actualité signifie ce qui est mouvant, flexible et à la fois décisif pour notre présent.

Toutefois Foucault procède avec une rigueur que nous avons essayé de reconstruire dans cette dissertation. La rigueur ne signifie pas qu'il existe un axe selon lequel on pourra tisser tous les motifs de cette œuvre. Il en existe certainement plusieurs. Mais à chaque fois, quand il s'agit des règles du discours, des modes de transformations de ces règles, quand il s'agit du pouvoir ou de la subjectivité, enfin quand il s'agit de vérité ou de liberté – il y a toujours une logique qu'on découvre a posteriori dans les passages et les modifications. La logique de la découverte n'est certainement pas celle de l'implication mais pourtant elle reste valide. C'est une logique proprement philosophique qui n'est possible que parce que Foucault est constamment dans le dialogue plus au moins conscient avec la philosophie qui le précède. Michel Foucault ne veut pas faire un « boulot de philosophe » mais déjà pour pouvoir ne pas le faire, il faut se rendre compte de ce qui est effectivement philosophique. Une fois encore au lieu de sortir de la philosophie, Foucault veut se placer à ses limites.

Mais il est clair que la philosophie possède plusieurs limites. Foucault va décidément du côté de cette philosophie qui essaye de penser ensemble, et non pas en les opposant, le sujet et le pouvoir. Voilà l'héritage hégélien. A la fois il cherche cette philosophie qui essaie de penser ensemble la nécessité, la contingence et la liberté. Ce qui est nécessaire ne limite pas mais bien au contraire ouvre le domaine du possible. Voilà l'héritage spinoziste. Foucault l'approuve tout en le renversant, un autre Spinoza est possible aux limites de la philosophie. L'univocité de l'être est bien son attribut mais vu dans une autre perspective comme si « les modes spinozistes ne tournaient pas autour d'une unité substantielle ; les différences tourneraient d'elles mêmes, l'être se disant, de la même manière, de toutes, l'être n'étant point l'unité qui les guide et les distribue, mais leur répétitions comme différences¹. »

Cette formulation empruntée à Gilles Deleuze montre cette pragmatique philosophique qui vise non pas à la destruction de l'ontologie mais à un autre usage qu'on peut faire de l'ontologie. Il faut éviter que l'être devienne un point centralisateur.

Ceci pour rendre justice à la pluralité et la multiplicité, certes, mais aussi pour laisser la place au

¹ « Theatrum philosophicum », *Critique*, n.282 Novembre 1970 pp. 885-908 DE I p.959

sujet. Ici il faut tout de même éviter un autre piège, celui qui consiste à identifier le sujet à l'être en lui octroyant cette même force centralisatrice. Dans ce sens il faut « désontologiser » Hegel. Il faut aussi investir Spinoza de la notion de pluralité (et il semble que malgré les apparences elle trouve sa place dans ce contexte). La pluralité n'est possible que grâce à la discontinuité. Cette discontinuité n'est un garant de rien. Mais cette discontinuité que la généalogie permet de saisir fait comprendre que les limites qui nous sont imposées ne sont pas éternelles. Elles nous ne nous enferment pas une fois pour toutes dans un univers clos.

Pour le lecteur de *Surveiller et punir*, il peut paraître étonnant que ce livre, dans son message philosophique ne parle pas du destin inévitable de la modernisation : l'accroissement et l'intensification du pouvoir. En effet il s'agit du contraire : montrer les limites du discours humanitaire comme discours émancipateur. Foucault reprend une figure analogue plusieurs fois, ce qui fait qu'il passe parfois pour un « nouveau conservateur. » En réalité, une telle position lui est entièrement étrangère. Foucault rejette l'idée même du destin. En l'occurrence du destin de notre civilisation. S'il se révolte contre la grande philosophie occidentale c'est justement parce qu'il trouve qu'elle se veut trop souvent déterminante et déterministe. Cette révolte n'implique nullement le relativisme cognitif. Le courage de la vérité exige pour Foucault la reconnaissance de l'aléa et la réinvention de la pragmatique.

