

UNIVERSITE DE FRANCHE-COMTE
ECOLE DOCTORALE « LANGAGES, ESPACES, TEMPS, SOCIETES »

Thèse en vue de l'obtention du titre de docteur en

PHILOSOPHIE

**LA RELATION ENTRE L'INDIVIDU ET LE POUVOIR DANS LA
PHILOSOPHIE DE MICHEL FOUCAULT**

Présentée et soutenue publiquement par

M. Nafati HWEIDI

Le 12 janvier 2007

Sous la direction de M. le Professeur Robert DAMIEN

Membres du Jury :

François DAGOGNET, Professeur émérite à l'université de Paris I, Rapporteur

Robert DAMIEN, Professeur à l'université de Franche-Comté

Didier DELEULE, Professeur à l'université de Paris X, Nanterre, Rapporteur

Louis UCCIANI, Maître de conférence à l'université de Franche-Comté

Dédicace

A mes parents qui ont attendu longtemps mon retour.

A ma chère épouse qui a eu le courage et la patience tout au long de ce travail.

A mon fils et à toute ma famille.

Remerciements

Je tiens à exprimer ma sincère gratitude à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Robert DAMIEN, qui a eu l'amabilité de nourrir mon travail par ses remarques constructives et grâce à qui cette recherche voit enfin le jour.

Que tous les enseignants de l'école doctorale, qui ont assuré ma formation trouvent ici l'expression de ma gratitude.

Mes remerciements vont également à toute l'équipe de la bibliothèque de l'Université de Franche-comté ainsi qu'au personnel du secrétariat de philosophie.

Que toutes celles et ceux qui, de près ou de loin, m'ont aidé, par un sourire, par un mot d'encouragement soient ici remerciés.

TABLE DES MATIÈRES

Dédicace	1
Remerciements	2
Table des matières	3
INTRODUCTION	4
PREMIÈRE PARTIE : Les enjeux de l'anti-historicisme foucauldien	
CHAPITRE I : Les sources de l'anti-historicisme foucauldien	10
CHAPITRE II : La question de l'histoire	62
DEUXIÈME PARTIE : L'individu comme un espace de pratique	
CHAPITRE III : La dialectique entre l'individu et le pouvoir	115
CHAPITRE IV : Du savoir comme instrument et invention du pouvoir	168
TROISIÈME PARTIE : L'horizon de la relation	
CHAPITRE V: Du biopouvoir comme panachage de pouvoirs contemporains	202
CHAPITRE VI : De la naissance et de la mort de l'homme	236
CONCLUSION	275
BIBLIOGRAPHIE	280

INTRODUCTION

INTRODUCTION

La question traditionnelle de la philosophie est : depuis quel fondement un sujet peut-il connaître le monde ? Il s'agit alors de réfléchir sur un nouage originaire et intérieur, une parenté d'essence entre l'âme et la vérité. Chez Michel Foucault, le rapport du sujet à la vérité n'est pas réfléchi depuis le lien intérieur de la connaissance, mais construit à partir du rapport extérieur de l'histoire. La question n'est plus : depuis quel fondement un sujet peut-il connaître des vérités sur le monde ? Mais : selon quels processus historiques des structures de subjectivation se sont-elles nouées à des discours de vérité ? Le problème n'est pas non plus de penser l'être d'un sujet originaire, pré-donné, ni de construire un domaine de vérités éternellement fondées, mais de décrire historiquement des procédures par lesquelles, dans l'histoire, des discours de vérité transforment, aliènent, informent des sujets, et par lesquelles des subjectivités se construisent, se travaillent à partir d'un dire-vrai.

Foucault tient à se débarrasser de la souveraineté du sujet classique pour que commence enfin l'histoire de l'individu ; l'histoire du sujet concret. En essayant de savoir à quel prix le sujet peut dire la vérité sur lui-même, il met en évidence un concept d'"individu" différent du "sujet" classique constituant et du sujet phénoménologique.

Tout discours sur l'individu, tout analytique de l'étant au sens heideggérien, serait en filigrane une analytique du pouvoir. Ainsi, tenter de présenter une histoire du corps, du sexe et de la liberté-esprit, éléments fondamentaux de la vie humaine, reviendrait en réalité à esquisser *de facto* une analytique du pouvoir.

L'investissement historico-politique du corps et du discours individuel exploite des espaces situés et précisément déterminés. L'individu, la population, le corps territorial, le discours sont des axes technologiques autour desquels les habitudes politiques de l'Occident

se sont élaborées. Pour Foucault, *l'histoire des espaces serait en même temps une histoire des pouvoirs*. Les concepts de *discipline*, de *corps* et de *relation de pouvoir* sont étroitement liés. Ils interfèrent réciproquement les uns sur les autres. Dans la philosophie de Foucault, ces trois concepts sont strictement corrélatifs.

À chaque étape de notre réflexion, nous ne manquerons pas de mettre cette corrélation en exergue. Nous aurons ainsi le temps de nous rendre compte, dans la deuxième partie, que la discipline, qui est une modalité du pouvoir, insère le corps dans un espace déterminé à des fins déterminées. L'espace apparaît alors non comme un thème à explorer mais plutôt comme une réalité constituant l'un des traits majeurs de notre modernité.

Si l'espace s'affirme comme une préoccupation majeure, c'est seulement au titre d'une mutation du réel lui-même. Toutefois l'espace, affirme Foucault, a une histoire. Si le Moyen Age correspond à un espace de *localisation*, la Renaissance lui substitue l'espace infiniment ouvert par Galilée, marqué par l'étendue ; l'époque contemporaine lui substitue quant à elle le critère de l'emplacement. Foucault nous donne un bref aperçu de ce qu'était l'espace au Moyen Age : *un ensemble hiérarchisé de lieux : lieux sacrés et lieux profanes, [...] lieux urbains et lieux campagnards, [...] les lieux supra-célestes opposés au lieu céleste, [...] le lieu céleste opposé au lieu terrestre [...] Cet entrecroisement de lieux constituait [...] l'espace médiéval [...] l'espace de localisation [...] ouvert avec Galilée, constitue un espace infini, et infiniment ouvert [...] l'étendue se substitue à la localisation [...] De nos jours, l'emplacement se substitue à l'étendue [...] L'emplacement est défini par les relations de voisinage entre points ou éléments.*¹

Foucault remarque qu'au cours de l'histoire, l'espace a été progressivement désacralisé. Il ne fait l'ombre d'aucun doute que cette désacralisation de l'espace a induit la désacralisation du corps, de la parole et de la vérité. A mesure que le corps se désacralisait,

¹ FOUCAULT M., *Dits et écrits 1954-1988*, tome II, 1976-1988, p. 1572.

dans sa totalité et comme force brute, il enregistrait un désinvestissement croissant, mais devenait de plus en plus un objet d'investigations spécifiques, d'observations et d'examens minutieux.

C'est donc dans un cadre spatio-temporel qu'est appréciée la relation entre l'individu et le pouvoir. La kyrielle de questions : Qu'est-ce que l'individu ? Qu'est-ce le pouvoir ? Quelle relation y a-t-il entre l'individu et le pouvoir dans la philosophie de Foucault ? Cette relation est-elle théorique ou historique ? dissimule un paradoxe : le sujet peut-il se former en l'absence de tout pouvoir ? S'il est vrai que les savoirs servent à objectiver le sujet autant que les pouvoirs produisent la *subjectivation*², il y a lieu de se demander si l'individu a toujours le pouvoir et la liberté de façonner des technologies qui lui permettent de se réappropriier son soi singulier.

Si la relation entre l'individu et le pouvoir est purement théorique chez Foucault, cela signifierait qu'il faudrait considérer la relation entre l'individu et le pouvoir comme un préalable constructif à la réalité effective entre les phénomènes mis en exergue. Si c'est avéré, il est aisé d'inférer que cette théorie précède l'histoire. Or chez Foucault, nous remarquons que c'est totalement le contraire. Son analyse des relations entre l'individu et le pouvoir se nourrit généalogiquement de l'histoire.

C'est donc avec cet esprit que nous construirons notre raisonnement. En partant d'un ensemble de préjugés, du caractère naturellement réfractaire de l'esprit humain face à la loi, de son caractère rebelle face à la norme, face à la potentielle impopularité de ces technologies de gouvernement de l'individu ; en tenant compte de la perception globalement négative du rôle de tout pouvoir politique et de la puissance étatique en général, il sera question d'examiner la difficile problématique des rapports entre l'individu et le pouvoir.

² « Le terme de « subjectivation » désigne chez Foucault un processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, ou plus exactement d'une subjectivité... ». REVEL J., *Le vocabulaire de Foucault*, p. 60.

Il s'agira d'évaluer la relation entre l'individu et le pouvoir en cernant tout au long de l'examen, la nature et le sens de l'un et de l'autre chez Foucault. Le pouvoir, ce concept flou tant il est total, envahissant, et dont on verra en approfondissant la question, qu'il ne peut se résumer au pouvoir d'État, au pouvoir juridique, à la souveraineté, est une forme abstruse et complexe, dont le mouvement est toujours d'aller des antagonismes vers l'intégration.

On constatera que sa propriété première consiste à se cacher, et sa propriété seconde, à produire le réel, par discipline, puis par dissimulation de la discipline, soit par des procédés *panoptiques*³. De tels procédés irritent souvent l'individu et sont la cause de ses nombreux conflits avec le pouvoir aussi terrestre que céleste, visible qu'invisible. Comment l'individu pourrait ne pas croire que la surveillance sans relâche du corps et de la vie remet en question le mouvement et l'expression libre de ces corps ? Comment peut-il croire à sa liberté ? Pourquoi n'est-il pas finalement en droit de contester la prétendue séparation d'un espace privé et d'un espace public, une notion que brouille sans cesse le pouvoir, souvent à son avantage ?

Un individu géré par quelque pouvoir même en l'absence de tout pouvoir, voilà ce que retrace l'histoire que Foucault a tenté de cerner généalogiquement. Que vaut finalement la liberté pour un individu investi par tant de pouvoir et produit par le pouvoir ? Dans un dispositif de souveraineté et de discipline, l'individu se perd-il ou se retrouve-t-il ? Dans un dispositif de biopouvoir, tout comme le corps politique et territorial, le corps et la vie appartiennent t-ils encore en propre à l'individu ? Ce dernier peut-il en disposer à sa guise ou devrait-il requérir l'avis de quelque pouvoir interne ou externe ?

³ Le *Panopticon* de Bentham est ainsi la référence de Foucault pour exposer les nouvelles conditions du contrôle institutionnel. La société est circulaire, le contrôle central s'opérant par l'invisibilité des séparations qui font que le pouvoir institué observe, sait, par la seule connaissance de l'invisibilité des séparations.

Selon Foucault, il s'agit toujours *d'un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population.*⁴ Comme nous le verrons, la microphysique du pouvoir foucauldien étale la logique du rapport de force qui tisse l'ensemble de la vie sociale, à tous les niveaux, et notamment par les schèmes complexes qui le fondent sur le champ biologique, sur le champ du vivant comme sur le champ de la mort, comme un *biopouvoir*.

Bien qu'on ne puisse contester tout ce qui a été inventé comme savoir (sans doute pour le bien de l'humanité) et qu'il ne faut pas toujours plaquer au pouvoir l'intention répressive et une tendance « juridiciste » dans son application, il y a quand même lieu de se demander ceci : ce pouvoir qui est donné à l'homme (un pouvoir de plus en plus croissant) d'avoir technologiquement et politiquement la possibilité non seulement de contrôler la vie, mais de la faire proliférer, pour créer de la matière vivante, et, finalement, construire les « virus » qui ne peuvent pas être commandés et qui sont universellement destructifs, n'a-t-il pas de revers plus cinglant pour l'humanité entière ? Cette propagation formidable et excessive du biopouvoir qui déborde maintenant de la souveraineté humaine n'est-il pas un brillant paradoxe qui place la puissance au-delà de toute souveraineté humaine possible ?

Cette nouvelle inquiétude du pouvoir que le politique ou le *biopolitique*⁵ s'arroge sur la vie ne vient-elle pas s'ajouter à l'inquiétude originelle de la finitude humaine ? Autrement dit, la naissance de l'homme autour du XIX^e siècle, introduit par les sciences de la nature humaine, n'augure-t-il pas une fin prochaine du fait de l'usage déplacé de ces mêmes sciences qui lui ont donné naissance ? Cette positivité des sciences humaines, bâtie sur leur opposition

⁴ FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), p. 216.

⁵ « Le terme « biopolitique » désigne la manière dont le pouvoir tend à se transformer, entre la fin du XVIII^{ème} siècle, afin de gouverner non seulement les individus à travers un certain nombre de procédés disciplinaires, mais l'ensemble des vivants constitués en population : la biopolitique – à travers des biopouvoirs locaux – s'occupera donc de la gestion de la santé, de l'hygiène, de l'alimentation, de la sexualité, de la natalité etc., dans la mesure où ils sont devenus des enjeux politiques. » REVEL J., *Le vocabulaire de Foucault*, p. 13.

à la mort et à la finitude, ne risque-t-elle pas de replonger l'homme dans une finitude plus dramatique ?

Avant d'entrevoir, en troisième partie, l'horizon de la relation entre l'individu et le pouvoir, nos travaux commenceront par présenter, en première partie, les contours de l'historicisme foucauldien, après avoir passé en revue, en deuxième partie, la diversité des pratiques de pouvoir qui marquent l'âme et le corps individuel.

PREMIÈRE PARTIE

Les enjeux de l'anti-historicisme foucauldien

CHAPITRE I

Les sources de l'anti-historicisme foucauldien

Considéré comme un trait de la post-modernité, l'anti-historicisme est non seulement revendiqué par le philosophe, mais sa philosophie et son épistémologie en sont aussi marquées de part en part. Nous proposons, avant d'entrer dans les détails, la citation qui va suivre pour s'en convaincre : *Tout le monde sait [...] que l'historicisme est la chose la plus affreuse du monde. Il n'y a pas de philosophie digne de ce nom, il n'y a pas de théorie de la société, il n'y a pas d'épistémologie un peu distinguée ou relevée, qui ne doive, évidemment, lutter radicalement contre la platitude de l'historicisme. Nul n'oserait avouer qu'il est historiciste. Et je crois qu'on pourrait montrer facilement comment, depuis le XIX^e siècle, toutes les grandes philosophies ont été, d'une manière ou d'une autre, anti-historicistes.*⁶

Foucault a reconnu que notre époque ne peut pas s'échapper totalement de la philosophie Hégélienne, soit à travers la logique, l'épistémologie ou encore à travers la philosophie de la négativité de Nietzsche et de Marx. C'est pour cette raison que Hyppolite, distingué commentateur de Hegel, a posé la question suivante : est-il possible de faire une philosophie sans Hegel ? Pour M. Ponty, en guise de réponse à cette question, le sens et non sens reste à l'origine de tout ce qui est grand. La philosophie révolutionnaire de Marx, la transvaluation nietzschéenne et la phénoménologie hégélienne constituent trois formes originales d'élargissement et d'approfondissement de la raison.

Ce qui nous intéresse de cette tentative est le champ de savoir et la vérité de l'existence qui sont identiques avec le mouvement historique. Hegel a noté dans son ouvrage *La phénoménologie de l'esprit*, paru en 1806 que la critique kantienne ne peut pas répondre

⁶ FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), p.153.

aux questions dans l'avenir et aux changements en cours. La philosophie de Hegel nécessite la constitution d'un savoir ontologique. Celle-ci peut être en même temps une histoire universelle. C'est pour cette raison qu'au cours du XIX^e siècle la philosophie de l'histoire devient une « ontologie de devenir ».

Il est important de dire que la philosophie hégélienne a occupé le centre dans la mesure où elle peut intégrer la dimension du temps dans le profond ontologique. L'esprit, selon Hegel, apparaît nécessairement dans le temps étant donné que c'est un facteur fondamental de l'histoire qui n'a pas une conscience en soi mais à travers la dialectique. En effet, dans son passage douloureux, peuvent s'identifier le savoir, l'existence et l'histoire selon sa propre loi.

La dialectique demande une pensée autrement différente pour montrer que tout est la création de l'esprit. Même ce qui nous apparaît comme une contradiction ne présente qu'un détail et un moment de fatalisme, donc l'opposition n'a aucun sens entre la pensée et la réalité.

Il n'existe aucune réalité que la pensée, car *le rationnel est synonyme de l'idée*⁷. Ainsi, l'écriture de l'histoire du point de vue philosophique est l'assimilation de la rationalité de l'existence car elle est identique à la pensée. Remarquons dans cette perspective que c'est une interrogation du dépassement théorique qui accompagne la philosophie des Lumières. La raison, avec cette philosophie, redevient une idole justifiée par le progrès de l'humanité et les changements radicaux qui font une grande rupture avec le passé, notamment dans le champ métaphysique dans lequel la pensée hégélienne est considérée comme une des dernières images de continuité et d'objectifs à atteindre au delà de la réalité humaine.

L'histoire pour Hegel présente le devenir de la raison absolue avec laquelle le marché de la pensée se réalise au moment où tout ce qui est rationnel devient réel et tout ce qui est réel devient rationnel.

⁷ HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, p. 55 et p.61.

Mais cette raison totalitaire n'est pas celle qui était imaginée par l'individu dans une société idéale, ni celle de la conscience des individus sur eux-mêmes dans une relation de force. Car tout cela n'est qu'un moment historique qui n'existe que dans le futur qui ne se réalise jamais. Le temps chez Hegel reste, selon la tradition philosophique depuis Aristote, prisonnier dans la métaphysique de présence et de continuité. *Une métaphysique du temps fonde alors une philosophie de l'histoire rendant compte de la manifestation de l'esprit. Il s'agit de comprendre comment le moment absolu confère un sens au moment fini qui, à son tour, assure l'effectivité du premier. L'histoire universelle est ainsi la substance de l'existence empirique de l'esprit.*⁸

Nous analyserons dans une perspective largement consacrée à ce point problématique une position historique relative à l'individu dans des philosophies totalitaires. Cette perspective se charge de l'identification entre l'individu et son destin et le but de l'histoire est la remise en question et l'interrogation à chaque moment dans le but de justifier comment la philosophie se sacrifie de l'individu en faveur du pouvoir.

Foucault dans son ouvrage *L'archéologie du savoir* a divisé l'histoire en deux parties : la première est une histoire transcendantale qui cherche derrière l'événement historique une cause supérieure ou un projet qui se réalise tardivement ; la deuxième est une histoire empirique ou psychologique qui cherche à trouver le fondement du texte ou la représentation du discours et son auteur pour ressortir les signifiants qui dorment dans le texte. C'est la doctrine qui se charge de déterminer le moment de la conscience ou le moment de l'oubli. Par conséquent, l'histoire totalisante se fonde sur trois discours : la continuité, le genre et la totalisation.

⁸ VAYSSE J.-M., *Hegel, Temps et Histoire*, p. 116.

Il s'ensuit que l'analyse historique devient des ressemblances successives. Cette doctrine, selon Foucault, demande *un temps continu et homogène*.⁹ Le déplacement fondamental dans l'écriture historique vient avec une nouvelle image de l'événement et la critique décisive sur l'unification de l'événement. C'est ici que l'archéologie a commencé, à partir de l'analyse du temps sur une base de réparation des concepts et sur l'unification entre la vérité et la volonté qui manipule l'histoire.

La nouvelle perspective historique a fondé une pensée positive et simple. Ce type de pensée a déjà existé dans la dialectique marxiste et son image sur un temps linéaire et continu. Le temps marxiste est basé sur le conflit des classes ainsi que l'aliénation de conscience. Paradoxalement, cette continuité du temps est guidée par la différence, c'est-à-dire *la stratégie de renversement nietzschéenne* qui montre que l'histoire humaine ne fonctionne qu'à partir de dualités infinies en cherchant la vérité dans cette histoire malheureuse.

En ce qui concerne la place de cette vérité dans l'histoire, il faut souligner que la vérité n'a aucune identification avec la volonté absolue ni avec le devenir. Nous pouvons dire également que le discours historique ne prétend pas faire revenir à la vérité originelle des événements tels qu'ils se sont déroulés dans le passé ; elle perd à chaque fois l'illusion d'identification. Nous pouvons trouver un exemple pertinent du renversement de la méthode historique, appelée *histoire scientifique* chez Bachelard. Ce dernier exige de cette histoire qu'elle accompagne le développement du savoir scientifique et ses obstacles ; c'est une épistémologie perpétuelle de la réalisation. *Le philosophe, c'est l'homme d'une seule doctrine : il est idéaliste ou réaliste, rationnel ou positiviste. Mais la science moderne ne se laisse enfermer dans aucune doctrine exclusive. Pour comprendre ses méthodes effectives, pour suivre le travail et la marche de la raison, il faut coordonner plusieurs philosophies.*¹⁰

⁹ FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, p. 18.

¹⁰ CANGUILHEM G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 188.

Il est très utile de noter dans cette perspective de passé que la dualité philosophique qui déchire, depuis Platon, le champ épistémologique sujet / objet, rationalité/ réalité, ne cesse de chercher au fond de chaque division conceptuelle alors que le problème a commencé avec l'interrogation sur une relation entre savoir- pouvoir, entre l'histoire et la vérité, comme si ces éléments étaient éternellement dans la même catégorie. Faut-il revenir à la question de la philosophie grecque pour comprendre cette relation convergente ?

Depuis que l'homme s'est séparé relativement de son environnement naturel par l'évolution de sa conscience, la possibilité de la contradiction entre ce qu'il veut et ce qu'il pense des autres reste un problème à résoudre. Ainsi se pose la question de son existence et de sa relation avec autrui. Pour la philosophie grecque, le point de départ était un monde unique et identique entre l'homme et le *cosmos*, car il n'y avait pas de séparation profonde entre les règles du monde sensible et le monde intelligible. Il se trouve au contraire dans l'histoire des idées, que la pensée s'est assignée comme tâche de penser de « l'impensé » et d'interroger sur le fond et le commencement d'une idée.

Cela ne nous a jamais permis de trouver le vrai départ des questions que l'homme se posait pour comprendre les événements causés par la nature (naissance, mort) ou par l'homme lui-même (guerre). Paradoxalement, cette image de l'homme ne s'applique pas à l'histoire naturelle, ni à l'histoire des idées qui est faite pour préparer un événement radical dans la marche de l'histoire. En effet, l'histoire des idées se demande si le mal est créé par une nécessité de la nature ou par une nécessité économique et politique.

La réflexion sur ce thème nous a donné une base principale à partir du moment où Socrate s'interroge sur la définition de la vertu et sur la définition du courage. Ce type d'interrogation va arriver au degré zéro de conception, là où il faut recommencer à chaque moment de certitude pour aboutir au degré zéro de valeur et à la marginalisation du corps comme un réel obstacle en face de la vérité.

Dans les grandes doctrines grecques, il est logique qu'il n'existe qu'une vérité qui se trouve dans l'espace intérieur, raisonnable ou sentimental, et qui forme un monde harmonieux. Le devoir de l'homme est de dévoiler le monde et de le mettre dans une chaîne de valeurs parallèle aux chaînes de conceptions.

Il semble que la tâche de l'identification entre homme et monde n'a que deux possibilités : la première, qui est un principe physique et métaphysique, contient les lois qui dominent l'univers où se trouvent les quatre éléments ; la deuxième possibilité contient les lois qui dominent l'homme, et qui lui permettent d'atteindre son objectif dans le temps et dans l'espace. C'est dans cette seconde possibilité que l'on trouve l'idée principale sur la morale et l'objectif final pour la politique ou pour *la cité idéale*.

Une question qui se pose à chaque étape de notre progression concerne en général l'association de l'homme, c'est-à-dire comment un regroupement d'hommes est possible dans un espace de compréhension. Selon Platon, l'individu est incapable de réaliser son existence à partir de lui-même. Il doit donc s'associer avec les autres dans une communauté en tant qu'*animal politique*. Selon Aristote, l'homme cherche à trouver avec les autres sa sécurité et ses intérêts. Dans cet espace promis, l'individu tombe volontairement dans une dialectique continue : au cours du temps et au cours de l'histoire, la confrontation ne cesse pas entre dominé et dominant vers une égalité toujours suspendue dans l'avenir.

Pour sortir de cette situation et améliorer l'état humain, Platon, dans son ouvrage la *République*, a interdit la propriété privée, y compris les enfants et les femmes, considérés comme des objets communs. L'objectif est de créer une société meilleure et un état parfait. Tout cela sera possible si le philosophe devient un gouverneur roi dans un état aristocratique conditionné par un ordre hiérarchique selon sa théorie idéale du savoir.

Cette méthode oriente chaque étape vers une société parfaitement organisée et dépasse les forces principales qui dominent l'homme. Nous remarquons ici que Foucault s'intéresse à

la force de plaisir dans le domaine du souci de soi. Mais si la nature a fait cette division, c'est parce que la sagesse ou l'assimilation du monde restaient loin de l'intelligibilité de tout. Ainsi, la philosophie est entrée dans l'espace politique dès qu'elle a commencé à chercher la vérité.

En clair, il était incompréhensible qu'une philosophie crée une théorie de marginalité à partir d'une image sur la vérité. Cela permet de s'interroger sur le rôle joué par la philosophie et sur l'avantage de trouver une idéologie sous le couvert de la vérité qui transforme l'individu en un cas isolé par rapport aux systèmes de masses pour assurer une interprétation du monde. Le mythe de la caverne se révèle être un exemple pertinent ; en effet, il montre que l'homme se trouve un degré sous la sagesse et la vérité. En revanche, il donne aussi l'explication de l'inégalité entre les hommes, inégalité physique et mentale, qui finit par un désordre politique. Le philosophe, lui seul, peut échapper à l'illusion. Le problème qui apparaît avec la philosophie est que l'homme est comme une image qui reflète l'univers, puisqu'il a perdu son équilibre entre les forces du mal et les forces du bien. Cette dialectique continue jusqu'à ce que l'homme réalise son image comme la fin de l'histoire.

Nous comprenons alors le principe de Protagoras (480-410 av. J.C.), l'un des sophistes les plus remarquables, qui expose qu'*il y a sur tout sujet deux discours mutuellement opposés*¹¹. Il s'ensuit que *l'homme est la mesure de toute chose, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas*.¹²

Ce principe devient très important pour ceux qui cherchent le sens de l'homme dans une relativité entre deux mondes. Cependant, ce principe placera l'homme dans une contradiction morale. La tâche platonicienne sera de donner l'argument logique capable de fonder les principes de relativité.

¹¹ KUNZMANN P., BURKARD F.-P., WIEDMANN F., *Atlas de la philosophie*, p. 35.

¹² *Eid., op. cit.*, p. 36.

Si nous résumons cette dualité, nous trouvons que le développement de l'homme et de la société n'est possible que par l'élargissement du champ des questions sur la nature humaine : *l'âme de l'individu étant liée à celle de la vie collective, il n'était pas possible de les séparer l'une de l'autre. Vie privée et vie publique étaient interdépendantes. Quand la seconde était faible et corrompue, la première ne pouvait pas se développer et s'accomplir.*¹³

Il est essentiel pour une philosophie idéale platonicienne de trouver un équilibre entre deux parties opposées de l'homme, c'est-à-dire l'âme comme puissance supérieure et éternelle et le corps comme puissance inférieure et éphémère. Dès lors, le philosophe essaie d'unifier la diversité pour créer l'équilibre de sagesse qui est fondée sur une harmonie entre le monde extérieur et intérieur ; cela sera le même objectif de notre société. *Dans le monde occidental, la notion d'âme s'est constituée lentement et ne remonte pas à la nuit des temps.*¹⁴

Ce type de pensée philosophique qui commence avec Platon et qui divise l'homme en deux forces principales était comme une progression logique de sa théorie et la conséquence de cette pensée est la marginalisation du corps comme un obstacle perpétuel face à la sagesse et à la vérité. Le point de départ de ce sujet philosophique est la dualité. Le corps était dans la civilisation grecque comme une base pour comprendre le monde et les choses. La philosophie grecque se concentre sur l'utilisation de deux concepts : l'âme pour Platon porte en elle-même le mal et le bien et est également une source de savoir grâce au contact intellectuel avec les idées les plus parfaites et abstraites. En revanche, le corps est à la fois un instrument de cette âme et se présente comme une prison de l'âme qui doit s'en libérer pour trouver le monde idéal.

Dans cette condition humaine, la vie de l'homme est condamnée par la dialectique et la confrontation ontologique entre le bien et le mal. L'homme s'y efforce de transmettre cette situation au niveau général et collectif, car la vérité qui est cherchée par l'homme est

¹³ CASSIRER E., *Le mythe de l'Etat*, pp. 91-92.

¹⁴ COMTE-SPONVILLE A., *Dictionnaire de la philosophie*, p. 74.

changeante et trompeuse. Il faut trouver une méthode capable de saisir la vérité dans ce mouvement entre ce qui est réel et abstrait.

Platon défend le monde céleste des idées alors qu'Aristote défend le monde terrestre du devenir. Tous les deux ont adapté leur philosophie morale sur la philosophie politique.

Il s'agit pour Platon de distinguer entre deux mondes. Le premier est le monde tangible qui est incomplet, temporaire et corrompu ; le deuxième est un monde stable et parfait. La relation entre les deux mondes se présente comme une relation entre vérité et illusion et il faut franchir le monde corporel qui représente la maladie et la tristesse pour aboutir à la vérité.

Cependant, pour Aristote, il n'existe pas une vérité transcendantale ; il n'y a que la notion de substance qui se divise en deux types : la substance première qui correspond au sujet individuel et la deuxième substance qui est le genre et l'espèce.

On se demande souvent comment l'homme a dépassé la réalité pour fonder une société qui ne lui correspond pas.

Au niveau historique, les conceptions de la métaphysique et de l'abstraction au fil du temps finissent par imposer des conditions tragiques (guerres religieuses, guerres de valeurs, etc.), en raison d'incompréhensions et de malentendus.

La pensée n'est pas un simple accident qui passe dans notre mémoire sans aucune trace. Elle est une manière profonde de chercher et de trouver des solutions pour résoudre un problème concret et sensible. Il ne suffit pas de chercher ailleurs, dans une utopie, car un être humain est ici un être de dualité éternelle, déchiré entre le ciel et la terre et condamné par la cause et la conséquence jusqu'à la modernité éclatante et redoutée.

Il est important de savoir qu'il y a, dans la philosophie, une marginalisation plus profonde concernant la vérité qui circule dans l'esprit humain. C'est la tâche profonde de la philosophie et du philosophe ; mais quelle vérité voudrions-nous savoir ?

S'il est vrai que la vérité ne peut être que dans la pensée de l'homme, elle n'existe pas à l'extérieur de lui. Or, nous nous interrogeons sur sa source et ses mécanismes, car le *caractère de ce qui est vrai soit du point de vue formel, soit par ce qui est existant. Une proposition vraie peut également être nommée une vérité. La relation entre la vérité et ce qui a lieu est particulièrement claire lorsqu'on évoque la vérité d'un témoignage ou d'une étude historique.*¹⁵

Pour quelle raison ou plutôt pour quel motif l'homme s'intéresse-t-il à la vérité ? Toutes les histoires des idées sont profondément chargées de la présenter et de la défendre.

Parallèlement avec la vision politique, dans les grandes doctrines, nous trouvons les méthodes qui se consacrent aux moyens logiques et tactiques pour dire la vérité, leur propre vérité *alors que la philosophie moderne, depuis Descartes, a toujours été liée au problème de la connaissance, c'est-à-dire à la question de la vérité, Foucault en déplace le lieu. Depuis Nietzsche, la question s'est transformée : non plus, quel est le chemin le plus sûr de la vérité ? Mais quel a été le chemin hasardeux de la vérité?*¹⁶

Il s'agit par conséquent de reconstituer une vérité rendue à l'histoire et d'examiner le rapport entre l'homme et sa propre vérité. Il est fortement conseillé de revenir à chaque fois à l'histoire pour faire la chronologie du début de chaque idée. En réalité, ce que nous appelons « histoire des idées » est une vraie illusion. C'est une des questions principales qu'a posée Heidegger dans ce champ ; en effet, comment une vérité peut-elle être une vraie image de la réalité ? L'adaptation ne résidant qu'entre deux choses semblables en forme et en nature, il s'interroge également : comment les idées ou notre image sur le monde s'adaptent-elles avec la réalité concrète ?

Pour Heidegger, la vérité n'est pas la pensée car la vérité est la découverte et la liberté et possède une relation avec le pouvoir. Les analyses de Foucault ont en particulier cherché à

¹⁵ DUROZOI G. et ROUSSEL A., *Dictionnaire de philosophie*, p.395.

¹⁶ REVEL J., *Le vocabulaire de Foucault*, p. 33.

mettre en lumière les caractéristiques de notre propre régime de vérité. Celui-ci possède en effet plusieurs spécificités : la vérité est centrée sur le discours scientifique et sur les institutions qui la produisent. La vérité est en permanence utilisée aussi bien par la production économique que par le pouvoir politique. Elle est largement diffusée, aussi bien à travers les instances éducatives que par l'information. Elle est produite et transmise sous le contrôle dominant de quelques grands appareils politiques et économiques (universités, médias, productions écrites, armées). Elle est l'enjeu d'un affrontement social et d'un débat politique violent sous la forme de « lutte idéologique ».

Si la vérité a un chemin hasardeux, le philosophe n'a aucun rôle par rapport à la société. En effet, lorsque l'on parle d'une vérité, on découvre qu'il n'y a pas de vérité unique, en raison du lien avec l'histoire de la société. Platon qui a défendu la vérité individuelle au départ, l'a transformée progressivement en vérité universelle en dépassant le monde sensible par la dialectique.

Mais quelle vérité Platon nous présente-t-il en imposant une méthode très sévère dès l'enfance ? Si cette vérité ne concerne pas tout le monde, elle restera dans un champ très limité. Il faut dire qu'une vérité comme celle-ci n'a pas été choisie, mais elle était comme un discours du pouvoir. Cette situation expliquée par Platon dans la *République*, nous montre que le savoir qui cherche la vérité n'est pas accessible à tous les individus ; elle est sélectionnée pour ceux qui ont la capacité de distinguer le bien et le mal car le pouvoir n'est peut être pas à la portée de tous. De même, la construction de l'Etat aristocratique n'échappe pas à cette règle, car l'Etat repose sur le gouvernement du meilleur ou le pouvoir de savoir.

Chez Michel Foucault, la vérité n'existe pas à l'extérieur du pouvoir. Au contraire, elle présente le pouvoir en fonction de certaines obligations. La politique générale de la vérité exige de la société les définitions de styles car il n'existe pas une vérité unique pour chaque société mais la vérité dépend plutôt de son discours.

Ce type de société, selon Althusser, se divise en deux formes : une forme idéologique et une forme répressive.

La forme idéologique recouvre certaines vérités, notamment une vérité scientifique telle que l'histoire de la science. Quand une découverte scientifique importante est mise en marche dans des domaines théoriques, certaines idées fondamentales vont changer ; il s'ensuit donc que certaines théories politiques changent réciproquement.

Il faut souligner également qu'un livre comme *l'Origine des espèces* de Darwin qui a touché profondément l'image de l'homme dans le monde et sur lui-même, doit présenter une nouvelle vérité en tant que pouvoir de savoir. Le rôle de cette nouvelle vérité est de mieux comprendre le monde et minimiser le dogme de la supériorité. Mais combien faut-il d'idées et de vérités pour éviter l'affrontement entre les hommes et leurs intérêts depuis que le savoir devient un instrument du pouvoir ?

Foucault essaye [...] *de voir dans quelle mesure le schéma binaire de la guerre, de la lutte, de l'affrontement des forces, peut effectivement être repéré comme le fond de la société civile, à la fois le principe et le moteur de l'exercice du pouvoir politique.*¹⁷ Dans le rapport entre l'histoire et la philosophie, nous nous interrogeons sur cette relation afin de comprendre ce que représente une vérité pour un pouvoir.

Mais, *quelles sont les règles de droit que les relations de pouvoir mettent en œuvre pour produire des discours de vérité ? Ou encore : quel est donc ce type de pouvoir qui est susceptible de produire des discours de vérité qui sont, dans une société comme la nôtre, dotés d'effets si puissants ?*¹⁸

En revanche un discours de vérité ne peut exister que dans une relation croisée avec deux principes : le premier est la discipline, c'est-à-dire par quel moyen faut-il reconnaître une vérité. Le deuxième est une question de temps avec lequel le discours de la vérité,

¹⁷ FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), p. 18.

¹⁸ *Id.*, op. cit., p. 22.

philosophique ou scientifique, s'examine en réalité, tout en remarquant le développement de la société qui exige certaines vérités. *A l'intérieur de ses limites, chaque discipline reconnaît des propositions vraies et fausses, mais elles reposent, de l'autre côté de ses marges, toute une tératologie du savoir.*¹⁹

Une question centrale se pose ici : y a-t-il vraiment une discipline de vérité ? Et dans quel domaine faut-il la suivre ?

Un exemple pertinent chez Platon et chez Aristote nous montre que les disciplines du pouvoir et du savoir ont une relation avec la classe sociale, c'est le cas de *la dialectique du maître et de l'esclave*, alors que le savoir-pouvoir, depuis le mythe de la caverne, n'est logiquement jamais à la portée de tous. Or dans cette image, le rôle de la discipline est considéré comme un filtrage qui contrôle le passage entre savoir et pouvoir. Cette opération est fondamentale car nous la trouvons comme une vérité historique, soit dans la dialectique platonicienne, soit dans la dialectique marxiste. Cette dialectique exige une conscience historique et un conflit des classes, dont l'objectif est de libérer le corps et l'âme.

Foucault écrit sur cet espace de dialectique et de discipline que chaque fois que nous cherchons la vérité, nous la trouvons dans et par le biais de la discipline. Foucault nous montre aussi que toute relation entre les sciences ou ce que nous appelons *épistémè*, reste ouverte pour toute description.

Nous trouvons ici la différence entre Foucault et les structuralistes, notamment dans la négation des règlements de bases ou l'existence d'une structure supérieure comme une condition massive pour que l'histoire devienne réelle. Dans la méthode de Platon, il existe une idée supérieure et centrale. Cette supériorité se justifie par la légitimité d'avoir la vérité.

¹⁹ *Id.*, *L'ordre du discours : leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, p. 35.

Pour Emmanuel Kant (1724 -1804) la question de lumière était fondée sur la limite du savoir et les conditions possibles pour tout savoir possible, dans le temps et l'espace. Trouver une idée supérieure n'est qu'une question de morale.

Pour Foucault, *l'épistémè* n'est pas une base normative ou inventaire général des méthodes de productions du savoir, mais elle est pour toute science possible. *Donc l'histoire des sciences, dans la mesure où elle s'applique à l'objet ci-dessus délimité, n'a pas seulement rapport à un groupe de sciences sans cohésion intrinsèque mais aussi à la non-science, à l'idéologie, à la pratique politique et sociale.*²⁰ Donc, les conditions cherchées par Foucault sont les conditions historiques à l'égard du sujet supérieur car l'apriorité est historique.

Nous pouvons signaler également que cette historicité se constitue dans les opérations périodiques, c'est-à-dire les analyses de la clinique, du langage et de la sexualité dans ses espaces et ses sections. Elles nous montrent les sujets dans leurs dimensions matérielles et concrètes afin que nous puissions écarter toute structure d'inconscience qui réside dans certaine doctrine. La structure de l'inconscience prétend qu'il existe un sujet profondément interdit dans le discours scientifique et philosophique.

Il est utile de noter que le discours philosophique a utilisé la répression en tant que discipline pour arriver à comprendre une vérité. En même temps, il utilise la méthode de prêche qui se profile dans l'avenir et qui sera heureux et meilleur que la réalité. Dans cette réalité temporaire, il faut viser l'avenir idéal, soit par l'Etat de l'abondance ou la liberté sexuelle. Cette hypothèse de répression est liée parallèlement au développement du capitalisme et à l'évolution de la bourgeoisie.

Dans le monde occidental, ce lien se justifie par trois raisons : la première est pour garder la force de travail et de l'empêcher de se diviser dans la pratique du plaisir érotique, dans lequel est excepté ce qui est autorisé et contrôlé pour la production en faveur de

²⁰ CANGUILHEM G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, p. 18.

l'extension du marché. La deuxième est pour faciliter l'analyse d'une répression dans l'espace du pouvoir et d'une désarticulation du sexe. La troisième est l'hypothèse répressive qui élabore un discours de salut des autres comme une fin logique dans un discours, en dépendant d'une idée supérieure.

Dans *la volonté de savoir*, nous trouvons ces interrogations : comment un discours philosophique ne dit-il pas ce qui est en réalité ? Comment déménage-t-il à chaque moment la promesse de l'avenir ? L'endroit où se rencontrent la philosophie et la religion est l'espace de promesse et d'interdiction. Cette mutation entre vérité et pouvoir nous montre qu'il n'est pas possible de dire toute la vérité, car elle demeure entre trois icônes qui se remplacent pour jouer le rôle changeable.

Le pouvoir s'établit sur un rapport de forces et un rapport de vérité. Ces deux rapports donnent la justification ; en effet, tant que le pouvoir dit la vérité, il se cache derrière les conceptions, comme la normalisation, c'est-à-dire rendre chaque individu au système social, la fabrication d'individu disciplinaire.

Cependant, pour un individu, toute normalisation lui semble un ordre hiérarchique, dans lequel lui aussi occupe une place assurée par la société : *Il faut cesser de toujours décrire les effets de pouvoir en termes négatifs : il « exclut », il « réprime », il « refoule », il « abstrait », il « masque », il « cache ».* En fait le pouvoir, produit, produit du réel ; il produit des domaines d'objet et de rituel, de vérité. L'individu et la connaissance qu'on peut en prendre relèvent de cette production.²¹ Nous comprenons que dans l'histoire de la philosophie politique, nous datons l'image du pouvoir en commençant par l'Etat naturel qui présente dans notre mémoire collective une image contradictoire, c'est-à-dire un état de paix et un état de guerre. Pour Marx, il faut revenir à cette situation avant la division du travail ; c'est un état idéal, pour Hobbes ; c'est la guerre de tous contre tous.

²¹ FOUCAULT M., *Surveiller et punir*, p. 196.

D'une façon générale, la pensée politique, notamment l'idéalisme allemand avec Fichte et Hegel qui présentent une vérité supérieure, se réalise successivement dans la progression historique et l'évolution de la conscience individuelle et collective. Le règlement qui domine cette faille entre la guerre et la paix, la conscience et l'inconscience, vient du discours, qui marche par cette dualité. C'est bien dans le discours que le pouvoir et le savoir viennent s'articuler. C'est pour cette raison même qu'il faut concevoir le discours comme une série de segments discursifs.

La fonction tactique n'est donc ni uniforme ni stable. Plus précisément, il ne faut pas imaginer un monde de discours partagés entre le discours reçu et le discours exclu, ou entre le discours dominant et celui qui est dominé. Il faut, au contraire, imaginer une multiplicité d'éléments discursifs qui peuvent jouer dans des stratégies diverses.

Dans un système d'idées, il faut déclarer le point problématique et préciser la perspective pour comprendre quel type de relation existe entre pouvoir et savoir dans une théorie politique. Pour ne pas imaginer les conceptions comme continuité, dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire pour synchroniser les idées, il faut suivre les événements, l'individualité, les changements radicaux dans la société.