S'il existe chez Foucault les rudiments de la théorie du savoir ils sont assez particuliers. D'une part il rejette l'idée de connaissance comme contemplation, donc d'une connaissance désintéressée. La connaissance est d'abord une pratique (ce que nous savons au moins depuis Kant) et en tant que telle complémentaire à l'intérêt primaire de connaissance, une volonté de savoir telle ou autre. Par conséquent, l'idée que la connaissance ne relève pas d'une autonomie prescrite ontologiquement n'est pas suivie par une implication hâtive que la connaissance est un domaine de fidélité à l'objet, dans le sens où le sujet de connaissance se laisse investir par la signification qui préexiste dans l'objet. Dans un texte de 1974, Foucault fait l'analyse d'un texte de Nietzsche « Que signifie connaître ?¹ » Il en tire des conséquences paradoxales. C'est exactement parce que la connaissance n'est pas impartiale qu'elle est capable de mettre en distance son objet. Or il n'existe pas de science sans principe d'extériorité.

« D'abord nous devons remarquer que ces trois passions, ou ces trois pulsions – rire, déplorer, détester -, ont en commun le fait d'être une façon de non pas de s'approcher de l'objet, de s'identifier à lui, mais, au contraire, de maintenir l'objet à distance, de s'en différencier ou de se placer en rupture avec lui, de s'en protéger par le rire, de le dévaloriser par le plainte, de l'éloigner ou éventuellement de le détruire par la haine. Par conséquent, toutes ses pulsion qui sont à la racine de la connaissance et la produisent ont en commun la mise en distance de l'objet (...) Derrière la connaissance, il y a une volonté, sans doute obscure, non pas d'amener l'objet à soi, de s'identifier à lui, mais, au contraire, une volonté obscure de s'en éloigner et de le détruire. Méchanceté radicale de la connaissance.² »

Cette méchanceté de la connaissance est une figure trompeuse. La connaissance est méchante à cause de sa négativité, la négativité qu'elle produit dans son premier mouvement : elle problématise, elle met en cause les évidences, elle pousse à l'extrême les présupposés, elle rompt les alliances, elle arrache les racines, bref, elle est subversive. Mais la négativité n'épuise pas les

¹ Foucault reprend ici, après Nietzsche, cette opinion sur Spinoza selon laquelle ce dernier cherche une connaissance neutre ; « Spinoza disait que, si nous voulons comprendre les choses, si nous voulons effectivement les comprendre dans leur nature, dans leur essence, et donc dans leur vérité, il faut que nous nous gardions de rire d'elles, de les déplorer ou de les détester. Ce n'est que lorsque ces passions s'apaisent que nous pouvons comprendre. » (Voir note suivante) En réalité les conditions affectives de la connaissance se présentent comme bien plus complexes et plus proches de l'intuition de Nietzsche. Or l'apaisement des passions ne consiste pas en leur étouffement, mais en un rapport dynamique entre elles.

² « A verdade e as formas jurídicas » (« La vérité et les formes juridiques ») ; trad. J.W. Prado Jr., *Cadernos de P.U.C.*, n.16, juin 1974 pp.5-133 DE I p. 1416

fonctions de la connaissance. La mise en distance de l'objet de connaissance libère de l'emprise de ce même objet. La connaissance est à la fois une critique parce qu'elle est libératrice. (Ou plutôt, étant engagée dans le jeu des forces, elle est potentiellement libératrice.) Selon cette définition on ne peut plus distinguer le savoir et la critique mais on est obligé de les prendre ensemble comme deux moments d'un même mouvement.