Personnellement, il ne faut pas considérer l'histoire humaine comme un événement guidé par une force méta-historique. Or, la réalité de la dialectique ne se réalise jamais dans la progression historique, de sorte que les conditions de la compréhension et l'institution divisent l'objectif, même s'il est conditionné. Nous faisons l'hypothèse de la présence de la fusion de deux interrogations ; d'une part, en imaginant la paix comme la première étape de la société. D'autre part, cette image n'a aucune preuve dans le fait historique, mais simplement a été utilisée pour réactiver ce qui est idéal chez l'homme, reproduire le passé, défendre l'Utopie de la conscience, promettre le paradis de croyance.

*Il est donc manifeste qu'aussi longtemps qu'il n'existe aucune puissance coercitive, la condition des hommes est celle que j'ai appelée une guerre de chacun contre chacun.*²²

Il ne faut pas changer toute idée du bien si la société humaine exclut le mal minimum au niveau discursif à l'exception de la critique marxiste. Seule la relation de la production montre que le présent appartient au passé et au futur. Si nous faisons une comparaison entre l'idée du bien et l'idée du mal, nous nous persuaderions que chaque fois que nous parlons, nous faisons une division morale dans notre discours, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas ignorer que dans la pensée occidentale, nous parlons sur les trois blessures narcissiques de Nietzsche, de Freud et de Marx. de sorte qu'on est entre l'objectivité et le subjectivité, mais ils promettent de dégager le pouvoir de bourgeoisie, et le pouvoir du sur-moi, la morale d'esclave, mais d'où vient la crise de conscience, pourquoi le philosophe n'arrive-t-il pas à comprendre la totalité des choses et la relativité de son jugement ? Et y a-t-il une philosophie hors de l'histoire de la raison ?

Pour comprendre où se trouve la faille qui provoque cette crise, il faut revenir au passé. Le retour au passé constitue un problème de méthode car elle oblige la présence historique : c'est-à-dire faire une chronique et une généalogie du savoir, dégager l'histoire officielle, trouver la vérité ailleurs, dans les prisons, les hôpitaux...

En général, les systèmes de la soumission imposés par une idée s'attache de ce que nous cherchons et de ce que nous voulons par rapport au sujet. Cela permet avec le temps, de traiter le sujet dans son milieu historique. Mais cela revient à la méthode qui reste entre la cause et la finalité, de guider l'homme au nihilisme. La question qui se pose ici est la suivante : comment écrire une histoire hors de l'histoire ?

Il est intéressant de dire que la philosophie de la modernité ou de la post-modernité voyait qu'il y a un mécanisme qui maîtrise la cadence de l'histoire puisque le commencement

²² HOBBS T., *Léviathan*, ch. XIII, p. 107.

ou la fin apparaissent comme une nouvelle périodisation. Cette catégorie philosophique ne manque pas d'épreuve, notamment dans le champ culturel et philosophique à cause d'une condition historique se cachant derrière et avant les virages.

La question se pose ainsi : pourquoi l'apparition de la modernité a-t-elle commencé à partir du XIX^e siècle ? La réponse à cette question vient du champ social et économique, comme si la civilisation bourgeoise était arrivée au sommet du développement.

La modernité, comme acte historique, est apparue comme un concept chargé de sentiments subjectifs avec Baudelaire (1821-1867), et comme anti-archaïque, par l'arrivée d'une nouvelle pensée. Flaubert disait que tout ce qu'il voudrait faire, est faire un livre autour de rien, qu'il n'a aucune relation qu'avec lui même. Mais la préparation épistémologique de la modernité a commencé avec la dualité de Kierkegaard, une dualité métaphysique qui propose le principe de *soit ou* à la place de la dualité hégélienne ou marxiste de *ceci et cela et les deux ensembles*.

L'analyse dialectique du destin de la modernité nous montre qu'il y a une contradiction dans sa structure, c'est-à-dire entre la classe capitaliste qui porte cette valeur et les forces de production. Il s'ensuit qu'une dialectique entre la liberté et la nécessité produit un changement radical dans la société.

Dans ce contexte, la dialectique fait apparaître la relation entre Marx et Nietzsche, une relation autour de la question suivante : est-ce que l'optimisme historique de Marx est conditionné par la modernité gratuite ? Nietzsche l'a analysé comme une perspective historique ; il a compris que le développement économique capitaliste présente un danger : l'homme est, en comparaison des autres animaux, l'animal le plus malade. La société capitaliste a critiqué la modernité et elle a montré que la crise allait se généraliser à tous les niveaux. Ainsi, faut-il chercher où se trouvent les origines de la crise ?

La pensée totalitaire se présente comme une pression sur le sujet et sur autrui. Elle est comme un châtiment du sujet dont la tâche est de répondre à la question de l'histoire pour devenir un projet de pouvoir satisfait de lui même. Il devient aussi un producteur de pouvoir comme si la pensée totalitaire ne peut pas vivre avec les lois qui ne lui correspondent pas. C'est la même situation pour le philosophe et sa relation avec les concepts qui ne correspondent pas à son idée et à sa méthode. Le philosophe fait beaucoup d'efforts d'annulation et d'interdiction ; il pose les questions et les réponses, selon les propositions. Il s'identifie avec le pouvoir et dit la vérité voulue par le pouvoir.

Il est très important de signaler que la création d'un nouvel espace d'anti-valeurs repose sur la méthode de la destruction de la pensée de l'*intelligentsia*, qui depuis longtemps, était identique avec le pouvoir sous prétexte de la spécificité du pouvoir. Cela explique en même temps les liens étroits existant dans tout discours traitant de ce problème.

Dans la nouvelle « évangile », *la fin de l'histoire et le dernier homme* de Fukuyama, l'auteur essaie de décomposer le complexe idéologique pour montrer que l'histoire est achevée puisque l'homme n'a plus besoin de chercher un type supérieur parce que ce modèle existe et que ce modèle continuera à partir d'un apostolat réel et à partir de la méthode de Fukuyama. La relation dialectique entre la pensée et la méthode est une relation de mouvement et d'inactivité. Le désir d'admettre est le principe de la dialectique selon Hegel.

Paradoxalement, le savoir est chargé et rempli en soi de puissance et de violence, sans que cela passe par un intermédiaire. A son tour, la méthode permet d'apporter un nouveau sens, puisque admettre ne reste plus un objectif en lui-même mais comme une nécessité pour que la pratique du pouvoir devienne légitime.

L'époque moderne a favorisé un accord entre deux classes contradictoires : le capitalisme et le prolétariat. Le capitalisme, comme une méthode de savoir, a pris sa place et ses moyens, profitant de l'expérience historique et de sa puissance pour se renouveler tout en

empêchant une victoire du prolétariat. Cette victoire ne nécessite pas la violence ; le capitalisme a imposé sa nouvelle pensée et sa méthode en essayant de chercher dans tout l'espace de la modernité, y compris le plus stable, ainsi que dans l'espace de la marginalisation et de l'exclusion.

Foucault réfute cette méthode et propose un nouveau concept du pouvoir. Il nous invite à résister et à demander un nouveau droit à l'écart de toute autorité. Malgré les différents points de vue vis-à-vis de la société capitaliste qui se base sur le savoir, Foucault montre la contradiction entre la volonté du savoir et la volonté de domination. Il s'avère ainsi que le pouvoir n'a plus le même sens d'action et qu'il sort de toute chose : pouvoir du père, pouvoir du prêtre, pouvoir du gouverneur, pouvoir de la raison sur la folie, etc.

Mais tous ces types de pouvoir ne présentent pas le pouvoir politique, car le système par lequel le pouvoir fonctionne n'est pas un système général, c'est-à-dire que la société civile ou l'Etat politique n'existent concrètement que dans le privé. La société civile comme l'Etat politique présentent une abstraction de généralité. La société civile est une société de production, de classes sociales, de besoins et d'un espace de concurrence tandis que l'Etat fait une négation de cette identité. C'est pour cela que l'Etat devient, selon Marx, le ciel du peuple.

De cette manière, Foucault a écrit à partir de l'année 1971 que le savoir n'était pas créé pour comprendre, mais plutôt pour l'augmentation de la production. Afin de montrer la neutralité du savoir phénoménologique, Foucault ne croit pas à la dialectique *supérieure / inférieure* par le fait que ces deux concepts peuvent être interchangeables. Au contraire, si nous voulons libérer l'histoire et le savoir, il faut surmonter l'histoire, car dans le savoir, il y a la réciprocité et la lutte des relations de puissance.

Donc, l'objectif du savoir n'est pas de trouver un sens secret, ou un sujet dominant tant que le savoir n'est jamais en bon sens. D'ailleurs, il ne le sera jamais ; en effet, quand il cherche dans tous les domaines, il amplifie et augmente à chaque fois le degré de danger.

Si cet espace de critique se présente comme un agnosticisme, il faut d'abord analyser la volonté du savoir. Mais, qu'est-ce qu'une volonté du savoir ? Comment fonctionne-t-elle ? Quelle est sa relation avec le pouvoir et le désir ? Comment peut-elle transformer le sujet en objet d'analyse ?

Foucault essaie de comprendre comment un être humain se transforme en objet et comment l'homme, à partir de la découverte de son *ego* devient un sujet de sexualité. L'un des moyens de cette découverte est en effet la confession comme une technique ayant une relation avec la religion et la médecine, ainsi qu'une relation entre le *je* et autrui qui mène à l'analyse de la relation du sujet avec soi. *Nous sommes devenus, depuis lors, une société singulièrement avouant. L'aveu a diffusé loin ses effets : dans la justice, dans la médecine, dans la pédagogie, dans les rapports familiaux, dans les relations amoureuses, dans l'ordre le plus quotidien, et dans les rites les plus solennels ; on avoue ses crimes, on avoue ses péchés, on avoue ses pensées et ses désirs, on avoue son passé et ses rêves, on avoue son enfance ; on avoue ses maladies et ses misères ; on s'emploie avec la plus grande exactitude à dire ce qu'il y a de plus difficile à dire ; on avoue en public et en privé, à ses parents, à ses éducateurs, à son médecin, à ceux qu'on aime ; on se fait à soi-même, dans le plaisir et la peine, des aveux impossibles à tout autre, dont on fait des livres.*²³

Il n'existe pas une autre possibilité de description de tout ce qui est personnel et secret, rien ne peut échapper à la surveillance ; personne ne peut prétendre qu'il y a des choses invisibles ; on ne peut pas ne rien dire. En effet, la technologie d'aveu, renforcée par la

²³ FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 79.

volonté du savoir vise la vérité et les stratégies du pouvoir captives. *L'homme en Occident est devenu une bête d'aveu.*²⁴

Cette culture soumet l'homme et le convainc à dire la vérité, rien que la vérité. Mais s'est-il passé tout cela dans l'histoire ? Nous pouvons dire que le pouvoir n'est pas tout à fait négatif. Il s'applique également sur la vérité qui n'est pas tout à fait positive et la relation entre les deux n'est pas un type de négation, ni d'hostilité. Si c'est une illusion de chercher la vérité hors du pouvoir, il est aussi illogique de supposer qu'il y a une vérité sans pouvoir. C'est pour cela que Foucault a demandé la réécriture de l'histoire politique de la vérité pour montrer que *la vérité n'est pas libre par nature*, [et que l'erreur ne sert pas], *mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir.*²⁵ Les analyses de la relation *dominant/dominé* nous montrent que le pouvoir est lié au savoir.

Cependant, la poursuite de la technique d'aveu, nous dévoile le contraire. Le dominant écoute silencieux, celui qui parle. C'est lui qui pose les questions parce qu'il ne sait pas ; le jeu continu.

Mais tant de questions pressantes singularisent celui qui doit répondre, les plaisirs qu'il éprouve, le regard le fixe, l'attention l'isole et l'anime. Le désir de l'individu de savoir sa propre vérité met autrui en mesure d'avouer, et cet aveu continue par l'interprétation de l'individu.

Dès lors, la sublimation du pouvoir fait croire à l'individu de la sainteté de celui qui la pratique, ce qu'a montré Freud dans *le totem et le tabou*, comme une épreuve sur la relation entre le pouvoir et la sainteté. D'un autre côté, il nous reste aujourd'hui l'idole du roi qui a pris une forme de protocole en remplaçant un ancien rituel, ce qui nous montre que le pouvoir, à toutes les formes, ne cesse de ressurgir, du pouvoir génétique au pouvoir de conscience, du pouvoir de famille au pouvoir de la société, jusqu'au point où il deviendra

²⁴ *Id., op. cit.*, p. 80.

²⁵ *Id., op. cit.*, p. 81.

impossible de traiter le *pouvoir/ savoir* dans la dualité *Etat / société*. *Le problème, le danger, c'est la dispersion, l'éclatement peut-être, des divers savoirs dont aucune raison commune ne saurait régler les rapports.*²⁶

Nous constatons que Foucault est l'un de ceux pour qui la philosophie et le langage se mobilisent dans sa visualité première, et le sujet peut faire sa répétition, et engendre le savoir en dehors de l'éternité, pour la cupidité, et la diversité de la vie, en confrontant toute forme de pouvoir. Pour Foucault, le problème de pouvoir ne vient pas de l'absence théorique, ni de notre relation avec les choses.

Dans cette absence, nous ne pouvons analyser le pouvoir qu'à travers les formes classiques, c'est-à-dire, les lois, l'Etat et la classe. Nous ne pouvons le comprendre que dans un contrat social ou dans un espace de domination, comme une nécessité naturelle ; ou comme une aliénation historique. *De là aussi le fait que le point important sera de savoir sous quelles formes, à travers quels canaux, en se glissant le long de quels discours le pouvoir parvient jusqu'aux conduites les plus ténues et les plus individuelles, quels chemins lui permettent d'atteindre les formes rares ou à peine perceptibles du désir, comment il pénètre et contrôle le plaisir quotidien - tout ceci avec des effets qui peuvent être de refus, de barrage, de disqualification, mais aussi d'incitation, d'intensification, bref les techniques polymorphes du pouvoir.*²⁷

Tous ces types de propositions de Foucault étaient sans importance, ils les considèrent sans importance politique et épistémologique.²⁸ Une question se pose ici : faut-il chercher la répétition du discours qui rend le pouvoir à la relation de production, c'est-à-dire revenir à l'histoire, ou chercher les conditions qui rendent cette relation comme telle. *L'analyse, en terme de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'Etat, la*

²⁶ DESANTI J.-T., *Le Philosophe et les pouvoirs : entretiens avec LAINE P. et BARRET-KRIEDEL B.*, pp. 12-13.

²⁷ FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 20.

²⁸ *Id.*, « L'intellectuel et les pouvoirs », *Dits et écrits 1954-1988*, Tome II, 1976-1988, pp. 1566-1571.

*forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales.*²⁹

L'analyse du pouvoir reste dans sa forme classique, c'est-à-dire qu'il faut dépasser l'image identique entre pouvoir et Etat, non pas aux limites primitives des relations, Etat, loi, souveraineté, mais à partir des relations mêmes, tant qu'elles peuvent définir leurs éléments de travail. Au lieu de s'interroger sur des sujets idéalistes, il faut chercher la modalité par laquelle la relation d'assujettissement peut créer des sujets et à quel moment historique.

L'essentiel est de se débarrasser de l'image unitaire, totalitaire, pour pénétrer dans le champ des relations stratégiques, et des confusions des intérêts, sans chercher un sujet supérieur et dominant, car le pouvoir et les relations du pouvoir ne s'appliquent pas dans l'effet et la cause. Le pouvoir en soi n'est pas un effet de cause absolue, et à l'extérieur de lui, *mais cela ne veut pas dire qu'il résulte du choix ou de la décision d'un sujet individuel ; ne cherchons pas l'état-major qui préside à sa rationalité, ni la caste qui gouverne, ni les groupes qui contrôlent les appareils de l'Etat, ni ceux qui prennent les décisions économiques les plus importantes ne gèrent l'ensemble du réseau de pouvoir qui fonctionne dans une société et « la fait fonctionner ».*³⁰

Le pouvoir n'est pas simplement une puissance violente qui repose sur l'interdiction et l'obligation. La violence ne se présente pas comme l'essence fondamentale pour que le pouvoir puisse manifester son existence et sa présence. Si nous l'imaginons comme tel, nous ne pouvons pas comprendre sa distribution dans les corps des individus et des habitations. Nous pouvons ajouter aussi que nous ne pouvons pas comprendre les règles des jeux qui posent les normes.

C'est pour cette raison que Foucault a changé les règles, non pas en image mécanique, mais pour débarrasser les deux limites *dominé/dominant* en se concentrant sur les puissances

²⁹ *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 121.

³⁰ *Id.*, *op. cit.*, p. 125.

opposées : *le pouvoir vient d'en bas ; c'est-à-dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale, une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés, cette dualité se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social.*³¹

Foucault a appliqué cette hypothèse sur le sexe. Il a montré, contrairement à ce qu'était proposé par la thèse répressive, que la répression du sexe par exemple n'était pas pratiquée par les classes supérieures sur les classes inférieures, ou par les riches sur les pauvres. La répression est pratiquée dans une société qui avait besoin de la force et de l'énergie de chacun, elle interdit tout plaisir sexuel en dehors du contrôle et de l'autorisation, elle ne le permet que pour la production et la fécondation.

Autre fait significatif : Foucault explique, dans cet espace, que la classe bourgeoise et aristocratique porte le souci du sexe et l'exercice de la médecine, pour créer un sexe et un corps de classe, car il est impossible de créer une conscience de classe, sans l'existence de classe comme corps. *La bourgeoisie a commencé par considérer que c'était son propre sexe qui était chose importante, fragile trésor, secret indispensable à connaître.*³²

Dans son œuvre *Surveiller et punir*, Foucault s'interroge sur la possibilité d'écrire une histoire, en dépassant l'ancienne forme de logique historique de la cause et de la finalité. Ainsi, il s'interroge sur une nouvelle forme historique en posant la question suivante : *est-il possible de créer une histoire de punition au fond d'une histoire des corps ?*³³

Cette interrogation s'avère légitime, dans le milieu de la philosophie de l'histoire, dans la mesure où, au fil du temps, la philosophie n'a travaillé que sur des concepts abstraits, en abandonnant le corps comme un obstacle éternel vers l'identification avec la raison.

³¹ *Id., op. cit.*, p. 124.

³² *Id., op. cit.*, p. 154.

³³ *Id., Surveiller et punir : naissance de la prison*, p. 34.

Foucault poursuit son analyse, en précisant que la société se doit de renouveler ses modèles d'analyses, c'est-à-dire donner la priorité de dépasser le corps de l'individu en faveur de l'esprit qui guide l'homme dans son histoire : *Bien sûr, l'histoire depuis longtemps ne cherche plus à comprendre les événements par un jeu de causes et d'effets dans l'unité informe d'un grand devenir, vaguement homogène ou durement hiérarchisé, mais ce n'est pas pour retrouver des structures antérieures, étrangères, hostiles à l'événement. C'est pour établir des séries diverses, entrecroisées, divergentes souvent, mais non autonomes, qui permettent de circonscrire le « lieu » de l'événement, les marges de son aléa, les conditions de son apparition.*³⁴ La vérité, comme objectif et comme relation entre les deux forces, ne cesse jamais de changer de méthode et de moyen. Nous pouvons dire également que cette histoire de commencement et de finalité, la plupart du temps, est optimiste, en raison du progrès et du développement humains, à condition que l'homme n'ait qu'une vérité : mais est-il possible de changer la stratégie ? C'est-à-dire sortir de ce que l'on considère comme un centre d'une vérité unique, vers la marge de cette vérité, en reconnaissant qu'il y a effectivement plusieurs vérités relatives à plusieurs sujets.

Dans ce contexte qui demande le dégagement du centre d'événement qui joue le rôle d'une structure ou d'un noyau, se forme comme une fin de procédure qui a trop longtemps duré. Nous concèderons que les détails de l'histoire d'une société quelconque, soit primitive, soit moderne, peuvent modifier notre regard de l'histoire : celle des prisons, celle des histoires des châtiments, celle de l'histoire d'interdiction, celle de l'histoire des esclavages. C'est donc une nouvelle multiplicité qui apparaît au champ historique, et, à partir de là, l'analyse de l'histoire ne dépend plus que de l'événement corrélatif qui se trouve dans l'ombre de l'histoire.

³⁴ *Id.*, *L'ordre du discours : leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, p. 58.

A partir de ce point d'interrogation, notre histoire devient une dispersion, où il n'y a que la possibilité d'un passé et d'un futur. Or, si la vérité a une forme relative, il s'ensuit qu'elle ne repose pas au sein d'un seul espace, et dans une seule continuité linéaire, pratiquant les jeux de hasard et des changements instantanés et imprévisibles, mais en tant que telle, la méthode qu'on utilise n'est plus celle de l'axiomatique, mais celle qui s'intéresse à ce que l'on voit et à ce dont on parle. Les visibles et les énoncés, comme une dualité de savoir, entrent donc en relation avec le pouvoir : *Ce que Foucault attend de l'histoire, c'est cette détermination des visibles et des énonçables à chaque époque, qui dépasse les comportements et les mentalités et les idées, puisqu'elle les rend possibles.*³⁵

La proposition foucauldienne tente d'éclairer les choses et leur relation avec le discours. C'est un propos d'actualité qui renvoie à l'idée kantienne d'une ontologie critique du présent. Notons ici que le problème réside plutôt dans le temps du discours, c'est-à-dire par rapport au moment où l'on parle (l'énoncé) et par rapport à l'espace (le visible).

Un autre point important dans le propos est qu'un nouveau caractère d'actualité nous donne le moyen d'analyser le passé, à partir de ce que nous sommes devenus aujourd'hui.

Il est possible, dans le même espace, de faire une interprétation de ce qui est réel, puisque notre présent apparaît comme un résultat du passé. Donc, l'analyse se concentre sur deux données différentes : dès que nous parlons d'un sujet abstrait ou concret, nous répétons ce qui a été dit depuis longtemps : nous répétons le même discours.

L'autre donnée réside en une relation qui forme notre discours et s'impose comme une constitution profonde de tout ce qui est énoncé : le discours ne prête pas ses contributions dans un seul espace de la langue, c'est-à-dire le pouvoir.

Nous pouvons souligner que le changement entre les données se définit par le pouvoir qui fonctionne à l'extérieur et l'intérieur du discours. Ce changement de discours et de regard

³⁵ DELEUZE G., *Foucault*, p. 56.

est comme un résultat de changement de société. L'histoire des institutions disciplinaires, qui a un lien direct avec le pouvoir, explique les différents modes d'investissement politique du corps qui ont eu cours dans le passé et qui se perpétuent dans le présent.

L'idée principale est donc la suivante : il n'y a que le changement qui vienne de tout, mais le savoir de l'origine du changement entre la société et le discours apparaît comme une difficulté réelle. Pour Marx, le changement reste prisonnier dans les lois de la dialectique, c'est un résultat d'une aliénation historique.

Nous pouvons juger cependant des difficultés qui se posent avec les questions classiques sur les champs épistémologiques, à savoir si le sens même de l'histoire qui porte en soi tout changement possible ne symbolise que l'histoire naturelle, c'est-à-dire une application des méthodes sur les sciences humaines qui ne fait que les problématiser. Ces méthodes deviennent ainsi problème philosophique. *L'état de division dans lequel se trouve actuellement la philosophie, l'activité désordonnée qu'elle déploie donnent à réfléchir. Du point de vue de l'unité scientifique, la philosophie occidentale est, depuis le milieu du siècle dernier, dans un état de décadence manifeste par rapport aux âges précédents.*³⁶

Ainsi, il nous faut comprendre si l'histoire humaine suit un processus linéaire, antinomique ou discontinu, constitué de ruptures imprévisibles. Si les lois de l'histoire apparaissent comme une fatalité axiomatique selon la cadence de la dialectique, l'homme n'est qu'un espace de pratique de cette loi. Or, la crise présentée par la philosophie est un engagement de l'homme dans le champ scientifique, c'est-à-dire qu'elle pose le problème de la possibilité de prêter les concepts scientifiques pour les sciences de l'homme.

La digression prédicative de réaliser des études historiques, à partir d'un discours scientifique avec ses propres concepts, va ouvrir tout ce qui était impensable, tout ce qui était dans l'ombre de l'histoire. Selon Bachelard, il faut un savoir fondamental et des valeurs

³⁶ HUSSERL E., *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 31.

rationnelles pour l'historien qui travaille sur ce domaine, en sachant que tout ce qui est scientifique et actuel aujourd'hui ne le sera plus demain.

L'évolution de la science n'est pas contingente, elle obéit forcément à une nécessité sociale, à des changements envisagés, à des aspirations profondes à satisfaire. De ce point de vue, l'histoire est donc un travail continu et infini. L'histoire des sciences est l'élément fondateur dans le champ historique, notamment dans les études épistémologiques, puisqu'elle soulève de nombreuses questions et des débats de négociations entre les concepts scientifiques et les concepts historiques.

Depuis que l'homme a conscience que les changements radicaux de la société *politique ou sociale* vont changer sa relation avec son environnement et sa stratégie, il essaye de minimiser le mal ontologique et réel. En d'autres termes, il s'attache à la conscience historique et il tente de mettre une période précise dans un champ historique plus large, ceci pour faciliter la compréhension, la continuité, face à la répétition à laquelle il est confronté.

L'homme tente ainsi d'expliquer la cause du changement, aux cours de l'histoire et de dégager, à partir d'une trace archéologique, des explications entre la fatalité extérieure et la nécessité intérieure.

L'exemple qui soutient cette thèse est celui de la période du XVIIe siècle qui était une base fondamentale pour analyser les changements profonds, concernant le savoir humain. Si nous sommes arrivés aujourd'hui à une certaine conséquence positive ou négative dans tous les domaines de la société, c'est parce que la critique du XVIIe siècle était une base nécessaire pour comprendre l'actualité.

Pour Michel Foucault, l'histoire est une histoire de concepts et de regards étant donné qu'il y a un moment où les notions deviennent un sujet à partager entre deux analyses possibles, comme la notion de la folie. C'est une notion à travers laquelle on peut étudier l'histoire de la société de surveillance ou la société de la prison. En même temps, la notion de

folie devient un sujet d'analyse, de développement de la société capitaliste et du corps sanitaire : *il s'agit de comprendre ce qui fait notre présent, notre actualité, ce qui peut être constitué comme problématique dans notre présent et dans notre actualité.*³⁷

Dans cet espace de périodisation et d'actualité, à partir du passé, le travail de l'historien a réalisé certaines différences d'analyses, même si l'événement ou le changement ont été interprétés dans le même champ : un certain différend réside dans la méthode, il s'ensuit donc une différence idéologique. Notons ici que le concept de l'histoire des sciences donne l'impression que le sujet de ce domaine est un sujet de science pratique, c'est-à-dire qu'il ne s'intéresse qu'aux sciences naturelles.

Si ce domaine n'est pas un sujet de recherche dans les Académies universitaires, une hypothèse fautive serait imposée par le développement de la méthode. Mais paradoxalement, ce sujet de recherche n'a été problématisé qu'à partir d'une question philosophique. Ainsi, la question qui se pose est la suivante : comment peut-on expliquer ce paradoxe, en d'autres termes, quelle est la motivation philosophique pour s'intéresser à l'histoire des sciences ? Nous pensons que l'attention et la considération de la philosophie pour l'histoire des sciences renvoie à la nature de la relation pratique, alors qu'il est possible de comprendre certaines histoires et doctrines philosophiques à l'égard de ces pratiques.

Selon Brunshvicg et Piaget, la philosophie constitue ses propositions à partir d'une méditation et d'une contemplation sur les sciences d'actualité. Le fait de fonder une philosophie exige une préparation scientifique, comme chez Platon, avec la mathématique, ou Aristote, avec la logique et la biologie ou Descartes avec la géométrie analytique, etc. Donc, la critique philosophique de la science se constitue sur l'hypothèse suivante : la philosophie dans son histoire interpelle la science de son époque au sujet d'un paradigme théorique qui lui permettrait de fonder son champ problématique.

³⁷ FOUCAULT M., *Les jeux de la vérité et du pouvoir*, Etudes transeuropéennes, p. 128.

A partir de ce rôle réciproque, l'histoire des sciences devient nécessaire à la philosophie en tant que moyen de compréhension du monde pour l'expliquer en forme logique et scientifique car l'épistémologie est *l'étude critique des sciences, destinée à déterminer leur origine logique, leur valeur, et leur portée*³⁸. Cette définition ne doit pas sortir de son contexte originel, car le concept se rend à l'analyse *à posteriori*.

Robert Blanché (1898-1975) a considéré que le concept de l'épistémologie est apparu tardivement dans la culture française, de fait que la doctrine de Littré entre 1836-1873 n'existait pas encore, ni dans le dictionnaire Larousse, entre 1866-1873. Dans son livre sur l'épistémologie, Blanché lie l'apparition du concept à l'édition du livre de William Whewell (1794-1866), qui a essayé de renouveler la nouvelle logique de Francis Bacon, deux cent ans après sa mort, de façon à changer de méthode et de manière scientifiques. Il faut noter aussi que la première histoire moderne est l'histoire de la science indicative : c'est le livre de William Whewell. Donc, il est logique de dire qu'il est impossible d'imaginer une épistémologie sans la cohérence précise avec les sciences.

De la même façon, il est impossible d'imaginer une histoire des sciences sans une relation profonde avec l'épistémologie, car l'histoire des sciences n'est pas simplement une mémoire de la science : elle est aussi un laboratoire de l'épistémologie. Nous pouvons nous interroger aussi sur le type de recherche scientifique, à savoir s'il s'intéresse à l'ensemble des sciences dans tous les domaines, ou si son sujet détient exclusivement une science précise.

Il faut souligner que les difficultés qui se posent avec les questions classiques sur les champs épistémologiques ne dépassent pas la contradiction de ce concept, c'est-à-dire le sens de l'histoire des sciences, symbole de l'histoire des sciences naturelles.

Si la réponse à cette question est positive, l'application de cette méthode sur la science humaine ne fait que la problématiser, de façon à faire réapparaître dans une conscience

³⁸ LE PETIT ROBERT DE LA LANGUE FRANCAISE, Edition juin 2000, p. 894.

cosmologique la conscience individuelle. Par ailleurs, une autre objection peut élargir le champ des études en impliquant les sciences humaines : Canguilhem a considéré que l'histoire des sciences ne se réduit pas à l'étude physique ou mathématique, mais qu'elle implique aussi les sciences de l'homme.

Le problème ne s'arrête donc pas dans la divergence du domaine scientifique, mais aussi sur les temps des sciences et ses périodisations, dans sa nature de développement dans le temps et l'espace. Malgré les difficultés méthodologiques, nous pouvons constater que le sujet des sciences, dans tout le champ scientifique, se forme selon l'énoncé et le visible. Les chercheurs scientifiques présentent leurs résultats, en forme de propositions corrélatives et logiques. Ainsi, les sujets étudiés par le scientifique, avant qu'il ne soient formés en discours, ne sont pas les objets de l'histoire des sciences, mais le sujet du discours scientifique est le discours même.

Lorsque nous parlons d'une histoire d'un sujet scientifique, nous faisons un discours sur un discours, et nous analysons la relation entre les deux : c'est la stratification du sujet. La possibilité d'une contradiction immédiate dans l'étude historique devient arbitraire et donne une domination probable d'un discours à l'autre, pour une raison de définition, c'est-à-dire la possibilité d'appliquer cette définition à toute la science comme l'histoire de la philosophie et l'histoire de l'art.

La difficulté de donner une définition précise de l'histoire des sciences, nous oblige à changer le regard, à travers lequel, nous pouvons approcher ce concept. Il ne faut pas présenter le problème à partir d'une essence ou d'une identité, mais à partir de l'importance de ce type de recherche qui se lie depuis longtemps aux trois idées. La première idée est que l'histoire des sciences a un fond idéologique qui est apparu avec le changement qualitatif pendant le XVIIe siècle, notamment dans les domaines du savoir.

La deuxième idée est que cette recherche est liée à certaines doctrines philosophiques, notamment pendant le siècle dernier, comme chez Léon Brunschvicg qui considère que l'histoire des sciences n'est qu'un moyen ou un espace qui permet l'apparition d'une pensée créative. Celle-ci est le sujet principal de la philosophie.

La troisième idée est que cette recherche lie l'épistémologie à la pédagogie, comme chez Bachelard qui a donné au concept des sciences humaines le rôle d'un instrument, ce rôle ayant notamment permis l'apparition des valeurs épistémologiques.

Le point de départ de la question sur une relation entre l'histoire des sciences et l'idéologie va placer les deux concepts sur un horizon utilitaire. Le lien entre l'histoire des sciences et les phases décisives de changement dans la société occidentale montre donc que les historiens situent cette phase dans le contexte général de l'histoire pour trouver une réponse aux questions possibles ainsi que pour rechercher les causes qui provoquent les changements.

La recherche des causes et les conditions qui justifient l'apparition de ce type de savoir montrent qu'un nouveau domaine est apparu, concernant la méthode classique du savoir. Ce dernier était fondé sur les idées d'Aristote et de Patlimos, concernant la place de l'homme dans l'univers. L'idée que l'homme est le centre du monde est une idée qui a guidé l'homme pendant longtemps. Il s'ensuit que l'homme doit représenter les choses et les mots comme une identification. Cette seule idée et cette seule vérité ont été révélées une seule fois chez Aristote, Hippocrate et Galien.

Ainsi, le rôle de l'homme était limité. Celui-ci se charge d'interpréter et d'analyser les textes dans un espace d'identification et d'analogie, comme si leur œuvre impliquait tout savoir possible. A l'époque moderne, les initiatives des nouveaux systèmes de savoir apparaissent avec les scientifiques et les philosophes qui considèrent que le vrai champ de

savoir humain est celui de la nature. Les classifications de la nature pour déchiffrer sa propre loi sont les chemins logiques de l'activité humaine.

Il va de soi que les nouveaux ordres de savoir vont dégager l'ancienne image de la vérité et qu'il n'y a plus de place pour parler d'un savoir absolu. De fait, le savoir est devenu temporel et relatif, à cause de sa relation avec l'histoire. Il est donc nécessaire que ce changement arrive à sa fin logique, pour que notre image sur l'homme et la nature devienne un champ d'éventualités et de probabilités. Ainsi, il s'agit d'une question de temps.

Il faut aussi du temps pour remplacer un savoir transcendantal en un savoir relatif et historique, à partir de l'image copernicienne du *cosmos*. C'est ainsi que la considération de l'histoire des sciences est une considération de connaissances, mais à la suite de chaque découverte scientifique, la société se changera elle aussi. C'est une relation réciproque entre les deux parties, car il faut prendre en considération la dimension sociale et politique.

La possibilité d'une histoire générale de l'homme se pose ainsi parallèlement avec le progrès scientifique, pour une raison de conscience. Les scientifiques peuvent mesurer le progrès de la conscience de l'homme à partir d'un point de vue historique, de l'écho de cette proposition : nous le trouvons chez Francis Bacon et Auguste Comte.

Le premier philosophe social Auguste Comte qui a travaillé sur la critique de l'histoire de la vérité a indiqué qu'une vérité ne peut pas être transcendantale, ou en dehors de notre monde. Il ajoute aussi qu'une vérité ne peut pas être compréhensible, à partir d'un moment d'intuition ou d'un moment d'inspiration. Dire une vérité devient un jugement relatif qui peut se réaliser à travers l'histoire, entre le passé et le futur, et devenir le fil du temps.

Auguste Comte a divisé l'histoire humaine selon les nouveaux concepts de *savoir* et de *vérité* en deux parties : une histoire naturelle et une histoire civile. Les deux parties impliquent une autre division, du fait que la vérité n'a pas une seule forme entre le passé et le futur et nécessite aussi de pénétrer dans les choses infiniment détaillées. La grande

importance de changement des concepts scientifiques, pendant le XVIIe siècle et de XVIIIe siècle, était de refléter la politique des Etats Européens qui commençaient à construire les Universités et les Académies scientifiques.

L'objectif était d'archiver et de classer, regarder et observer le résultat de la recherche. Cela nous montre que le savoir est un effet d'accumulation, il ne se réalise que dans le temps, puisque nous pouvons comprendre le rôle joué par Fontenelle (1657-1757) qui a fondé une histoire des sciences en France.

Les historiens des sciences, depuis la fin du XVIIe et à la première moitié du XVIIIe avec Fontenelle, ont commencé la critique de certains principes, dont l'apparition du nouveau concept de la raison. Ce propos a supposé qu'il y a derrière les différentes raisons individuelles une raison impersonnelle : celle-ci est concrétisée par l'évaluation du savoir humain, en l'ajoutant à l'harmonie et à l'unification. De façon précise, l'historien a la conscience profonde que l'histoire des sciences a établi une méthode de vérité.

Fontenelle a montré que les développements scientifiques n'étaient pas guidés par le hasard, ils progressent vers une finalité qui part des choses simples vers les choses complexes, d'une généralité à la spécialité.

L'histoire de sciences comme source de toute analyse exige le parcours logique du savoir et de l'exposé dans un ordre précis, pour débarrasser le résultat abstrait. Cette proposition souligne que l'histoire des sciences notamment chez Bacon et Fontenelle était liée à l'idéologie et également à la pédagogie . Ce regard idéologique est fondé sur l'hypothèse de l'importante influence de la science sur la civilisation humaine.

En ce qui concerne la philosophie comme un moyen logique et rationnel, elle puise dans la science ses propos et ses principes. Donc il faut préciser ici que la philosophie a un objectif identique à la science. Autrement dit, si la vérité est l'objectif commun de toute méthode, la multiplicité de cette vérité ne crée pas de confusion. Il existe donc une vérité scientifique, une

vérité d'éthique, etc. La philosophie n'avait ainsi pour rôle que d'observer la circonstance de l'apparition de la science au fil de temps. Dans son œuvre *La constitution de la pensée scientifique*, Bachelard abordait la périodisation des sciences en étudiant les différentes étapes qui les constituent : la première étape, *le pré-scientifique*, a continué jusqu'au XVIIIe siècle. La deuxième étape a continué jusqu'à la première moitié du XXe siècle.

Ce projet épistémologique a pour objectif principal de montrer les valeurs de la pensée scientifique actuelle, en tant que propositions de la philosophie. Les problèmes scientifiques se développent, en même temps, dans un champ de rationalisation pratique. Bachelard a valorisé le savoir qui peut dépasser le concept absolu dans la philosophie rationnelle classique.

Depuis Descartes et Kant jusqu'à Habermas, la raison est considérée comme l'ensemble des propositions qui fondent la partie théorique et la partie de l'expérimentation. Cette raison s'engage dans la continuité historique : c'est pour cela qu'elle est devenue changeable.

Il faut noter ici que le problème des sciences humaines est au fond un problème de concept, du fait qu'une interrogation perpétuelle accompagne le développement des deux sciences et leur identification possible. Si un concept de science pratique a été utilisé par une science théorique, c'est pour assimiler la méthode. Foucault, comme certains d'autres, essaye de s'approprier des concepts et de les appliquer à de nouveaux domaines.

Ainsi, le concept de la généalogie a été utilisé à partir d'un moment historique dans les domaines familiaux, jusqu'à la première moitié du XVe siècle. Le sens de la généalogie a commencé à être élargi, mais en même temps, il est resté en cohérence avec le sens historique. En effet, ce concept analyse l'évaluation de la société humaine dans les données des idées et dans l'évaluation de la vie en général. C'est un concept paradoxal car *la généalogie est grise, elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits, Paul Ree a tort, comme les Anglais, de décrire des*

*genèses linéaires- d'ordonner par exemple, au seul souci de l'utile, toute l'histoire de la morale : comme si les mots avaient gardé leur sens, leurs désirs, leur direction, leurs idées, leur logique, comme si ce monde des choses dites et voulues n'avait pas connu invasions, lutttes, rapines, déguisements, ruses.*³⁹

Avec l'apparition du livre de Charles Darwin sur l'origine de l'espèce, le sens de la généalogie a formé un nouvel espace de méthode, sachant que Darwin n'a pas utilisé le concept généalogique, mais celui-ci devint un mot-clé pour comprendre sa théorie, et ses idées de l'évaluation.

L'évaluation qui dépend de deux idées contradictoires, c'est-à-dire l'apparition et la disparition des espèces, fonctionne selon trois facteurs fondamentaux. Le facteur génétique, qui est le premier, est la base de la transformation. Cette transformation est considérée comme un deuxième facteur et la troisième facteur est la sélection naturelle.

Il est logique que Darwin ait eu une grande influence sur la philosophie du XIXe siècle et ses sujets qui défendaient l'image d'un être humain complet et parfait. Nietzsche a suivi la méthode de la généalogie qui permet la possibilité de revenir au passé et de s'interroger sur l'originalité de l'homme ainsi que sur les causes de ses choix de valeurs morales et physiques. Nietzsche a posé la question de la maladie de l'homme, et selon la théorie de l'évaluation, il faut critiquer, au sens généalogique, la possibilité de la santé et de la maladie de l'homme.

En ce qui concerne le discours de la philosophie moderne, il se présente sous deux formes différentes de la généalogie : la première forme d'une généalogie historique constitue un temps rationnel et logique. Dans cette démarche historique, nous trouvons la philosophie hégélienne, dont l'histoire humaine s'achève avec l'identification entre ce qui est abstrait et ce qui est concret, notamment dans son œuvre *La phénoménologie de l'esprit*, paru en 1807.

³⁹ FOUCAULT M., *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 393.

Cette démarche historique est un essai d'énonciation, de parcours de la conscience humaine, à partir d'un simple phénomène de rationalité jusqu'au plus compliqué. C'est une histoire qui expose les étapes de l'apparition de la conscience et l'évaluation des idées et le devenir de la vérité dans un monde guidé par l'esprit absolu. L'essentiel dans ce discours est qu'il se fonde sur un postulat de progrès et de continuité.

Il est clair que cette généalogie rationnelle au sens hégélien a donné la possibilité d'analyser l'accumulation spirituelle et culturelle dans un champ historique. Il faut noter ici que cette évaluation optimiste constitue, depuis le début, la fin logique de cette conscience ; le but de la dialectique est l'unification et l'identification de l'homme comme une présence corporelle et spirituelle.

La deuxième forme de la généalogie se présente dans la philosophie nietzschéenne notamment dans *La généalogie de la morale*, paru en 1887. Dans la généalogie de Nietzsche, le propos principal est la critique profonde des valeurs chrétiennes. Il tente de dégager les idées héritées sur l'homme comme un espace de pratique de tous types de valeurs.

Les idées morales en soit ne sont qu'un vide, car si nous supposons une différence profonde entre le bien et le mal, il faut d'abord une société qui détermine cette différence ; c'est-à-dire une relation humaine. Cette relation implique ainsi certains intérêts entre l'homme et les valeurs, en tant qu'éthique qui se distribue dans des relations qui ne sont pas autre chose que les forces sociales.

La question qui se pose est la suivante : pour quelles raisons les valeurs sont-elles soumises ? Est-ce qu'elles ont été imposées par une force intérieure ou une force extérieure ?