Il est clair qu'il ne s'agit pas ici de n'importe quel savoir. Il ne s'agit pas notamment d'un savoir qui commence par la positivité. Ce savoir est le savoir d'un grand récit, d'une épistémè dominant, d'un ordre du discours régnant. Ces savoirs ne sont pour Foucault que des objets de la connaissance sur lesquels il faut encore dire la vérité. La vérité qui n'est pas le secret de leur essence, mais, bien au contraire, la vérité qui leur est extérieure, qui désigne les limites, les contingences et les arbitraires. Dans ce sens-là nous pouvons comparer la science foucauldienne à la distinction que fait Max Horkheimer entre la théorie traditionnelle et la théorie critique. La deuxième est hostile à la première et parfois peut-être destructrice mais elle n'est pas là pour prendre sa place. Elle reste toujours détachée et ce précisément pour cela qu'elle peut se constituer comme un instrument de contre-pouvoir qui n'est pas une simple négation du pouvoir mais qui le menace constamment et intensivement.

La positivité de la connaissance pragmatique selon Foucault déplace la force du côté de l'objet vers le sujet, elle constitue la subjectivité dans son épaisseur. En fin de compte la locution de la vérité par le sujet s'actualise en vérité dite sur soi-même. Encore une fois il ne s'agit pas de la vérité immanente du sujet inscrite dans la logique de l'aveu, l'ouverture sur le regard du pouvoir médical, carcéral ou psychanalytique ou autre mais la vérité sur ses limites, son *Herkunft* et sa contingence. Ainsi le thème de *parrhêsia*, sur lequel Foucault travaille dans ses derniers cours, trouve son importance majeure au sein du projet philosophique. La vérité n'est pas seulement un élément constitutif d'une opposition entre le vrai et le faux, elle n'est plus seulement cette figure du discours comme « être dans le vrai » qu'il a autrefois emprunté à Gorge Canguilhem. La vérité devient désormais une puissante revendication de la liberté du sujet par le sujet.

Dans son article sur la *parrhêsia* chez Foucault, Frédéric Gros reconstruit un moment décisif où Foucault, en passant par plusieurs modes de dire la vérité (stoïcisme, platonicienne, etc.) qu'a connus l'Antiquité, découvre une constante supra-historique de la *parrhêsia* cynique. Les sens précédents de la vérité étaient les suivants : la vérité comme ce qui est non caché et visible, la vérité comme conformité au droit, la vérité comme inaliénable, éternelle en identique à soi et finalement la vérité comme ce qui est pur, non mélangé. Foucault lit la formule cynique de la vérité comme le retournement à l'inverse des formules précédentes. Comme le dit Gros, il s'agit « d'une transgression des valeurs établies, mais depuis un mouvement interne d'exagération et de caricature de sens de vérité. » La vie de Diogène est effectivement le contraire du souci de soi. En toute apparence elle se situe aussi loin que possible d'un principe de préservation de soi. Si la vérité est par nature subversive comment peut-on songer à une préservation quelconque ? Foucault retourne-t-il dans ses dernières recherches à une idée abondée depuis longtemps de la folie qui peut parler par-delà toute rationalité ? La vie conforme à la vérité doit-elle être menée aux limites de ce qui est pensable ? La pragmatique de Foucault ne revient-elle pas au commandement de l'authenticité radicale ? Rien n'est moins sûr.

Gros a raison d'avancer une double interprétation du sens de la vérité chez Foucault :

« Deux esthétiques de l'existence, deux styles très différents de courage de la vérité : le courage de se transformer lentement, de faire tenir un style dans une existence mouvante, de durer et de tenir ; le courage plus ponctuel et plus intense, de la provocation, celui de faire éclater par son action des vérités que tout le monde sait mais que personne ne dit, où que tout le monde répète mais que

personne ne se met en peine à faire vivre, le courage de la rupture, du refus, de la dénonciation.¹ »

Comment s'expliquent donc les deux courages, les deux manières de penser la vérité, en apparence hétérogènes et même contradictoires ? Si on peut trouver une explication, elle réside probablement dans un principe supérieur d'auto-préservation de soi qui n'est identique ni à l'existence harmonieuse ni à l'existence transgressive, mais qui exige les deux pour sa réalisation. D'où le recours à Spinoza que nous faisons dans cette étude. Certes, les dispositifs pratiques de Foucault et de Spinoza se situent très loin les uns des autres. En même temps ces différences sont secondaires par rapport au principe lui-même, celui d'une dialectique perpétuelle entre l'impossibilité ontologique du sujet et l'effort constant de le maintenir en vie. Les deux tactiques dont parle Gros peuvent et doivent se trouver réunies par une stratégie commune qui donne sens à l'écriture de Michel Foucault : stratégie consistant à forger et préserver la subjectivité tout en la modifiant.