Il faut considérer dans le champ historique les forces des productions, soit économiques ou sociales, les forces qui produisent un discours de morale, de politique et de religion. Toutefois, l'analyse nietzschéenne, ne s'arrête pas sur ce qui se manifeste dans le discours

religieux ou philosophique. L'auteur s'interroge davantage sur une vérité cachée derrière une justification morale et politique.

Pour la méthode généalogique, il faut supposer d'abord une discontinuité qui guide notre conscience. C'est l'un des concepts les plus logiques pour expliquer le temps réel et l'intérêt personnel dans une société qui ne cesse jamais de changer ses règles et ses lois.

La généalogie en tant qu'écriture de l'histoire des idées se caractérise par les lectures sceptiques ainsi qu'une lecture interprétative qui applique sur les idées un style de dépouillement : *rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver « ce qui était déjà », le « cela même » dans une image exactement adéquate à soi ; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements ; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première.*⁴⁰

Cette méthode montre qu'il n'y a aucune continuité des concepts et des valeurs et cherche à dégager les motifs qui se cachent derrière cette idée, comme une justification morale et une interprétation. Cette justification est considérée chez Nietzsche comme un signe ou un symptôme de maladie. Ainsi, le devoir de la philosophie est de montrer la falsification des idées trompeuses.

La deuxième étape de la méthode généalogique chez Nietzsche a connu une nouvelle mutation dans la volonté de puissance, par laquelle il explique que tous les phénomènes sont des interprétations de la volonté de savoir. Pour Nietzsche les valeurs humaines ne sont qu'une relation de forces, elles fonctionnent à partir d'un champ de dominé-dominant, fort et faible, maître et esclavage. Au regard de cette nouvelle analyse concernant la relation dans la société humaine, la vérité, comme une base et comme un objectif, devient une production et réprobation de soi, c'est-à-dire que la société produit sa propre vérité, pour une raison de

⁴⁰ *Id., op. cit.*, p. 396.

continuité. Alors que, parallèlement, il faut un discours qui justifie et défende cette vérité ; c'est là où toute vérité défendue doit avoir un discours.

En conséquence, pendant toute l'histoire humaine, il n'y a qu'un résultat négatif, c'est-à-dire une multiplication des discours sur une seule vérité. Notons ici qu'il faut dépasser la simplicité des choses et interroger ce multiple discours avec l'idée qu'il n'y a pas une seule vérité pour justifier l'originalité du discours.

Nous savons que le discours scientifique a aussi l'intention de comprendre le discours de la médecine et de la religion, c'est au départ une intention raisonnable. Mais le problème ne réside pas dans la différence des domaines, le diagnostic nietzschéen dépouille la continuité de discours sur la même vérité. Selon Nietzsche, derrière toute interprétation se cache une volonté de puissance qui est l'identité de ce monde, en raison des relations des forces.

La généalogie de Nietzsche a évité toute transformation d'une vérité. Elle prend une forme de dépouillement de tout ce qui peut apparaître comme une chaîne d'interprétation infinie dans cette histoire. La raison était dégagée du centre, comme un sujet préféré du discours multiple, la philosophie comme un espace de pratique de cette raison était libérée de l'idée du rationalisme. L'homme, comme sujet-objet, se libère de toute obligation morale par le fait qu'il lui faut changer le type de la relation humaine, basée sur le *dominé/ dominant*, vers un autre espace plus libre, et plus humain.

La tâche de la philosophie est de découvrir que toute idée est un masque de relations déséquilibrées, dans la société, et entre hommes, alors qu'il faut reconnaître que le fait de démasquer, ne donne pas un fond réel ou une origine première, mais nous découvrons un autre masque, ce qui permettra la continuité du jeu de la vérité.

Nous pouvons dire que l'histoire de la pensée et des valeurs ne présente pour la philosophie de Nietzsche qu'un jeu d'interprétations infinies qui cache derrière lui une volonté de puissance, imposée par les lois des dominants et les intérêts.

Donc, la seule vérité qu'on doit connaître, c'est la vérité d'avouer, dans une règle de jeu qui ne cesse jamais. La critique que nous devons noter ici est que l'accumulation dans la pensée historique et le développement qualitatif deviennent impossibles et absurdes, à cause d'une discontinuité et d'une rupture.

La pensée moderne, dans ce champ généalogique, considère qu'une vraie pensée doit être appliquée en employant une méthode de déconstruction. C'est ainsi que pour comprendre les textes et les idées, la généalogie ne recherche plus le sens, ni l'identité, elle s'interroge sur les motifs de production de texte et les circonstances spécifiques. Elle s'interroge aussi sur les conditions externes qui permettent l'apparition de telle ou telle idée dans le champ social, économique, ou historique.

Il apparaît ici clairement que ces conditions peuvent être une manifestation d'inconscience pour exprimer un motif d'instinct. C'est une méthode qui cherche à dégager une structure profonde, dans notre discours et dans notre société. Les méthodes psychiatriques depuis Freud, supposent que la structure profonde est l'inconscience qui fonctionne comme un espace d'ordre de la conscience. Guattari et Deleuze ont montré que le triangle d'Œdipe mère, père, fils, ne présente pas une vérité historique, ni dramatique, mais un espace de désir qu'il faut économiser.

La dialectique entre une structure supérieure ou inférieure que nous observons dans un espace du pouvoir ne résiste pas devant une nouvelle hypothèse qui commence à partir de la généalogie nietzschéenne qui suppose qu'il n'y a rien derrière toute justification.

Heidegger (1889-1971), qui fait une lecture sur la philosophie de Nietzsche, a pratiqué dans sa méditation de la philosophie ontologique une méthode très proche de la méthode généalogique. Il a nommé cette manière de pensée l'évocation ou la remémoration : *le pas arrière*.

Pour savoir s'il y a une origine à cette idée, il faut se référer à chaque fois au passé. Cette recherche de l'origine manque de méthode pour dégager du multiple discours, mais en même temps, il ne faut pas croire que l'analyse de Heidegger a abouti à une terre ferme, car dans ce retour, il n'y a que les questions qui se répètent comme le vêtement de Pénélope selon le mythe grec.

La nature de la méthode de *pas arrière* est d'ignorer tous les pas qui sont franchis par la pensée humaine. Elle rend en effet toute idée à son origine, qui n'est pas en réalité autre chose que de la confusion.

De cette logique de concept, on peut ajouter que la généalogie après la philosophie de Nietzsche et Heidegger est devenue justifiable pour la théorie psychanalytique, comme c'était le cas chez Freud. Nous savons que le psychanalyste propose une interprétation du discours de malade supposé. Son objectif est de dévoiler la zone d'inconscient du malade pour reconstituer un nouveau discours médical. L'hypothèse de cette analyse et son fonctionnement dans le champ de l'activité psychologie suppose que toute activité vienne de l'inconscient.

Le problème méthodologique dans cette théorie se trouve dans l'activité psychologique du psychanalyste même : il se sert de son propre inconscient, il s'ensuit que l'interprétation qu'il propose au malade devient une interprétation de ses motifs d'interprétation qui continuera infiniment. D'autre part, il sera impossible d'arriver à une interprétation définitive qui prétend éclairer la vérité et l'originalité du sujet analysé. Il nous semble important de souligner que les doctrines philosophiques contemporaines sont profondément influençables par l'analyse et la critique généalogiques de Nietzsche et Heidegger.

Nous pouvons donc résumer les limites de l'histoire à travers différentes structures : d'abord, la structure économique ou le conflit de classes et les relations de production restent le principe de toute analyse historique. Ensuite, l'analyse de la structure d'une conscience

humaine est guidée par l'inconscient, comme une force fatale, il faut donc que naisse une nouvelle analyse qui est profondément intérieure.

Foucault a suivi le champ de l'interprétation et de la dissociation et considère que la philosophie de Heidegger a déterminé son parcours philosophique. Mais c'est la philosophie de Nietzsche qui a en fait gagné ce parcours anti-historique.

Le changement radical vers l'analyse de Nietzsche a commencé dans la philosophie de Foucault avec son œuvre *L'ordre du discours* de 1972, puis dans son article sur Nietzsche, *La généalogie et l'histoire*. Nous ajoutons ici qu'avec la publication de *Surveiller et punir* en 1975, et dans la première partie de *l'Histoire de sexualité, le souci de soi*, Foucault a donné la priorité à l'analyse généalogique. La question qui se pose est la suivante : quelle est la relation entre la philosophie de Foucault et l'histoire ?

Nous remarquons ici que le sujet principal dans sa philosophie est l'histoire de la pensée. A partir de l'année 1971, Foucault a commencé à donner des cours au Collège de France sur l'histoire des systèmes de la pensée et décrit son projet dans le dictionnaire des philosophes comme une histoire critique de pensée.

Foucault a refusé d'inscrire sa philosophie dans le domaine d'histoire de la pensée, ni dans le domaine de l'histoire des sciences. Il pose les questions critiques sur l'histoire. Son discours critique les certitudes héritées de la raison qui deviennent un enjeu aléthique.

D'autre part sa relation avec les historiens français de l'école annale n'était pas stable, car cette école a accueilli ses premiers articles considérés comme identiques avec leur nouveau concept de l'histoire, notamment l'histoire des mentalités. L'accueil chaleureux n'empêche pas Foucault de critiquer les continuités et la tendance évolutionniste qui dominent cette école. Pour Foucault la continuité des idées qui se manifeste à travers l'histoire ne correspond pas aux pratiques de ces idées, et le discours et l'interprétation finissent par produire des effets tout à fait différents. Une des thèses majeures stipule qu'il est impossible

qu'un sens ou qu'une vérité originelle existent et qu'ils peuvent préciser un point de départ des choses et des mots.

L'interprétation pour Foucault ne peut pas arriver au sens primaire, au contraire, elle aboutit à une autre interprétation et celle-ci n'a aucune relation avec la réalité et les choses. La priorité des historiens est donc d'écouter les événements concrets, les comprendre, dans la mesure où ils croient que, derrière les choses étudiées, il y a une structure originelle. Cette structure est sans identité, ou elle est constituée morceau par morceau, à partir de principes de multiplicité et de fragmentation.

Le rôle de la généalogie selon Foucault est de décrire ; il considère que cette histoire est une histoire de développement et de richesse des idées et d'une vérité qui se concentre sur la distribution, les postulats et le sens, en annonçant l'absence totale de fond et de base concrète de commencement. Il n'y a que la discontinuité et les ruptures, puisque les autres, quand ils regardent, de façon très proche, voient une continuité illusoire.

Après cette destruction de l'identité des choses, il ne nous reste qu'à chercher le jeu de la dialectique de la volonté, partout où nous voulons surprendre, nous devons chercher l'actualisation d'assujettissement. C'est de cette manière que la généalogie a tourné le dos à l'histoire et aux valeurs : elle détruit l'histoire et la décompose en une forme d'énorme interprétation, pour montrer l'absence de logique dans l'histoire.

Selon la méthode de la généalogie, l'interprétation est devenue infinie, et à chaque analyse d'événement ou d'un discours, nous perdons le fond des choses, pour une simple raison : si nous cherchons le point de commencement, de concept, de valeur, de principe, nous ne le trouverons que dans une obligation de revenir en arrière. Nietzsche, indique dans le *Gai savoir* que *le monde, au contraire, est redevenu pour nous infini en tant que nous ne pouvons pas réfuter la possibilité qu'il contienne des interprétations à l'infini.*⁴¹

⁴¹ NIETZSCHE F. W., *Le gai savoir*, p. 295.

La méthode de la généalogie peut être aussi une interprétation sur l'interprétation. Ainsi, selon Nietzsche, il n'y a pas de fait, rien que des interprétations. Une question se pose autour de cette problématique : s'il n'y a que le vide et l'infini, quel est le motif logique des arguments utilisés pour justifier ce résultat nihiliste où l'histoire devient un procès sans sujet ?

Pour Heidegger, il y a deux faces de la vérité où le sujet à analyser, selon le principe général des choses, devient toute présence sur fond d'absence où l'*alèthéia*, qui a aussi deux faces ne cesse de jouer la manifestation et, en même temps, la dissimulation.

Si la généalogie n'est qu'interprétation du sujet et des rapports de forces dans les relations des choses, le but de la méthode va se trouver dans l'incertitude. Marx a indiqué cette relation dans le champ de production. Pour lui, le sujet essentiel n'est pas l'homme, mais cette relation est un engendrement de vérités et de discours, un amalgame entre la présence et l'absence de sujet.

La dissolution de sujet dans la méthode, n'empêche pas l'existence d'une vérité, même si cette vérité n'était qu'une dissimulation. Dans *L'histoire de la folie à l'âge classique*, nous trouvons cet horizon des limites, entre l'absence et la présence : *liberté et raison ont les mêmes limites, lorsque la raison est atteinte la liberté peut être contrainte*.⁴²

Nous pouvons dire que les limites de cette relation entre raison, folie, aliénation, humanité, conscience, inconscience, ne justifie que ce qui est commun et partagé entre les deux principes contradictoires : c'est une sorte de syllogisme de rationalisme. Il faut donc analyser cette coexistence entre l'absence et la raison, comme une absence de la liberté, ou l'absence de la liberté comme une absence de la raison.

C'est une sorte de cercle infini : si la liberté est l'essence de l'être de l'homme, il est logique dans l'horizon de raison, de nous interroger sur les commencements de notre raison : est-elle libre ou choisie dans un moment pris par la conscience ?

⁴² FOUCAULT M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, p. 458.

Une deuxième interrogation sur cette relation est l'absence de fond. Est-ce que la raison même, comme un concept, n'est pas autre chose que la liberté car l'homme est celui qui a la capacité de se libérer de certaines obligations physiques et psychologiques ? Freud affirme qu'*une abolition de la liberté (est) déjà acquise au niveau psychologique*.⁴³

Il faut souligner ici que l'interprétation de Foucault concernant le concept de l'aliénation, notamment dans l'histoire de la folie, n'est pas identique avec ce qui était présenté par les marxistes et dépasse ce qui était dans la première édition de *Maladie mentale et personnalité*.

La thématique de la théorie du *milieu social* cause une dégradation de la nature humaine, comme par exemple chez Rousseau qui propose un point absolu de la libido, chez Foucault de la folie et de l'aliénation chez Marx. Ces trois thèmes sont contre nature. Il faut donc établir un discours de vérité sur n'importe quel domaine qui ne sort pas de ces jeux : la folie est la présence, la raison est la dissimulation.

L'autre fait significatif est que l'histoire de la folie est une partie de l'histoire de la société. De la même façon, la relation entre folie et médecine n'est qu'une partie de l'histoire de la société : *la folie ne peut se trouver à l'état sauvage. La folie n'existe que dans une société, elle n'existe pas en dehors des formes de la sensibilité qui l'isolent et des formes de répulsion qui l'excluent ou la capturent. Ainsi, on peut dire qu'au Moyen Age, puis à la Renaissance, la folie est présente dans l'horizon social comme un fait esthétique ou quotidien ; puis au XVIIe – à partir de l'internement - , la folie traverse une période de silence, d'exclusion*.⁴⁴

Le problème des limites et des causes n'est qu'une partie de la vérité. Le terme de la raison ou de la folie ne peut fonctionner que dans la contradiction au niveau abstrait, mais le point important qui focalise tout cela dans les discours philosophiques est le suivant :

⁴³ *Id., op. cit.*, p. 459.

⁴⁴ *Id., Dits et écrits 1954-1988*, Tome I, 1954-1969, p. 169.

l'économie, la sexualité et l'éducation comme faits réels se partagent aussi la détermination des notions de création d'un nouveau discours dont l'objectif est la vérité. *La vérité est de ce monde. Elle y est produite grâce à de multiples contraintes. Et elle y détient des effets réglés du pouvoir. Chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire*⁴⁵.

Notre préoccupation ici est d'analyser dans l'histoire le changement d'une société et la cause par laquelle une société se transforme. La question est l'image de concept et l'évolution analogue pour certaines sciences, comme la médecine et la psychologie, et la population, en général, l'ensemble du territoire qui est devenu un sujet du gouvernement : *Être regardé, observé, raconté dans le détail, suivi au jour le jour pour une écriture ininterrompue était un privilège*⁴⁶.

S'agit-il d'une histoire de pouvoir ou d'une histoire des corps? En réalité, l'histoire et sa méthode ne peuvent pas donner une vraie image sur ce changement et les ruptures provoquées par des raisons invisibles. Le pouvoir comme un concept essentiel dans le jeu de la vérité constitue sa propre vérité et devient microphysique. Quand il s'agit d'un changement d'une société ou d'un comportement d'une vérité publique, il est nécessaire de revenir aux détails qui n'étaient pas la façade d'un grand changement historique.

Il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces internes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé tendait à l'histoire et ne prenait sens que par la restitution d'un discours historique. On pourrait dire en jouant un peu sur les mots que l'histoire de nos jours tend à l'archéologie, à la description intrinsèque du

⁴⁵ *Id.*, *Dits et écrits 1954-1988*, Tome II, 1976-1988, p. 158.

⁴⁶ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 193.

monument.⁴⁷ En cherchant une vérité et une justification, nous nous demandons s'il y a un lien, ou une trace de relation, entre une vérité philosophique et une acquisition scientifique.

Un autre point problématique qui s'impose concerne le concept de la vérité. Ce terme, tout au long de l'histoire de la philosophie, n'a cessé de changer face à une vérité scientifique qui peut influencer directement sur le corps humain et son environnement. C'est dans ce remplacement permanent entre les deux vérités, que s'approfondit la philosophie de Marx qui tente de retenir les vérités à la foi.

Il reste pour la dialectique de la relation des productions de montrer si cette vérité était une vérité scientifique ou une vérité philosophique, ou, à la limite, une vérité qui ne concerne pas l'homme, car il est devenu hors de l'histoire. Nous analyserons l'histoire d'un point de vue évolutif et progressif vers la finalité. L'histoire ne laisse derrière elle que ce qui est en dehors de ses champs, comme l'exemple de Marx ou la méthode structuraliste. Les deux méthodes supposent qu'il y ait un mécanisme manifeste ou caché qui oriente l'histoire. Pour Freud aussi, le concept de l'inconscient, comme une hypothèse, joue un rôle d'orientation individuelle et collective.

Nous pouvons dire qu'il n'y a aucune vérité. Si cette vérité, comme un principe, est changeable et trompeuse, ce n'est pas parce que la vérité des sujets, comme le pouvoir ou le sexe, présentent une difficulté, mais parce que, dans cet espace, il n'y a pas de dualisme de vrai et de faux. Nous verrons ce dualisme de dialectique, de relation de production, de conscience comme des conceptions qui ont des liens avec les grandes questions de l'histoire de la philosophie. Notre démarche n'est donc pas, comme Heidegger, d'interroger cet héritage ni de chercher s'il y a une vérité cachée derrière son *alèthèia*.

Ainsi, le rôle du nouveau philosophe est de problématiser ce qui est statique, et ce qui est marginalisé. Foucault, notamment dans *L'histoire de la folie*, s'interroge dans ce sens :

⁴⁷ *Id., op. cit.*, p. 15.

comment la folie était-elle problématisée dans un moment historique précis, et à travers la pratique d'une société, et à travers un appareil de savoir ? D'une façon générale, nous pouvons dire que Foucault dans *Surveiller et punir*, a analysé les changements et les formes des relations entre les déformations et les punitions, à travers une société juridique. Selon cette confrontation entre folie et raison, la méthode ne nous aide pas à dégager ce que nous avons critiqué. Au sens propre, le jeu entre le vrai et le faux, entre la raison et la déraison, ne sort pas de la méthode de la dualité.

Notre problématique ne repose pas sur la méthode classique de recherche, qui ne joue que sur la dualité. Mais elle prend son sens en tant que volonté de connaître la vérité, qui est le fond de la philosophie. C'est aussi un terme de philosophie analytique de la vérité. Cette philosophie a pris une forme d'ontologie de présent qui est en elle-même une ontologie de sujet, en tant qu'un sujet d'actualité.

Selon Foucault, nous ne pouvons pas parler d'une relativité si l'interprétation du temps ne fait qu'une opposition entre le temps et l'éternité. C'est pour cette raison que Foucault considère que la philosophie nietzschéenne n'est pas une philosophie de vérité, mais une philosophie de dire vrai.

Il faut souligner aussi que le concept d'une histoire de présent qui est apparu la première fois dans *Surveiller et punir* ne veut pas dire tomber dans l'illusion du présentisme. Il commence à partir de ce concept pour donner trois champs d'ontologie possibles. Le premier champ est une ontologie historique du sujet, là où notre relation avec le champ du pouvoir devient une technique d'individualisation de cette relation. Le deuxième est une ontologie historique dans laquelle notre relation avec la vérité peut constituer un sujet de savoir. Le troisième est une ontologie historique concernant notre relation avec la vérité et qui peut constituer un sujet d'éthique.

Cela nous montre ainsi que Foucault suit le chemin de l'ontologie du sujet, notamment dans l'histoire de la sexualité. La vérité se détermine donc à partir de deux dimensions fondamentales, c'est-à-dire la vision et le discours. La première dimension se change où se trouve son genre. Dans la deuxième, les énoncés se changent où se trouvent leurs systèmes.

Deleuze a noté que le sens de l'histoire chez Foucault ne sort pas de la relation réciproque entre l'énoncé et le visible. *Ce que Foucault attend de l'histoire, c'est cette détermination des visibles et des énonçables à chaque époque qui dépasse les comportements et les mentalités, les idées, puisqu'elle les rend possibles.*⁴⁸

Dans l'héritage grec de la philosophie, le *logos* se présente comme un régime d'énoncé et comme un régime de la lumière de visible. La dialectique entre les deux montre l'homme et sa finitude dans le monde au sens temporel. Pour Foucault, une analyse historique entre ce qu'il voit et ce dont il parle, montre l'homme comme une petite partie des forces multiples et infinies. D'autre part, l'homme, pour essayer de franchir la ligne ou ce qu'on appelle le pouvoir, se trouve en face de cette dualité : le pouvoir et la vérité relative présentée par ce dernier.

Nous pouvons également rappeler que c'est un problème d'analyse et de critique parce que le discours philosophique et historique ne répète pas ce qui a été dit et ce qui a été vu. *Il est bien probable que nous appartenons à un âge de critique dont l'absence d'une philosophie première nous rappelle à chaque instant le règne et la fatalité : âge d'intelligence qui nous tient irrémédiablement à distance d'un langage originnaire.*⁴⁹

De ce fait, nous comprenons qu'une histoire du sujet dépend négativement ou positivement de la stratégie d'analyse ou de la méthode utilisée. Ce qui pose un problème réel pour la philosophie et l'historien, puisque les questions ne reviennent pas à la même source. Le modèle choisi par exemple dans *Le souci de soi* n'était pas forcément parfait, car le fait de

⁴⁸ DELEUZE G., *Foucault*, p. 56.

⁴⁹ FORTIER F., *Les stratégies textuelles de Michel Foucault : un enjeu de véridiction*, p. 20.

revenir en arrière, chronologiquement, ne permet pas de retrouver l'archè. C'est la contradiction des méthodes historiques qui tentent de répéter un moment de flux, un moment de fuite. *Certes, si on se place au niveau d'une proposition à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire ni modifiable ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire ou quel est dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir, alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion « système historique, modifiable, institutionnellement contraignant » qu'on voit se dessiner.*⁵⁰

Dans une image jugée classique, les visibles et l'énoncé, ont un fond discursif hérité. Ce fond n'est pas une illusion en lui-même ; il est au contraire une partie manifeste de la vérité, car ce qu'on voit est le monde réel et concret et que l'on ne peut pas parler des choses hors du monde. Ainsi, le premier postulat est le monde tel qu'il est présenté dans notre conscience quotidienne. Si nous voulons problématiser notre concept du monde, il nous faut revenir à chaque moment à la méthode husserlienne. *Le problème qui se pose à chaque fois est le fait que l'accumulation de connaissances humaines ne joue aucun rôle, non plus pour un savoir humain partagé. C'est en une telle conclusion qu'a culminé le dernier état de la pensée de Foucault. Il est aussi permis de penser qu'elle a trouvé là son point de chute. En cette haine de l'universel, en cette condamnation sans appel de l'idée de valeurs autour desquelles pourrait se concevoir un sens commun « si l'on veut : un espace public » Foucault a certes assumé jusqu'au but, son ascendance nietzschéo-heideggérienne.*⁵¹

⁵⁰ FOUCAULT M., *L'ordre du discours : leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, p. 16.

⁵¹ FERRY L., RENAUT A., *La Pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, p. 162.

Nous pouvons classer les deux concepts, l'énonçable et le visible, ou les formations discursive et non discursive dans la méthode généalogique qui s'intéresse à tout ce qu'on voit et tout ce qu'on dit. Or, l'histoire des choses en face de l'histoire des mots ne présente que l'histoire de nos regards vers les choses dans le monde. Ce regard ou le visible présente une stratification du monde dans un langage qui est aussi classé dans des règles de grammaire pour expliquer les choses dans le monde, car le sujet visible devient un objet et l'auteur lui-même devient un énoncé.

Le fil de l'extraction de ce qui est réel et de ce qui est en interprétation sur une réalité ne peut être que dans une transcendance. L'objectif actuel pour une philosophie qui prétend dégager la métaphysique, ne peut pas devenir une réalité si la philosophie est elle-même une interprétation ou un discours sur un discours, ou si son point de départ ne peut pas dépasser une dualité héritée.

La filiation des idées a ébranlé la relation entre l'homme et son histoire, car le problème est fondé sur une base d'interrogation existentielle, à savoir si le travail, le langage et la vie elle-même sont une création humaine ou si elles sont des forces extérieures imposées à l'homme. Si cette interrogation est profondément partagée entre la religion et la philosophie, il faut chercher dans ces deux domaines.

Pour Foucault, le dualisme de l'énoncé et du visible tombent logiquement dans une partie essentielle de l'histoire des idées. Quel sens nouveau a-t-il donné dans cette dualité ? Donne-t-il un sens de deux substances, comme chez Descartes, ou cette dualité est-elle deux facultés comme chez Kant, ou enfin, est-elle une étape provisoire vers un monisme, comme chez Spinoza ou Bergson ?

CHAPITRE II

La question de l'histoire

Frédéric Gros avoue, dans les premières phrases de la conclusion de l'ouvrage intitulé *Michel Foucault*, que ce philosophe *n'a cessé au fond de raconter des histoires : histoire de la folie exclue, histoire de l'accueil de la mort, histoire des systèmes de pensée, histoire de la prison et des guerres, histoire de l'aveu et des sujets, histoire des plaisirs, de la chair et des désirs, etc. Lui même affirmait sans ironie : « Je n'ai jamais écrit que des fictions. »*⁵²

En effet, on pourrait penser, par les titres des ouvrages qui comportent le terme de l'histoire ou qui en font allusion (*Histoire de la folie à l'âge classique*⁵³, *l'Archéologie du savoir*, *Histoire de la sexualité*, *Naissance de la clinique...*), que Michel Foucault est historien ; de même lorsqu'on examine ses thèmes privilégiés : l'histoire des pratiques de la subjectivité, l'histoire des rapports entre le sujet et la vérité en Occident, l'histoire du souci de soi à l'épreuve de la morale du renoncement à soi (référence à l'éthique chrétienne du non-égoïsme et de l'obligation vis-à-vis des autres), l'histoire naturelle du criminel comme criminel, l'histoire politique du corps (ou l'histoire des rapports entre les mécanismes de pouvoir qui l'investissent), l'histoire des technologies du pouvoir, l'histoire du pouvoir de normalisation appliquée à la sexualisation, etc.

Autrement dit, l'intérêt manifesté par Foucault dans plusieurs travaux collectifs (la

⁵² GROS F., *Michel Foucault*, p. 124.

⁵³ Thèse principale de Foucault, écrite pour l'essentiel pendant son séjour à Uppsala entre 1955 et 1958. Soutenue en mai 1961 sous le titre de *Folie et déraison*. Publiée (difficilement) en 1961, avec une première préface (reprise dans *Dits et écrits 1954-1988*, Tome I, 1954-1969). Rééditée en 1972 avec une seconde préface intitulée *Sur ce que c'est qu'un livre* et deux Appendices : « La folie, l'absence d'œuvre » (article paru en 1964 dans *La Table ronde*; en partie conçu pour répondre à certaines objections de Henri Gouhier formulées lors de la soutenance), et « Mon corps, ce papier, ce feu » (réponse aux objections présentées par Jacques Derrida dans sa conférence de 1963, reprise dans *Écriture et différence* en 1967).

folie, le regard médical, la délinquance, etc.), les époques qu'il étudie (l'antiquité, l'âge classique, le XIX^e siècle), sa méthode (la mise à jour d'archives), voilà qui pourrait l'apparenter à certains historiens contemporains, à ceux, tout au moins, qui ont pour objet l'étude des phénomènes historiques de longue durée. Et pourtant, si Foucault reconnaît mener des études d'histoire, par les domaines dont elles traitent et les références qu'elles prennent, il refuse paradoxalement pour lui-même l'appellation d'historien. Néanmoins Foucault s'inscrit délibérément et avec force dans le champ de l'histoire, et plus particulièrement de l'histoire des idées.

Aussi, contre ceux qui l'accusent d'occulter l'histoire, il répondra : *Me faire passer pour celui qui nie l'histoire est vraiment plaisant. Je ne fais que de l'histoire.* A l'appui de cette affirmation du caractère historien de son œuvre, on peut également citer cet hommage de Paul Veyne : *Foucault est l'historien à l'état pur : tout est historique, l'histoire est entièrement explicable et il faut évacuer tous les mots en -isme.*⁵⁴ La volonté de cohérence interne, l'entreprise auto-réflexive dans laquelle s'est lancé Foucault, comme d'habitude sans idée préconçue du résultat⁵⁵, a abouti à la définition d'une nouvelle méthode, d'une nouvelle approche qui *révolutionne l'histoire*, selon le mot de Paul Veyne.

On peut peut-être discerner un triple projet dans l'*Archéologie du savoir* :

- Un projet d'ordre personnel, autoréflexif : donner une cohérence théorique rétrospective à ses trois premiers livres, en se démarquant du structuralisme ;
- Un projet d'ordre épistémologique et philosophique : poursuivre et approfondir la critique du Sujet, commencée dans *Les Mots et les choses*, en s'attaquant à l'historicisme (toute conscience historique unifiante). Foucault le rappelle dans sa conclusion, où il met

⁵⁴ VEYNE P., « Foucault révolutionne l'histoire », *Comment on écrit l'histoire*, p. 231.

⁵⁵ Il précise dans l'entretien avec Trombadori : « *De sorte que le livre me transforme et transforme ce que je pense. Chaque livre transforme ce que je pensais quand je terminais le livre précédent.* »

en scène la discussion avec ses adversaires sur son projet : il a voulu *affranchir l'histoire de la pensée de sa sujétion transcendantale*.⁵⁶

■ Une visée méthodologique : élaborer une nouvelle méthode, à la fois immanentiste et empirique, de description des discours, centrée sur les énoncés ; ce qui nécessitera la redéfinition, parfois complexe, de différentes notions.

Fort de ce qui précède, malgré les apparences, Foucault ne chercherait donc pas à faire œuvre historique en étudiant des histoires diverses, particulières et locales. Ce que nous sommes invités à considérer comme fait historique, en ce qui concerne par exemple la folie ou la maladie, c'est le simple fait que quelque chose en soit dit à un moment donné. Toute époque, en effet, produit des *discours*, c'est-à-dire des *ensembles de choses dites* dans les différents domaines du savoir (l'âge classique a ainsi produit des discours sur les maladies, les plantes, les langues, etc.).

Ces discours, loin de se réduire aux œuvres ou aux théories de tels ou tels auteurs, sont de tous ordres : textes scientifiques ou philosophiques, mais aussi littéraires ou juridiques, fictions, récits, règlements institutionnels, traités, manuels, codes, décisions politiques, etc. A objet nouveau, méthode nouvelle : Michel Foucault nomme *archéologie* cette description des discours effectivement prononcés.

Le mot *archéologie* ne doit pourtant pas, parce qu'il évoque l'idée de fouille, prêter à confusion. A notre avis, Foucault ne veut pas, au-dessous du discours, rechercher la pensée des hommes, mais il essaie de prendre le discours dans son existence manifeste, comme une pratique qui obéit à des règles. En d'autres termes, le discours ne sera pas interprété, mais envisagé dans son fonctionnement : loin des généralités et des abstractions, loin des hypothèses psychologiques explicatives, attentive au détail, à la diversité et au disparate, l'archéologie décrira les discours dans leurs formations et leurs transformations, mettra en

⁵⁶ FOUCAULT M., *L'archéologie du savoir*, p. 264.

lumière leurs conditions d'apparition, les formes de leur cumul et de leur enchaînement, les règles de leurs transformations, les discontinuités qui les scandent. Ainsi, l'enquête archéologique ne prétendra-t-elle pas faire l'histoire de la psychiatrie, de la médecine, de l'économie politique, mais s'efforcera d'analyser ce qui a rendu possible les discours sur la folie, la maladie à un moment donné.

Découpant dans la toile historique le moment et les conditions d'apparition d'un discours, elle permet bien de reconstituer ce qui, en profondeur, rend compte d'une culture, mais ne saurait viser la reconstitution d'aucun passé. Si les travaux historiques de Michel Foucault n'ont pas pour but la reconstitution du passé, c'est que l'enjeu de sa recherche est, en réalité, d'ordre philosophique. Foucault présente donc son enquête historique comme un exercice philosophique destiné à *savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu'elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement.*⁵⁷

L'intention de Foucault est donc philosophique et non historique. L'objectif du philosophe n'est pas d'étudier ce que font les historiens au niveau de la prise en charge des faits ou événements relatifs à la *folie*, à la *sexualité*, à la *médecine*, à la *délinquance*, à *l'homme*, mais de montrer que ces derniers sont plus complexes et énigmatiques que leur familiarité ne le laisse supposer et qu'ils n'ont rien d'éternel.

Dans cette perspective, l'archéologie, en découpant dans le tissu historique le moment qui fonde la naissance d'un discours met en évidence son caractère temporaire. Les recherches historiques, en situant dans le temps l'origine de nos représentations et en mettant en lumière les fondements de nos évidences sur la folie, la maladie, la sexualité, la médecine, l'homme, ont pour but de nous aider à nous en détacher, à nous rendre étrangers à nous-mêmes. Foucault, à la suite de Nietzsche, nomme cette démarche *généalogique*. D'abord,

⁵⁷ *Id.*, *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, Tome II, p. 15.

chez le philosophe allemand, la généalogie qualifie l'examen de l'origine des valeurs. C'est dans le prolongement du projet nietzschéen (critique des catégories de la raison commune et des classements qui nous sont familiers, ruine de l'idée de vérité), que Michel Foucault choisit explicitement de se situer. Ensuite, chez Foucault, la généalogie a pour point de départ des problèmes tels qu'ils se posent dans la situation de son époque (les problèmes liés à la prison, aux rapports entre les sexes). Le traitement des problèmes qui concernent son présent est dit généalogique, car il vise à fouiller les fondations de nos certitudes et à reconstituer la génération de nos idées.

Comme nous pouvons le constater, la notion d'histoire est quasiment omniprésente dans le texte et la philosophie de Foucault. Il est incontestable que Michel Foucault a voulu que la notion d'histoire rende intelligible et concret, sans pour autant décrire ou imposer un sens (unique), l'ensemble des phénomènes qu'il a eu l'opportunité d'examiner : *Le sens est, au contraire, pour Foucault, une construction, le produit de techniques par lesquelles ce qui n'a pas de sens en soi en acquiert.*⁵⁸ Arrêtons-nous à la notion de *sens* chez Foucault pour poser les bases d'une bonne compréhension de ce qui va suivre.

La notion de sens ferait l'objet d'une contestation absolue chez Foucault. Quand on voit se dessiner un sens, on est visiblement en présence d'un *régime de vérité* ; quand on aperçoit un sens, c'est, à n'en point douter, le symptôme d'un *régime de pouvoir* ; c'est le signe que débute ou s'achève un travail de délimitation, de partage ou d'exclusion réalisé par une conscience rationalisante et hypertrophique comme le reconnaît Remo Bodei dans la revue Critique d'août-septembre 1986 : *ce n'est pas la conscience qui guide le sujet, ce sont plutôt des stratégies anonymes, muettes, dissipatives, excentriques qui le dirigent. Il y a des vides, des absences, des discontinuités qui se trouvent généralement cachées dans l'effort de produire un sens [...] Il s'agit essentiellement d'utiliser des dispositifs d'exclusion, qui ne*

⁵⁸ BODEI R., « Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi », *Critique*, n°471-472, Tome XLII, p. 898-899.

consistent pas seulement en négations, en interdictions, en créations de « cases noires », mais en opérations de subdivision et de distribution, dans le partage – et ceci vaut aussi dans le cas du « pouvoir » [...] Le partage est donc l'opération qui sépare, isole, divise – par des mécanismes de pouvoir – le sens du non-sens. Le régime de vérité qui se produit par le biais d'un tel partage est un régime de pouvoir.⁵⁹

L'histoire de Foucault (on ne le dira jamais assez) est une critique de la modernité ou des régimes de *pouvoir-savoir* qui s'arroge le droit de délimiter, partager, isoler la vie en la mettant discrètement dans des cases pour mieux la surveiller. Tout bien considéré, pour le philosophe, l'histoire est une *variation des sens* et une succession de phénomènes d'assujettissement. Il ne s'agit donc pas pour ce philosophe français de retracer les grands événements bruyants qui se trouvent derrière les divers phénomènes, les diverses interprétations. Il faut plutôt, avec la généalogie, se pencher sur la pluralité de sens de chaque événement.

Avec toutes les précautions d'usage, nous nous permettons de soutenir que l'idée souvent véhiculée par la philosophie de Foucault est la suivante : il n'y a rien de qui ne soit historique ; tout fait partie de l'histoire. Nous constatons que pour le philosophe français, il n'y a de réflexion sur la réalité humaine qu'historiquement située. Et nous semble-t-il, c'est dans l'histoire que cette réflexion trouve ses bases effectives, bonnes ou mauvaises.

L'entreprise des études historiques chez Foucault est avant tout l'expression d'une recherche dans des milieux historicisés. Foucault obéit ainsi à la logique de Canguilhem qui affirme que la philosophie est une discipline pour laquelle toute matière étrangère est bonne. Sa démarche est d'abord critique, une critique attentive et patiente qui traite les discours comme des pratiques discontinues. Il faut donc partir des remises en cause opérées par Foucault, autrement dit faire, sinon table rase, du moins place nette, par rapport à un certain

⁵⁹ *Ibid.*

nombre de présupposés et de notions établis. On peut relever au moins quatre notions qui constituent ce *travail négatif* posé comme préalable par Foucault, dans le premier chapitre de l'*Archéologie du savoir*. Ces quatre *renoncements* sont les suivants :

- tout d'abord un ensemble de notions habituelles, liées au thème de la continuité ;
- ensuite les découpages familiers entre les types de discours ;
- puis deux unités incontestées, comme celles du livre et de l'oeuvre ;
- enfin deux thèmes, étroitement liés, dans la conception habituelle des discours : l'origine et le non-dit.

Le premier renoncement auquel invite Foucault concerne les notions qui déclinent le thème de la continuité. La première est la notion de *tradition*, qui permet de repenser la dispersion de l'histoire dans la forme du Même, qui réduit les différences et permet d'isoler les nouveautés sur un fond de permanence. Une nouveauté, une innovation, une invention ne deviennent des événements saillants que sur la toile de fond des traditions, de la permanence.

Dans l'épistémologie classique de l'histoire, la notion de tradition renvoie les explications de l'innovation et de la singularité, à des manifestations du génie individuel et à des facteurs purement individuels. La prégnance de la notion de tradition place la quête des origines à la base de toute analyse des discours, fondée sur l'opposition entre continuité et discontinuité, et elle contribue à développer une vision linéaire des processus d'innovation ou des discours, dont l'histoire se déroulerait à partir d'une origine unique, lointaine.

Il nous faut aussi renoncer à la notion d'*influence*, qui permet de référer à un processus d'allure causale les phénomènes de ressemblance et de répétition, de lier, à distance ou à travers le temps, des unités définies comme individus, oeuvres, théories. La notion d'influence est un présupposé tenace, généralisé, passe-partout, également assujéti à une conception linéaire et causale des choses. Tel événement, tel fait, tel discours s'expliquerait par l'influence, discrète ou ouverte, de tel ou tel acteur ou discours

Foucault invite également à remettre en cause les notions de *développement et d'évolution* : elles permettent le regroupement d'une succession d'événements dispersés, en les rapportant à un seul principe organisateur. A travers ces notions s'expriment la recherche d'un principe de cohérence, l'idée de maîtrise d'un temps homogène. Enfin ces notions de la continuité comprennent celles de *mentalité* ou d'*esprit*, qui établissent *une communauté de sens* pour une époque, entre différents phénomènes et symboles.

Le point commun à toutes ces notions, *ces synthèses toutes faites*, que récuse Foucault, est de survaloriser l'homogénéité là où il faudrait plutôt chercher l'hétérogène, de céder à la facilité des explications trop générales, là où il conviendrait d'éprouver la réalité et la validité de ces liens posés *a priori*. En bref, le postulat de Foucault consiste à abandonner toutes ces notions habituelles de la continuité, pour ne considérer que des *populations d'événements dispersés*.

On retrouve ici un parti-pris de l'hétérogénéité, proche de celui de Deleuze ou de Bruno Latour, dans cette volonté de sortir des ensembles ou des notions déjà prêts, des unités constituées. Cette critique appréhende le discours comme une violence que nous faisons aux choses, en tout cas comme une pratique que nous leur imposons.

Une autre contestation concerne les découpages, les groupements ou les distinctions des *grands types de discours* : la littérature, la philosophie, les sciences. Pour Foucault, ces découpages correspondent à des catégories récentes, non pertinentes pour d'autres époques : par exemple *la littérature* ou *la politique* n'étaient pas des catégories au Moyen-Age. Ces découpages institutionnalisés sont toujours des catégories réflexives, des principes de classement, des règles normatives (c'est-à-dire des faits de discours) devant être analysés comme tels.

Cette remise en cause des grands classements de discours en catégories, en disciplines paraissant solidement établies, peut sembler aujourd'hui évidente, notamment après vingt

années de travaux sur la constitution sociale des sciences et des techniques. Mais ce *renoncement* critique proposé par Foucault reste toujours précieux, comme antidote à des réifications trop rapides, des *institutionnalisations* hâtives de discours, dont on finit par perdre de vue le caractère construit et surtout historiquement daté. Par cette critique, Foucault nous invite à garder une démarche auto-réflexive vis-à-vis de toute étude de discours considérée comme un genre ou une catégorie immuables.

Une autre dénégation prend une résonance particulière pour tous ceux qui s'intéressent aujourd'hui aux supports de lecture et à la lecture elle-même : il s'agit de la remise en question des *unités les plus immédiates*, le livre et l'oeuvre. Après l'unité des discours, Foucault s'en prend à celle du livre, pourtant incontestable au premier regard. De fait, il existe une apparence très forte de l'unité du livre et de l'oeuvre, *individualisation matérielle* qui fait du livre un objet précis, reconnaissable entre tous, ayant un début et une fin, un objet possédant une valeur économique, de même que l'unité d'une oeuvre se définit par son attribution à un auteur.

Mais pour Foucault, l'unité matérielle du livre reste secondaire au regard de *l'unité discursive* (du genre discursif) qui distingue un roman d'un livre de cuisine ou d'un essai. Et à son tour, cette *unité discursive*, qui permet habituellement d'individualiser à la fois ce que les documentalistes appellent *genres documentaires* (romans, thèses, poèmes, etc.) et les oeuvres matérielles d'auteurs différents, n'est pas non plus homogène ; un livre est toujours pris dans un système de renvois à d'autres livres, d'autres textes, etc., il est un noeud dans un réseau et les marges d'un livre ne sont jamais nettes, dès qu'on l'interroge.

Ensuite, la démarche du philosophe est généalogique. Elle concerne comme le dit si bien Foucault, la formation effective des discours, soit à l'intérieur des limites du contrôle, soit à l'extérieur, soit le plus souvent de part et d'autre de la délimitation. Fort de cela, l'ontologie et son rapport à la vérité ne s'expliqueraient que dans l'histoire et nulle part ailleurs. Cette

ontologie « désubstantifiée » et « désabsolutisée » n'est rien que le résultat provisoire de l'histoire, son histoire. A notre avis, cette ontologie en se démasquant dans le fait ou l'évènement, dévoile par ce fait même une vérité qui a pris forme.

L'ontologie foucauldienne se révèle donc plus historique (et structurale) qu'essentialiste. *Foucault a pris comme fil conducteur de ses recherches les rapports entre subjectivité et vérité pour pouvoir définir les trois champs fondamentaux de sa généalogie. La généalogie devient ainsi une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports avec la vérité, rapports qui nous permettent de nous constituer comme sujets de savoir, comme sujets agissant sur d'autres dans le champ du pouvoir, comme acteurs éthiques. Foucault d'un geste fort et profondément antimétaphysique déplace dans d'autres champs les concepts de l'ontologie traditionnelle. Il s'en sert pour saisir et comprendre des réalités qui sont en dehors de l'investigation philosophique traditionnelle, comme la clinique, l'asile, la prison, les pratiques sexuelles. La manière dont Foucault applique sa méthode à ces champs et sujets étrangers au discours philosophique est assez spécifique. De tous les jeux de vérité possibles, il n'analyse que les procédures de subjectivation et d'objectivation à travers lesquelles le sujet en tant que sujet devient objet d'un savoir possible, d'une appréciation éthique et d'une valorisation esthétique.*⁶⁰

En passant en revue la majorité des ouvrages de Foucault, ce que l'on retient par delà le brassage de multiples disciplines et la formulation savante et protéiforme (philosophico-historico-empirique) de ses propositions, c'est le souci de reconstituer l'histoire de la volonté de vérité, d'affirmer et de renouveler une certaine volonté de vérité au lieu de la volonté d'une vérité unique et sûre. Voilà comment il traduit lui-même cette idée dans *L'Usage des plaisirs* : *c'est pour ce dernier parti que j'ai opté* (réorganiser toute l'étude d'une herméneutique de soi), [...] *c'est une entreprise pour dégager quelques-uns des éléments qui*

⁶⁰ FOUCAULT M., *Les jeux de la vérité et du pouvoir*, Etudes transeuropéennes, pp. 44-45.

*pourraient servir à une histoire de la vérité. Une histoire qui ne serait pas celle de ce qu'il peut y avoir de vrai dans la connaissance ; mais une analyse des « jeux de vérité », des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience, c'est-à-dire comme pouvant et devant être pensé. A travers quels jeux de vérité l'homme se donne-t-il à penser son être propre quand il perçoit comme fou, quand il se regarde comme malade, quand il 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 de désir ?*⁶¹

En stylisant les problèmes ou en problématisant certains faits comme la folie, le désir, le crime, la punition, le langage, la maladie, sous la forme historique et probablement de manière anhistorique, Foucault réévalue l'histoire de la volonté de savoir à l'aune de ces phénomènes. Les historiens définissent généralement leur discipline et leur métier, l'histoire (en tant que discipline des sciences humaines), comme un discours « scientifique » qui relate de manière chronologique les événements ayant (partiellement ou entièrement) marqué le passé de l'humanité (à échelle restreinte ou large).

Cet ensemble d'évènements, analysé et rapporté par l'historien, devrait, avant d'être publié comme histoire officielle, recevoir l'approbation de l'Etat, en étant reconnue d'utilité publique. A la lumière de cette définition, par trop elliptique, Foucault se demande si l'histoire officielle (ou l'histoire que l'on véhicule dans les établissements d'enseignement), histoire qui masque la rupture, suffit à éclairer la diversité et la complexité du vécu humain, à révéler les enjeux sous-jacents de ce vécu et à spécifier l'importance singulière de chaque vécu ? Aussi, est-il question de savoir si cette histoire enseignée en occulte d'autres. Y a-t-il, dans quelques faits ou évènements non reconnus comme historiques, quelques informations riches d'enseignement ?

⁶¹ *Id.*, *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, Tome II, p. 22.

Par ailleurs, des faits dissimulés dans la solennité de l'énonciation scientifique, des faits classés sans importance, collatéraux ou accessoires à l'évènement principal parce que gênants, potentiellement subversifs ou n'ayant pas le droit d'être cités, des faits qui se retrouvent réduits au silence ou à l'état de latence (comme certaines révoltes populaires, certaines luttes des classes basses ou moyennes qui furent le déclic de quelques évolutions ou sonnèrent le glas de quelques systèmes), tous ces faits avérés mais marginalisés ont-ils encore une once de valeur ou d'intérêt scientifique ?

En outre, l'histoire peut-elle être commandée et ordonnée par le seul souci d'utilité présente ? Une histoire qui se veut continue, répétitive et restreinte à quelques faits économiquement sélectionnés ; une histoire qui s'autoconstitue et s'autolimit, n'est-elle pas finalement une histoire plus monotone et pauvre en récits ?

Enfin, l'histoire enseignée, l'histoire vraie, est-elle en tout et pour tout une vraie histoire lorsqu'elle craint de dépasser le seuil de tolérance fixé par le pouvoir ? Cette histoire ne perd-elle pas sa pertinence et son utilité si elle se coupe de sa dimension actuelle et présente ; si elle exclut des détails sensibles et forts impertinents pour le pouvoir, en se confinant dans la seule description spéculative ?

En effet, Foucault ne s'intéresse guère à l'histoire en général, une histoire cumulative architecturée par des agrégats d'évènements, son esprit se préoccupe de savoir pourquoi tel plan, tel ordre, telle organisation et tel agencement prévaut dans telle histoire particulière. L'esprit de Foucault est captivé par les unités minimales de l'histoire, les strates et compartiments d'une série d'évènements liés à un discours spécifique. L'analyse historique de la philosophie ressemble à une analyse marginale (pour utiliser un concept issu du vocabulaire économique) ; c'est une approche marginale de l'histoire qui semble absorber le philosophe.

L'histoire de Foucault s'apparente à une histoire reconstituée, reformée, ré-interrogée. Loin d'être une histoire tendue, continue, l'histoire de Foucault a tout l'air d'être une agglomération de tribulations, de bouleversements, d'interruptions, de nouvelles configurations qui interviennent brusquement.

Son histoire est le rassemblement de tous les particularismes de l'histoire de *l'ordre infinitésimal* et de la non-identité de soi formulée par Marc Aurèle. Dans son *Herméneutique du sujet*, il a noté qu'il faut regarder les choses dans leur multiplicité et leur discontinuité. Pour Foucault, il ne faut pas voir les choses dans leur grande unité, mais dans leur dispersion de façon que la continuité ne soit qu'un moment de discontinuité. Aussi, pour Foucault, l'identité de l'histoire ou de l'homme, se construit dans le mouvement et la dispersion. Si identité il y a, elle est à acquérir autant de fois qu'elle est à perdre.

Chaque fois que nous évoluons, nous abandonnons un peu de notre identité, et nous prenons un peu d'une autre identité. En tant qu'identités, nous ne nous sommes jamais les mêmes. Il n'y a ni totalité ni absolu dans l'identité. Et forcément, il y a quelque chose dans la vie individuelle, sociale et politique qui tombe (à notre insu ou volontairement) dans l'oubli. Foucault tient de Nietzsche que l'homme ne peut véritablement se construire sans cet oubli, il risque de souffrir de dyspepsie.

Ainsi, en se laissant gagner par l'oubli, tout préoccupé qu'il est de l'avenir, l'homme est donc livré, dans son être propre, à la discontinuité. Pour Michel Foucault, tout est démultiplié et discontinu dans la nature : le mouvement, la matière, la respiration, la pensée, la lumière, etc. En tenant compte de cette réalité, il faut appliquer aux choses autant qu'à nous même, l'exercice de la discontinuité ; discontinuité des éléments dont nous sommes composés, ou par l'universalité de la raison dont nous sommes une partie.

En appliquant la règle de la discontinuité, *l'évènement n'est pas en soi source de la discontinuité mais c'est le croisement d'une histoire sérielle et d'une histoire événementielle,*

*série et événement ne constituant pas le fondement du travail historique mais son résultat à partir du traitement de documents.*⁶² L'homme, pour se retrouver dans le labyrinthe de son histoire, devrait ainsi décomposer les événements en fonction de l'instant présent et de la discontinuité du temps.

L'histoire de Foucault est aussi archéologique quand elle traite du savoir et généalogique quand elle traite des rapports de forces ou de pouvoirs. Dans les travaux antérieurs à *Surveiller et punir*, Foucault emploie une méthode archéologique afin de dégager les conditions de possibilité d'un discours vrai, et les modes de constitution des savoirs. Avec l'émergence dans les travaux de Foucault de la problématique du pouvoir s'opère un déplacement méthodologique ; les énoncés sont regroupés autour de foyers de pouvoir mis en jeu par divers problèmes, comme celui de l'enfermement des corps ou de la régulation des populations.

L'intérêt nouveau porté par Foucault aux relations de pouvoir le pousse à s'éloigner d'une approche archéologique, où l'étude des énoncés reste relativement indépendante du vis-à-vis indifférencié que constitue le non-discursif. Le non-discursif laisse la place aux relations de pouvoir, et l'étude des énoncés et des discours vrais évolue dans le cadre des relations de pouvoir qui les soutiennent et les reconduisent. Pour résumer, à l'archéologie se substitue donc la généalogie. Sur ce point, la méthode de Foucault et de Nietzsche se rejoignent.

Pour revenir au fonctionnement de la méthode archéologique, Foucault, dans son enquête archéologique, scrute et critique les énoncés positifs qui rendent compte des phases de la constitution de l'homme comme objet de savoir ou *animal de vérité*. Pour le dire autrement, Foucault tente de remonter, d'isoler, de suivre strate par strate, couche par couche, les règles de la formation du discours de vérité sur l'homme. De plus, Foucault ne se préoccupe ni de connaître la validité ou la légitimité des sciences humaines ni d'en connaître

⁶² REVEL J., *Le vocabulaire de Foucault*, p. 43.

les inventeurs ou les obstacles qui auraient retardé leur éclosion. En revanche, Foucault voudrait savoir à la faveur de quelle formation archéologique les sciences humaines ont gagné leur évidence.

Dans la démarche foucauldienne, il n'est pas question de composer une histoire scientifique des savoirs, bien au contraire, il s'agit d'observer le *pathos* de la distance nietzschéenne vis-à-vis des vérités provenant d'éminents historiens et épistémologues.

Quant à la généalogie héritée de Nietzsche, c'est une méthode qui s'intéresse à la singularité des événements. Le refus de l'identité du concept, de l'homogénéité et de l'unité du sens à travers le temps et l'espace signifie que le généalogiste n'est pas juge. La généalogie s'oppose au déploiement métahistorique des significations idéales.

Elle est le refus de l'origine de laquelle dériveraient le sens et la valeur des phénomènes de l'expérience. Deux éléments sont propres à la généalogie : la provenance, qui permet de ressaisir les accidents à la source de ce qui fait partie de notre expérience, et l'émergence, qui retrace le combat des forces et l'apparition de nouvelles formes. L'entreprise généalogique serait par nature un compte-rendu des forces qui se sont approprié différentes formes sociales. Elle serait le savoir historique des luttes et une tactique qui fait jouer les savoirs non-assujettis dans les luttes locales. Chez Foucault, la généalogie se comprend donc comme une histoire politique des procédures d'assujettissement, de l'émergence des technologies, de l'invention de la réalité, de la reconnaissance ou de la découverte des vérités.

Il s'ensuit que le généalogiste ne se conforme pas à l'image du critique traditionnel. La généalogie, en tant que savoir prescriptif, serait une entreprise qui vise avant tout à contester ce qui se présente comme absolu et intemporel. Elle vise à saisir ce qui constitue l'acceptabilité d'un système et à suivre les lignes de rupture qui marquent son émergence. Foucault fait de la généalogie dans la mesure où son objectif n'est pas de se contenter de

ressasser ou de répéter l'Histoire, mais plutôt de la suivre avec attention, de décomposer en fines particules les éléments ayant participé à la formation du processus historique.

La généalogie veut simplement montrer que ces processus ont poursuivi des objectifs qui dépassent largement les effets qu'on leur attribue. Pour prendre un exemple, Foucault démontre que le rôle du pouvoir ne se confine pas uniquement dans la tâche de la répression et des procédures médico-judiciaires d'exclusion ; la fonction du pouvoir n'est pas que de réprimer : le pouvoir invente aussi des savoirs et participe au développement de la société. En faisant la généalogie du pouvoir durant la période classique, Foucault se rend compte que c'est au cours de cette période qu'apparaît un véritable *art de gouvernement*. Il réalise qu'il y a aussi une dimension positive du pouvoir souvent occultée en dehors de la dimension nocive qui est ainsi mise en avant. Autrement dit, pour Foucault le pouvoir n'est pas une substance que se partagerait un nombre restreint de privilégiés au détriment des autres, il n'est pas l'apanage exclusif d'une classe sociale. Pour le physiologiste du politique, le pouvoir est ce qui circule dans toute *l'épaisseur du tissu social* (même s'il reste évidemment que ces flux sont contrôlés et réglés par des technologies et machines au seul profit d'une partie de la société). Aussi convient-il de le considérer comme une chose qui n'est pas prisonnière dans les mains de quelques-uns. Le pouvoir est un élément qui passe entre tous les autres éléments, et qui les relie et les sépare à la fois pour les réunir dans le conflit qui les oppose.

Foucault montre par exemple que les époques reconnues comme ayant sévèrement réprimé les discours sur la sexualité sont des époques où on a le plus parlé de sexualité. Autrement dit, l'histoire du pouvoir de normalisation de la sexualité n'a pas consisté qu'en une répression. Foucault explique aussi que les technologies de pouvoir mises en pratique au cours de l'Age classique, n'ont pas fait qu'écarter, disqualifier et marginaliser les anormaux :

Dans la société « féodale », nous dit Foucault, le pouvoir prenait principalement la forme de la souveraineté et se limitait à des « mécanismes généraux » de domination. Il avait

*alors « peu de prise sur le détail ». Mais l'âge classique inventa de nouveaux mécanismes de pouvoir dotés de « technique de procédure hautement spécifique » ainsi que de nouveaux instruments et de nouveaux dispositifs. Un nouveau type de pouvoir apparaît, la domination disciplinaire, qui est « l'une des grandes inventions de la société bourgeoise ». Contrairement au pouvoir souverain qui s'exerçait au hasard et principalement « sur la terre et ses produits », le pouvoir disciplinaire porte essentiellement sur « les corps humains et leurs opérations ».*⁶³

Dans leur processus de normalisation, les pouvoirs à l'Age classique ont aussi inventé des savoirs et affiné des savoir-faire. Aussi le passage de la lèpre à la prise en charge de la peste montre-t-il qu'il y a un affinement et une invention des savoirs et des technologies de pouvoir plus performantes. Par exemple, Foucault considère le remplacement du modèle de la lèpre par le modèle de la peste, comme la participation à un processus historique très important : *l'invention des technologies positives de pouvoir*. Selon Foucault, la réaction à la peste est une réaction positive ; c'est une réaction d'inclusion, d'observation, de formation de savoir, de multiplication des effets de pouvoir à partir du cumul de l'observation et du savoir. On est passé d'une technologie du pouvoir qui chasse, qui exclut, qui bannit, qui marginalise, qui réprime, à un pouvoir qui est enfin un pouvoir positif, un pouvoir qui fabrique, un pouvoir qui observe, un pouvoir qui sait et un pouvoir qui se multiplie à partir de ses propres effets.

Cette histoire peu cartésienne s'éloigne du bon sens des événements ; cette histoire décalée naviguant à contre-courant du bon sens historique, ne nourrit pas l'ambition de découvrir quelques nouvelles légitimités, elle ne cherche pas non plus une quelconque validité, elle est soucieuse de la véracité des liens dans la chronologie des faits ayant imprégné l'histoire.

⁶³ MERQUIOR J. G., *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, p. 134.

La démarche foucauldienne est plus soucieuse de démystification que de vérité. Ce qui importe dans cette histoire revisitée n'est ni le terme ni l'aboutissement, mais le comment, le pourquoi de ce terme et cet aboutissement. En se basant sur Nietzsche qui affirme dans le *Gai savoir* que ce que nous retenons de l'histoire n'est rien d'autre que notre manière de voir, que ce qui est vrai pour nous a seul lieu d'être retenu, Foucault entreprend de revisiter l'histoire pour recenser les faits qui ont été oubliés (volontairement ou involontairement). Il ne se limite pas simplement à collecter les faits oubliés, il essaye de comprendre et d'expliquer pourquoi l'histoire souffre de cet oubli ; pourquoi elle l'entretient. En outre, il tente de démontrer à qui (à quel pouvoir) profite cet oubli.

Avant de savoir ce que Foucault attend du métier d'historien, disons d'entrée de jeu que le philosophe ne considère pas l'histoire comme un simple *a priori* épistémologique. Pour lui, l'histoire est aussi et surtout une thématization philosophique qui évite à la manière de Nietzsche et à l'opposé d'Hegel toute conscience historique unifiante et continûment croissante, car les fameuses continuités historiques ont pour fonction d'exclure la rupture de l'évènement. Il y a des raisons de croire que le rationalisme historique hégélien et la théorie de la lutte des classes marxiste, principales idéologies qui dominent encore l'histoire, ont pour défaut de choisir les faits qui confirment leurs théories et d'en exclure ceux qui s'en écartent.

A la différence des historiens classiques, Foucault se défend de faire de l'histoire mais de l'Archéologie des sciences humaines (traduisant les conditions de formation ou de possibilité des sciences humaines : *une archéologie n'est pas une histoire dans la mesure où, s'il s'agit bien de constituer un champ historique, Foucault fait en réalité jouer différentes dimensions « philosophique , économique, scientifique, politique, etc. » afin d'obtenir les conditions d'émergence des discours de savoir en général à une époque donnée.*⁶⁴

⁶⁴ REVEL J., *Le vocabulaire de Foucault*, pp. 6-7.

Avec l'approche archéologique comme méthode, Foucault identifie les liens issus des rapports historiques entre différents domaines du savoir archivé (disposé systématiquement en discours spécifiés ou particuliers). Il s'efforce de reconstituer, couche par couche, les conditions de sédimentation, de dissociation, d'émergence et de rupture des discours de savoir liés à des époques particulières. Foucault désigne justement par *a priori* historique cet espace d'émergence en archive.

L'*a priori* historique permet d'ordonner l'ensemble des strates empirico-historiques d'une époque donnée. Foucault entendrait par *a priori*, tout élément qui appartient à la structure de notre appareil de connaissance et qui est radicalement indépendant dans son origine de la seule expérience que Kant connaisse : l'expérience sensible. En d'autres termes, à l'opposé de l'*a priori* kantien qui désigne un ensemble de données qui conditionnent la connaissance du monde, des données indépendantes de l'expérience et de toutes les impressions sensibles, l'*a priori* foucauldien semble être défini par rapport à l'expérience et par rapport à ce qui lui est antérieur.

Chez Foucault, l'*a priori* n'est donc pas, comme chez Kant, une condition de validité pour les jugements, mais une condition de réalité pour les énoncés. L'*a priori* foucauldien fait partie de l'une des modalités de procédure de l'enquête historique permettant de rassembler les discours et de définir leur mode d'existence. La spécificité de cet *a priori* est le mode d'être des énoncés, les principes selon lesquels ils subsistent, se transforment et disparaissent.

Encore une fois, chez Foucault, il n'est pas question de valider, de légitimer ou de prononcer un jugement de vérité, mais simplement de suivre le processus des discours, la manière dont ils fonctionnent comme pratique vouée à des règles strictement mises en jeu, la manière dont ils se transforment et donnent lieu à d'autres discours, et la manière dont ils subissent un éventuel renversement ou destruction. Cet artifice (l'*a priori*) rétrospectif ou condition de possibilité de la connaissance, structure ainsi le champ du savoir et le rend

possible. Au lieu de s'intéresser à l'histoire générale, il fait des coupes réglées ou limitées à une époque donnée, afin de décrire les processus de formation des savoirs locaux (même si ces savoirs ne sont d'aucune utilité immédiate pour aucun pouvoir) à partir de nouveaux objets qui ont fait surface à ce moment.

Foucault se demande comment ces savoirs se façonnent réciproquement, comment chacun acquiert progressivement son autonomie et arrive à former provisoirement un tout cohérent. Pour Foucault, il ne faut prescrire aucune forme, aucune fin de l'histoire ; sinon la seule forme ou la seule fin légitime est d'en avoir aucune : il ne faut pas alors que l'histoire traditionnelle entreprenne de mémoriser les monuments du passé en les transformant en documents (ou archives). Aujourd'hui, dit Foucault dans *l'Archéologie du savoir*, l'on s'intéresse inversement à ce qui transforme les documents en monuments.

Pour le dire différemment, alors que l'histoire traditionnelle commence par poser l'existence d'un certain nombre d'évènements datés dans un temps unique, l'Archéologie se demande, *par-delà le bien et le mal*, pourquoi certains discours historiques sont exclus de l'Histoire, à quelles conditions certains documents façonnent des faits historiques tandis que d'autres restent silencieux, muets, oubliés. Foucault appellera *archives non pas la totalité des textes qui ont été conservés par une civilisation, ni l'ensemble des traces qu'on a pu sauver de son désastre, mais les jeux des règles qui déterminent dans une culture l'apparition et la disparition des énoncés, leur rémanence et leur effacement, leur existence paradoxale d'évènements et des choses. Analyser les faits de discours dans l'élément général de l'archive, c'est les considérer non point comme documents (d'une signification cachée, ou d'une règle de construction), mais comme monuments.*⁶⁵

Sur ce point précis, la critique de Foucault est d'actualité. Nous avons constaté que Tabari (XI^e siècle), historien arabe qui a publié trente volumes sur la vie du prophète

⁶⁵ *Id., op. cit.*, p. 8.

Mohamed et les grands schismes de l'islam, reste silencieux sur le fait que les femmes (appelées rawiyates) ont directement contribué à la célébrité du prophète en allant jusqu'à mener des combats à ses côtés et à transmettre plus efficacement son enseignement.

Ces femmes avaient beaucoup de pouvoir. Elles l'ont bien exercé dans tous les domaines stratégiques, mais, du fait de leur statut mineur qui date de la période antéislamique, elles ne pouvaient pas passer au premier rang et le prophète aurait eu du mal à demander l'amélioration de leur condition. En effet, il voulait éviter d'embarrasser les anciens et de freiner son mouvement d'islamisation. Ainsi, les actes héroïques de ces femmes et leur importance aux yeux du prophète seraient passés sous silence dans les récits de Tabari.

Lorsque Tabari parle des femmes qui entouraient le prophète, il tient compte des traditions de son époque (lesquelles perdurent de nos jours) qui jugeaient les qualités d'une femme uniquement dans le domaine matrimonial. Pourtant, le prophète aurait épousé plusieurs femmes dans le but de nouer des alliances stratégiques surtout en période de guerre sainte. Pour prendre un autre exemple, dans les programmes éducatifs européens, peu de colonnes sont consacrées à l'étude de l'histoire de la colonisation et des prouesses économiques accomplies grâce à l'utilisation des technologies politiques et économiques esclavagistes (pendant plus de cinq siècles).

Pourtant cette histoire non officielle montre bien comment les systèmes de valeurs occidentales se sont imposés pour longtemps au reste du monde, pourquoi ces valeurs dirigent ce monde et ne tolèrent pas de valeurs concurrentes. Cette histoire montre bien que le résultat de ces victoires économiques et politiques récentes déterminera pour longtemps les conditions de distribution des libertés politiques et économiques ; elle devra décider pour longtemps des formes de savoirs légaux ou illégaux, des normes de production à respecter ou à rejeter. C'est à partir de cet empire de quelques mondes sur quelques autres, c'est depuis cette emprise des gagnants sur les perdants, que s'évaluent à nouveau le bien et le mal.

Ensuite, l'histoire foucauldienne a une finalité généalogique puisqu'elle tâche de dégager de la contingence du moment, la possibilité d'un dépassement correcteur. L'histoire de Foucault est bien plus qu'une mémoire ; elle se déploie par-delà l'origine : *la généalogie ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant ; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies. Elle s'oppose à la recherche de l' «origine».*⁶⁶

Autrement dit, pour Foucault qui explicite et s'approprie la généalogie nietzschéenne, la quête de l'origine est impertinente, et son allure métahistorique est différente des préoccupations généalogiques. La recherche de l'essence exacte des choses, la recherche de leur possibilité la plus pure et de leur identité la plus saine, la volonté de retrouver dans les choses leur forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe et successif, rechercher une telle origine c'est entreprendre de lever par les seuls mots l'identité première de ces choses, les savoirs existants, lesquels savoirs varient historiquement. Il trouve souvent à ces savoirs des liens contigus, même si ces liens ne sont guère évidents au premier coup d'œil. Pour l'auteur de *l'Archéologie du savoir*, aucun phénomène intellectuel, aucun savoir théorique, aucun savoir-faire pratique n'est isolable de l'ensemble des réalités sociales. Malgré les illusions que produisent les idéologies, il n'y a rien dans l'histoire qui est suivi d'une courbe évolutive autonome. Pour une meilleure compréhension du sens de l'histoire, Foucault commence donc par définir ce qui est historique. Pour le poitevin, est historique tout ce qui est connu, classé, catégorisé ou répertorié.

Il y a déjà dans l'ombre de cette première approche de la nature de l'objet historique, la considération des faits non officiellement reconnus. Le caractère procédural de cette histoire, par son goût prononcé en matière d'ordre et de classement, manifeste la volonté de contrôle du discours par les pouvoirs ; cette volonté de vérité ou volonté d'établir une certaine vérité

⁶⁶ FOUCAULT M., *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 394.

bonne, est aussi le symptôme d'un pouvoir sous-jacent. Au reste, il ne fait l'ombre d'aucun doute que Foucault soit intéressé par le métier d'historien, mais tout porte à croire qu'il compte l'exercer autrement. Il souhaiterait ne plus lire attentivement et respectueusement les ouvrages des grands historiens qui présentent des monuments infalsifiables.

En réalité, Foucault partage peu la signification hégélienne de l'histoire, celle qui est admise dans les programmes scolaires et universitaires. Cette signification totalisante et achevée de l'histoire implique des processus qui doivent toujours être les mêmes.

De ce constat, l'utilisation académique de l'histoire serait essentiellement conservatrice. Autrement dit, la volonté de vérité de l'académie est une volonté de conservation. Il y a au-dessous de cette volonté qui réclame beaucoup plus la survie que le dépassement. Cette histoire fataliste voudrait nous faire croire qu'il y a une espèce de finalité naturellement imprimée dans le devenir des choses ; elle voudrait nous convaincre qu'il y a une fatalité historique.

Conscient de cette supercherie, Foucault démontre dans ses ouvrages qu'il n'y a que fort peu de nécessité dans l'histoire. En évitant la justification et l'explication à tout prix, Foucault dresse plutôt la série des enclenchements par lesquels *l'irruption* ou l'évènement surgit. L'histoire au sens foucauldien désigne l'émergence, le point de surgissement et non le point de saturation.

En effet, l'histoire de Foucault émerge entre les points de rupture, les instants d'oubli, les lapsus, les non-dits, les silences suspects de l'histoire. L'histoire évaluative de Foucault n'est possible que si elle est falsificatrice et non continuatrice. C'est par cette principale condition qu'elle s'est dite effective. Pour Foucault, *l'histoire apprend aussi à rire des solennités de l'origine. La haute origine, c'est la « surpousse métaphysique qui se refait jour dans la conception qu'au commencement de toutes choses se trouve ce qu'il a de plus précieux et de plus essentiel » : on aime à croire que à leur début les choses étaient en leur*

*perfection ; qu'elles sortirent éclatantes des mains du créateur, ou dans la lumière sans ombre du premier matin.*⁶⁷

L'historicisme foucauldien est donc profondément lié au présent en tant que volonté de vivre manifestement la rupture avec le passé. Cet historicisme apparaît comme l'instrument de l'ici-et-maintenant qui devrait permettre à l'homme de se retrouver dans le présent. L'histoire foucauldienne part de la pure actualité. Comme chez Kant, elle ne cherche pas à comprendre le présent à partir d'une totalité ou d'un achèvement futur. Elle cherche uniquement à déterminer, non l'origine, mais la différence, le changement, la rupture, et même la cassure qui sont aujourd'hui introduits entre le passé et le futur. Et d'ailleurs, l'une des tâches fondamentales du philosophe, de tout époque, est de parvenir à distinguer l'individu de chaque époque, dire ce qu'il est devenu et ce qu'est son présent.

Lorsque l'on compare un passé récent et le temps actuel, nous constatons une nette différence. Un périodique allemand, *Berlinische Monatsschrift*, en 1784, a publié une réponse à la question *Qu'est-ce que les Lumières ? (Was ist Aufklärung ?)* Et cette réponse était de Kant. Foucault a réservé un large commentaire à cette réponse kantienne dans son cours au Collège de France (5 janvier 1983), et il revient là-dessus dans d'autres textes.

Michel Foucault appréhende *Qu'est-ce que les lumières ?* Comme une sorte d'ontologie historique de tout homme. Il pense que ce titre pourrait convenir à une étude sur la vérité à travers laquelle nous nous constituons comme objets de savoir, sur le pouvoir à travers lequel nous nous constituons comme sujets agissants sur les autres, et sur l'éthique à travers laquelle nous nous constituons comme agents moraux. En réfléchissant sur la manière dont nous nous constituons, nous devrions penser à nous constituer comme ceci ou comme cela, en tenant compte de diverses manières d'être ou des rapports entre le savoir, le pouvoir et l'éthique. *Qu'est-ce que les Lumières ?* est donc selon Foucault, un ensemble de considérations qui nous

⁶⁷ *Id., op. cit.*, p. 397.

instruisent sur la manière dont les sujets doivent être traités et abordés philosophiquement. Il y a dans cet opuscule kantien, comme un art de philosopher qui consiste à analyser son époque dans tous les domaines qu'elle englobe.

Le présent est mis en question, il est questionné : qu'est-ce qu'exprime notre temps ? Qu'est-ce qui s'y déroule ? Qu'est-ce qui domine en lui ? Qu'est-ce qui aujourd'hui se manifeste plus qu'hier ? *Qu'est-ce qui se passe maintenant ? et qu'est-ce que c'est que ce maintenant à l'intérieur duquel nous sommes les uns les autres ?* Ce présent, que le philosophe analyse et dont il déchiffre les signes les plus explicites, est le présent même auquel il est adossé, le présent auquel il appartient, le présent qui lui appartient.

Cette quasi provenance, cet ici et infime ailleurs que le philosophe revendique, cette appartenance que le philosophe éprouve vis-à-vis de son présent, n'est pas censée être une époque ou une tradition, mais une certaine vérité, laquelle se rapporte à un ensemble de valeurs et de pratiques qui caractérisent ou structurent l'actualité.

Le philosophe pose donc les questions que voici : *quelle est mon actualité ? Quel est le sens de cette actualité ? et qu'est-ce que je fais lorsque je parle de cette actualité ?* le philosophe français dégage donc la portée historique de l'*Aufklärung* en montrant que Kant fut le premier philosophe à contextualiser son œuvre et à problématiser l'actualité, en indiquant des voies de *sortie ou des issues* sans nécessairement voir dans le présent, la fin du passé. *Pour le philosophe, poser la question de l'appartenance à une doctrine ou une tradition ; ce présent, ce ne sera plus simplement la question de son appartenance à une communauté humaine en général, mais celle de son appartenance à un certain « nous », à un nous qui se rapporte à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité.*⁶⁸

Discuter de l'actualité est, dans la démarche kantienne, une tâche qui sert à problématiser l'instant présent. Foucault perçoit chez Kant cette volonté de lier l'actualité

⁶⁸ REVEL J., *Le vocabulaire de Foucault*, p. 11.

pure et les événements, en dehors de toute finalité téléologique résultant de l'aboutissement d'un processus historique. Kant fait ce qu'on pourrait appeler séméiotique du présent.

A la différence de ses prédécesseurs, Kant montre que l'effet présent du mouvement des Lumières est de proposer à l'esprit des moyens pour se libérer du rationalisme dogmatique et instrumentalisant. Ce mouvement en cours (à son époque) enseignait à l'individu présent qu'il faut s'émanciper du poids des catalogues de principes qui règlent et dirigent autoritairement (de l'intérieur comme de l'extérieur) l'esprit.

Cet esprit devrait nécessairement prendre conscience du fait qu'il est suffisamment majeur pour s'épanouir librement. La somme des connaissances, concernant l'émergence des Lumières, apportaient un fait majeur au présent : l'esprit pouvait effectivement se prendre à rêver de liberté, l'esprit devait se libérer du joug des systèmes de valeurs serviles, il devait poursuivre son processus de libération et d'autodétermination vis-à-vis du monde des savoirs et par rapport à l'état d'assujettissement ontologique et socio-politique d'antan, lequel état d'assujettissement s'est progressivement érigé en mode de vie.

Les Lumières constituaient donc, pour le philosophe de Königsberg, cet événement qui eut une portée (immédiatement) chirurgicale sur le présent. Les Lumières offrirent au présent une issue curative : *Foucault voit en Kant le premier philosophe qui, tel un archer, pointe sa flèche vers le cœur d'un temps présent, condensé et transmuté en actualité, et ouvre ainsi un discours de la modernité. Kant laisse derrière lui le conflit classique sur le caractère exemplaire des anciens et l'égalité de valeur des modernes, pour impliquer la pensée, transformée dans le diagnostic, dans le processus sans repos de la mise au point de sa propre certitude, processus qui, jusqu'à aujourd'hui, a animé la modernité dans l'horizon d'une nouvelle conscience historique.*⁶⁹

⁶⁹ « Michel Foucault : du monde entier », *Critique*, n° 471-472, p. 790.

Foucault retrouve, dans la formulation kantienne de la signification des Lumières, le moment où l'humanité va faire usage de sa raison, sans se soumettre à une autorité ; or c'est à ce moment-là que la critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce qu'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. La critique est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung* ; et inversement l'*Aufklärung* c'est l'Age de la critique.

En revanche, ses prédécesseurs ont essayé de présenter le présent comme appartenant à un âge du monde, distinct des autres par quelques caractères propres, ou séparé des autres par quelques événements dramatiques, comme Platon dans *La Politique*. Saint Augustin, quant à lui, interroge le présent pour essayer de déchiffrer en lui les signes annonciateurs d'un événement prochain. Enfin, dans le dernier chapitre des *Principes de la philosophie de l'histoire*, Vico analyse le présent comme un point de transition vers l'aurore d'un monde.

En s'inspirant de la démarche kantienne, Foucault part aussi d'un fait d'actualité donné. Ce n'est qu'à partir de là qu'il peut ébaucher les contours possibles de son histoire, en réparant les côtés les plus sensibles et plus fragiles dans les réflexions et les pratiques quotidiennes. L'histoire de Foucault est le contraire d'une histoire spéculative. Le genre de fait qui intéresse tout particulièrement Foucault est un fait qui peut être hasardeux, exceptionnel et imprévisible dans le processus historique. Selon Foucault, en conservant les faits, l'historien finit par occulter, gommer dans l'allure de ces faits, ce qu'ils comportaient d'irrégulier, de hasardeux, d'imprévisible, et qui appartenait à leur identité profonde.

Par sa nature complexe et entremêlée, l'histoire est un problème dont il faut éviter de faire l'économie des difficultés. Foucault est donc un historien d'un genre nouveau qui tente de styliser les problèmes, de problématiser la manière dont les choses posent problème. Le

philosophe se demande pourquoi la folie, le savoir, la vérité, le gouvernement de l'individu, sa liberté et sa sexualité posent problèmes ?

En choisissant dans l'œuvre de Foucault quelques exemples de faits généalogiquement historiographiés, nous allons voir que le philosophe se soucie de mettre en exergue la multiplicité, la rencontre, le concours, l'imprévisible, l'impossible dans la sédimentation de l'événement. Pour Foucault, la fécondité de l'histoire passe par le croisement de tous ces courants d'orientations diverses.

La nouvelle règle s'énonce ainsi : dans la confection du tissu historique ou dans la manière d'interroger l'histoire, il ne faut négliger aucune expérience. Ainsi, en faisant l'histoire de l'émergence d'une connaissance, il y a souvent de nombreux objets qui se donnent à connaître, si on y prête attention. Toute légèreté ou abstraction (volontaire ou non) de quelque dimension que ce soit de l'objet historique entraîne nécessairement sa dévalorisation.

De ce fait, la philosophie de Foucault pose, de manière récurrente, la question de la valeur de l'histoire dans sa prétention à connaître scientifiquement le passé. Dans ses nombreux travaux, aux objets multiples et aux champs disciplinaires variés, l'histoire est souvent mise en question et sa prétention à véhiculer la vérité mise en balance. Tout en reconnaissant après Nietzsche qu'il y a plusieurs régimes de vérité, Foucault pose très tôt, à travers le choix de ses objets de réflexion, le problème du cheminement de la vérité historique. Il ne s'agit pas pour lui de chercher l'origine de La vérité historisée, mais de parcourir, en archéologue diagnostiqueur, les étapes de formation de cette vérité, au milieu des jeux de pouvoirs et des enjeux de savoirs.

Foucault se préoccupe de distinguer, dans ces processus, la vérité qui appartient en propre au pouvoir, celle qui revient à la société ; tout cela afin de rendre à l'histoire ce qui lui revient de droit. Le discours de vérité forme donc la trame de l'histoire. Foucault tente de

retracer généalogiquement les différentes étapes de la manifestation de ce discours de vérité dans la formation, la transformation de la subjectivité, au cours d'un long et périlleux parcours, marqué par l'endoctrinement, la soumission, l'exclusion, le redressement, l'aliénation, la domination, l'assujettissement et le châtement.

Il n'y a aucun doute que Foucault assigne à l'historien une tâche beaucoup plus large que celle qu'il occupe actuellement. En outre, il trouve l'objet historique de nature complexe et fuyante. En effet, Foucault adhère et amplifie la critique nietzschéenne de l'histoire et du discours des historiens. Il récuse aussi le caractère continu et téléologique de l'histoire, en s'appropriant la méthode généalogique de Nietzsche, laquelle s'oppose à la méta-histoire, à son essence mystique, et à toute manifestation naturelle d'une antériorité qui serait immobile et toujours identique à elle-même.

Ce regard nietzschéen de Foucault invite donc à trouver en l'événement, non plus un simple repère, mais une histoire à part entière. Ce regard soupçonne, en effet, et traque, dans une série d'événements, non une linéarité sagement progressive, mais des discontinuités notoires, des singularités tapageuses et des hasards remarquables.

Ainsi, le regard généalogique n'a pas pour but de dissimuler des *incohérences*, pour éviter le scandale, mais d'écouter attentivement l'histoire. Ausculter ainsi l'histoire, c'est avoir, comme le dit si bien Nietzsche, *les oreilles derrière les oreilles* pour mieux se rendre compte qu'il y a d'autres choses derrière les choses. Il s'agit aussi de faire une lecture quasi symptomatique de l'histoire, c'est-à-dire d'aller débusquer l'événement masqué par les points culminants de l'Histoire, la « Sainte Histoire ». L'objectif de Foucault, au niveau de l'analyse du discours est de repérer le moment où s'opère la transmutation du discours. Pour saisir ce mouvement au moment de sa production, il ne s'agit plus de questionner *les contenus thématiques et les modalités logiques*, il faut résolument enquêter sur les lieux où les mots et les choses forment un bloc identique, là où finalement la manière de dire juxte la manière de

voir. Autrement dit, pour paraphraser Foucault, il serait utile d'interroger la distribution origininaire du visible et de l'invisible dans la mesure où elle est liée au partage de ce qui s'énonce et de ce qui est vu. Il ne s'agit pas non plus de connaître le secret essentiel des choses, mais de se rendre compte que ces secrets sont dépourvus de quiddité, ou bien leur quiddité fut échafaudée morceau par morceau, à partir de modèles qui leur étaient étranges.

Le travail historique de Foucault inaugure donc une thématique de la discontinuité des faits historiques, mais il ne s'en tient pas à cela, puisqu'il élargit aussi le champ d'intérêt de l'histoire en tant que discipline. Foucault donne à certains faits officieux, qui se dérobent encore aux regards de l'historien, le droit d'entrer dans l'histoire. Il démontre la pertinence historique de ces faits et leur accorde une certaine priorité dans l'étude du passé. C'est ainsi que ses recherches sur la folie, sur le système carcéral, sur la formation du savoir, sur les technologies politiques, sur la sexualité, sur la médecine, etc., accordent beaucoup d'intérêt à ces faits marginaux (aux yeux des historiens de profession). Ses recherches leur donnent en outre la possibilité d'être admis comme faits historiques à part entière.

En plaçant ces savoirs marginaux au centre de la scène historique, Foucault opère dans le domaine de l'histoire un renversement des présupposés philosophiques de la discipline. Il faut préciser que cette transvaluation est aussi à mettre à l'actif des mutations sociales qui se sont opérées tout au long du XX^e siècle. L'ensemble de l'œuvre de Foucault fournit une théorie critique de la société qui rend compte, de manière adéquate, de l'existence des structures des dominations dans les sociétés modernes et post-modernes.

Non satisfait d'une analyse historique peu descriptive, Foucault cherche à restituer, derrière une thématique considérée comme ayant une dimension historique, un noyau autour duquel gravite un essaim de forces agissantes, interagissantes sous les formes du discours du pouvoir, de la stratégie des pratiques. Il en vient ainsi à ordonner autrement les faits en fonction de leur rapport avec d'autres faits, mais non plus en fonction de l'importance que

l'on accorde traditionnellement aux faits pris isolément. Foucault attribue donc le statut d'événement à tout fait de toute nature (descriptifs, économiques, sociaux ...) qui romprait la continuité de l'histoire et opposerait deux époques consécutives.