Il faut tout de même comprendre la dimension politique d'une telle stratégie. Nous ne pouvons le faire qu'à travers une double référence à Hegel. Double parce qu'elle met en valeur sa pensée tout en questionnant certaines de ses conséquences. Les transformations historiques de la subjectivité sont liées à l'ensemble des systèmes du pouvoir, du savoir et du rapport à soi. Hegel est le premier qui l'a découvert ou, tout au moins, le premier qui a placé ces transformations au cœur de la philosophie. C'est pour cela qu'il constitue pour Foucault le sommet de la philosophie occidentale. Mais à la fois Hegel situe le sommet de la subjectivité dans une réconciliation finale et ultime entre le sujet, le pouvoir et le savoir. La vérité cynique n'y trouve plus sa place.

Le sujet est chez lui dans le monde or il n'a plus aucun raison de problématiser ses limites. Pour Foucault une telle conception est inacceptable. Le sujet n'existe librement que dans ce triple mouvement de résistance, auto-constitution et auto-transformation. Ces trois mouvements sont les dispositifs premiers de la pragmatique foucauldienne. Le sujet n'est jamais chez soi, sa liberté ne consiste pas en un apaisement. Bien au contraire le sujet se constitue comme libre par rapport et en opposition au monde. Nous pouvons nous demander alors : Foucault n'est-il pas, en fin de compte, conservateur ? Il l'est dans le sens où il rejette la possibilité d'une liberté acquise et d'un ordre social sans le pouvoir. Il ne l'est pas au sens politique parce qu'il ne croit pas qu'il existe un noyau dur de la civilisation qu'on puisse conserver et qu'on ait intérêt à conserver. Il ne croit pas non plus que ce soit la morale qui puisse nous sauver mais la politique. Dans ce sens Foucault est un militant et parfois un révolutionnaire.

Il est révolutionnaire non dans la mesure où il cherche à transformer le monde une fois pour toutes. Il l'est dans le sens où il croit que la pratique révolutionnaire, quand elle est bien ciblée et bien construite, libère effectivement. C'est la liberté qui donne sens à un effort et à un combat. Dans sa période militante d'extrême gauche, c'est ainsi que Foucault caractérise son élan révolutionnaire :

« La seule chose qui soit vraiment triste, c'est de ne pas se battre... Au fond je n'aime pas écrire ; c'est une activité très difficile à surmonter. Ecrire ne m'intéresse que dans la mesure où cela s'incorpore à la réalité d'un combat, à titre d'instrument, de tactique, d'éclairage. Je voudrais que mes livres soient des sortes de bistouris, de cocktails Molotov ou de galeries de mine, et qu'il se carbonisent après usage à la manière de feux d'artifice ». Ensuite il essaie de dire la vérité sur lui même, où plutôt une des vérités importantes : « Je suis un marchand d'instruments, un faiseur de recettes, un indicateur d'objectifs, un cartographe, un releveur de plans, un armurier.² » Nous sommes en plein droit de ne pas faire confiance à cette vérité. Mais si on prend le risque de l'accepter, Foucault se révèle être quelqu'un qu'on connaît depuis longtemps...

¹ Frédéric Gros, « *Le parrhêsia chez Foucault. (1982-1984)* » dans *Foucault le courage de la vérité* Op. Cit. p. 166

² « Sur la sellette », entretien avec J.-L. Ezine, *Les Nouvelles littéraires*, n.2477, 17-23 mars 1975, p.3 DE I p.1593

Michal Kozlowski
Les contre-pouvoirs de Foucault

Collection La4èmeGénération
www.theoriecritique.com
2011

Editions Burozoïques