Selon Foucault, la tâche de l'historien consiste à montrer que c'est par cette irruption du nouveau, du singulier, du fait inattendu, que le cours normal des choses vient à changer. Elle consiste également à montrer que la manière d'appréhender un objet instaure une différence, jette un abîme, provoque une scission fondamentale entre deux époques. Angèle Kremer-Marietti a bien saisi la spécificité épistémologique de l'histoire de Foucault. Pour l'une des principales commentatrices de Nietzsche, pour comprendre ce que Michel Foucault nous annonce de la rupture des champs de pensées, il faut partir, non pas d'hier mais de maintenant, non pas du passé, mais du présent historique. En effet, selon Kremer-Marietti, quiconque s'apprête à plonger dans le cours de l'éventualité historique ne peut qu'adopter un certain nombre de certitudes négatives nietzschéennes, s'il veut restituer au passé son économie, reconnaître les transformations historiques en elles-mêmes, analyser les objets pris dans leur mouvement dialectique, séparer la fonction de l'objet, poser le décalage objectif de la pratique et du sens, comme le fait Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. Prendre cette continuité historique à contre-courant en refusant de se « laisser porter » par le truisme ou les conventions, tel est le principe même de cette méthode historique qui tire de la discontinuité la garantie de sa justesse de vision.

L'histoire de la folie à l'âge classique est le premier exemple de discours que nous avons choisi pour montrer que Michel Foucault ne fait pas de l'histoire au sens classique du terme. Il analyse la folie comme un événement et il cherche à déterminer ses conditions d'émergence en tant que jugement sociopolitique d'exclusion ou d'isolement. On peut résumer abruptement les hypothèses du livre de la façon suivante : pendant la Renaissance la folie vient au premier plan, prenant le relais de la lèpre et de la hantise de la mort, et deux

attitudes fondamentales coexistent : une attitude *tragique* et une attitude *critique*. Puis vient l'âge classique (XVII^e siècle), pendant lequel les fous cessent d'être omniprésents dans l'espace social pour être enfermés dans un lieu particulier, l'Hôpital général. Sont enfermés en même temps que les fous, les pauvres, les mendiants, les débauchés. Ce *grand renfermement*, dit Foucault, est le corollaire du partage raison-déraison qui se fait explicitement en philosophie avec le *moment cartésien*.

Une fois enfermé, le fou peut devenir *objet de savoir*. A la fin du XVIII^e siècle, la folie devient *maladie mentale*, l'asile apparaît, l'internement est médicalisé, la science psychiatrique commence à se développer. On va observer les malades mentaux, les faire écrire (d'où le nombre de textes écrits par des fous à cette époque), les traiter, souvent de manière terrible, les exhiber. C'est le triomphe de l'attitude *critique*, qui dure jusqu'à nos jours.

Au XIX^e siècle et au XX^e enfin, on voit ressurgir la folie sous la forme de la *conscience tragique*, en art (de Goya à Van Gogh), en philosophie (Nietzsche), en littérature (Artaud). Il y a donc une grande divergence entre l'attitude du XVI^e siècle et celle du XX^e.

L'histoire de la folie à l'âge classique est une histoire de l'histoire ; mieux, une archéologie de *L'histoire de la folie comme généalogie d'une expérience sociale, morale, imaginaire*. Sans trop nous étendre là-dessus, soulignons tout de même que *L'Histoire de la folie* procède de l'idée, essentielle dans toute l'œuvre de Foucault, que les partages fondamentaux se font originairement dans une *expérience indifférenciée*, non reconnue et non vécue comme telle, qui est une expérience de *violence extrême*. Il s'agit en effet pour Foucault non pas de faire l'histoire de la science psychiatrique - vue, par exemple, comme *science nouvelle* -, mais de faire une histoire du contexte *social, moral et imaginaire* dans lequel elle s'est développée. Car il nous semble que jusqu'au XIX^e siècle, pour ne pas dire jusqu'à maintenant, il n'y a pas eu de savoir objectif sur la folie, mais seulement la formulation, en termes d'analogie scientifique, d'une certaine *expérience* (morale, sociale, etc.).

La première *Préface*, celle de 1961, détermine ainsi l'objet presque insaisissable du livre comme étant la recherche d'un "degré zéro de la folie": pour *Blaise Pascal* : « *les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être pas fou.* » Et cet autre texte, de Dostoïevski, dans *le Journal d'un écrivain* : *Ce n'est pas en enfermant son voisin qu'on se convainc de son propre bon sens. Il faut faire l'histoire de cet autre tour de folie - de cet autre tour par lequel les hommes, dans le geste de raison souveraine qui enferme leur voisin, communiquent et se reconnaissent, à travers le langage sans merci de la non-folie; retrouver le moment de cette conjuration, avant qu'elle n'ait été définitivement établie dans le règne de la vérité, avant qu'elle n'ait été ranimée par le lyrisme de la protestation. Tâcher de rejoindre, dans l'histoire, ce degré zéro de l'histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même. Décrire, dès l'origine de sa courbure, cet "autre tour" qui, de part et d'autre de son geste, laisse retomber, choses désormais extérieures, sourdes à tout échange, et comme mortes l'une à l'autre, la Raison et la Folie.*⁷⁰

L'Histoire de la folie serait donc la tentative de retrouver cette *expérience indifférenciée*, non reconnue et non vécue comme telle, et qui est elle-même une autre forme de "folie". Cette expérience est liée à la concomitance entre l'instauration de la raison comme souveraine et le geste de l'enfermement du *voisin*, le second venant légitimer la première puisque c'est en communiquant dans le langage *sans merci* de leur rationalité pensée comme "non-folie" que les hommes se confortent dans la puissance ainsi acquise. Ainsi l'instauration de la rationalité n'a-t-elle rien d'un acte pur, neutre, objectif - elle est plutôt l'instauration d'une forme particulière, nouvelle, de violence. Aussi, dans cette histoire de l'histoire de la folie, Foucault inculpe la raison pour violence et décide alors de l'estimer au tribunal de la philosophie.

⁷⁰ FOUCAULT M., *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 49.

L'idée qu'il existe une violence propre à la raison elle-même a été tellement commentée, déformée, affaiblie en poses subversives et caricaturées qu'il est difficile aujourd'hui d'en faire voir la signification philosophique. Il faut donc oublier toutes les modes que Foucault a suscitées et tirer des textes ce qu'ils contiennent effectivement. En l'occurrence : bien moins une critique du rationalisme des Lumières qui procéderait de la promotion d'un quelconque irrationalisme du principe des Lumières (ne pas oublier l'éloge que fera Foucault du *siècle de la critique*), que l'idée générale qu'il existe, à *l'origine de nos classifications* (fous et non fous, honnêtes et malhonnêtes, etc.), une expérience qui est celle d'un groupe social et qui ne relève ni de la décision, ni même de la formulation linguistique. Expérience d'un partage qui est elle-même non encore partagée, et indifférenciée. Expérience qui est geste. Montrer quelqu'un du doigt et dire : celui-là est fou. Geste, cri, ou hurlement: ainsi s'agissant du langage, dont Foucault envisage, dans les extraordinaires *Sept Propos sur le Septième Ange*, qu'il s'est formé à coups d'analogies, de ressemblances d'abord primitives, entre les sons émis par des foules en proie à la colère, à la passion, à la faim, à tout sauf à la décision d'instituer des conventions symboliques, ou un contrat politique. Au degré zéro de l'histoire, il n'y aurait que des *conjurations*. C'est ensuite seulement que les partages effectués par ces conjurations seraient *définitivement établis dans le règne de la vérité* - ensuite seulement que les décisions conscientes prises par les hommes au sujet de ce qui est vrai et de ce qui est faux institueraient tel ou tel régime de vérité, qui viendrait justifier rétroactivement le partage originaire. Aussi est-il judicieux de voir que les termes *d'origine* ou *d'originnaire* ne sont pas à prendre en un sens strictement historique, au sens où il y aurait une telle origine fixée dans la violence, une fois pour toutes, au début de notre histoire collective. En réalité, ces origines se répètent, d'une part en chacun de nous, d'autre part dans chaque groupe social constitué, à propos des situations nouvelles qui se présentent. A l'égard de l'autre, nos grandes classifications sont

ainsi la répétition ou la modification des expériences de partage dont nous avons hérité (racisme, moralité, etc.).

Dès le début, donc, Foucault recherche les traces d'une expérience qui serait non formulée, violente, et légitimée après-coup par la constitution de savoirs présentés comme vrais. *Est constitutif le geste qui partage la folie, et non la science qui s'établit, ce partage une fois fait, dans le calme revenu [...] Le langage de la psychiatrie, qui est monologue de la raison sur la folie, n'a pu s'établir que sur un tel silence [...]. Je n'ai pas voulu faire l'histoire de ce langage, plutôt l'archéologie de ce silence*⁷¹. Il faut faire une histoire des limites - ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur; et tout au long de son histoire, ce vide creux, cet espace blanc par lequel elle s'isole la désigne tout autant que ses valeurs [...] Interroger une culture sur ses expériences limites, c'est la questionner aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire.⁷²

Pour Foucault, l'expérience occidentale de la folie a trouvé dans l'homme son centre de gravité. La culture occidentale en excluant (le lépreux et le fou) au cours de son histoire, risquait de perdre son identité autant qu'elle s'exerçait à la constituer. En effet, *l'Histoire de la folie* ne cherche pas à expliquer ce qui est médicalement la folie ; ce n'est pas une histoire de la psychiatrie. Foucault cherche à reconstituer comme un archéologue, le contexte socio-historique, moral et imaginaire dans lequel la folie s'est développée. Dans l'ouvrage précité, la question fondamentale de Foucault se résume ainsi : comment la société occidentale est-elle passée de l'expérience médiévale humanisante de la folie à cette expérience qui est celle du XIXe et du XXe siècle, laquelle confine la folie dans la maladie mentale en excluant le fou et en l'aliénant.

⁷¹ *Id.*, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Préface, pp. 1-4.

⁷² *Id.*, *op. cit.*, p. 9.

Foucault explique que pendant la Renaissance, la folie se substitue à la lèpre comme principale endémie entretenant la psychose de la mort. Durant cette époque coexistent deux attitudes ambivalentes : chez des auteurs comme Breughel ou Bosch, le fou apparaît non seulement comme un passager puisqu'il symbolise la condition humaine, mais il est aussi en partie liée aux forces des ténèbres. En revanche, chez Erasme, nous avons à faire à une folie qui dialogue avec la raison, mais on ne l'évoque que pour critiquer le manque d'humilité de l'homme, sa vanité, ses illusions ou sa prétention.

D'un côté se situe une folie tragique, de l'autre une folie apprivoisée. Le *grand renferment*, dit Foucault, est la conséquence du partage entre *raison* et *déraison*. Cette distinction se traduit explicitement en philosophie pendant le moment cartésien du doute. Dans la *Première Méditation*, Descartes évoque, au moment où il cherche à douter de son corps, l'argument de la folie : *Mais quoi ? Ce sont des fous et je ne serais pas moins extravagant si je me réglais sur leur exemple.*⁷³

La folie aux yeux de Descartes représente un autre Moi, un moi concurrent, une sorte d'altérité totale par rapport à la raison. Puis vient l'âge classique (XVIIe siècle), pendant lequel les fous sont de moins en moins tolérés dans l'espace de vie des hommes raisonnables. Autrement dit, les fous cessent donc d'être omniprésents dans l'espace social pour être enfermés dans des hôpitaux. Sont enfermés en même temps que les fous, les pauvres, les mendiants, les vagabonds, les oisifs, les débauchés, etc.

Pour les fous qui sont enfermés pour être corrigés (au même titre que les autres détenus), Foucault retient une différence majeure entre le XVIIe siècle et les époques précédentes : ils sont privés du droit d'expression que le Moyen Age leur avait reconnu. Une fois isolé et séparé de ses co-cellulaires, le fou devient un objet de savoir, la folie retrouvera une place particulière distincte des autres formes de marginalité. Autrement dit, le fou resta seul dans les

⁷³ DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, p. 20.

lieux d'enferment parce que les pouvoirs comprirent, d'un point de vue économique, qu'il vaudrait mieux rendre les oisifs et les pauvres au marché du travail. Ainsi, à la fin de XVIII^e siècle, la folie devint une maladie mentale : c'est la naissance de l'asile et le début de médicalisation de l'internement.

La folie se constitua ainsi en maladie mentale, ce qui permit le développement de la psychiatrie. Des débuts de la psychiatrie jusqu'à nos jours, on observe les malades mentaux en les écoutant, en les faisant écrire, dessiner, peindre ou en les exhibant tout simplement pour en tirer du spectacle. Le fou reste tout compte fait un objet. En essayant toujours de domestiquer la folie, la raison scientifique court le risque de ne pas comprendre le fou. Certes le fou est délivré de ses chaînes, mais il est asservi par le regard techno-scientifique du médecin. Il est toujours pris pour une bête dangereuse qui risque toujours de troubler la vie paisible des hommes. Il vit toujours sous tutelle ou curatelle, réduit au silence et à l'incompréhension de ses « semblables ». En somme, le fou est toujours exclu en ce début de troisième millénaire comme par le passé.

Foucault a essayé de parcourir, à rebours, le long chemin par lequel la folie s'est constituée comme un objet institutionnel. D'après notre perception de l'œuvre, *l'Histoire de la folie à l'âge classique* serait la réponse à la question de savoir s'il y a une expérience de la folie caractéristique d'un type de société comme les nôtres. Comment cette expérience a-t-elle pu se constituer, comment a-t-elle pu émerger ? Comment s'est-elle constituée comme un objet de savoir pour une médecine qui se présentait comme médecin mental ? En d'autres termes : à travers quelles transformations, quelles modifications institutionnelles s'est constituée une expérience de la folie avec le pôle *subjectif* de la folie et le pôle *objectif* de la maladie mentale ? En actualisant la problématique de la folie, Foucault tente ainsi de répondre aux questions suivantes : qu'est ce qu'un être fou ? Qui en décide ? Depuis quand ? Au nom de quoi ? En décidant d'écrire l'histoire de la folie, sans doute, Foucault voulait-il faire l'état

des lieux d'un fait socio-médical majeur, un fait qui n'était consigné dans aucun livre, un fait qui interpelle pourtant directement le pouvoir et qui traduit l'action immédiate du pouvoir (par l'exclusion), un fait qui demeure ambigu, méconnu, mal appréhendé, mal pris en charge, un fait qui prend la société au dépourvu, un fait dont l'intelligibilité fut progressive, bien qu'il demeure jusqu'à nos jours, philosophiquement, une aporie existentielle et un problème médical quasi insoluble.

Cette histoire de la folie, une histoire qui n'apparaissait nulle part, parce qu'étant perçue comme une histoire des fous et non de l'humanité respectable, interpella Foucault, et celui-ci décida de la mettre quelque part, de la consigner finalement par écrit. Dit autrement, au moment où Foucault publie *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, la folie n'était pas un sujet d'actualité (tout comme la médecine, les pouvoirs et la sexualité), elle n'était pas une problématique théorique et politique noble. Puis en 1968, brusquement, ces problèmes de folie, de santé, de sexualité, de corps sont entrés dans le champ des préoccupations politiques. Comme nous le verrons au chapitre suivant, l'histoire comme savoir ou instrument du pouvoir, est souvent rédigée à sa demande en fonction de ces préoccupations présentes.

Il y a donc une histoire de la folie, si, et seulement si l'effort de restitution de la formation historique du discours de la folie est fait. Il y a une volonté de retracer dans cette brève histoire de la folie l'évolution du traitement socio-médico-politico-linguistique de la folie, le fou représentant la part d'ombre de la société ; un fou qui fait ombrage à cette société et qu'il faut à tout prix exclure, parce que déraisonnable, et parce qu'il représente une menace vis-à-vis de ceux qui ne veulent pas lui ressembler, ceux qui ne le reconnaissent plus comme leur semblable.

Le fou est donc considéré, d'une époque à une autre, comme celui qui n'est guère comme tout le monde, cette altérité imprévisible qu'il faut craindre, celui qui n'est pas normal et enfin celui qui est malade. Ce traitement philosophico-historique de la folie confirme bien

une réalité qui est toujours d'actualité : la condition du malade mental est resté quasi inchangée depuis le XVIIIe siècle.

La société classique condamne le fou, l'exclut comme étranger ; la société moderne établit un autre rapport à la folie, en la considérant comme une déviation que l'on ne peut soigner : elle inclut la folie, mais elle veut la réduire. D'une part, Foucault montre que le fou demeure pour l'individu raisonnable le danger qui le guette (le reflet de sa possible déchéance), le danger à écarter, à ôter à tout prix du chemin. Les postmodernes à l'instar des classiques, appréhendent la folie, dans l'ordre des effets de la finitude, comme la conséquence la plus redoutable.

Mais il n'y a pas que la raison tyrannique de l'individu qui a de l'appréhension à propos du fou, il y a aussi les pouvoirs publics, la raison d'Etat qui préserve l'ordre établi et ne tolère que quiconque la perturbe, fût-il insensé, déraisonnable ou fou. D'autre part, Foucault reconnaît que dans bien des cas, la folie fait apparaître quelques signes positifs. La folie peut se révéler comme une expérience fort enrichissante pour la culture. En citant en exemple l'apport des auteurs et créateurs marginaux comme Hölderlin, Nietzsche, Artaud. Foucault restitue la valeur de leur expérience originaire de la folie en montrant l'importance de cette marginalité dans la constitution et la remise en question d'une culture.

Somme toute, l'histoire de la critique généalogique de la folie tente de retrouver une expérience indifférenciée, non reconnue et non vécue comme telle, et qui est elle-même une autre forme de *folie*. Cette folie serait liée à la concomitance entre l'instauration de la raison comme souveraine et le geste *phobique* de l'isolement de l'Autre. Ainsi l'instauration de la rationalité n'a-t-elle rien d'un acte pur, neutre, objectif, elle est plutôt l'instauration d'une forme particulière de violence, une violence originaire qui sépare raison et folie, violence dont Foucault suit les traces comme un archéologue. Foucault ne s'est intéressé ni à l'histoire du savoir psychiatrique ni à l'histoire de ses méthodes et de son langage. Foucault s'est plutôt

intéressé à l'histoire des frontières et des limites entre raison et déraison que se sont fixées certaines sociétés, de l'époque classique à l'époque contemporaine. Il a expliqué comment le fou a été différemment rejeté d'une époque à une autre, considéré comme quelque chose d'étrange, d'extérieur à ces sociétés.

Dans *l'Histoire de la folie*, Foucault a traité la folie comme une question plus large sur l'origine, dans la culture de référence qu'est la culture occidentale, de l'interrogations sur l'homme en général et (l'étrange) altérité (celui qui est à exclure) en particulier. Foucault se rendit compte qu'il y existe aussi d'autres faits qui ont été insuffisamment exploités par les analystes contemporains. Et pourtant, dû-t-il se dire, ces faits qui posent problèmes sont historiquement constitués.

Dans *Les mots et les choses*, Foucault traite de la formation archéologique des règles anonymes et historiques de construction de l'objet du savoir en général, ou des savoirs particuliers (des sciences humaines et sociales). Le philosophe se propose de suivre le processus de structuration et de différenciation de la rationalité. Cette *généalogie de la raison* se transforme finalement en analyse de l'expérience du Même, c'est-à-dire l'analyse de l'ordre des parentés, des ressemblances, des classifications. Dans la préface de *Les mots et les choses*, publié en 1966, voici ce que Foucault entend par la notion d'*ordre* : *L'ordre c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention d'un langage ; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé.*⁷⁴

Retrouver *l'expérience nue de l'ordre de ses modes d'être*⁷⁵, c'est alors *s'efforcer de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles ; selon quel espace*

⁷⁴ FOUCAULT M., *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, p. 11.

⁷⁵ *Id.*, *op. cit.*, p. 13.

*d'ordre s'est constitué le savoir ; sur fond de quel a priori historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer*⁷⁶. L'objet principal de l'analyse de Michel Foucault dans *Les mots et les choses* est donc de dégager une nouvelle conception de l'histoire des connaissances et ce, en rupture avec les interprétations historiques classiques qui perdurent encore aujourd'hui. Foucault nomme cette appréhension, *archéologie* (d'où le sous-titre : *Une archéologie des sciences humaines*). Il s'agit effectivement d'interroger le récit que nous offre l'histoire afin d'y retrouver les conditions de possibilité, c'est-à-dire les configurations ou pratiques discursives qui *ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance*. Ce sont ces conditions de possibilité qui constituent les *épistémè*. Autrement dit, *l'archéologie, s'adressant à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses, définit des systèmes de simultanéité, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d'une positivité nouvelle*⁷⁷. Cette approche indique avant tout que l'histoire des savoirs ne s'est pas déroulée de façon linéaire et continue, comme si, par exemple, celle-ci ne constituait qu'une ligne parcourue de segments, indiquant une évolution par découvertes successives et par de plus grandes attentions accordées au monde. Avec Foucault, au contraire, l'histoire est discontinue. Les *épistémè* ne se succèdent pas de manière fluide mais par ruptures. De plus, cette succession n'implique nullement qu'il faille accorder une valeur plus grande à une positivité par rapport à celle qui la précède. La réflexion menée dans *Les mots et les choses* s'attachera, dès lors, à l'une de ces *épistémè* : l'âge classique qui s'étend de la fin de la Renaissance (*épistémè* de la représentation) au début de la Modernité (criticisme).

Chez Foucault, *l'a priori* historique désigne ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience, un champ de savoirs possibles. Selon ce qu'en pense le philosophe, *l'a priori* historique définit le mode d'être des objets qui paraissent. Sa fonction est pour ainsi dire,

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Id. op. cit.*, p. 14.

d'armer le regard au quotidien et de renforcer le pouvoir théorique. L'*a priori* permettrait donc de définir les *conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai*.⁷⁸ La notion d'*a priori* historique tout comme celle d'*épistémè*, traduisent l'effort de la philosophie foucauldienne pour introduire la discontinuité, la coupure ou l'interruption dans tout processus de transformation des mots et des choses ou d'évolution des pratiques et des savoirs. Mais Foucault fait état de la difficulté de poser la question de l'archéologie des idées ; c'est en effet aller au devant de problèmes d'ordre méthodologique et épistémologique, car il est plus aisé de situer la discontinuité dans l'évolution de l'histoire expérimentale et scientifique plutôt que l'évolution continue de la pensée. Ainsi, pour Foucault, la discontinuité a une fonction interprétative pertinente. Cependant, son statut n'est guère facile à établir aussi bien pour l'histoire en général que pour l'histoire de la pensée. Bien qu'il soit difficile de poser des bornes, et de tracer des frontières dans l'histoire de la pensée, on ne peut occulter le fait que les idées qui proviennent de cette pensée se rendent réciproquement justice et réparent leur injustice ; elles tiennent leur procès entre deux époques, ainsi se disqualifient-elles, disparaissant un moment et réapparaissant ensuite.

Comme autre exemple représentatif de la spécificité de l'épistémologie de l'historique chez Foucault, nous pouvons aussi faire état de la question de l'histoire. Cette question traverse, comme un fil rouge, l'ensemble des thèmes abordés dans *Les mots et les choses*, ouvrage publié cinq ans après la parution de *l'Histoire de la folie à l'âge classique*. Nous dirons de premier abord que *Les mots et les choses* essaient d'étaler les dispositions d'ordonnement interne des savoirs (ou discours) positifs (ou reconnus) à une époque donnée. Autrement dit, *Les mots et les choses* retracent les conditions d'apparition des savoirs et des sciences. Cet ouvrage reconstitue d'une certaine manière le processus généalogique de

⁷⁸ *Id., op. cit.*, p. 64.

la raison. Même une généalogie qui, de même chez Nietzsche, suppose la réévaluation du concept de subjectivité.

Il ne s'agit guère pour Foucault de déterminer l'origine de rationalité de chaque savoir spécifique, mais de mettre en exergue le champ épistémique (*l'épistémè*) où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilités. Ce qui est ainsi mis en évidence, c'est ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace de savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la *connaissance empirique*. Foucault se préoccupe également de définir les modes d'être qui découlent des configurations, des *systèmes de simultanéité* ainsi que la *série des mutations* nécessaires et suffisantes pour circonscrire *le seuil d'une positivité nouvelle*.

La principale problématique de *Les mots et les choses* est de repérer, dans l'univers épistémologique de la culture occidentale, deux grandes ruptures ou discontinuités : celle qui, à la fin de XVIIe siècle (ou fin de la période baroque), inaugure l'âge classique, une étape de l'histoire marquée par la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magiques, par l'entrée enfin de la nature dans l'ordre scientifique, la solidarité entre la théorie de la représentation et les théories du langage, de la nature de la richesse. Et celle qui, au début du XIXe siècle, marque le seuil de la modernité contemporaine. Avec la disparition de la théorie de la représentation comme fondement général pour tous les ordres de connaissances possibles (linguistique, politique, biologie, économie...), l'homme devient objet de savoir possible.

Les mots et les choses décrivent effectivement le processus et les conditions dans lesquelles l'homme devient effectivement un objet de savoir à partir du XIXe siècle. Pour discuter de cette question, Foucault admet qu'au dessous de chaque époque, il y a une activité

labyrinthique ou souterraine discontinue qui ébauche les contours de tout ce qui tombera (de manière hétéroclite) sous l'appellation de culture (paradigme, savoir *épistémè*, etc.) et qui la structurera.

Foucault s'emploie donc dans *Les mots et les choses*, à répertorier, à décrire, à classer et à analyser l'allure et les formes du savoir du XVI^e siècle à nos jours. Autrement dit, Foucault situe les phases discontinues de l'histoire des sciences qui ont l'homme pour objet d'étude. La stratification de cette histoire décrit les *seuils*, les *limites*, les *séries*, les *transformations spécifiques* et les moments de rupture décisifs qui ont débouché récemment sur la constitution d'un discours objectivé sur l'homme, un discours restreint à un savoir précis, un discours concernant un aspect de tout ce qui tombe sur la curiosité et le soupçon du regard humain concernant l'homme, une analyse des sciences centrées sur l'homme.

Après *l'Histoire de la folie à l'âge classique* et *Les mots et les choses*, nous souhaitons aussi souligner brièvement en guise d'exemple le sens historique de *La naissance de la clinique* (ouvrage paru en 1963). Foucault nous présente une histoire de la médecine différente de son histoire officielle. Foucault commence par exposer la conception historique traditionnelle des changements successifs de la médecine.

Les historiens traditionnels, en utilisant un modèle progressiste de l'histoire, reviennent aux moments fondamentaux de la médecine en montrant qu'elle a évolué. En contrepartie, pour Foucault, il s'agit de démontrer que le regard clinique, qui est dans le fondement de la médecine contemporaine, n'est pas le résultat du progrès ou de l'évolution du savoir médical, mais il a le sens même d'une invention historique.

Les réflexions de Foucault sur l'apparition de la médecine clinique à la fin du XVIII^e siècle expliquent comment cette médecine a été possible, étant donné la conjonction de plusieurs éléments latéraux (comme les épidémies à la fin de XVII^e siècle qui ont affecté l'ensemble de l'Europe) et des situations politico-institutionnelles de l'époque (comme

l'absence d'un modèle d'assistance qui puisse répondre à cette nouvelle réalité). On voit donc s'organiser un nouvel espace, c'est-à-dire la clinique moderne, laquelle réunira à la folie, l'observation, l'expérience et la pratique hospitalière pour mieux faire face à la conjoncture épidémiologique.

Après *La naissance de la clinique*, nous sommes aussi tentés d'évaluer la dimension historique de *L'Archéologie du savoir*, ouvrage dont la première édition date de 1969, et qui regroupe l'essentiel de l'approche épistémologique de Foucault sur la problématique philosophique de l'histoire. Dans cette publication de 1969, le philosophe développe l'idée d'une histoire en mutation composée d'un ensemble d'évènements épars, dispersés, discontinus et dont l'ordre n'est pas nécessairement progressif et rationnel. L'introduction du livre, centrée sur l'introduction du discontinu dans la méthodologie de l'histoire, en désigne l'objet central par les questions suivantes : *comment spécifier les différents concepts qui permettent de penser la discontinuité (seuil, rupture, coupure, mutation, transformation) ? Par quels critères isoler les unités auxquelles on a affaire : qu'est-ce qu'une science? Qu'est-ce qu'une œuvre? Qu'est-ce qu'une théorie? Qu'est-ce qu'un concept ? Qu'est-ce qu'un texte? etc.*⁷⁹ Ces questions résulteraient ainsi d'un constat : celui que *dans ces disciplines qu'on appelle histoire des idées, des sciences, de la philosophie, de la pensée, de la littérature aussi [...], l'attention s'est déplacée [...] des vastes unités qu'on décrivait comme des époques ou des siècles vers des phénomènes de rupture.*⁸⁰

En apparence, cette introduction du discontinu dans l'histoire de la pensée s'oppose aux grandes continuités recherchées par l'histoire au sens strict. Pourtant, dit Foucault, il existe ici et là, chez les historiens, comme les historiens des sciences et de la philosophie, - une *identité de problématique*. Car partout, dans toutes les disciplines où il s'agit de se demander à nouveau ce que c'est qu'écrire l'histoire, une évolution récente apparaît : *la mise en question*

⁷⁹ *Id.*, *L'archéologie du savoir*, pp. 12-13.

⁸⁰ *Id.*, *op. cit.*, p. 10.

du document. Alors que l'histoire traditionnelle entreprenait de mémoriser les *monuments* du passé en les transformant en *documents*, aujourd'hui, dit Foucault, l'on s'intéresse inversement à ce qui transforme les *documents* en *monuments*. La recherche archéologique se fait, pour ainsi dire, en un sens nouveau. En d'autres termes, alors que l'histoire traditionnelle commençait par poser l'existence d'un certain nombre d'événements, datés dans un temps unique, puis se demandait comment ces événements avaient été transcrits dans les documents, l'histoire nouvelle part des documents et se demande à quelles conditions certains documents *fabriquent* des faits historiques, tandis que d'autres restent silencieux, muets, oubliés.

L'Archéologie du savoir entreprend donc de penser la discontinuité dans l'histoire des idées, des sciences, de la philosophie de façon *archéologique*, en demandant comment on passe des documents aux monuments, comment on construit des faits historiques. Par là même, Foucault suggère de modifier drastiquement le concept usuel de temps historique : au lieu d'un temps linéaire et totalisable, il faut se représenter une stratification, une dispersion, des séries d'événements. Il faut penser une histoire *qui ne serait pas système, mais dur travail de la liberté*.⁸¹ Et par là même se trouve abandonnée l'idée d'une histoire progressive de la raison et celle du sujet comme conscience, conscience rationnelle, ou conscience historique qui rassemblerait les événements discontinus en des totalités intelligibles et unitaires. Il n'y a plus de sujet fondateur. Ce dernier constat est l'un des piliers de la conception foucauldienne de l'individu et du caractère provisoire de l'homme comme principal objet de l'*épistémè* (nous y reviendrons au dernier chapitre intitulé « De la naissance et de la mort de l'homme »).

L'analyse des transformations discursives tient alors compte du caractère discontinu des événements scientifiques. Foucault distingue donc très nettement l'histoire globale et traditionnelle qui recherche le principe substantiel d'une époque et l'histoire générale qui se soucie de *déterminer quelle forme de relation peut être légitimement décrite entre ces différentes*

⁸¹ *Id., op. cit.*, p. 23.

*séries ; quel système vertical elles sont susceptibles de former.*⁸² Foucault en vient alors à penser que cette *mutation épistémologie de l'histoire n'est pas encore achevée aujourd'hui [...] elle n'a pas été enregistrée ni réfléchie [...] Comme s'il avait été particulièrement difficile, dans cette histoire les hommes retracent de leurs propres idées et de leurs propres connaissances, de formuler une théorie générale de la discontinuité, des séries, des limites, des unités des ordres spécifiques, des autonomies et des dépendances différentes.*⁸³ Pour Foucault, les lourdeurs et les réticences liées à l'admission de la discontinuité dans la matière historique sont en grande partie imputables au maintien à la présupposition d'un sujet fondateur.

Enfin nous tenons aussi à évaluer la portée historiographique de *Surveiller et punir* (ouvrage publié en 1975). En retraçant l'histoire du châtement ou de la punition, après avoir analysé la manière dont le corps humain est investi par les rapports de pouvoir, Foucault montre que l'économie stratégique du corps passe par l'usage progressif des technologies politiques violentes aux technologies politiques plus douces. En effet, punir s'inscrit dans une économie du visible théâtralisée, placée au cœur même de la punition. Foucault analyse l'étalement spectaculaire ou le déploiement de la punition comme un aspect essentiel du punir : il y a dramatisation de la punition, mise en scène du supplice, et la souffrance est minutieusement installée dans la durée et dans la démultiplication expiatoire. Tout l'acte de justice est étroitement resserré autour de l'acte même du châtement, et ne vise donc pas le corps abstrait ou public, mais le corps concret, physique et privé. Il s'agissait donc jusqu'aux Lumières, de manifester le pouvoir, de montrer la force et la capacité de répression du souverain. C'est précisément, selon Foucault, cette expression foudroyante de la force du souverain qui tend à s'estomper entre la fin du XVIIIe et le début du XIXe siècle, au profit d'une administration des peines, laquelle va adoucir la mise en scène de la souffrance :

⁸² *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., pp. 324-325.

⁸³ *Id.*, *op. cit.*, p. 327.

*s'efface donc, au début du XIXe siècle, le grand spectacle de la punition physique ; on esquive le corps supplicié ; on exclut du châtement la mise en scène de la souffrance. On entre dans l'âge de la sobriété punitive. Cette disparition des supplices, on peut la considérer à peu près acquise vers les années 1830-1848.*⁸⁴

Comparée aux époques antérieures, la seconde moitié du XVIIIe siècle, est une ère nouvelle marquée par l'adoucissement sans précédent des peines punitives. En alternant entre punition et surveillance, le pouvoir préfère de plus en plus la technologie de la surveillance à celle de la punition. Qu'est-ce qui explique ce changement ? Selon Foucault, punir devient économiquement et politiquement non rentable parce que le mode fondamental de structuration du danger social lui-même change. La mutation du punir s'accompagne d'une mutation du délit, voit le crime de fraude remplacé tout au long du XVIIIe siècle le crime du sang.

Foucault constate donc un passage progressif du supplice des corps à la surveillance des âmes : *Que le châtement, si je puis ainsi parler, frappe l'âme plutôt que le corps*. Le philosophe pose ainsi le problème de la disparition des supplices. Ainsi, oeuvre des lois et de grands codes pénaux des XVIIIe et XIXe siècle en France : le corps dépecé, supplicié, imputé disparaît en quelques dizaines d'années. La *prise sur le corps* se dénoue. L'affrontement physique cesse d'être mis en scène. Le contact se réduit entre la loi et le corps du criminel. Ce qui nous semble pure barbarie primitive se change donc en douceur pénale. L'objet historique de Foucault dans *Surveiller et punir* est donc ce passage du corps à l'âme comme cible de la procédure juridique de la punition. Foucault analyse la mutation qui affecte la punition en mettant en avant non pas une simple humanisation des peines, mais bien une mutation dans la raison même de punir. Le punir va se modifier pour s'adapter à la nouvelle situation. Il se recentre sur sa fonction durative : il quitte l'économie naturelle de la violence pour réintégrer

⁸⁴ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 263.

l'économie politique de la gestion. On passe d'une punition militaire à une punition économique.

En réinterrogeant l'Histoire avec le dessein de jeter des rayons sur ces aspects les plus sombres, les moins connus et les plus rebelles, en tentant de réévaluer la méthode d'investigation de l'histoire, le philosophe en vient à demander ce que vaut la vérité historique ; il se demande ce que vaut l'histoire de cette vérité ; il se demande ce que vaut la vérité supposée de l'Histoire.

La considération de la rupture des champs des pensées, l'adoption d'un certain nombre des négatives certitudes nietzschéennes, la volonté de restaurer l'histoire qui passe par la reconnaissance des transformations historiques, la prise à contre-courant des continuités historiques en refusant de se *laisser porter* par les truisme et les conventions, tout cela participe à la volonté foucauldienne de donner à l'anormalité, à l'inattendu, à la déception, à la crise, à la déconvenue, à la bassesse, à l'inégalité, à l'irrégularité, à l'incohérence, à l'impondérable, à l'absence, au non-dit, à l'illisibilité, au chaos même, un droit d'entrer dans l'histoire. Pour Foucault, l'irrégularité, la bassesse et l'échec participent à l'histoire autant que la régularité, la noblesse et la victoire. Aussi, si l'inquiétude, l'incertitude et la friabilité sont inhérents à la vie, de quel droit l'Histoire les esquiverait ou les nierait-elle.

Michel Foucault a bien compris, après Nietzsche, la nature dense des faits historiques. Le caractère plurivoque et complexe du fait historique, son aspect fluide, toujours fuyant et difficile à contenir, constituent la lie de son in définissabilité. Nietzsche pense qu'une histoire qui est dominée par le hasard et qui n'a ni début ni fin, est impossible à totaliser et à définir. Et d'ailleurs, ajoute le philosophe allemand, *n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire*. Ces seules caractéristiques font des faits historiques un objet dont les seules descriptions et analyses ne pourraient épuiser le sens ni tarir les sources de significations cristallisées par un passé toujours plus lointain. En conséquence, l'impossibilité de trouver dans un fait un usage

unique, complique et compliquera toujours la tâche de l'historien, mais en même temps la tâche de l'historien tire tout son sens de cette complication même.

Selon Foucault seule l'adoption d'une posture théorique de non totalisation, seul le choix d'une posture théorique limitant d'une manière draconienne la prétention des textes historiques à la vérité, permet de ne point s'écarter de l'idéal d'émancipation de l'histoire et de la volonté de vérité des sciences historiques. L'épistémologie de ces sciences recommande avant tout à l'historien de ne point succomber à la tentation de prétendre épuiser, par son texte, le champ dont il entreprend l'exploitation. Foucault appréhende enfin l'histoire comme le champ indéfinissable des forces. Son historicisme distingue bien, dans les subdivisions de l'histoire, une macro-histoire, l'Histoire officielle, l'Histoire normalisée (et normalisant), codée et intégrée à la pratique de la domination, et d'autre part, une histoire toujours en devenir, représentant la conscience des sujets en lutte, une histoire inhérente à la pratique de la résistance à cette domination.

En élevant les discontinuités historiques des idées, des théories scientifiques et des pratiques sociales, au rang de paradigmes scientifiques, Foucault conteste vivement la tendance historiciste à appréhender l'histoire comme un fleuve tranquille dont les faits coulent continuellement et normalement d'amont en aval.

Cette approche de l'histoire comme succession continue des faits normaux, exclut et marginalise *ipso facto* les faits anormaux (c'est-à-dire ceux qui s'écarterent de la règle établie) lesquels sont aussi constitutifs de l'histoire. Cette position s'inscrit sans doute dans le sillage de Georges Canguilhem, l'un des maîtres de Michel Foucault. Enfin l'éthique historique de Foucault entreprend de dédogmatiser les faits historiques autant que possible, en tirant de ces faits quelques renseignements pour le présent.

Cette théorie sur la discontinuité des faits depuis Foucault, s'applique désormais à la vie et à ces évènements sociobiologiques qui sont rendus compte par la médecine. En effet, ce qui

caractérise la médicalisation, c'est la généralisation du risque médical jusque dans des domaines non médicaux. C'est lorsque l'autorité médicale ne fonctionne plus seulement comme autorité de savoir mais autorité sociale. La médicalisation de la société est le signe que nous sommes désormais dans ce que Foucault nomme *la biohistoire*; une histoire qui gère la vie. *Surveiller et punir* est l'un des ouvrages de Foucault qui a concouru à la sédimentation des concepts de biohistoire et de biopolitique. Ce livre sur les prisons représente un tournant dans l'œuvre de Foucault pour deux raisons. La première est que c'est à l'occasion du travail pratique et théorique sur les prisons que Foucault modifie définitivement sa conception du pouvoir. La seconde est que c'est avec *Surveiller et punir* que Foucault passe d'une analyse presque exclusive des énoncés et du discours à une analyse du visible, des espaces et du regard comme moyens de surveillance. Rendre visible pour surveiller : c'est de là que Foucault en viendra ensuite à une analyse de la surveillance de la chair dans l'histoire de la sexualité, ce qui le conduira à développer la notion de *biopolitique*, comme ensemble des procédures de domination qui règlent les corps et les formes de vie.

Aussi osons-nous penser que la biohistoire a préparé le terrain de la biopolitique comme nous le verrons plus loin. Globalement, le biopouvoir fait référence à l'idée selon laquelle pour durer, le pouvoir est nécessairement à intérioriser et il ne devient pouvoir durable qu'à condition de marquer durablement ou historiquement la vie. L'histoire est, de ce point de vue, une histoire des personnes, des individus marqués par le pouvoir et tentant de relater ce fait, car l'histoire est faite de pensées mémorisées et d'écrits conservés, car elle n'existe que dans ces mémoires et ces écrits. C'est donc aussi une histoire de l'être ou du sujet fabriquant en permanence, en lui et pour lui, la reproduction éternelle du discours du pouvoir, celui du savoir, celui du vouloir savoir.

En effet, la biohistoire désigne trois traits caractéristiques. D'abord, elle indique que l'histoire de l'homme et l'histoire de la vie sont, en l'homme, identifiées au point que des

phénomènes vitaux (maladie, vieillesse, etc.) sont déterminants dans la compréhension de l'espèce humaine, mais au point également, qu'en retour, les événements vitaux (génome, etc.) peuvent être eux-mêmes transformés par des artifices humains. Ensuite, elle précise que l'activité politique se conçoit comme une activité médicale. Foucault parle de nos Etats comme des *Etats médicaux ouverts* dans lesquels la médicalisation est sans limite. Dans ce contexte, les dangers dans une société sont identifiés à des pathologies particulières qu'une expertise doit pouvoir identifier ou doit pouvoir nous prévenir. Pour Foucault, la prépondérance conférée à la pathologie devient une forme générale de régulation de la société. Enfin, la biohistoire est l'accompagnement politique à la transformation de la société, d'un système de lois à un système de normes. De même que les juristes accompagnèrent la formation d'une société de lois, de la même façon, les médecins accompagnent la formation d'un système de la normalité reposant sur la distinction du normal et du pathologique.

En guise de conclusion de cette partie, nous pensons que l'histoire, comme matière étrangère à la philosophie de Foucault, peut être qualifiée, sans risque de se méprendre, de matrice de sa pensée. Il est étonnant de constater que l'histoire, comme mémoire des faits, faits de mémoire et discipline, l'aide à interroger à la fois la différence qui le tient à distance d'une pensée où il pourrait reconnaître l'origine de la sienne, et la proximité qui demeure en dépit de cet éloignement qu'il fouille sans cesse en archéologue généalogiste. Foucault, en effet, fait de l'archéologie la science de l'exploration des racines du Savoir, et veut dégager, révéler *L'ordre du discours*. L'archéologie du savoir serait la mise en évidence de l'intériorisation du pouvoir comme nous le clarifierons dans les chapitres à venir.

Que pouvons-nous retenir d'autre de l'épistémologie historique de Michel Foucault ? Avant tout le rejet des découpages et des classements *a priori*, postulat de l'hétérogénéité des discours, conception de ceux-ci comme des *événements* à appréhender dans leur singularité, approche empirique des discours et des énoncés, qu'il s'agit d'analyser pour ce qu'ils disent

réellement, sans chercher de sens caché, ni d'origine lointaine, remise en cause des notions et des frontières du livre et de l'œuvre : de tous ces *renoncements* émerge une autre conception, dont la radicalité s'est à peine émoussée depuis trente ans, une conception, que l'on peut qualifier d'immanentiste, et qui porte à la fois sur l'histoire, la définition des discours, la méthode d'analyse de ceux-ci, le livre, l'œuvre et le document. La conception immanentiste de l'histoire se lit, non seulement dans la remise en cause des continuités au bénéfice des discontinuités, mais surtout dans la critique du sujet, de la souveraineté du sujet, et dans le primat de la relation. En renonçant aux catégories de la continuité, Foucault remet de fait en cause l'idée de progrès linéaire, de conscience historique unifiée, de totalisation intelligible des événements. Nous pouvons dire que Nietzsche et Foucault comprirent que c'est la relation qui prime dans l'ordre des choses de la relation. Aussi, sans cette relation, les choses n'existeraient pas. La détermination de ces choses dépend donc de l'existence et de la permanence de cette relation.

DEUXIÈME PARTIE

L'individu comme un espace de pratique

Le corps est directement plongé dans un champ politique; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies [...]; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti.

Foucault, *Surveiller et punir*

CHAPITRE III

La dialectique entre l'individu et le pouvoir

Lorsqu'on soulève la problématique des relations entre individu et pouvoir, on s'apprête aussi, sans nécessairement le vouloir, à discuter de leur contentieux. Dès cet instant des questions pleuvent : de quelle nature est le pouvoir ? Est-il physique ou reste-t-il politique et idéologique ? Les éléments infinitésimaux du pouvoir ou micros-pouvoirs sont-ils aussi contraignants que le pouvoir, voire davantage contraignants que le pouvoir politique ? On peut aussi se demander si l'individu est porté à subir le pouvoir dans tous ses états et se retrouver dans une situation d'impuissance ? Cet individu dispose-t-il de moyens pour combattre le pouvoir ? A-t-il intérêt à le combattre ? En tentant de se soustraire au pouvoir, en le combattant, finalement, ne se soustrait-il pas à lui-même ? Ne se combat-il pas lui-même ? Doit-on considérer comme une fatalité que la société ne puisse être autre chose qu'une collectivité d'hommes dirigés et sous surveillance ? Ce sont des questions de ce genre qui peuplent la problématique des relations entre l'individu et le pouvoir. Faisons remarquer au passage que nous nous permettons d'affirmer sans ménagement que Foucault n'est pas exactement un théoricien du pouvoir. Une de ses préoccupations constantes a été celle de la production du sujet. Il y a, d'après Foucault, trois modes d'objectivation, découlant du *circuit de la vérité*, qui transforment les êtres humains en sujets :

- Le savoir, les sciences (linguistique, économie, biologie), connaissances objectives
- Le pouvoir, pratiques divisantes (divisé des autres ou à l'intérieur), systèmes signifiants et politiques
- L'identification (le sexe ou le genre), les pratiques, la Morale et les techniques de production.

Ainsi présentés, Vérité-pouvoir-éthique font cercle, interagissent, s'influencent mutuellement. Le *sujet* n'est pas pour Foucault une donnée métahistorique, une entité préconstituée et constante, il n'est pas un irréductible. Le sujet est le produit d'un jeu de tensions entre des procédures d'objectivation et de subjectivation. C'est pourquoi Foucault accorde une telle importance aux savoirs et aux pouvoirs dans la mesure où ce sont eux qui règlent l'essentiel de ces procédures. Ce qui nous intéresse, dans ce chapitre, est moins l'étude du pouvoir lui-même ou les rapports de pouvoir, que les rapports de pouvoir et de savoir, c'est-à-dire les dispositifs qui produisent des identités.⁸⁵ Ces dispositifs où s'entremêlent savoirs et pouvoirs connaissent des transformations dans la mesure où ils sont l'objet et le lieu de rapports de force. L'Etat n'étant pas la source de tout pouvoir chez Foucault et sa conception du pouvoir étant désétatisée, c'est-à-dire que l'Etat est loin d'être pour lui le foyer qui diffuse des ordres et qui ne cesse de se renforcer, notre discussion ne s'articulera donc pas, comme on pouvait le croire sur une dialectique hégélienne (plate) entre l'individu et l'Etat.

Nous commencerons par fixer le sens des notions de *vie*, de *nature humaine* et de *sujet* pour mieux cerner et s'emparer du contenu du concept d'*individu* chez Foucault. Le concept d'individu englobe à la fois la notion de vie et de sujet en tant qu'entité singulière appartenant à un tout. Nous dirons brièvement que la conception foucauldienne de la vie, de la nature humaine et du sujet se réfère à la tradition nietzschéenne. D'abord, Foucault trouve que la notion de vie autant que celle de nature humaine⁸⁶ n'est pas un concept scientifique, c'est simplement un indicateur épistémologique dont les fonctions de classification et de délimitation ont un effet sur les discussions scientifiques. La notion de vie aurait le sens que

⁸⁵En terme d'identité, il s'agit de l'homme malade/homme sain, homme aliéné/homme de raison, homme délinquant/ citoyen normal, sujet moral/ sujet pervers et des relations entre sujets (rapport médical, psychiatrique, policier, carcéral, thérapeutique, disciplinaire...).

⁸⁶ Autant Foucault s'est longtemps méfié de cette expression autant, pour des raisons de prudence éthique et épistémologique, il recommande de s'en méfier.

les scientifiques lui donnent en fonction de leurs préoccupations du moment, mais en fonction aussi de ce que la morale et la politique leur recommandent, interdisent ou autorisent, répriment ou blâment. Autrement dit, la notion de vie n'a pas toujours eu le même sens, la même fonction ni la même utilité d'une époque à une autre. Aussi dans l'histoire de la connaissance, la notion de nature humaine semble-t-elle avoir joué un rôle d'indicateur épistémologique en distinguant certains types de discours par rapport ou en opposition avec la théologie ou la biologie. La notion de vie aurait ainsi joué un rôle périphérique dans le discours et dans les règles internes de la pratique du raisonnement biologique. La biologie en tant que pratique scientifique se serait distinguée et différenciée d'autres pratiques. Aussi la biologie, selon Foucault, serait-elle parvenue à délimiter son domaine d'étude grâce à la notion de vie. Cette notion aurait joué ce rôle dans une certaine mesure pendant une certaine période. Entre le XVIII^e et le XIX^e siècle, la notion de vie, affirme le philosophe, aurait été à peine employée dans l'étude de la nature. Selon Foucault, durant cette période, il était question de classer les êtres normaux en vivants ou non-vivants. Cette classification fut dressée dans de vastes tableaux hiérarchiques allant du minéral à l'homme. La coupure entre les minerais et les animaux était relativement irrésolue épistémologiquement. Ce qui importait aux scientifiques de cette époque était de fixer cette hiérarchie et la position de chaque espèce naturelle une fois pour toute et de manière indubitable et indiscutable. À la fin du XVIII^e siècle, la description et l'analyse de ces être normaux ont montré, par l'utilisation d'instruments plus perfectionnés et des techniques affinées, un domaine entier d'objets nouveaux, un chantier entier de relations et de processus. Tout cela aurait sans doute concouru à la définition de la spécificité de la biologie dans la connaissance de la nature. Ce grand détour par la généalogie de la biologie est utile pour mesurer l'impact de l'entrée de cette discipline dans les calculs politiques visant toujours à redéfinir le statut reconnu ou attribué à l'individu par les différents types de pouvoirs (anciens ou nouveaux), lesquels pouvoirs

réserver un sort (assignent ou choisissent unilatéralement un destin) à la corporalité biologique (ou à l'individu) à tort ou à raison.

De l'individu, Foucault en parle plus au sens d'individu assujéti plutôt que sujet se constituant. L'individu ne serait, selon lui, que le point de départ de la subjectivation et non la subjectivité en tant que telle. Le philosophe met donc l'accent sur les technologies du pouvoir ou les rapports de pouvoir qui investissent et s'exercent sur l'individu en particulier et les corps *dociles* en général. Il est important de retenir, avant tout, que les relations de pouvoir ne sont pas unilatérales, elles ne s'exercent pas sous la seule forme du commandement, de l'impératif. Il y a des rapports de pouvoir interactifs. D'où l'importance que Foucault accorde aux relations de pouvoir ascendantes (et pas seulement descendantes) ainsi qu'aux résistances, aux oppositions et aux conflits. Il n'envisage pas le pouvoir du seul point de vue de sa rationalité interne, mais aussi sous l'angle de l'affrontement de stratégies différentes de pouvoir.

Du côté de l'individu, Foucault privilégie l'approche topographique et physique plutôt que métaphysique de l'individu. Dès cet instant l'individu serait un noyau atomique autour duquel graviteraient les électrons du pouvoir ; l'atome sur lequel s'appuierait (ou s'agripperait) tout pouvoir. Selon Foucault, le pouvoir est un rapport de forces. Nous notons au passage que le terme de *force* utilisé ici, n'est pas écrit au singulier. En effet, pour Foucault, le rapport de force se conjugue toujours au pluriel. Car précisément, tout rapport de forces est nécessairement un rapport de pouvoir. On pourrait même dire avec Foucault qu'une force est toujours en rapport avec une autre, ce qui la conduit à n'avoir aucun autre objet ni aucun autre sujet que la force elle-même. Toute force est alors déjà un rapport, et ainsi un pouvoir. En outre, si le pouvoir s'exerce en réseau selon le constat de Foucault, l'individu même cesse d'être un atome et devient, en tant qu'effet, force affectante et affectée, un amas ou un nœud d'intensités, une « antenne » relais qui renvoie, par inflexion, retournement,

rebroussement, tournoiement, résistance à d'autres nœuds dans le réseau. Mais, prévient Foucault, le pouvoir ne vient pas nécessairement remplacer un bon sens démocratiquement partagé entre tous les humains du monde. Cela dit, chez Foucault, tout comme le pouvoir, l'individu n'est pas une substance (complète ou finie) : [Le sujet] *n'est pas une substance. C'est une forme* [dirions-nous informe], *et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même. Vous n'avez pas à vous même le même type de rapports lorsque vous vous constituez comme sujet politique qui va voter ou qui prend la parole dans une assemblée et lorsque vous chercher à réaliser votre désir dans une relation sexuelle. Il y a sans doute des rapports et des interférences entres ces différentes formes du sujet, mais on n'est pas en présence du même type de sujet. Dans chaque cas, on joue, on établit à soi-même des formes de rapport différentes.*⁸⁷

Retenons donc de cette approche le déficit lancé par Foucault (et qui est somme toute celui du monde occidental dans ses configurations actuelles) d'un sujet informe et sans substance donnée, d'une forme dynamique et fluctuante, d'une pluralité de sujets dans l'unité abstraite et formelle de ce qu'on appelle identité du sujet, un déficit qui irait jusqu'à la mise en question radicale (dans un élan encore une fois nietzschéen) du sujet comme la seule forme d'existence possible à travers des expériences qui plutôt déconstruisent l'identité que la construisent, qui permettent au sujet de se dissocier de lui-même, de briser le rapport à soi, d'avec un *soi* donné, imposé, projeté, etc. Plus encore, la subjectivité, la lutte moderne autour d'elle, semble être précisément la réponse à toute tentative d'attachement à une identité fixée, préétablie, et donnée une fois pour toujours. Foucault semble resté fidèle à la logique nietzschéenne, pour laquelle il s'agit de lutte, de domination et d'assujettissement, d'incitation et de détournement, de déterminations sélectives qui se gagnent, s'arrachent ou se perdent. Compte tenu de cette réalité, les pouvoirs viennent souvent à confondre la corporalité privée

⁸⁷ FOUCAULT M., *Dits et écrits 1954-1988*, Tome IV, 1980-1988, pp. 718-719.

de la corporalité publique, ou à asservir l'une des corporalités au détriment de l'autre mais pour l'intérêt du pouvoir ou de l'individu. Cette problématique sera abordée au cours de ce chapitre, et nous ne manquerons pas d'y revenir dans le chapitre qui traite de la « Généalogie de la biopolitique ». Aussi, la conception ou les représentations à propos du pouvoir varient-elles en fonction des époques et des mœurs scientifiques et politiques. Elles varient aussi en fonction de l'importance pris par un pouvoir par rapport aux autres. Il n'y a pas de doute que les pouvoirs familiaux, tribaux ou étatiques n'ont eu, au fil du temps, ni la même fonction ni la même utilité.

Il serait aussi intéressant d'analyser, en Occident, un rapport bien antérieur au rapport spatio-temporel et territorial individu / pouvoir, la dialectique entre le Dieu judéo-chrétien (jouissant d'un pouvoir intemporel et apatride et sans territoire spécifique ou plutôt au territoire infini et illimité) et ses croyants qui débouchera sur la biopolitique après être passée par le *pastorat* et la *gouvernementalité*. Un peu comme la négativité hégélienne, la biopolitique est constituée à la fois du pouvoir pastoral et du pouvoir fondé sur le consentement libre ou le refus des gouvernés à se laisser gouverner comme ceci ou comme cela. Selon ce que nous rapporte Foucault, la gouvernementalité émerge en Occident au XVI^e siècle en concomitance avec une réflexion qui a donné lieu à la théorie de la raison d'Etat. Mais avant de discuter de la place de l'individu dans la gouvernementalité, tâchons d'abord de retracer la provenance de ce régime dans le pouvoir pastoral. Ce régime politico-religieux vient de l'Orient méditerranéen. Selon la tradition hébraïque, une des caractéristiques de Dieu est d'être le pasteur des hommes. Le rapport qui s'établit alors est entre ce Dieu-berger et ses *brebis* (son peuple) en mouvement. Il ne s'agit pas d'une technologie de pouvoir qui trouve son rapport fondamental dans un territoire. Le pouvoir pastoral est essentiellement un pouvoir bienfaisant et individualisant, sa seule raison d'être est de faire le bien. Aussi, la nature bienfaisante du pouvoir pastoral tient à sa prise en charge des individus pour les mener

jusqu'au salut. Il s'agit en effet de prendre soin de toutes les brebis, tout en considérant le salut du troupeau dans son ensemble. Tandis qu'il convient de mener l'ensemble du troupeau au salut, il faut parfois l'abandonner pour aller sauver une brebis égarée . Pour Foucault, le rôle du pasteur face à son troupeau est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort. L'exercice du pouvoir pastoral exige un sens élevé du devoir et une grande pratique du dévouement. C'est l'Eglise catholique qui a introduit en Occident cette forme du pouvoir inspirée de la bergerie, et qui a conditionné la technique de gouvernement décisive pour les formes de pouvoir modernes.

L'institutionnalisation du pastorat a donné lieu à un art de conduire les hommes vers leur salut, un salut qu'on a fabriqué pour eux, sans nécessairement requérir leur accord ou leur désaccord. Aussi, les rapports d'autorité qui soutiennent l'Eglise deviennent conditionnés par les tâches et privilèges du berger par rapport à son troupeau. C'est autour de ce point précis que l'histoire du pastorat comme modèle de gouvernement des hommes commence. De ces points en apparence éloignés du thème de la gouvernementalité des hommes, se dessine toute une économie du pouvoir pastoral qui tourne autour des mérites et démérites. Il y a une multitude de liens moraux qui associent le pasteur à son troupeau, ces liens concernent la vie même des individus dans leurs détails les plus infimes. Le rapport du pastorat chrétien à la loi introduit également une nouvelle composante qui marque une rupture décisive avec la pensée grecque et sera capitale pour la gouvernementalité des hommes. Là où les Grecs respectaient la loi ou se laissaient persuader par la rhétorique pour atteindre une fin particulière, le pastorat chrétien substitue à la loi l'instance de l'obéissance pure.

Ce pouvoir d'un autre genre nécessite une obéissance et un autogouvernement de soi qui se traduit par une surveillance accrue, une autocensure et une pénalité individuelle passant par l'obéissance sans possibilité de résistance et de falsification des prescriptions divines qui devraient être intériorisées et gravées comme des lettres de feu dans la mémoire du troupeau

et de tout un chacun. Le choix, la liberté comme le libre-arbitre sont dans ce type de pouvoir des tabous ; seule l'obéissance aveugle compte et conduit au salut. Entre le pouvoir et l'individu, il s'agit d'un rapport de dépendance intégrale de la brebis-individu ou du troupeau-population à l'égard de Dieu ou de leur pasteur qui se traduit par un rapport de soumission personnelle totale à la volonté d'un autre.

L'obéissance étant un principe en soi, un état permanent, ce principe d'obéissance a pour effet une mortification de la volonté. La primauté du rapport d'obéissance régit ce type de pouvoir qui donne à la fois l'impression d'asservir l'individu par son degré d'assujettissement et de donner aussi l'impression de le protéger. La primauté du rapport (d'écrasante) domination régit le pouvoir pastoral auquel même le berger n'échappe pas : si le berger conduit le troupeau, c'est parce qu'on lui en a donné l'ordre. Foucault déduit de la généalogie du pouvoir pastoral que le développement de *techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue et permanente* serait le prélude de la gouvernementalité qui s'est déployée, comme nous l'annoncions au début de notre analyse, à partir du XVI^e siècle. Jusqu'à cette période, le pouvoir pastoral et le pouvoir souverain étaient indépendants et autonomes. La gouvernementalité apparaît alors comme technique d'individualisation menée par l'Etat lorsqu'on passe d'un pouvoir qui vise à conduire les hommes au salut à un pouvoir qui prend pour objectif la santé, le bien-être. Des objectifs terrestres viennent remplacer l'objectif spirituel.

Compte tenu des soubresauts de la politique contemporaine, il n'est guère aisé de juger sereinement et objectivement de l'impact et du rôle du pouvoir dans les vies individuelles. Le pouvoir politique qui apparaît comme la dominante d'autres formes de pouvoir aurait une connotation péjorative au niveau de l'individu. En effet, la définition classique du pouvoir, le truchement de ses mécanismes et de ses technologies, comme le gestionnaire de la vie, correspond selon Foucault à un brillant paradoxe, car le pouvoir se pense à la fois comme

défenseur de la vie et des libertés, mais ce même pouvoir s'arroge aussi le droit de donner la mort au nom de la perpétuation de la vie des populations. Nous proposons une citation tirée de *La volonté de savoir* pour nous convaincre de ce paradoxe au cœur des régimes politiques de tout temps : *longtemps, un des privilèges caractéristiques du pouvoir souverain avait été le droit de vie et de mort, sans doute dérivait-il formellement de la vieille patria potesta qui donnait au père de famille romain le droit de « disposer » de la vie de ses enfants comme de celle des esclaves.* Certes, ce droit de vie et de mort, constate Foucault, est une forme déjà considérablement atténuée chez les théoriciens classiques.

Néanmoins, lorsque le souverain, jusqu'au XVII^e siècle, *se trouve exposé dans son existence même [...] ou est menacé par des ennemis extérieurs,*⁸⁸ il fait légitimement la guerre et demande à ses sujets de prendre part à la défense de l'Etat. N'est-ce pas proposer indirectement leur mort, les priver de la liberté de choisir (c'est-à-dire de s'abstenir de combattre pour défendre un intérêt qui n'est pas nécessairement le leur) et disposer de leur vie par la force et la contrainte du droit et des armes ? N'est-ce pas aussi une manière d'exercer une menace et d'entretenir la crainte de l'échafaud ou de la peine capitale, en brandissant par le chantage le danger lié à la désobéissance et au désaveu du souverain en cas de désertion. Tout compte fait, *le droit qui se formule comme « de vie et de mort » est en fait le droit de faire mourir ou de laisser vivre.* Il faut aussi rappeler que dans ce droit, le pouvoir du souverain, à l'époque de l'Ancien Régime, *s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang imposé aux sujets.*⁸⁹ En outre, les technologies pénales qui accompagnaient ce droit de vie et de mort, avaient quelque chose de honteux et de foncièrement anti-humaniste : *le corps supplicié, dépecé, amputé, symboliquement marqué au visage ou à l'épaule, exposé vif ou mort, donné en spectacle ; du*

⁸⁸ *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 177.

⁸⁹ *Id.*, *op. cit.*, pp. 178-179.

point de vue du plus grand nombre des spectateurs, cette conduite du souverain ne pouvait paraître qu'odieuse. Même si ce fut le corps d'un condamné (innocent ou coupable), il y a peine à penser qu'homme, fût-il du Moyen Âge, ait pu se réjouir de pareil spectacle qui touchait directement à la dignité humaine. Peut-être, reconnaît Foucault, le droit de vie et de mort se rapporte à un type historique de société où *le pouvoir était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie ; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer.*⁹⁰ Malgré l'attribution de ce *droit de glaive* à un type de société révolu, force est de constater, que même distillé, affiné ou allégé, le pouvoir politique moderne garde encore (comme une relique ou un symbole) quelques principes de cette conception du politique qui peut paraître déshumanisante pour les contemporains que nous sommes. En tous cas les deux grandes conflagrations du XXème siècle et la multitude de guerres conduites par les gouvernements sont toutes d'un coût sans précédent en vies humaines, en liberté et en dignité. Le même constat fait dire à Foucault que : *Jamais les guerres n'ont été plus sanglantes pourtant que depuis le XIXe siècle et, même toutes proportions gardées, jamais les régimes n'avaient jusque-là pratiqué sur leurs populations de pareils holocaustes. Mais ce formidable pouvoir de mort [...] se donne maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre ; elles se font au nom de l'existence de tous ; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elle de vivre.*⁹¹ C'est entre autre ce paradoxe qui peut faire croire qu'il y a opposition systématique entre le pouvoir et l'individu.

Quel fait étonnant de décimer des peuples entiers et leur priver de liberté et de dignité au nom de la préservation de la vie, de la conquête de la liberté et de la sauvegarde de

⁹⁰ *Id., op. cit.*, p. 179.

⁹¹ *Id. op. cit.*, pp. 179-180.

la dignité des mêmes peuples ! Quel type de raison y aurait-il dans le fait de dresser des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre ? Comment appréhender cette forme de pouvoir qui se donne comme gestionnaire, et n'a pourtant jamais été aussi sanglant ? Dans ces conditions, l'instinct de survie de l'individu alerté, en fonction de son intérêt pour la vie qui apparaît de ce fait différent de l'intérêt du pouvoir politique, cet individu pourrait être animé par le désir de résister face à l'oppression du pouvoir. Autrement dit, les forces qui résistent, indiquent Foucault, devraient prendre appui sur cela même que ce pouvoir investit, à savoir sur la vie, *entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible*.⁹² L'individu est doté d'un grand pouvoir de résistance. Aucun pouvoir n'est irrésistible : là où il y a du pouvoir, il y a toujours de la résistance, l'un étant coextensif à l'autre : *Je dis simplement : dès lors qu'il y a un rapport de pouvoir, il y a un rapport de pouvoir, il y a une possibilité de résistance. Nous ne sommes jamais piégés par le pouvoir : on peut toujours en modifier l'emprise, dans des conditions déterminées et selon une stratégie précise*.⁹³ Aussi, le champ dans lequel se déploie le pouvoir n'est donc pas celui d'une domination stable : *On est partout en lutte [...] et à chaque instant, on va de rébellion en domination, de domination en rébellion, et c'est toute cette agitation perpétuelle que je voudrais essayer de faire apparaître*.⁹⁴ Ce qui caractérise le pouvoir, dans ses visées et dans ses manœuvres, serait donc moins une puissance sans borne qu'une sorte d'inefficacité constitutive.

La vie comme objet politique peut ainsi être en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler. En outre, malgré ce qui précède, nous ne manquerons pas de dire que la longue alternance des régimes politiques forts aux régimes

⁹² *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 191.

⁹³ *Id.*, *Dits et écrits, 1954-1988*, tome II, 1976-1988, p. 267.

⁹⁴ *Id.*, *op. cit.*, p. 407.

politiques doux a nécessairement changé la conception du pouvoir du point de vue individuel et a modifié les rapports entre l'individu et le pouvoir politique. Ainsi, depuis l'âge classique, selon l'historien des idées, l'Occident aurait connu une très profonde transformation de ses mécanismes de pouvoir. Le pouvoir destiné à produire des forces, à les faire croître et à les ordonner se serait substitué au pouvoir qui prélève. Ce pouvoir sur la vie se serait ainsi développé depuis le XVIIe siècle sous deux formes principales : celle d'un dressage du corps individuel, d'une majoration des aptitudes et de la docilité (le corps jouant le rôle de la machine actuellement). Ensuite sous la forme biopolitique, forme qui tente de réguler les processus biologiques, les naissances, la mortalité, l'espérance de vie (l'intérêt de la biopolitique se concentre non pas sur le corps individuel mais sur le corps espèce). Son objectif est de gérer des populations.

C'est à l'aune de l'arsenal théorique foucauldien consacré à la physique du pouvoir que nous évaluerons la relation entre les phénomènes *individu* et *pouvoir*. Cette thématique s'insère dans l'ordre général des thématiques foucaaldiennes tournant autour de trois principaux centres d'intérêts : la mort de l'*homme*, la naissance de l'*individu*, une nouvelle interprétation du *sujet* (fondateur) ou cause originaire. C'est à la loupe du corps et de l'âme individuels que nous verrons le pouvoir se manifester et s'affirmer. En revanche, c'est à partir du pouvoir comme repère que nous essayons de comprendre le sens du devenir de l'individu et de sa liberté. Il s'agira précisément de penser les conditions de possibilité de la liberté dans des dispositifs de pouvoir.

Foucault retient deux principales conceptions du pouvoir qui se sont imposées au cours de l'histoire : la conception juridique libérale et la conception économique. La première conception est développée par les philosophes des Lumières : *dans le cas de la théorie juridique classique du pouvoir, le pouvoir est considéré comme un droit dont on serait possesseur comme d'un bien, et que l'on pourrait par conséquent transférer ou aliéner, d'une*

*façon totale ou partielle, par un acte juridique ou un acte fondateur de droit [...] qui serait de l'ordre de la cession ou du contrat. Le pouvoir, c'est celui, concret, que tout individu détient et qu'il viendrait à céder, totalement ou partiellement, pour constituer un pouvoir, une souveraineté politique [...] Premièrement [...] on dispose, d'abord, de cette affirmation que le pouvoir ne se donne pas, ni ne s'échange, ni ne se reprend, mais qu'il s'exerce et qu'il n'existe qu'en acte [...] le pouvoir n'est pas premièrement maintien et reconduction des relations économiques, mais, en lui-même, primairement un rapport de forces.*⁹⁵

Foucault réfute le vieux préjugé selon lequel le pouvoir ne serait rien d'autre qu'une épée de Damoclès pendant au-dessus de l'individu, une épée punitive sévissant à la moindre inconduite. Aussi est-il traditionnellement admis que : *le pouvoir c'est essentiellement ce qui réprime. C'est ce qui réprime la nature, les instincts, une classe, des individus...être organe de répression, c'est, dans le vocabulaire d'aujourd'hui, le qualificatif presque homérique du pouvoir [...].*⁹⁶

*On pourrait donc opposer deux grands systèmes d'analyse du pouvoir. L'un qui serait le vieux système [...] s'articulerait autour du pouvoir comme droit originaire que l'on cède, constitutif de la souveraineté, et avec le contrat comme matrice du pouvoir politique. Et ce pouvoir ainsi constitué risquerait, lorsqu'il [...] déborde les termes mêmes du contrat, de devenir oppression [...] Et vous auriez l'autre système qui essaierait, au contraire, d'analyser le pouvoir politique non plus selon le schéma contrat-oppression, mais selon le schéma guerre-répression [...]. Donc, deux schémas d'analyse du pouvoir : le schéma contrat-oppression, qui est, si vous voulez, le schéma juridique, et le schéma guerre-répression, ou domination-répression, dans lequel l'opposition pertinente n'est pas celle du légitime et de l'illégitime, comme dans le schéma précédent, mais l'opposition entre lutte et soumission.*⁹⁷

⁹⁵ *Id.*, « Il faut défendre la société » : cours au Collège de France (1975-1976), pp. 14-15.

⁹⁶ *Id.*, *op. cit.*, p. 15.

⁹⁷ *Id.*, *op. cit.*, p. 17.

Il est peu raisonnable pour Foucault d'opposer radicalement individu et pouvoir. Il n'y a donc pas d'un côté l'individu et de l'autre le pouvoir. Le phénomène *individu* et le phénomène *pouvoir* s'imbriquent et s'entrecroisent. On ne peut imaginer autrement la vie en société sans l'implication de quelque pouvoir tout comme il est impossible de penser le pouvoir en excluant l'individu. Le pouvoir agit en l'individu, l'individu suscite le pouvoir et l'accomplit : tout cela se passe souvent de manière peu visible. Il est, du point de vue qui précède, difficile de penser un individu libre de tout pouvoir. Autrement dit, chacun d'une manière ou d'une autre est assujéti à quelque macro ou micro pouvoir, d'une manière douce ou violente.

Il est possible de soutenir, sans trop craindre le risque de se fourvoyer, qu'en dehors du problème fondamental de la *vérité*, les thèmes du *pouvoir* et de la conduite *individuelle* font partie des trois grands problèmes qui ont retenus l'attention de Foucault tout au long de son parcours philosophique. Tâchons d'abord de préciser à nouveau l'identité du pouvoir que Foucault évoque fréquemment : *par pouvoir, je ne veux pas dire «le Pouvoir», comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un Etat donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujétissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends pas un système général de domination exercée par un élément ou un groupe sur un autre, et dont les effets, par dérivations successives, traverseraient le corps social tout entier.*⁹⁸ Pour ainsi aborder l'ordre des questions concernant l'individu et le pouvoir, notre tâche ne consiste pas à établir la dialectique entre l'individu et le pouvoir, mais à examiner les conséquences de ce que nous désignerons par l'expression d'*effet pouvoir* dans la vie intérieure (le gouvernement de soi) et extérieure de l'individu socialisé (la souveraineté). La gouvernabilité et la souveraineté sont pour Foucault les deux formes de pouvoir. Et du pouvoir, nous pouvons en dire au premier

⁹⁸ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 616.

abord qu'il est quelque chose de complexe qui concerne à la fois les *rapports de forces*, les *stratégies*, les *procédures* et les *dispositifs*. Nous ajoutons à cette liste les *acteurs*. Le pouvoir, comme nous allons le voir n'est pas une chose en soi, ce n'est ni une substance ni un phénomène immuable. Le pouvoir porte sur le pouvoir. Ainsi, le pouvoir comme action, est une action sur le pouvoir.

La dialectique suppose généralement l'opposition antithétique ou l'antagonisme entre deux énoncés affirmant deux vérités contraires ou différentes. Même si l'un des énoncés abolit l'autre, terme à terme, cela n'exclut guère que leurs vérités se complètent en se conciliant. Il est souvent inapproprié de comparer des objets incomparables par leur nature ou essence ou par leur espèce. *A priori*, les notions d'individu et de pouvoir étant d'espèces différentes, ils ne peuvent donc pas être comparés sur le plan de leurs natures dissemblables. Mais elles peuvent être comparées du point de vue de leur fonction. Ainsi, en tant qu'idées ou paradigmes, la notion de pouvoir pourrait être opposée à celle d'individu ; bien que la première notion subsume la seconde : aussi est-il généralement admis, pour les uns que tout pouvoir vient de Dieu et pour les autres, qu'il vient de l'individu, s'imprime dans les idées et prend socialement corps. Il arrive souvent que l'individu remette en cause le fondement de ses institutions si celles-ci ne le satisfont plus ou le mettent en servitude.

Dans ces deux principaux cas de figure peuvent se présenter : il peut arriver qu'il sauve ces institutions d'un péril éminent parce qu'elles lui garantiraient un certain mieux être, comme il peut arriver que l'individu complote contre elles pour diverses raisons, et tente de les détruire parce que le pouvoir qui les anime échappe à son contrôle en érigeant des institutions plus favorables à son épanouissement. Aussi les rapports entre individu et pouvoirs ne seraient pas que de l'ordre simplement dialectique ; ils seraient complexes et surtout équivoques. Cette complexité viendrait même de l'individu, qui pour Foucault et à la suite de Nietzsche, est une entité multiple aspirant à l'unité ; une entité équivoque aspirant à

l'univocité. Il s'agit donc de problématiser l'hypothétique opposition entre individu et pouvoir. Ensuite, il nous sera donné de savoir comment le pouvoir s'exerce et s'investi sur l'individu en le découpant et en le traversant de part en part.

Du point de vue psychologique, l'individu est déjà le champ de bataille intérieur des idées et des normes qui tentent de s'accaparer *in petto* de l'individu en entier ou de le soumettre de l'intérieur à leur exigence. L'affrontement que se livrent les valeurs divergentes à l'intérieur de l'individu est semblable au combat que livre l'individu en société. Il est toujours question de rapports conflictuels de forces : *Deuxièmement [...] une seconde hypothèse, qui serait : le pouvoir c'est la guerre, c'est la guerre continuée par d'autres moyens, [...] l'exercice du pouvoir comme guerre continuée [...] d'une part, le mécanisme du pouvoir, ce serait la répression [...] deuxièmement, le fond du rapport de pouvoir, c'est l'affrontement belliqueux des forces.*⁹⁹

D'une façon ou d'une autre, les pouvoirs qui se disputent le gouvernement de l'individu, limitent, mettent en coupes réglées, restreignent ce à quoi cet individu tient le plus : sa liberté. Elle n'est déjà plus la sienne puisqu'il n'y a de liberté qui vaille sans la contrainte des pouvoirs. C'est en grande partie eux qui décident ce qu'elle doit être ; ce à quoi elle devrait ressembler. Autrement dit, l'individu veut être libre alors qu'il ne dispose jamais de la totalité des moyens de sa liberté ; il veut être libre alors qu'il est le jouet des forces qui le dépassent. Il aspire à vivre en paix alors qu'il poursuit la mort de l'autre. Il est semble-t-il né libre, mais partout il est dans les fers (selon la formule de Jean-Jacques Rousseau) qui le manipulent, le dressent ou le redressent physiquement et moralement dans la solitude, en famille, au collège, dans l'armée, dans les ateliers, en prison, à l'hôpital. Dans ces institutions l'individu est mesuré, enregistré, surveillé, manœuvré à dessein. Comme on peut le constater, il y a quelque crainte que l'individu ait connu une liberté en soi, une sorte de liberté primitive ou mythique,

⁹⁹ *Id.*, « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), pp. 16-17.

celle ayant prétendument marquée ce que nous appelons convenablement l'âge d'or de l'humanité, une liberté qui serait dépourvue de tout pouvoir, de toute immixtion ou intrusion d'un pouvoir. Mais nous sommes plutôt portés à croire que sa liberté sociale d'une époque, serait le corollaire des rapports de force ayant précédés cette époque. La liberté naturelle consiste à donner libre cours à nos pulsions en satisfaisant notre tendance naturelle à l'égoïsme. Elle fait aussi référence à une forme d'indépendance (ou autonomie) acquise ou réclamée par la force ou le droit (délivrance). La liberté peut enfin être synonyme de respect de la loi au sens où l'entend Montesquieu. Tous ces attributs de la liberté montrent bien qu'elle pourrait être incompatible à l'avidité de savoir du pouvoir, une avidité qui se traduit par l'utilisation d'instruments tels que la *surveillance*, *l'enquête*, *l'examen*, etc.

Foucault a développé une sorte de dialectique entre l'individu et le pouvoir, en présentant le pouvoir sous un jour nouveau, en montrant au préalable ce qu'il y a souvent de redoutable dans tout pouvoir. Successivement, il a présenté l'aspect négatif du pouvoir avant d'en indiquer sa portée positive à l'échelle individuelle et sociétale. D'abord, dans *La volonté de savoir* et *Surveiller et punir*, Foucault analyse l'approche de la répression de l'individu par le pouvoir en qualifiant cette approche d'hypothèse répressive. Dans *La volonté de savoir*, Foucault commence par exposer les arguments en faveur de l'hypothèse répressive en établissant une corrélation avec le discours sur la sexualité. En revanche, dans *Surveiller et punir*, il étudie la notion de pouvoir à travers sa fonction stratégique. Le philosophe montre ainsi que le pouvoir cherche à normaliser et à soumettre les corps dans l'espace. Foucault s'est aperçu que la société occidentale, depuis le Moyen-Âge, a formé une sorte de pensée juridique qui se fonde sur la souveraineté du pouvoir royal et de ses intérêts. En d'autres termes, la pensée juridique est représentée par le pouvoir du roi qui considère le corps comme souverain chargé de pouvoir. Foucault appelle cette conception : la conception juridico-discursive du pouvoir. D'après cette conception le roi a une importance considérable dans la

vie privée et publique. Ainsi historiquement, la vie du peuple dépendait en grande partie de la volonté du roi. Ce dernier pouvait décider de la vie comme de la mort de ses sujets : *le pouvoir y était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie ; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer.*¹⁰⁰ En outre, la loi codifiait et limitait la vie du peuple en renforçant ainsi l'autorité du roi. La loi jouait alors un rôle primordial dans l'instauration de la légitimité du pouvoir. Le pouvoir était considéré comme un instrument de domination qui servait à interdire la production des discours sur l'homme et la vérité et à soumettre les individus à l'autorité de la loi. En substance, le pouvoir selon cette vision était le symbole de la répression. La loi s'imposait à tous et avait un caractère obligatoire, tout comme le pouvoir était le centre de tout et on devait lui rendre compte de tout. Le pouvoir *fonctionnerait selon les rouages simples et indéfiniment reproduits de la loi, de l'interdit et de la censure.*¹⁰¹

Concernant le système politique occidental, Foucault pense que nous nous référons à une conception négative sans la critiquer, voire l'analyser. A l'époque classique, le fait de critiquer la monarchie française était dû au non-respect du roi qui lui-même ne respectait pas la loi. Plus tard, la classe bourgeoise s'est vue critiquée pour le rôle qu'elle a joué en veillant sur les lois. Dans nos sociétés contemporaines, l'acceptabilité de l'hypothèse répressive du pouvoir serait historique. D'ailleurs, cette convenance pose problème autour de la recherche des relations interférées entre le pouvoir et la vérité. Dans *La volonté de savoir* et *Surveiller et punir* Foucault soulève la problématique de la relation entre le pouvoir et le discours de la sexualité et du corps. A travers ses études sur le discours de la sexualité, le philosophe analyse et critique fortement l'idée de l'hypothèse répressive. D'après lui, les théoriciens de l'hypothèse répressive ne font pas la séparation entre le corps et le sexe, et considèrent le corps comme un moyen de satisfaire les plaisirs et dont le rôle se réduit à une opération

¹⁰⁰ *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 179.

¹⁰¹ *Id.*, *op. cit.*, pp. 111-112.

sexuelle biologique. Et d'autre part, ils croient que la vérité s'oppose radicalement au pouvoir. Par conséquent, la vérité joue le rôle du libérateur de la répression dans la mesure où les forces du pouvoir nient et empêchent la vérité et le pouvoir forme un obstacle en face de la production du savoir (connaissance). En effet, placer la vérité dans une situation qui contredit et s'oppose au pouvoir fait de la vérité du discours le meilleur moyen pour lutter contre le pouvoir comme répression. Foucault s'oppose à cette idée, car pour lui la relation entre le savoir et le pouvoir n'est pas une relation de contradiction, mais plutôt une relation de réciprocité. L'hypothèse répressive nous apprend qu'on est passé (dans l'histoire occidentale) d'une époque transparente, c'était au XVII^e siècle où les discours sur le sexe proliféraient et le corps s'exprimaient d'une manière libérale et ouverte. Au-delà de cette époque, la répression hypocrite prit le dessus. Ainsi au début du XIX^e siècle pour se déshabiller, il fallait veiller à bien se cacher. Et le rôle de la sexualité consistait dans la procréation et la perpétuation de la lignée. Comme on le voit, le corps est soumis à certaines contraintes dont la décence puisqu'il est considéré comme source de péchés. Autrement dit, à cause de la domination de l'hypothèse répressive, toute sexualité se trouve restreinte dans un système de répression sévère, et à des fins utilitaires. Ce système là finit par déboucher sur les tabous du corps.

Concernant ce qui précède, l'analyse de Foucault nous semble pertinente parce qu'il nous montre que les trois siècles précédents ont distingué la domination de l'hypothèse répressive dans plusieurs champs. En ce qui concerne la langue, par exemple, on préfère souvent recourir à des métaphores, à des allusions, par pudeur. Foucault dit qu'*il se peut bien qu'il y ait eu une épuration - et fort rigoureuse- du vocabulaire autorisé. Il se peut bien qu'on ait codifié tout une rhétorique de l'allusion et de la métaphore. De nouvelles règles de décence, sans aucun doute, ont filtré les mots : police des énoncés, contrôle des énonciations aussi.*¹⁰²

¹⁰² *Id., op. cit.*, pp. 25-26.

De la même façon, les psychiatres, notamment du XIX^e siècle, se révèlent mal à l'aise lorsqu'il s'agit d'évoquer la question de la sexualité, cette question étant toujours tabou, d'après les théoriciens de l'hypothèse répressive. De plus, Foucault remarque que l'hypothèse répressive possède des dimensions politiques et économiques que les théoriciens de l'hypothèse répressive relient facilement entre la répression et le développement du capitalisme, où le sexe a été interdit par la société bourgeoise. Pour cette société, la sexualité non contrôlée constitue une entorse aux exigences de rentabilité et à la dynamique du système de production capitaliste. Aussi faut-il éviter de gaspiller toute énergie qui pourrait entraîner la baisse des rendements et des profits. Certes, la liberté de parole en matière de sexe durant le XIX^e siècle fut utilisée comme stratégie politique pour mettre en mal le système capitaliste et pour échapper à son pouvoir répressif. Foucault dit : *si le sexe est réprimé, c'est-à-dire voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme, le seul fait d'en parler et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée. Qui tient ce langage se met jusqu'à un certain point hors pouvoir ; il bouscule la loi ; il anticipe, tant soit peu la liberté future. De là, cette solennité avec laquelle aujourd'hui on parle du sexe.*¹⁰³

Ensuite, dans bon nombre de ses ouvrages, Foucault critique et expose comment l'hypothèse répressive ou la représentation "juridico-discursive" constituait une incapacité d'aborder la nature productive du pouvoir et négligeait l'indigence historique qui réduit le pouvoir à une forme de loi. Pour tout ce qui existe encore dans le système politique occidental du XX^{ème} siècle, il s'agit en effet de référer le pouvoir *au problème du droit et de la violence, de la loi et de l'illégalité, de la volonté et de la liberté, et surtout de l'État et de la souveraineté*¹⁰⁴. En fait, Foucault nous révèle le vide théorique, l'absence de critique et d'analyse profonde de l'hypothèse répressive. Cette vision n'envisage le pouvoir que comme un contrat virtuel établi entre gouvernants et gouvernés imposé par des circonstances

¹⁰³ *Id., op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁴ *Id., op. cit.*, p. 117.

historiques et politiques données. En effet, l'analyse classique lie la notion de pouvoir à la notion d'État. La question philosophique inhérente au sens du pouvoir est ainsi reliée aux interrogations du sens de l'État. De plus, l'analyse classique lie la notion du pouvoir à la loi. Par conséquent, la question philosophique est devenue : Qu'est-ce qui donne au pouvoir sa légitimité ?

Foucault ne considère pas le pouvoir comme une force répressive établie par la répression et la contrainte comme c'est le cas de la loi dans l'hypothèse répressive. Pour lui, la répression ne représente pas le noyau du pouvoir sans lequel le pouvoir n'est pas exécutable. Si le pouvoir était répressif, il ne se manifesterait pas comme une action positive dans les institutions sociales. En conséquence, Foucault ne traduit pas le pouvoir comme le signe d'une domination négative. D'ailleurs, il dit : *par pouvoir, je ne veux pas dire « le pouvoir » comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un État donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle. Enfin, je n'entends pas un système général de domination exercée par élément ou un groupe sur un autre et dont les effets, par dérivations successives traverseraient le corps social tout entier.*¹⁰⁵

Pour approfondir ce point de vue, le philosophe pense que : *l'analyse en termes de pouvoir ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'Etat, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination, celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales.*¹⁰⁶ Ainsi, Foucault renverse la tendance en excluant la dualité dominant/dominé, et en s'intéressant aux forces sociales en confrontation. Il explique que le pouvoir vient d'en bas : *c'est-à-dire qu'il n'y a pas, au principe des relations de pouvoir, et comme matrice générale une opposition binaire et globale entre les dominateurs et les dominés. Cette dualité*

¹⁰⁵ *Id., op. cit.*, p. 121.

¹⁰⁶ *Ibid.*

*se répercutant de haut en bas, et sur des groupes de plus en plus restreints jusque dans les profondeurs du corps social. Il faut plutôt supposer que les rapports de forces multiples qui se forment et jouent dans les appareils de production, les familles, les groupes restreints, les institutions, servent de support à de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social.*¹⁰⁷

Dans *La volonté de savoir*, Foucault applique son analyse au sexe. Il montre que contrairement à ce que dit l'hypothèse répressive, la répression de la sexualité n'était pas exercée par les classes aisées politiquement dominantes sur les classes inférieures. En fait, l'hypothèse répressive repose sur le fait que la société hiérarchisée avait besoin d'énergie et de force productive, la rationalité micro-économique recommandait donc plus d'assiduité, de rigueur et d'endurance à la tâche. Les détenteurs de moyens de production s'efforcent donc de ne pas les disperser en pratiquant. La classe bourgeoise cherche à réprimer les plaisirs sexuels inutiles sauf lorsqu'il s'agit de procréation. Tout à l'opposé, Foucault explique comment les membres de la classe bourgeoise se soucient autant de leur corps et de leur sexualité afin de se distinguer des classes inférieures. Ainsi, *la bourgeoisie a commencé par considérer que c'était son propre sexe qui était chose importante, fragile trésor, secret indispensable à connaître.*¹⁰⁸ Il faut donc laisser de côté l'analyse classique pour découvrir le champ des relations stratégiques, le réseau des règles et des techniques par lesquelles le pouvoir fonctionne dans les domaines discursifs sans se référer à un soi disant législateur et dominateur. Par ailleurs, Foucault ne s'intéresse pas à la causalité et à la quiddité du pouvoir, mais plutôt à la façon d'exercer le pouvoir. C'est ainsi qu'il dit : *Si j'accorde un certain privilège provisoire à la question du « comment », ce n'est pas que je veuille éliminer la*

¹⁰⁷ *Id., op. cit.*, p. 124.

¹⁰⁸ *Id., op. cit.*, p. 159.

*question de quoi et du pourquoi. C'est pour les poser autrement ; mieux : pour savoir s'il est légitime d'imaginer un « Pouvoir » qui s'unit un quoi, un pourquoi, un comment.*¹⁰⁹

D'après lui, notre intérêt pour la causalité et la quiddité nous empêche de nous concentrer sur les événements mineurs. Mais ces derniers, bien que complexes, sont nécessaires pour connaître la modalité d'exercice du pouvoir. Foucault ne s'intéresse pas à la manière dont se manifeste le pouvoir, mais plutôt à la manière dont il se pratique. Pour Foucault le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'acquiert, s'arrache ou se partage, quelque chose qu'on garde ou qu'on laisse échapper ; le pouvoir s'exerce à partir de points innombrables et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles.¹¹⁰ Ailleurs, Foucault montre qu'il faut en somme admettre que ce pouvoir s'exerce plutôt qu'il ne se possède.¹¹¹

Foucault montre que les technologies de gouvernement utilisées par le pouvoir, après l'ère des supplices et des punitions corporelles, se sont progressivement orientées vers la surveillance de l'individu (ou du groupe). L'une ou l'autre technologie visent toujours la maîtrise et le contrôle de l'individu. Les deux manières d'exercer le pouvoir entraînent toujours des restrictions de liberté. Le passage des technologies de pouvoirs fortes aux technologies douces ne s'est pas fait au hasard. Foucault explique qu'historiquement, ce changement qui se produit entre la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe siècle, accompagne la montée en puissance de la bourgeoisie, qui inaugure de nouveaux rapports de forces (politique et économique) et instaure précisément un nouveau rapport à la richesse : un rapport qui ne passe plus fondamentalement par la transmission héréditaire d'un patrimoine foncier, mais qui suppose l'exploitation par une classe particulière de la population d'une richesse investie. La création de la richesse passe désormais par le travail, et non plus par simple legs de biens familiaux ou ancestraux. Puisque c'est la population ouvrière qui utilise

¹⁰⁹ DREYFUS H. et RABINOW P., Michel Foucault, *Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, p. 308.

¹¹⁰ FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 123.

¹¹¹ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 35.

les moyens de production et créé la richesse ; il est urgent pour les propriétaires de moyens de production de la surveiller ; *or, les mutations économiques du XVIIIe siècle ont rendu nécessaire de faire circuler les effets du pouvoir, par des canaux de plus en plus fins, jusqu'aux individus eux-mêmes, jusqu'à leur corps, jusqu'à leurs gestes, jusqu'à chacune de leur performance quotidienne.*¹¹² Que la classe ouvrière se sache surveillée, cela peut ne pas être de son goût. Si elle venait à s'apercevoir qu'elle est surveillée, Foucault se demande si la découverte de cette vérité ne la conduirait pas à la révolte. La surveillance du discours comme nous l'analyserons bientôt, la surveillance de l'ouvrier à l'atelier, la surveillance du criminel en prison, la surveillance des militaires dans les casernes, la surveillance du malade à l'hôpital, la surveillance de la chair dans l'histoire de la sexualité, etc. toutes ces formes de surveillance ont pour seul dessein de régler le corps et les formes de vies de l'individu.

La surveillance, l'enquête et l'examen sont des instruments du pouvoir de normalisation, ils sont à la fois des manières déterminées d'exercer le pouvoir, des formes de savoir et des modalités de procédure du pouvoir qui déboucheraient sur l'obtention d'une certaine vérité utile à ce pouvoir. En particulier, l'examen, selon Foucault, est au cœur des procédures de discipline : *un nouveau savoir de type totalement différent, un savoir de surveillance, d'examen, organisé autour de la norme par le contrôle des individus tout au long de leur existence.*¹¹³ Dans sa glossématique, Foucault les classe au chapitre de *savoir-pouvoir*. Les recherches axées sur la généalogie du pouvoir et l'archéologie du savoir essaient de démontrer le lien historique inextricable et solidaire entre les procédures de savoir et les procédures de pouvoir : *l'analyse historique doit faire apparaître des formes déterminées de savoir-pouvoir, l'ensemble des liens qui rattachent les régimes de vérités aux régimes de pouvoir.*¹¹⁴

¹¹² *Id., Dits et écrits 1954-1988, Tome II, 1976-1988, p. 195.*

¹¹³ *Id., Dits et écrits 1954-1988, Tome I, 1954-1969, p. 1463.*

¹¹⁴ *Id., Philosophie, Anthologie, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 382.*

La surveillance globale et constante du pouvoir, en tant que mode d'accompagnement de la discipline, instrument dissuadant toute tentative de comportement anormal et illégal, fait partie de ce qui irrite l'individu et suscite le rejet de ce pouvoir. L'individu est embarrassé par cette surveillance permanente du grand œil. Il a l'impression que sa marge de manœuvre est réduite et que sa liberté est bafouée. C'est dans *L'Ordre du discours* que Foucault montre que toute société cherche à contrôler la production du discours, mais ce contrôle est symptomatique de celui de l'individu. En essayant de comprendre ce qui justifie tant d'attention et d'appréhension, ce qui cause tant d'embarras au pouvoir quant à la production libre discours d'apparence immatérielle et inoffensive, Foucault découvre que le discours a une réalité matérielle qui nous échappe ; il est en lui-même une activité qui recèle des pouvoirs et des dangers que nous devinons sans les saisir ; il est le lieu de luttes, de victoires, de blessures, de dominations, de servitude et c'est pourquoi il suscite notre inquiétude. Ainsi, s'inquiéter sur le discours de l'individu, inventer des sciences qui analyse son caractère dangereux, c'est aussi s'inquiéter sur le caractère imprévisible et dangereux de l'individu. Le pouvoir politique s'inquiète en général sur l'action de l'individu, qu'elle soit formulée en acte ou en discours. Le pouvoir s'inquiète toujours de ce que va dire l'individu. Quel retentissement cela aura-t-il par rapport aux intérêts du pouvoir ? Pour ne pas s'attendre à ce que n'importe qui dise n'importe quoi, le pouvoir s'arrange à ce que celui qui prend la parole soit autorisé à la prendre. Et tout ce que l'individu dira sera sous le contrôle de l'autorité afin que le premier ne contredise point le second. Cette attitude peut susciter des interrogations de la part de l'individu qu'est Foucault : *Mais qu'y a-t-il donc de si périlleux dans le fait que les gens parlent, et que leurs discours indéfiniment prolifèrent ? Où donc est le danger ?*¹¹⁵ Voici la réponse que Foucault lui-même fournit à sa question : *Je suppose que dans toute société la production du discours est à la fois contrôlée, sélectionnée, organisée et*

¹¹⁵ *Id.*, *L'ordre du discours : leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, p. 10.

*redistribuée par un certain nombre de procédures qui ont pour rôle d'en conjurer les pouvoirs et les dangers, d'en maîtriser l'événement aléatoire, d'en esquiver la lourde, la redoutable matérialité.*¹¹⁶

Le discours constituant l'un des principaux piliers de la liberté individuelle, sa gestion par une autorité extérieure à celle de l'individu ne peut manquer de provoquer de vives tensions. La parole est ce qui appartient en propre à l'individu, il voudrait en user à sa guise, mais c'est la pression des rapports de forces et le dénouement de leur lutte qui fera que l'individu se contente ou soit obligé de dire ceci plutôt que cela.

C'est toujours par les technologies du pouvoir que sont le contrôle (du corps et du discours), la surveillance (de la vie individuelle), l'enquête et l'examen (des conduites) ; c'est par l'ensemble des procédures de normalisation et de régularisation qu'est apparu et s'est développé le partage entre le normal et l'anormal, la raison et la folie. En effet, il s'est avéré qu'à un moment donné de l'histoire, la parole du fou émerveille, indique un bon présage ou présage d'un péril imminent. Comme nous le disions plus haut, même dans la parole libre de l'individu reconnu raisonnable, il y a déjà le soupçon de quelque danger potentiel. Puisque tenu dans l'ignorance de ce qu'il va dire, sa prise de parole suscite déjà quelque crainte. Si cette inquiétude est fondée de l'individu raisonnable, que penser ainsi de l'individu déraisonnable ? Le fou, puisqu'il parle *sans se soucier de rien* ; il parle sans se préoccuper de la bienséance, des règles d'usage et des convenances ; *il parle sans raison*, sans crainte, sans volonté. Le dire du fou est comme une bombe à retardement, il se dresse sur le chemin comme un fossé ; gare à la chute éventuelle de l'homme raisonnable. Ainsi, le pouvoir souhaiterait que le fou soit bâillonné pour le respect de l'ordre établi. Mais bâillonner le fou ne revient-il pas à bâillonner l'homme même et à l'éloigner de son ultime vérité ? Foucault répond par l'affirmative : *c'est bien à travers un certain mode de domination exercé par*

¹¹⁶ *Id., op. cit.*, p. 11.

*certaines sur certaines autres que le sujet a pu entreprendre de dire vrai sur sa folie présentée sous les espèces de l'autres [...] Si je dis vrai sur moi-même [...] c'est que, en partie, je me constitue comme sujet à travers un certain nombre de relations de pouvoir qui sont exercées sur moi et que j'exerce sur les autres.*¹¹⁷

Foucault constate qu'il n'y a point de doute que le fou est le pont jeté entre l'homme et l'homme vrai. Pour le philosophe, c'est sur ce pont originel qu'il eût sans doute identité entre l'homme et l'homme vrai. L'expérience de la folie, comme épreuve imposée à la raison, est pour Foucault ce moment fécond qui ferait connaître l'homme antérieurement à tout partage entre raison et déraison. Foucault commence par noter très tôt dans *Maladie mentale et personnalité* (1954), que le rêve est un moyen de connaissance. Aussi, plus tard, il reconnaît dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), que la parole du fou, à l'instar de la sémantique onirique de l'homme sain n'est pas tant insensée que la raison s'obstine à nous le faire croire bien que la psychanalyse prouve le contraire. L'hypothèse de Foucault devenue un lieu commun est que *la civilisation, d'une façon générale constitue un milieu favorable au développement de la folie*. Si ce sont les normes de la civilisation qui développent la folie, n'est-ce pas injuste que les dépositaires et défenseurs de ces normes doivent ensuite exclure les fous qui ne sont pas moins humains que quelque autre. Autrement dit, n'est-ce pas abusif que les institutions et structures sociales qui sont sensées protéger l'individu, le rendent au contraire fou et le rejettent ensuite parce que cet individu est devenu inutile, dangereux et coûteux à leur économie du pouvoir ?

En tant qu'instances du pouvoir, les institutions excluent une catégorie d'individus parce que selon elles, ces individus ne sont pas admis comme vrais, leur statut social est faux ; et peut-être il ne leur est pas reconnu une raison d'être. L'individu fou est donc rejeté parce qu'il ne serait hors de la volonté vérité et de la raison. Il est différent de ses dis-semblables qui eux

¹¹⁷ *Id., Dits et écrits 1954-1988, Tome IV, 1980-1988, p. 451.*

sont dans la zone privilégiée de la raison et sont animés d'une volonté (sacrée) de vérité. La rationalité occidentale constituant le soubassement de la civilisation occidentale surtout à partir du XVII^e siècle, en se plaçant au niveau de l'individu, en situant cet individu à l'intérieur d'une société, il est indubitable que le partage entre raison et folie soit scientifiquement arbitraire et modifiable ; il est indubitable que ce partage soit politique institutionnalisé et socialement violent. Foucault trouve qu'en occultant à tout prix les droits humains fondamentaux du fou comme le droit d'être reconnu comme individu et le droit d'exprimer son être, en voulant nécessairement endiguer le torrent verbal du fou, en plaçant d'office son être dans le faux, le pouvoir et l'homme vrai se priveraient de découvrir ce qu'il y a de vrai dans le fou et qui révélerait quelque réalité humaine enfouie et fondamentale : *Je pense à l'opposition raison et folie. Depuis le fond du Moyen Age le fou est celui dont le discours ne peut pas circuler comme les autres : il arrive que sa parole soit tenue pour nulle et non avenue, n'ayant ni vérité ni importance, ne pouvant pas faire foi en justice, ne pouvant pas authentifier un acte ou un contrat [...] il arrive aussi en revanche qu'on lui prête, par opposition à tout autre, d'étranges pouvoirs, celui de dire une vérité cachée, au sens strict, celui de prononcer l'avenir [...] De toute façon, exclue ou secrètement investie par la raison, elle[la parole du fou] n'existait pas [...] Jamais, avant la fin du XVIII^e siècle, un médecin n'avait eu l'idée de savoir ce qui était dit (comment c'était dit, pourquoi c'était dit) dans cette parole qui pourtant faisait la différence. Tout cet immense discours du fou retournait au bruit ; [...] On me dira que tout ceci est fini aujourd'hui [...] mais [...] il suffit de songer à tout le réseau d'institutions qui permet à quelques médecins, psychanalystes – d'écouter cette parole et qui permet en même temps au patient de venir apporter, ou désespérément retenir, ses pauvres mots ; il suffit de songer à tout cela pour soupçonner que le partage, loin d'être*

*effacé, joue autrement, selon des lignes différentes, à travers des institutions nouvelles et avec des effets qui ne sont point les mêmes.*¹¹⁸

En revanche, il serait vraisemblable qu'en se plaçant à une autre échelle et en tentant de savoir quelle est, à travers nos évaluations ou jugements, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de l'histoire de l'Occident, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage et de distinction qui régit la volonté de savoir occidentale, alors c'est peut-être pense le philosophe, quelque chose comme un système d'exclusion d'une raison déséthiciisée et biologisée à un moment donné de l'histoire. C'est par ce constat généalogique que Foucault parvient à déceler l'*a priori* historique, cette volonté de vérité qui à un moment donné (et pas à un autre) de l'histoire de la civilisation occidentale, va inaugurer et initier le monologue de la raison sur la folie. Le paradoxe que le philosophe met en exergue est que c'est bien par ce monologue de la raison sur la folie, par la négation de la folie par la raison que se serait constituée la profondeur de cette même raison, tout comme la sagesse apollinienne prit de la grandeur par comparaison à la cruauté dionysiaque. Quelle folie que de croire que la raison a du sens en l'absence de la folie ! La folie serait, pour Foucault, une expérience du contraire, des limites de la maîtrise de soi, du caractère inhérent de l'erreur et de l'illusion, du caractère imprévisible de la vie et de la chute dans l'inconnu *inhumain*.

Le discours relatif au sexe fait ainsi l'objet (plus par le passé que maintenant) d'une extrême surveillance, de la mise en place d'un dispositif (impressionnant) de recueil de toute information liée à la sexualité, d'une multitude de restrictions et d'une censure systématique : *On objectera sans doute que si pour parler du sexe, il a fallu tant de stimulations et tant de mécanismes contraignants, c'est bien que régnait, de façon globale, un certain interdit fondamental ; seules des nécessités précises – urgences économiques, utilités politiques – ont pu lever cet interdit et ouvrir au discours sur le sexe quelques accès, mais toujours limités et*

¹¹⁸ *Id.*, *L'ordre du discours : leçon inaugurale du Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, pp. 12-13-14.

*soigneusement codés ; tant parler du sexe, aménager tant de dispositifs insistants pour en faire parler, mais sous des conditions strictes, cela ne prouve-t-il pas qu'il est sous secret et qu'on cherche surtout à l'y maintenir encore ?*¹¹⁹

Selon Foucault, historiquement, les occidentaux d'abord connurent une liberté des corps et du sexe jusqu'au début du XVIIe siècle, à la suite de quoi la sexualité aurait été progressivement enfermée dans la fonction de reproduction de la famille, avec un silence organisé autour de la sexualité des adultes et de celle des enfants, une répression et une hypocrisie généralisées, des espaces extérieurs aménagés pour la sexualité illégitime. Ensuite, à la fin du XIXe siècle, Freud aurait commencé à lever ce silence, en se protégeant sous la garantie d'un discours scientifique et thérapeutique. Enfin, il y aurait eu au XXe siècle l'apparition de la sexologie et la libération du plaisir opérée par la génération de 1968.

Foucault expose, sans la rejeter ni l'adopter entièrement, l'hypothèse communément partagée selon laquelle la sexualité individuelle serait réprimée depuis le XVIIe siècle : *Si le sexe est réprimé, c'est-à-dire voué à la prohibition, à l'inexistence et au mutisme, le seul fait d'en parler, et de parler de sa répression, a comme une allure de transgression délibérée. Qui tient ce langage se met jusqu'à un certain point hors pouvoirs.*¹²⁰ La répression se serait ainsi exercée à deux niveaux : au niveau des mécanismes de pouvoir et au niveau de la discipline individuelle (tout le travail de l'éducation qui inculque à l'individu la maîtrise des pulsions sexuelles, la pathologisation de certaines attitudes sexuelles immorales). En tant que point de passage particulièrement dense des rapports de pouvoir, la sexualité devient l'un des lieux privilégiés de la domination d'une classe sur une autre, une domination (traduisant le commandement et l'obéissance) qui est le corollaire des stratégies mises en place. Une certaine forme de sexualité économiquement peu rentable, et donc irrationnelle, fut réprimée. On serait allé jusqu'à assimiler la sexualité immorale ou illégale à une sexualité anormale ou à

¹¹⁹ *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, pp. 47-48.

¹²⁰ *Id.*, *op. cit.*, p. 13.

une forme de déviance ou de maladie mentale, *car cette mise en discours du sexe n'est-elle pas ordonnée à la tâche de chasser de la réalité les formes de sexualité qui ne sont pas soumises à l'économie stricte de la reproduction : dire non aux activités infécondes, bannir les plaisirs d'à côté, réduire ou exclure les pratiques qui n'ont pas pour fin la génération.*¹²¹

Le dispositif des rapports de pouvoir investissant le corps afin de contrôler et de maîtriser politiquement et économiquement la sexualité débouche sur une certaine organisation des relations humaines qui profite à quelque pouvoir. Il semble qu'à partir du XVIIIe siècle, l'investissement de la sexualité par les relations de pouvoir déboucha sur l'apparition de trois grands ensembles stratégiques : l'hystérisation du corps de la femme, la pédagogisation du sexe de l'enfant, la socialisation des conduites procréatrices et la psychiatrisation du rapport pervers. Ainsi se serait opérée, selon Foucault, une substitution progressive au *dispositif d'alliance* d'un *dispositif de sexualité*. Selon ce qu'en pense la section 3 du chapitre IV intitulé *Domaine*, tiré de son ouvrage *La volonté de savoir*, le dispositif d'alliance prend en charge la sexualité de l'individu. Ce dispositif contrôle démographiquement, économiquement et juridiquement (énonciation du permis et du défendu, prescription du licite et de l'illicite) l'individu qui produit et consomme. Le même dispositif contrôle autant la circulation des richesses que produit cet individu, que ce qu'il transmet à la postérité. En revanche, le dispositif de sexualité engendre une extension permanente des domaines et des formes de contrôle sexuel de la population. Autrement dit, ce dispositif *a pour raison d'être non de se reproduire, mais de proliférer, d'innover, d'annexer, d'inventer, de pénétrer les corps de façon de plus en plus détaillée et de contrôler les populations de manière de plus en plus globale.*¹²²

C'est donc dans l'objectif d'une rentabilité économique que les comportements sexuels d'ouvriers auraient été gérés avec sévérité. Ainsi, *si le sexe est réprimé avec tant de rigueur,*

¹²¹ *Id., op. cit.*, p. 50.

¹²² *Id., op. cit.*, p. 141.

*c'est qu'il est incompatible avec une mise au travail générale et intensive ; à l'époque où on exploite systématiquement la force de travail, pouvait-on tolérer qu'elle aille s'égailler dans les plaisirs, sauf dans ceux réduits au minimum, qui lui permettent de se reproduire ?*¹²³

Même si la répression du sexe ne fut pas un fait politico-religieux majeur jusqu'au XVIIe siècle, comme le pense Foucault, on ne peut nier le fait que cette répression qui a touché de manière différente toutes les couches de la population occidentale, comme semble l'admettre Foucault, n'a pas cependant eu de début ni de fin. Sans douter de l'utilisation, comme mode de gouvernement, de la répression par le complexe politico-économico-religieux, Foucault doute simplement de l'hypothèse d'un cycle répressif avec un commencement et une fin. En revanche, *plutôt que d'une répression sur le sexe des classes à exploiter, il fut d'abord du corps, de la vigueur, de la longévité, de la progéniture, et de la descendance des classes qui « dominaient ».*¹²⁴ Par ailleurs, la restriction de la sexualité ne fut pas uniquement un phénomène imposé de l'extérieur. Autant l'individu, sous la forme d'un idéal ou d'une éthique de vie personnelle ou communautaire (à l'instar de l'idéal ascétique) pouvait s'autolimiter sexuellement, autant une classe d'hommes (revendiquant certaines valeurs), en voulant se donner un corps (différent) et une intelligence (supérieure) de classe spécifique et distinct d'autres classes, restreignait librement sa sexualité par le biais d'une multitude de règles qu'elle s'imposait. Comme l'affirme Foucault, ce désir particulier de vie *s'est constitué, non dans un asservissement d'autrui, mais dans une affirmation de soi.*¹²⁵ Aussi, autant l'aristocratie nobiliaire avait affirmé, pour marquer et entretenir sa distinction de caste, la spécificité de son corps sous la forme du sang, c'est-à-dire de l'ancienneté des ascendances et de la valeur des alliances. Autant la bourgeoisie, pour se donner un corps, a regardé à l'inverse du côté de sa descendance et de la santé de son organisme : *le sang de la bourgeoisie*

¹²³ *Id., op. cit.*, pp. 12-13.

¹²⁴ *Id., op. cit.*, p. 162.

¹²⁵ *Id., op. cit.*, p. 163.

*ce fut son sexe [...] la bourgeoisie [...] a converti le sang bleu des nobles en un organisme bien portant et en une sexualité saine.*¹²⁶

Malgré le désaveu par Foucault du discours sur la moderne répression du sexe à cause de son caractère complaisant et volontairement subversif, on ne peut nier le fait que les discours portant sur le sexe, les comportements et les pratiques sexuelles ont toujours été une source de mésentente entre l'individu et le pouvoir. La surveillance politico-juridique de la chair est souvent excessive puisqu'elle empiète et touche directement et intimement à la vie de l'individu sans faire cas de sa liberté ni tenir compte de ses choix. En faisant l'histoire du sexe une analytique du pouvoir comme surveillance, Foucault s'est efforcé de montrer comment les rapports de pouvoir passent à travers le corps sans le relais de la représentation. De l'avis de Foucault, les relais de pouvoir, d'apparence masqués, s'incorporent (*les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*) et façonnent des attitudes (de l'ordre de l'adhésion, de la résistance, du rejet ou du malaise).

C'est donc à dessein que le discours de l'individu, véritable champ de bataille, lieu d'affrontement, enjeu de pouvoir, instrument qui cause toutes les frayeurs, que ce discours est systématiquement poli, réglé et normé selon les nécessités d'une force triomphante. Nous retiendrons donc que la redistribution du discours ou des libertés en général, puisque fonction de l'enjeu de pouvoir, s'approprie, réduit un tant soit peu le droit naturel de parole. Cet accaparement d'une liberté fondamentale ne peut pas manquer de comprimer et de vexer l'individu. Ce qui est vrai pour la redistribution du discours, avec la somme d'interdits et de restrictions qui l'accompagne est aussi vrai pour la redistribution de la sexualité comme nous le verrons plus tard. Enfin, c'est la crainte qui découle du caractère imprévisible de l'individu ou de son discours qui conduit, sans doute le pouvoir à contrôler et à redistribuer ce qui est déjà socialement distribué. Le pouvoir tente de tout contrôler pour s'assurer une certaine

¹²⁶ *Id., op. cit.*, p. 164 et p. 166.

permanence. En contrôlant, il s'assure un certain savoir. Et de ce savoir, il peut ainsi prévoir. La discipline appliquée à la vie sexuelle vise donc de ce point de vue à créer un corps productif.

L'idée d'une origine unique du pouvoir, qu'elle soit divine ou individuelle, est fortement enracinée dans nos croyances profondes. C'est en partie cette conception mythique du pouvoir que le disciple de Nietzsche va âprement combattre. Foucault, comme certains de ses prédécesseurs (Blanchot, Klossowski), met en déroute la prétention originare de l'individu. Pour le dire différemment, il tient de ses maîtres l'idée que l'individu est loin d'être une forme fondamentale et originare. Il serait plutôt le résultat d'un certain nombre de processus d'individuation historique (discontinue). Ainsi pour Foucault, ce processus d'individuation historique a sa propre genèse. Dans les tentatives de définition que Foucault donne de l'individu dans ses différents textes, il réaffirme de manière récurrente que comparé au monarque, à l'Etat, à la race ou à la famille, l'individu est une souveraineté assujettie, titulaire certes de droits mais soumis aux lois de la nature et aux règles de la société. Il complète cette définition par sa conception du corps en tant qu'identité multiple, entité visiblement exposée et tirailé par des intérêts souvent divergents : *Nous pensons en tout cas que le corps [...] n'a d'autres lois que celle de sa physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur, [...] il est pris dans une série de régimes qui le façonnent ; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes ; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou [...] habitudes alimentaires et lois morales tout ensemble.*¹²⁷

C'est donc à partir de son rapport extérieur à la vérité et à l'histoire que se structure la subjectivation. Comme nous le verrons au sous chapitre suivant, ce sont les discours de vérité dont se nourrit le pouvoir qui vont à leur tour transformer, informer, aliéner, construire le sujet. Aussi l'assujettissement de l'individu à la multitude de pouvoirs, n'est qu'un effet

¹²⁷ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 409.

résultant de l'incorporation stratégique de ces multiples micropouvoirs disséminés à travers la réalité anatomo-psychique.

Foucault ne croit pas à la conception d'un rapport simpliste entre pouvoir et individu. Pour commencer, précisons le pouvoir dont il est question : Foucault ne traite pas du Pouvoir politique en tant que tel, mais des pouvoirs agissant à l'intérieur comme à l'extérieur de l'individu : *Par pouvoir, je ne veux pas dire « le pouvoir », comme ensemble d'institutions et d'appareils qui garantissent la sujétion des citoyens dans un Etat donné. Par pouvoir, je n'entends pas non plus un mode d'assujettissement, qui par opposition à la violence, aurait la forme de la règle [...] L'analyse, en termes de pouvoir, ne doit pas postuler, comme données initiales, la souveraineté de l'Etat, la forme de la loi ou l'unité globale d'une domination ; celles-ci n'en sont plutôt que les formes terminales.*¹²⁸ Cette première approche du pouvoir montre la propension du pouvoir à s'émietter en forces avant de se disperser et de se transformer. Aussi, l'histoire politique du corps est marquée par une fluctuation incessante des forces qui s'accaparent le corps : tantôt elles soumettent les autres en les dominant, tantôt elles sont soumises, résistent et parviennent à se libérer : *Par pouvoir, il me semble qu'il faut comprendre d'abord la multiplicité des rapports de force qui sont immanents au domaine où ils s'exercent, et sont constitutifs de leur organisation ; le jeu qui, par voie de luttes et d'affrontements incessants les transforme, les renforce, les inverse.*¹²⁹ Il est clair que vu l'instabilité et l'émiettement dispersif et expansif des forces, et en tenant compte de leur caractère variable, on ne saurait raisonnablement chercher un point central, un foyer unique et immuable de souveraineté : *La condition de possibilité du pouvoir, en tout cas le point de vue qui permet de rendre intelligible son exercice, jusqu'en ses effets les plus « périphériques », et qui permet aussi d'utiliser ses mécanismes comme grille d'intelligibilité du champ social, il ne faut pas la chercher dans un point central, dans un foyer unique de souveraineté d'où*

¹²⁸ *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 121.

¹²⁹ *Id.*, *op. cit.*, pp. 121-122.

*rayonneraient des formes dérivées et descendantes ; c'est le socle mouvant des rapports de forces qui induisent sans cesse, par leur inégalité, des états de pouvoir, mais toujours locaux et instables.*¹³⁰

Par rapport à cette physique du pouvoir, certains commentateurs reprochent souvent à Foucault de n'avoir ménagé aucun espace pour une éventuelle réconciliation. Foucault leur répond que même par pur idéalisme, la raison est incapable de taire ou de dissoudre les rapports de domination que déroule l'histoire. En effet, l'historicisme politique établit un lien fondamental entre les rapports de forces, les combats politiques et les relations de vérité. La vérité ne s'y déploie qu'à partir d'un rapport de forces, qu'à partir d'un sujet qui, de par la position décentrée qu'il occupe dans ce rapport de forces, ne peut démasquer la domination qu'il subit, et ceux qui l'exercent sur lui, qu'en disant la vérité de la domination. Ainsi Foucault marque donc son attachement à un discours sur le pouvoir qui s'affirme comme le vis-à-vis du modèle juridique de la souveraineté, comme l'antithèse radicale du discours que le pouvoir porte sur lui-même et pour lui-même. Pour Foucault, les rapports entre l'Etat et l'individu, voire même tous les rapports sociaux, sont indéfiniment sous-tendus par des rapports de force.

Le sort réservé à la liberté, les rapports entre le prince, incarnation du pouvoir divin et l'individu ou sujet, constituent des cas intéressants. D'une part, il nous a donné d'exploiter un type de rapport présentant une brillante restriction des libertés et une opposition extrême et flagrante entre le pouvoir politique et l'individu. Le prince investi du pouvoir divin et ayant droit de vie et de mort sur la personne de ses sujets s'oppose absolument à l'individu. Ni la vie ni la liberté n'appartiennent à ce dernier. Autrement dit, l'individu, bien qu'aspirant naturellement à jouir de manière souveraine de sa vie et de sa liberté, apprend qu'il ne

¹³⁰ *Id., op. cit.*, p. 122.

s'appartient guère ; il constate qu'il appartient à un autre ; qu'il est un autre pour lui-même. L'individu constate qu'il est un meuble dont le prince pourrait disposer à sa guise :

Longtemps, un des privilèges caractéristiques du pouvoir souverain avait été le droit de vie et de mort [...] Le souverain n'y exerce son droit sur la vie qu'en faisant jouer son droit de tuer [...] il ne marque son pouvoir sur la vie que par la mort qu'il est en mesure d'exiger [...] Et peut-être faut-il rapporter cette forme juridique à un type historique de société où le pouvoir s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang, imposée aux sujets. Le pouvoir était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie.¹³¹

Cette époque où l'arbitraire et les dépenses somptueuses et sacrificielles des forces individuelles étaient la règle, une époque marquée par la personnalisation du pouvoir et la concentration de celui-ci entre les mains d'un homme, devait progressivement laisser place à une époque plus soucieuse d'économie de la vie. Pour le dire autrement, d'un pouvoir voué à barrer, à plier et à détruire les forces, nous sommes passés à *un pouvoir destiné à produire, à croître et à ordonner les forces.*¹³² Finalement, le corps individuel, jadis tranché dans sa chair, n'est plus davantage tranché dans ses processus mentaux et affectifs. Par exemple dans le domaine de la justice civile, on s'attarde désormais sur la psychologie du criminel. On aura soin d'évaluer le personnage du criminel en tenant compte de sa moralité, en analysant au moyen de la psychiatrie son degré de folie et en calculant par des méthodes de médecine légale la probabilité de le redresser, de le guérir pour qu'il redevienne un citoyen normal. Dans le cadre de la justice pénale, l'objet crime se transforme aussi. Il est de moins en moins question de punir l'agression, mais l'agressivité dans l'agression. Il est de moins en moins question de punir le meurtre, mais le désir du meurtrier. Le violeur est moins puni comme

¹³¹ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., pp. 623-625.

¹³² *Id.*, *op. cit.*, p. 625.

violeur, il est plus puni pour la perversité de son acte. En général, ce qui est blâmable est moins l'acte punissable, mais la passion qui est la cause de cet acte.

C'est à travers tout ce qui précède que se constitue l'individu. Il se constitue à travers sa conformité tacite et non réelle aux normes et aux procédures diffuses d'un pouvoir qui lui impose des formes de vie et des manières de se conduire géométriquement et juridiquement réglées. C'est la qualité et la quantité de la différence qu'il y a entre un consentement tacite et un consentement réel qui déciderait du type de relations (pacifiques ou tumultueuses) entre l'individu et le pouvoir ou entre l'individu et lui-même. La vie individuelle, lieu de conquête et d'étalement des forces, devient économiquement appréciable. Le temps est à l'utilisation rationnelle des forces : on peut en augmenter la valeur au moyen d'une plus grande efficacité et en extraire l'utilité pour un emploi plus large et plus durable. En devenant plus soucieuse d'économie, en évitant le gaspillage somptueux du potentiel individuel, l'opposition entre le pouvoir politique et l'individu s'est relativisée.

De la topographie et de la morphologie du pouvoir, il est peu aisé d'en faire, vu le caractère diffus et protéiforme de sa nature. Autrement dit, le pouvoir n'est ni une substance ni un phénomène clairement identifié ayant une origine précise. Le pouvoir est donc un processus sans sujet et c'est sous cette forme non identifiée et masquée qu'il fait de l'entité individuelle, un jouet pour les forces qui le dépassent. Compte tenu de cela, il n'existe pas, à proprement dit, de porteur de pouvoir. Contrairement à la commune renommée, l'idée d'une centralité fixe du pouvoir est fautive. Le pouvoir connaît un va-et-vient incessant : il ne tarit totalement nulle part comme il ne déborde d'aucune entité. Le pouvoir n'étant pas l'apanage d'une classe sociale restreinte et privilégiée, il entre partout, il circule partout. Il n'est pas assimilable à l'exercice de la domination d'une entité particulière ou collective sur une autre. Comme un nuage stochastique de points, la centralité du pouvoir n'est pas un état de fait mais l'effet de stratégies différentes qui proviennent de multiples micro-pouvoirs non reconnus. De

ce point de vue, il est fort difficile de localiser le pouvoir dans une ou plusieurs instances centrales et identifiables, à partir desquelles il se diffuserait. Gilles Deleuze qualifie de fonctionnaliste, la conception foucauldienne du pouvoir. Dans les *Critiques de Surveiller et punir*, publiées en décembre 1975, Deleuze pense que le fonctionnalisme de Foucault participe d'une *topologie moderne qui n'assigne plus un lieu privilégié comme source de pouvoir, et ne peut plus accepter de localisation ponctuelle*¹³³. L'une des caractéristiques essentielles du pouvoir c'est l'omniprésence. Le pouvoir n'a ni frontière, ni limite. Sa demeure est ici et ailleurs. Le pouvoir est une réalité diffuse, il n'a guère de lieu d'expression unique : *Omniprésence du pouvoir : non point parce qu'il aurait le privilège de tout regrouper sous son invincible unité, mais parce qu'il se produit à chaque instant, en tout point, ou plutôt dans toute relation d'un point à un autre. Le pouvoir est partout ; ce n'est pas qu'il englobe tout, c'est qu'il vient de partout.*¹³⁴

Selon Deleuze, au sens où l'entend Foucault, *le pouvoir n'a pas d'essence, il est opératoire. Il n'est pas attribut, mais rapport : la relation de pouvoir est l'ensemble des rapports de forces, qui ne passe pas moins par les forces dominées que par les forces dominantes, toutes deux constituant des singularités*¹³⁵. Cette conception du pouvoir entièrement nouvelle à cette époque va de pair avec une nouvelle conception de l'espace social. Le fait de soutenir que les mécanismes de pouvoir se diffusent à travers la totalité de l'espace social, permet de comprendre qu'à partir de la fin du XVIIIe siècle, le pouvoir n'est plus fondamentalement quelque chose qui commande, décrète, interdit, au nom d'une instance de souveraineté, mais quelque chose qui gère tacitement les corps et les vies de tous, et qui pour cela doit surveiller ces corps et ces vies. Dès lors, les espaces où agissent ces mécanismes de pouvoir sont des espaces où corps et vies doivent être rendus visibles.

¹³³ DELEUZE G., « Un écrivain non : un nouveau cartographe », *Critique*, n°343, Tome XXXI, p. 34.

¹³⁴ FOUCAULT M., *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 617.

¹³⁵ DELEUZE G., *Foucault*, p. 35.

Pour Foucault, le caractère protéiforme et fluide du pouvoir ne peut faire de l'individu son adversaire, encore moins son ennemi. En tant que phénomène, il n'est ni immuable, ni stable puisque toujours en transit : *Le pouvoir, je crois, doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou plutôt comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne. Il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains [...] Le pouvoir fonctionne. Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et aussi d'exercer ce pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte ou consentante du pouvoir, ils en sont toujours les relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux.*¹³⁶ L'action du pouvoir se révèle à travers la vie des entités et institutions dans lesquelles il se manifeste. En dehors de la famille, de l'économie, de la religion, de la sexualité, de l'école et de la prison, l'individu est l'une de ces entités. Foucault tâchera donc de montrer la manière dont ce pouvoir va investir le corps à travers ses modalités et ses procédures : *le pouvoir s'exerce sur ceux qu'on punit – d'une façon plus générale sur ceux qu'on surveille, qu'on dresse et corrige, sur les fous, les enfants, les écoliers, les colonisés, sur ceux qu'on fixe à un appareil de production et qu'on contrôle tout au long de leur existence.*¹³⁷

Foucault part de l'idée que la technologie du corps est une sorte de microphysique du corps, *or l'étude de cette microphysique suppose que le pouvoir qui s'y exerce ne soit pas conçu comme une propriété, mais comme une stratégie, que ses effets de domination ne soient pas attribués à une « appropriation », mais à des dispositions, à des manœuvres, à des tactiques, à des techniques, à des fonctionnements ; qu'on déchiffre en lui plutôt un réseau de relations toujours tendues, toujours en activité plutôt qu'un privilège qu'on pourrait détenir ; qu'on lui donne pour modèle la bataille perpétuelle plutôt que le contrat qui opère une cession ou la conquête qui s'empare d'un domaine. Il faut en somme admettre que ce pouvoir*

¹³⁶ FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), p. 26.

¹³⁷ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 505.

s'exerce plutôt qu'il ne se possède, qu'il n'est pas le « privilège » acquis ou conservé de la classe dominante, mais l'effet d'ensemble de ses positions stratégiques [...]. Ce pouvoir d'autre part ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui « ne le font pas » ; il les investit, passe par eux et à travers eux ; il prend appui sur eux tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux. Ce qui veut dire que ces relations descendent loin dans l'épaisseur de la société, qu'elles ne se localisent pas dans les relations de l'Etat aux citoyens ou à la frontière des classes et qu'elles ne se contentent pas reproduire au niveau des individus, des corps, des gestes et des comportements, la forme générale de la loi ou du gouvernement ; que s'il y a continuité [...] il n'y a pas analogie ni homologie, mais spécificité de mécanisme et de modalité. Enfin elles ne sont pas univoques ; elles définissent des points innombrables d'affrontement, des foyers d'instabilité dont chacun comporte ses risques de conflits, de luttes, et d'inversion au moins transitoire des rapports de forces.¹³⁸

L'investissement politique de l'individu sous l'Ancien régime serait l'exemple historique qui accrédirait la thèse de la centralité, de la personnification et de la réification du pouvoir. Comme une de ses nombreuses richesses domaniales, le roi concentre le pouvoir dans ses mains et il en use à sa guise. En tant que détenteur suprême du pouvoir, il a autant de privilèges que de droits. Disons qu'il a tous les droits, même celui d'ôter la vie à quiconque tenterait d'opposer témérairement à son pouvoir un autre pouvoir. Face à un roi qui s'arroge souverainement tous les droits ou s'accapare tous les pouvoirs, le sujet se retrouve dans ce cas dépouillé de tout droit, exception faite de l'obligation de servir le roi avec allégresse, de ne point murmurer contre son gouvernement et de lui obéir absolument. L'indigence en droits et en pouvoirs du sujet découlerait donc de l'insolente opulence en droits et en pouvoirs du souverain. Ainsi le régime monarchique offre un bel exemple de déséquilibre flagrant des

¹³⁸ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 35.

forces entre deux espaces de circulation du pouvoir. C'est souverainement que le monarque décide *de faire mourir ou laisser vivre* son sujet. Ce dernier n'est de ce fait ni vivant, ni mort : il ne vit que par la grâce ou le don du souverain, lequel peut décider à tout moment de le faire périr. Pour parvenir à un tel degré de puissance, le roi ruine les forces et tout espoir de résistance du sujet, en cultivant la crainte et en le soumettant à un régime politique de terreur caractérisé par une justice arbitraire, une économie pénale suppliciée, un système de prélèvement et d'extorsion prédateur. C'est tout ce dispositif anatomo-politique qui s'impose aux esprits par le biais d'une technologie politique : le châtement. Autrement dit c'est par le truchement de la technologie du châtement que le monarque fabrique des sujets obéissants. La méthode du supplice et de la torture a longtemps été la pièce maîtresse de ce type de pouvoir, dans une optique d'assimilation des relations hiérarchiques de pouvoir.

Selon Foucault, l'action spectaculaire sur les corps suppliciés avait la tâche extra-punitive de marquer les esprits et d'incorporer la puissance du souverain sur le sujet. Sous un tel régime, la liberté ne peut être qu'à son plus bas niveau lorsque l'économie des rapports entre individu et pouvoir est à son étiage. Le droit pénal de cette époque et ses pratiques suppliciantes étaient profondément humiliantes et déshumanisantes pour l'individu. La justice traditionnelle et le droit pénal ancien ont manqué de discrétion dans leur art de punir et de faire souffrir. Comment ne pas exécrer et souhaiter la décadence d'un pouvoir obsédé par le désir de marquer les esprits par le cérémonial de la peine coloré d'images horribles, obscènes et hideuses : *le corps supplicié, dépecé, amputé, symboliquement marqué au visage ou à l'épaule, exposé vif ou mort, donné en spectacle.*¹³⁹

Foucault réfute fondamentalement cette conception antérieure du pouvoir. Le monarque appréhende le pouvoir comme un droit que l'on détient. *A contrario* pour Foucault, le pouvoir est une relation qui n'existe qu'en acte et non en puissance et c'est l'acte qui détermine les

¹³⁹ *Id., op. cit.*, p. 14.

éléments sur lesquels porte ce pouvoir. Ainsi, c'est à travers l'acte que l'on appréhende l'exercice d'une domination fondée sur des procédures concrètes produisant leurs propres effets de vérité.

Dans le cas de la nature individuelle on ajoutera que cette nature se cache peut-être parce qu'elle veut être libre de tout pouvoir. Cette volonté d'être libre fait qu'elle rejette instinctivement toute intervention qui contrarie ou plie cette pulsion. L'individu est donc instinctivement réfractaire à tout calcul, à toute économie, à toute manipulation, à toute coercition visant à détourner le libre cours de son *conatus*. L'individu rechigne à se faire disséquer. Il est irrité par l'aveuglement des projecteurs indiscrets. Il ne veut pas être *une machinerie de pouvoir qui le fouille, le désarticule et le recompose*. Il est embarrassé par cette mécanique du pouvoir obsédée par la réglementation (le permis et l'interdit) et la transparence. Foucault pense que l'individu résiste au pouvoir qui le traverse et tente de l'assiéger et de contraindre ses libertés. Il faut donc entrevoir les rapports entre les pouvoirs et l'individu sous l'angle d'une résistance réciproque résultant de leur rapports de force et de leur tentative de domination réciproque ; cette domination n'étant pas un état initial mais terminal.

Le pouvoir judiciaire apparaît aussi comme appartenant au dispositif de la mécanique du pouvoir. Le pouvoir judiciaire étant le garant de l'ordre établi, la conception de l'ordre entre l'individu, du monarque ou de l'Etat n'étant pas nécessairement identiques, l'individu et le pouvoir s'opposent souvent au niveau du respect de cet ordre qui préexiste à l'individu. Autrement dit, les conceptions particulières de la notion d'*ordre* (politique) et l'acceptation d'un *ordre (pré)établi* constituent la pomme de discorde entre l'individu et le pouvoir. L'individu aurait du mal à accepter un ordre imposé de l'extérieur plutôt que dicté par sa liberté et les exigences de sa lumière naturelle.

Il répugne un dispositif d'ordre dont il n'est guère l'auteur ; un ordre qu'il ne peut ni discuter ni contester ; un dispositif qu'il est contraint, par la force, d'accepter ; cette force l'obligeant à vivre un ordre même injuste (s'il enfreint les droits fondamentaux de l'individu). Le pouvoir aussi, comme Goethe, préfère l'injustice au désordre. L'Etat est soucieux de l'ordre, l'individu soucieux de la justice. Le pouvoir politique ne lésine donc sur aucun moyen, il ne ménage aucun effort pour imposer cet ordre qui est son invention propre. L'individu et le pouvoir s'accorderaient rarement sur leurs conceptions du juste et de l'injuste. Le pouvoir judiciaire a donc pour rôle de pérenniser cet ordre en défendant les intérêts souvent divergents du général et du particulier. Pour cerner cette situation, il est important de jeter un coup d'œil rétrospectif sur ce qui a prévalu. Le pouvoir judiciaire aurait été d'abord, la propriété et le privilège du plus fort. Et ensuite, il est devenu une instance autonome arbitrant les différends, opposant les individus entre eux. Progressivement, cette instance va se situer au-dessus des l'individus ; ceux-ci n'ayant plus le droit de régler leurs litiges par eux-mêmes. Les parties en conflit se soumettront alors à ce tiers en portant leurs litiges à son jugement et à sa délibération.

C'est à partir de ce moment qu'apparaissent, selon Foucault, les notions de procureur et d'infracteur. En effet, *le procureur [...] va se présenter comme le représentant du souverain, du roi ou du maître. Dès qu'il y a crime, délit ou contestation entre deux individus, il se présente comme le représentant d'un pouvoir lésé par le seul fait d'un délit [...]. Le procureur va doubler la victime, il sera derrière celui qui devrait porter plainte, en disant : «S'il est vrai que cet homme en a lésé un autre, moi, représentant du souverain, je peux affirmer que le souverain, son pouvoir, l'ordre qu'il fait régner, la loi qu'il a établie ont été également lésés par cet individu. Ainsi, moi aussi je me place contre lui.* ¹⁴⁰

¹⁴⁰ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., pp. 462-463.

Le procureur défendant l'ordre politique, il va donc s'opposer à tout individu contrevenant à la loi dictée par cet ordre. Les faits criminels et délictuels seraient donc symptomatiques du non respect du souverain ou de sa loi. Le pouvoir judiciaire en remplaçant la victime, et le pouvoir politique voulant à tout prix faire respecter l'ordre (même au détriment de la justice), feront du contrevenant leur ennemi commun. Ainsi, tout individu en enfreignant la loi, s'opposerait de fait et de droit au pouvoir du souverain. L'individu en étant hors-la-loi encourt *ipso facto* une sanction puisqu'il lèse autrui et offense le souverain ou l'Etat, dépositaire des règles et des normes de conduite à respecter. A ce propos, Foucault définit l'infraction comme *l'offense ou lésion d'un individu envers l'ordre, envers l'Etat, envers la loi, envers la société, envers la souveraineté [...] le souverain est non seulement la partie lésée, mais celle qui exige la réparation.*¹⁴¹

Mais le pouvoir n'exige pas réparation par simple désir de punir ou de se venger. Son intervention est surtout préventive : il compte redresser ce qui est tordu, corriger ce qui est erroné, soigner ce qui est malade. Le pouvoir, à travers la pénalité, apparaît comme un système de contraintes, de privations, d'obligations et d'interdits subis par l'individu. Ce système de contraintes aurait pour objectif de *contrôler l'individu, neutraliser son état dangereux, modifier ses dispositions criminelles, et à ne cesser qu'une fois ce changement obtenu.* Il le subit dans l'âme et dans la chair par des châtements corporels, des supplices, des restrictions et des privations de liberté. Comme le dit si bien Foucault, l'aménagement des sanctions par le pouvoir politique ou l'application sur l'individu des technologies de la justice punitive servirait au *gouvernement du corps, à la rectitude ou orthopédie de l'âme.*¹⁴²

En dehors des mœurs, la question de la transparence, de la réglementation et du discours appliquée à la vie sexuelle continue d'opposer vivement les individus et les pouvoirs socio-politiques (familiaux, politiques, scolaires, carcéraux, religieux...). Autrement dit, en

¹⁴¹ *Id., op. cit.*, pp. 463-464.

¹⁴² *Id., op. cit.*, p. 493.

tant que problème, la pratique du sexe est l'une des principales causes d'affrontement entre l'individu et le pouvoir. Les restrictions et les censures sur l'usage discursif, physiologique, social ou économique du sexe exacerbent la liberté individuelle.

Selon Foucault, la sexualité a perdu de sa naturalité. Le pouvoir religieux a diabolisé la pratique sexuelle libre ; de même le pouvoir politique a qualifié la même pratique d'illégale et de dangereuse : *la sexualité est poursuivie jusque dans le plus petit détail des existences ; elle est traquée dans les conduites, pourchassée dans les rêves ; on la suspecte sous les moindres folies, on la poursuit jusque dans les premières années de l'enfance ; elle devient le chiffre de l'individualité, à la fois ce qui permet de l'analyser et ce qui rend possible de la dresser.*¹⁴³

Selon Foucault, la réalité ci-dessus décrite tolérerait l'exception grecque : *En Grèce, la vérité et le sexe se liaient dans la forme de la pédagogie, par la transmission, corps à corps, d'un savoir précieux ; le sexe servait de support aux initiations de la connaissance.*¹⁴⁴ La sexualité a perdu le caractère pédagogique qu'elle avait en Grèce. L'acte sexuel qui serait instinctif en l'homme, le pouvoir voudrait qu'il fût raisonné et discipliné compte tenu de ses conséquences morales et biopolitiques. En tant que problème, le sexe oppose donc l'individu et le pouvoir au niveau du degré de liberté de l'expression sexuelle (légale ou illégale). Le degré de liberté de la pratique sexuelle (physique et discursive) a décliné à partir du XVIII^e siècle. L'Europe est passée d'une pratique sexuelle plus tolérante à une pratique plus réglementée et contraignante : *Au début du XVII^e siècle encore, une certaine franchise avait cours, dit-on. Les pratiques ne cherchaient guère le secret ; les mots se disaient sans réticence excessive, et les choses sans trop de déguisement ; on avait avec l'illicite une familiarité tolérante. Les codes du grossier, de l'obscène, de l'indécent étaient bien lâches, si on les compare à ceux du XIX^e siècle. Des gestes directs, des discours sans honte, des transgressions visibles, des anatomies montrées et facilement mêlées [...] À ce plein jour, un*

¹⁴³ *Id., op. cit.*, p. 636.

¹⁴⁴ *Id., op. cit.*, p. 605.

*rapide crépuscule aurait fait suite, jusqu'aux nuits monotones de la bourgeoisie victorienne. La sexualité est alors soigneusement renfermée. Elle emménage. La famille conjugale la confisque. Et l'absorbe tout entière dans le sérieux de la fonction de reproduire. Autour du sexe, on se tait.*¹⁴⁵

L'investissement politique du corps individuel, à partir du XVIIIe siècle, est marqué par un adoucissement croissant du pouvoir qui entre progressivement dans une nouvelle ère : l'ère disciplinaire. La méthode du châtement, constate Foucault, avait l'inconvénient de la cruauté. Elle s'exposait, à un moment ou à un autre, à des volontés de réponses tout aussi brutales. L'adoucissement des relations de pouvoir tend vers des techniques de gestion des individus, pour les contrôler en amont de leurs velléités de dissidence.

Cette spiritualisation des technologies, en agissant sur les corps, leur a fait préférer la méthode disciplinaire au châtement. Selon Foucault, l'humanisation du pouvoir, processus enclenché au XVIIe siècle, fut favorisée par les réflexions engagées sur les coûts économiques et humains du pouvoir politique. Le XVIIe siècle fonda donc l'efficacité d'un pouvoir sur la maîtrise ou la minimisation de ses coûts. Ceux-ci ne devraient être ni très élevés ni très bas : l'optimalité ou la rationalité du pouvoir devrait être recherchée ; le pouvoir devrait être exercé modérément en évitant l'écrasement des populations, les répressions policières aveugles et en privilégiant avant tout de meilleurs résultats économiques.

C'est avec l'apparition de l'art disciplinaire, lequel vise le gain plutôt que la perte des ressources humaines, que l'on rentra dans une logique de rentabilité du corps comme espace de production. Dans l'objectif d'une utilisation moins coûteuse de l'humain, il fut intéressant de donner plus de pouvoir au sujet. Avec le dessein de rentabiliser les comportements dans l'optique d'une gouvernance à moindre frais et d'une économie politique prospère, les

¹⁴⁵ *Id., op. cit.*, pp. 594-595.

structures relationnelles tendront vers plus de normalisation, d'humanisation et d'apaisement de la tension générée par les rapports de forces dissymétriques.

Par ailleurs, l'individu, sa construction selon des normes utiles à l'Etat et à la bourgeoisie capitaliste, sous-tendu par la logique disciplinaire, distribuera de nouveaux rapports de forces et une nouvelle conception du pouvoir. Malgré cette nouvelle redistribution des forces entre détenteurs du pouvoir légal et les citoyens, d'autres se créent surtout au plan économique où nous voyons prospérer un autre type de servitude. Cette servitude se caractérise par la réification des corps en force de travail. Le but étant d'augmenter la rentabilité économique du corps-machine. Ainsi se développe une autre forme d'opposition modélisée par Marx entre les détenteurs de moyens de production et la classe des prolétaires.

Les technologies politiques fondées sur la discipline et la surveillance auront essentiellement pour but de produire une norme à partir de laquelle il sera aisé de repérer des écarts. Au vu de cela, la fonction de la surveillance des individus sera moins de réprimer que de faire s'incorporer, intérioriser la loi et éveiller la sensation de surveillance d'éventuels écarts à la norme.

De même qu'Emile Durkheim pense que la conscience est d'emblée un produit social, de même Foucault croit fermement que l'individu, au sens socio-politique, est un produit du pouvoir ; sinon d'un certain type de pouvoir qui s'exerce sur lui à son insu. Pour un *animal politique* façonné par des rapports de force foncièrement inégalitaires, sa liberté ne peut être que véritable puisqu'elle a un contenu concret représenté par l'ensemble des résistances et des soumissions, des victoires et des défaites, des triomphes et des capitulations.

La liberté individuelle dans un mécanisme de pouvoir est une liberté qui ne peut empêcher que certaines libertés empiètent sur d'autres libertés ; que certaines actions envahissent assiègent d'autres actions. Selon Foucault, l'opposition de l'individu au pouvoir politique traduit simplement un rapport de force inégalitaire. Ainsi, la liberté n'est pleine que

si la liberté de quelque uns est assurée aux dépends de celle des autres. "Sujet" - l'individu, se constitue comme "sujet moral", auteur de ses actions, de ses pensées, de ses désirs, à travers la problématisation d'un certain nombre de pratiques.

Problématiser des pratiques, ce n'est pas la même chose que de constituer un code moral strict, ou que de se conformer à un tel code une fois constitué. En d'autres termes, ce que Foucault veut montrer c'est qu'il est possible de penser l'auto-constitution du sujet comme sujet moral dans un contexte où le code lui-même est relativement rudimentaire, tandis que les "formes de subjectivation" sont développées et questionnées.

Or un tel contexte est fourni par l'étude de l'Antiquité. Les morales antiques, dit Foucault, sont des morales qui, tout en établissant une thématique fondamentale qui sera reprise ensuite par la morale chrétienne, s'intéressent avant tout à la *forme de subjectivation* (comment est-ce que je me détermine comme sujet libre à travers le choix de ma conduite).

Ce que ce chapitre a essayé de montrer, c'est que l'individu autant que la liberté ne sont pas des données ni des faits immuables. La liberté, contrairement à ce qu'en pense Rousseau n'est pas acquise dès la naissance. La liberté autant que la dignité humaine sont à acquérir parce sans cesse il faut se préparer à les perdre ; telle est la loi des rapports de forces dans lesquels nous sommes plongé ; les rapports de forces qui font et défont l'individu autant que sa liberté. La liberté selon Foucault serait le résultat des rapports de forces.

L'individu quant à lui serait fabriqué par les systèmes de pouvoir et de vérité. Les techniques de vérité et de pouvoir assujettissent ces individus. Mais à ce point, un retournement est possible : car qui ne veut pas être gouverné comme ceci ou comme cela pourra à son tour opposer, à un pouvoir-savoir dominant, d'autres jeux de vérité et de pouvoir, et donc finalement d'autres formes de subjectivisation. Il est donc possible que s'expriment et s'affirment des formes de spiritualité, par la résistance et le refus, en s'opposant l'ordre rationnel des conduites prescrit par la gouvernementalité d'Etat.

Pour l'intérêt de l'individu, pour une meilleure économie de sa liberté et de la subjectivation, la relative opposition entre sujet et pouvoir n'est pas un mal qui pourrait conduire à aiguillonner le désir de suppression du pouvoir. Il apparaît chez Foucault qu'autant que la liberté, pour l'intérêt social de l'individu, le pouvoir demeure un besoin vital. L'opposition entre le pouvoir et l'individu, tant qu'elle s'efforce d'être éthique et qu'elle tend vers l'équilibre, serait constructive.

Cette opposition est un mal nécessaire qui attiserait le désir de conquête permanent de la liberté. Ainsi donc, cette liberté n'est conquise chaque jour un peu plus, que parce chaque jour nous nous permettons de sacrifier un tant soit peu notre pouvoir. Etre libre en société, de ce point de vue, c'est aussi se surveiller et se punir. Plus que sa conception de l'individu, l'interprétation du *pouvoir* paraît étonnante et originale chez Foucault.

Tout d'abord, Michel Foucault étudie le pouvoir au niveau de ses processus mineurs qui cernent et investissent le corps comme *morceau d'espace*, comme *noyau de comportements*, comme *durée interne* et comme *somme de forces*. Contre toute attente, il ne s'agit donc plus, comme on le ferait un peu trop précipitamment, d'étudier la question du pouvoir sous l'angle de grandes interrogations autour de la genèse de l'Etat ou les droits de la nature.

Après une lecture assidue de Foucault, on réalise que tout le travail du pouvoir pour discipliner ses sujets s'opère autour d'une très fine technique politique des corps : il s'agit de rendre docile, de discipliner les individus sans que ces derniers naturellement, ne s'en aperçoivent. On comprend alors que le niveau d'analyse requis par Foucault n'est autre qu'une *microphysique* du pouvoir. Foucault remarque également un effort du pouvoir pour quadriller les corps, et les répartir dans l'espace.

Il s'agit d'éviter, quoi qu'il en coûte, le moindre désordre au sein de la société. Alors chacun doit être à sa place selon son rang, sa fonction, ses forces, etc. Que ce soit à l'usine, à l'école, à la caserne, le pouvoir doit contrôler l'activité, en atteignant l'intériorité même du

comportement, jouant au niveau du geste dans sa matérialité la plus intime ; il doit également combiner les corps afin d'en extraire une utilité maximale.

Est-il toujours possible néanmoins de penser notre libération de l'asservissement des diverses strates du pouvoir et de ses micros-pouvoirs ? Foucault, malgré sa mort prématurée, n'a pas laissé ces questions sans réponse comme nous le découvrirons tout au long de ce chapitre. En général, nous dirons de manière sommaire que dans sa trilogie de *l'Histoire de la sexualité*, notamment les tomes II et III, Foucault a tâché, afin de tenter de réconcilier l'homme avec lui-même et de le soustraire à la « tyrannie » de la norme, d'inventer un contre discours esthétique contre les jeux du pouvoir. L'histoire des comportements et pratiques sexuelles, l'histoire des représentations du sexe par les gens, cette *Histoire* d'un genre nouveau a eu pour objectif de proposer une recherche sur l'éthique, en s'intéressant à la solution grecque des problèmes moraux posés par la sexualité. Pour structurer sa pensée, il s'est basé sur de petits traités d'existence, des essais de bonne conduite, des arts de vivre, bref toute une littérature intéressante où le sujet se voit proposer des styles de vie, et où s'élaborent des modalités d'expérience. Il montre que, parce que seuls des hommes libres peuvent dominer les autres, ils doivent d'abord se dominer eux-mêmes.

Pour ne pas être à la merci d'aucun pouvoir et pour se construire au mieux, Foucault recommande un chapelet de solutions qu'il va en priorité puiser dans la Grèce antique. Cela supposant une diététique des plaisirs d'abord alimentaires, puis sexuels. Mais il faut également, selon les mots mêmes de Socrate, prendre conscience du souci de soi. Or, qu'est-ce que le souci de soi ? Certes, c'est porter attention à soi. Mais non pas dans un sens purement narcissique. Foucault, contrairement à l'époque contemporaine, ne nous engage pas à tourner notre regard vers notre *ego*, à nous livrer à un examen douloureux de nos imperfections.

Il fait référence au souci de soi, au sens antique du terme, ce qui correspond à la fois à une attitude se conjuguant sur le mode philosophique, mais également sur le mode d'une

pratique sociale. C'est la notion de « *conversion à soi-même* », écrit Foucault dans *L'Herméneutique du sujet* nous rappelle que le sujet tout entier se tourne vers lui-même et se consacre à lui-même. Le souci de soi consistera donc, non seulement à mieux se connaître (tourner son regard vers soi) mais aussi à se convertir à soi, à faire retraite en soi, à être heureux en présence de soi-même. Le souci de soi va se coller à l'art de vivre, afin de corriger l'individu et pas uniquement de le former. Il s'agira alors pour Foucault de se gouverner soi-même, et même de construire sa vie comme une oeuvre d'art. Ainsi, en relisant avec beaucoup d'attention le diagnostic et les solutions foucauldien proposés à l'équation problématique des relations entre individu et pouvoir, il n'est peut-être pas impossible que nous puissions redéfinir nos comportements, repenser le corps social, ses modes de fonctionnement, repenser la normalisation et les « méfaits » de la norme. Au sujet de la complexité des rapports entre subjectivité et pouvoir, des relations que Foucault trouve réversibles si elles reposent sur une éthique du sujet défini par le rapport de soi à soi, le philosophe permet de repenser, sur un tout nouveau mode, le rapport à soi, et le rapport aux autres dans la société occidentale contemporaine.

La dernière chose que nous aimerions souligner est l'attachement de Foucault à la résistance de l'individu contre toute forme de servitude et d'abus de pouvoir, et la défense de la société contre la dictature masquée de certaines classes qui font de la démocratie une fiction. Lors d'un débat avec le linguiste Noam Chomsky, voilà ce que répond Foucault, à la question de savoir si les sociétés occidentales sont démocratiques : *Non, je ne crois absolument pas que notre société soit démocratique. Si on entend par démocratie l'exercice effectif du pouvoir par une population qui n'est ni divisée ni ordonnée hiérarchiquement en classes, il est parfaitement clair que nous en sommes très éloignés. Il est tout aussi clair que nous vivons sous un régime de dictature de classe, de pouvoir de classe qui s'impose par la violence, même quand les instruments de cette violence sont institutionnels et constitutionnels*

[...]. Et il ajoute un peu plus loin la distance critique qu'il faut maintenir face à tout pouvoir politique : *Il me semble que, dans une société comme la nôtre, la vraie tâche politique est de critiquer le jeu des institutions apparemment neutres et indépendantes ; de les critiquer et de les attaquer de telle manière que la violence politique qui s'exerçait obscurément en elles soit démasquée et qu'on puisse lutter contre elles.*¹⁴⁶

Pour nous acheminer vers la fin de notre analyse, nous reconnâtrons que la constitution du sujet entre assujettissement et subjectivation pose les questions de l'articulation des savoirs, de la domination et de la résistance de la subjectivité comme rapport à soi et aux normes. Si Foucault a élaboré une critique du « sujet » constituant de la philosophie moderne, c'était pour s'intéresser aux procédures historiques et aux dispositifs de pouvoir qui ont noué des discours de vérité et des structures de subjectivité.

Il a tenté d'expliquer les différentes modalités par lesquelles un sujet se constitue comme tel dans des rapports réglés à des discours visant le vrai. La subjectivité, produit de procédures de subjectivation variables dans l'histoire, renvoie à une structuration éthique du sujet, dans un rapport à soi et un rapport aux normes où il apparaît dans une tension, indissociablement consentant et résistant, assujetti et se subjectivant, en tout cas irréductible à des techniques de domination. Selon Jean-Claude Monod, *Foucault a bien été conduit à une certaine réévaluation du sujet, de la subjectivité comme lieu de résistance possible à l'emprise des techniques de contrôle.*¹⁴⁷

¹⁴⁶ CHOMSKY N. et FOUCAULT M., *Sur la nature humaine : comprendre le pouvoir : interlude*, pp. 52-53.

¹⁴⁷ MONOD J.-C., « La réforme comme événement constitutive: modernité, subjectivité, actualité », *Habermas et Foucault, Parcours croisés, confrontations critiques*, p. 90.

CHAPITRE IV

Du savoir comme instrument et invention du pouvoir

Nous venons d'examiner comment il était impossible de réduire la pensée de Michel Foucault et d'en faire seulement une analyse du contrôle social et de l'enfermement, de la normalisation et du quadrillage. Néanmoins, il y a lieu de noter que la mise en discipline de l'individu, l'investissement politique du corps et la résistance de l'individu au contrôle social, forment le dispositif servant à la production de l'individu et cette production de l'individu est en quelque sorte l'un des résultats importants du rapport entre savoir et pouvoir : *la subjectivité n'est le produit que du système de pouvoir, le développement, avec la modernité, de techniques disciplinaires représentant la mise au point d'une technologie « pour constituer effectivement les individus comme éléments corrélatifs d'un pouvoir et d'un savoir. »*¹⁴⁸

Pour Foucault, on ne peut pas toujours ressasser que le pouvoir réprime et censure l'individu. Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile), que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre; qu'il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir. Foucault insiste sur cette fonction du pouvoir à la page 36 de *Surveiller et punir*. Cette position se justifie par la volonté de Foucault de chercher à se couper des discours sur le pouvoir, se couper d'un imaginaire toxique, d'un prêt-à-penser le pouvoir qui passe par ces lieux obligés de la critique marxiste ou de ses caricatures. La première phrase du résumé du Cours au Collège de France de 1976 (Il faut défendre la

¹⁴⁸ CUSSET Y., HABER S., *Habermas et Foucault, Parcours croisés, confrontations critiques*, p. 157.

société) s'inscrit dans cette volonté de rupture: *Pour mener l'analyse concrète des rapports de pouvoir, il faut abandonner le modèle juridique de la souveraineté.*¹⁴⁹

Abandonner une vision exclusivement négative du pouvoir, c'est cesser de ne le reconnaître que *sous la forme décharnée de l'interdit*. L'envisager sous la pure forme de l'interdiction, de la prohibition, c'est n'envisager que les formes les plus frustes, c'est s'empêcher d'en voir *l'efficacité productive, la richesse, la positivité*. Nous n'occultons pas le fait que cette positivité, cette productivité des relations de pouvoir sont aussi contraignantes que la répression pure et simple. Elles sont, selon Foucault, une forme nouvelle qui fonctionne selon d'autres mécanismes. Ainsi, par exemple, *La volonté de savoir* met à jour une technologie du sexe, depuis le XVIII^e siècle, beaucoup plus positive et plus complexe qu'un simple interdit. Savoir comment dans la société occidentale, un discours de vérité sur le sujet s'est élaboré fut l'une des préoccupations fondamentales de la philosophie de Michel Foucault.

Avec la publication du *Pouvoir psychiatrique* (2003), de *Surveiller et punir* (1975) et de *La volonté de savoir* (1976), les analyses de Foucault tournaient autour du vaste champ du savoir. En effet, le risque existait de ramener la connaissance à une donnée anthropologique (le désir de la vérité, par exemple). En articulant le champ de la vérité à des régimes de force et de pouvoir, il devenait possible de concevoir la vérité comme un effet d'une série d'événements dont la figure de l'homme n'était plus le gouvernant. Ce qui vient donc en avant, c'est le thème d'une politique de la connaissance. Le couple savoir-pouvoir prend forme. Puisque nous nous sommes longuement étendu sur la problématique du pouvoir, avant de démontrer que le pouvoir invente le savoir, il serait utile d'expliquer ce qu'est le savoir chez Foucault.

¹⁴⁹ FOUCAULT M., « *Il faut défendre la société* » : *cours au Collège de France (1975-1976)*, p. 239.

Les travaux de Michel Foucault ont décentré le regard habituellement porté sur la connaissance. A partir de l'histoire de différents domaines, la médecine (*Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*), la psychiatrie (*Histoire de la folie à l'âge classique*), les sciences humaines (*Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*), Foucault reconstruit une autre histoire (qualifiée d'archéologique) des connaissances. Cette archéologie n'est pas une histoire de sciences dont on observerait au cours du temps les progrès en termes de vérité, mais précisément celle de savoirs qui, à un moment donné, organisent les connaissances, les discours, les pratiques, voire les institutions, sans que le critère exclusif soit celui du vrai. Sans trop s'avancer, on peut dater la distinction moderne entre savoir et connaissance depuis Foucault. Implicitement, le philosophe Poitiers dans ses premières œuvres puis explicitement dans *L'archéologie du savoir*, considère le savoir comme un ensemble de connaissances qui ne sont pas régulées selon les mêmes critères que les connaissances scientifiques du moment. Le savoir peut être un préalable de la science, mais il est d'abord un discours différent, produit autrement et obéissant à d'autres canons que la science.

La définition et la présentation du savoir selon Foucault sont données dans le dernier chapitre (chapitre VI. Science et savoir) de *L'archéologie du savoir*. La notion de savoir y est présentée comme une notion régulatrice de la science et de l'activité scientifique, qui permet de penser le rapport entre ce que Foucault nomme des *positivités* et des *formations discursives* d'une part et des *sciences* d'autre part. Les formations discursives organisent en fait un réseau de modes de pensée, de représentations et d'énonciations *à partir de quoi se bâtissent des propositions cohérentes (ou non), se développent des descriptions plus ou moins exactes, s'effectuent des vérifications, se déploient des théories.*¹⁵⁰ Ces formations discursives sont donc déterminantes pour organiser les modalités de validation ou d'invalidation d'un énoncé.

¹⁵⁰ *Id.*, *L'archéologie du savoir*, p. 237.

Pour qu'une science puisse fonctionner comme science, il faut que ce travail de formation d'ensembles d'énonciations ait été forgé par une pratique discursive, qui en réglera les formalismes, les concepts, les objets, mais aussi, pourquoi pas, les divisions du travail et spécialisations, les grands problèmes :

Cet ensemble d'éléments, formés de manière régulière par une pratique discursive et qui sont indispensables à la constitution d'une science, bien qu'ils ne soient pas destinés nécessairement à lui donner lieu, on peut l'appeler savoir. Un savoir, c'est ce dont on peut parler dans une pratique discursive qui se trouve par là spécifiée : le domaine constitué par les différents objets qui acquerront ou non un statut scientifique [...] ; un savoir, c'est aussi l'espace dans lequel le sujet peut prendre position pour parler des objets auxquels il a affaire dans son discours [...] ; un savoir, c'est aussi le champ de coordination et de subordination des énoncés où les concepts apparaissent, se définissent, s'appliquent et se transforment [...] ; enfin un savoir se définit par des possibilités d'utilisation et d'appropriation offertes par le discours.¹⁵¹

Le savoir est donc le lieu dans lequel se forment des connaissances, des énoncés, des propositions, bref des sciences. C'est l'ensemble des pratiques sociales, discursives, techniques, au sein desquelles la science prend corps. *Pratique parmi d'autres pratiques*¹⁵², il est un système de règles qui permet d'élaborer des connaissances, de les confronter, de les systématiser et de les critiquer. Le savoir définit donc un espace dans lequel se fait l'activité scientifique, qui rend possible cette activité, son organisation selon des règles et qui détermine également l'ensemble des pratiques qui permettent à cette activité de se transformer, d'évoluer, de se recomposer.

On repère immédiatement une ambiguïté dans la présentation précédente. Le savoir est-il identifiable par un ensemble d'énoncés, au même titre que les connaissances

¹⁵¹ *Id., op. cit.*, p. 238.

¹⁵² *Id., op. cit.*, p. 243.

scientifiques ? Est-il le purgatoire de la science ? Ou bien s'agit-il plutôt d'une modalité d'utilisation et de mise en œuvre de la science et des connaissances qu'elle renferme ? D'ailleurs, Foucault évoque par la suite une relation dynamique du savoir et de la science : *Le savoir n'est pas ce chantier épistémologique qui disparaîtrait dans la science qui l'accomplit. La science se localise dans un champ de savoir et elle y joue un rôle. Rôle qui varie selon les différentes formations discursives et qui se modifie avec leurs mutations.*¹⁵³

Dans l'approche qui est celle de Foucault, le traitement du savoir, des pratiques discursives, relève d'une analyse en termes de ruptures. C'est notamment ainsi qu'est présentée la mise en place d'une nouvelle positivité pour l'économie politique à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle dans *Les mots et les choses*. Mais à côté des grandes positivités, des reconfigurations nouvelles et décisives, il n'est pas interdit d'identifier d'autres modifications, plus subtiles, plus quotidiennes et en apparence anodines, qui résultent d'un jeu permanent sur le savoir des objets, sur les manipulations auxquelles les objets peuvent se laisser prendre, sur les rapprochements inédits sources de nouveautés. Cela aussi fait partie du savoir, fait partie même d'un jeu normal (au double sens du mot) qui peut se déployer dans les plis du savoir. L'articulation science-savoir proposée par Foucault conduit à dégager une méthodologie historique nouvelle, l'archéologie :

Dans toute formation discursive, on trouve un rapport spécifique entre science et savoir ; et l'analyse archéologique, au lieu de définir entre eux un rapport d'exclusion ou de soustraction (en cherchant ce qui du savoir se dérobe et résiste encore à la science, ce qui de la science est encore compromis par le voisinage et l'influence du savoir), doit

¹⁵³ *Id., op. cit.*, p. 241.

*montrer positivement comment une science s'inscrit et fonctionne dans l'élément du savoir.*¹⁵⁴

Finalement l'archéologie du savoir aboutit à une autre histoire : non pas l'histoire des théories et de leur lent, mais inexorable, progrès vers la vérité, mais l'histoire de connaissances enracinées dans des représentations d'objets à connaître (imposées par l'*épistémè*), prises dans un réseau de pratiques discursives et insérées dans des institutions. Les mutations du savoir se feront par des ruptures. Pour l'économie, par exemple, Michel Foucault explique que la rupture entre l'âge classique (XVII^e et XVIII^e siècles) et la modernité (XIX^e siècle) touche autant les objets à connaître (les choses ou plus précisément, " les positivités ") que le contenu des connaissances (les mots). Cette rupture, qui est d'abord un changement d'*épistémè* (on passe d'une *épistémè* de la représentation à une *épistémè* de la finitude et de l'historicité), fait apparaître de nouveaux objets à connaître (la rareté, l'homme, le travail) et de nouvelles manières de les appréhender. De tout ceci nous comprenons que chez Foucault, en effet, le rapport savoir-pouvoir est une potentialité qui n'épuise certainement pas les fonctions du savoir et qui n'est pas exclusive d'autres modalités d'expression et de régulation. Il est important de noter que Foucault fait fonctionner le couple pouvoir-savoir pour comprendre des effets de savoir et non de pouvoir.

Pour revenir à la thèse de Foucault (dont les fondements reposent sur une quasi « consanguinité » entre savoir et pouvoir), commençons par la reformuler : en effet, pour Foucault, il n'y a pas d'exercice du pouvoir qui n'ait besoin de produire des formes de savoir. Nous rappelons que le savoir chez Foucault ne désigne pas la science, ni l'ensemble des connaissances au sens usuel du terme. Par ce mot, le philosophe désigne un *nouveau concept* :

¹⁵⁴ *Ibid.*

l'agencement de ce qu'une époque peut dire (ses énoncés)¹⁵⁵ et voir (ses évidences). Cette nouvelle définition du savoir fait dire à Deleuze que Foucault n'a jamais eu de problème concernant les rapports de la science et de la littérature, ou de l'imaginaire et du scientifique, ou du su et du vécu, parce que la conception du savoir imprégnait et mobilisait tous les seuils. Les formes de la rationalité ne procèdent pas d'une raison pure. En revanche l'analyse des transformations du pouvoir rend intelligibles les formes d'établissement de la vérité. Mais le savoir et le pouvoir ne sont pas irréductibles l'un à l'autre, bien qu'ils soient indissolublement liés. Le savoir et le pouvoir varient avec l'histoire.

Foucault ne cessera plus de s'inquiéter, pratiquement et théoriquement, des processus qui engendrent la vérité. Ce qui le conduit, comme on sait, à une histoire des corps, à une analytique des technologies politiques des corps, et des microphysiques du pouvoir.

Nous avons précédemment compris que le pouvoir en cherchant à s'exercer de façon moins massive et à s'infiltrer jusqu'aux endroits les plus retranchés du corps social, a fini par individualiser des éléments de ce même corps social. Dans ce processus d'individualisation, le pouvoir, en définissant des normes, définit surtout l'individu qui s'en écarte. Il y a donc dès cet instant une volonté de savoir sur cet individu déviant. A partir du moment où chaque individu peut-être envisagé comme un cas, à partir du moment où le pouvoir accumule sur lui des informations, cet individu se trouve constitué comme objet de connaissance possible. C'est alors que les Sciences sociales, humaines et médicales peuvent trouver leur place dans le champ de la connaissance : comme le fou et le malade, le condamné devient le thème d'un

¹⁵⁵ Sur le sens des énoncés chez Foucault, Deleuze pense que *les énoncés ne sont pas des phrases et que les visibilitées ne sont pas des objets. Ce ne sont pas les « mots » et les « choses » . Il faut y voir plutôt les « conditions de possibilité » du discours et de la perception. « Cette recherche des conditions constitue une sorte de néo-kantisme propre à Foucault ». Mais Deleuze précise aussitôt que ces conditions sont toujours historiques, et jamais celles de toute expérience possible. De même elles ne concernent pas un sujet universel. Au contraire, elles lui assignent sa place. « Le sujet qui voit est lui-même une place de visibilité... (ainsi la place du roi dans la représentation classique, ou bien la place de l'observateur quelconque dans le régime des prisons)». POL-DROIT R., « Foucault, Deleuze et la pensée du dehors », *Le Monde*, 5 septembre 1986.*

savoir positif. Ainsi, en particulier à travers les techniques punitives, l'homme devient-il l'objet de toute une série de sciences pénitentiaires, criminologiques, etc. car la justice ne se contente plus désormais de punir les actes répréhensibles, mais rassemble des observations sur la vie des individus qu'elle prétend réformer.

Il n'y a donc plus de doute que le pouvoir produit de la subjectivité, *savoir*, chez Foucault signifie *produire de la subjectivité*. Il s'agit maintenant d'expliquer comment le pouvoir peut inventer le savoir et à quel dessein. Nous nous permettrons de rajouter que concernant l'invention et l'utilisation du savoir soit pour la création, soit pour la défense des droits, le pouvoir politique n'a guère le monopole.

Le chapitre que nous venons d'achever nous a montré que la philosophie de Foucault se positionne sur le terrain éthique, en conciliant et en tempérant les rapports entre le pouvoir et l'individu. Foucault en acceptant un sens relationnel du pouvoir, change radicalement de perspective sur la constitution de l'individu même. Tout d'abord, pour lui, il n'est pas une instance qui détient le pouvoir sur les autres ou sur soi-même. Le pouvoir ne se constituerait pas pour dominer l'objet naturel humain, mais il serait en lui-même un effet de pouvoir, la conséquence ou le résultat d'un rapport de force. En cessant d'être selon l'image du pouvoir, un iceberg ou un bloc (rocheux) homogène, une propriété de soi-même, l'individu subit et exerce, est affecté et affecte le pouvoir, dans une configuration ouverte ou dans un travail incessant d'adaptation, ce qui l'oblige à réévaluer en permanence ses références identitaires (Foucault a une conception plurielle autant de la réalité que de l'identité), ses buts, ses préférences, ses méthodes d'action. L'individu est lui-même un produit dérivé d'un processus de subjectivation, d'intériorisation et dérivé en même temps de l'alliance entre le savoir et le pouvoir, sans se réduire à elle, comme nous le verrons au cours de ce chapitre. En tant que dérivé, ce produit sera toujours saisi dans des rapports de pouvoir et de savoir, il sera replongé, reformaté dans le système institutionnel et social. Pour Foucault et pour la famille à

laquelle sa philosophie est affiliée, la subjectivation ne se fait jamais sans un assujettissement complémentaire, dans un jeu de la liberté et de la soumission qui dessine à chaque fois l'individu.

C'est d'abord en se plongeant loin dans le passé que Foucault se rend compte qu'en dehors des lois et des normes qui règlent la conduite en cité, le pouvoir produit aussi du savoir. L'étude sur l'antiquité gréco-romaine (du IV^{ème} siècle avant Jésus-Christ au II^{ème} siècle après Jésus-Christ) porte sur une lecture éthique des pratiques de soi, du souci de soi. Il s'agit d'interroger cette obligation faite au sujet d'acquérir et de construire un savoir sur soi. Il se peut que l'expérience que l'on fasse de soi-même et le savoir qu'on s'en forme, soient organisés à travers certains schémas valorisés par les pouvoirs dominants.

La voie socratique-platonicienne est marquée par l'impératif du "Connais-toi toi-même" provenant de l'oracle de Delphes. Ce précepte va cependant subir avec Socrate une réelle transformation : de conseil à s'examiner avant de poser la bonne question à la Pythie, il devient une exhortation pour un jeune aristocrate. Socrate l'invite à se connaître. Conseil de prudence, le *gnôthi séauton* sert avant tout à souligner l'ignorance de celui qui ne sait rien du gouvernement de la cité. Or, comment gouverner les autres si l'on ne sait pas se maîtriser soi-même ?

Michel Foucault insiste sur le fait que la connaissance de soi est liée à l'exercice du pouvoir, qu'elle s'inscrit à l'intérieur du déficit pédagogique de l'Athènes démocratique et qu'il y a un âge pour s'y appliquer. Mais plus profondément il montre que le "Connais-toi toi-même" doit être englobé dans le souci de soi-même, *épiméleia héautou*. Or, s'occuper de soi nécessite des pratiques, des techniques et des dispositifs. Socrate ne les invente pas, il hérite de l'anachorèse (retraite), des rites de purification, des exercices d'endurance et des épreuves, mais il les réorganise. Il les unifie autour d'un centre : l'âme. La personne, c'est

l'âme, seul sujet de l'action. L'individu n'est plus son corps ou son visage, l'essentiel est ailleurs.

La subjectivation que propose Socrate donne bien accès à une vérité, cependant elle n'est pas intérieure, elle est générale, vision rationnelle de l'Ordre, du cosmos. Malgré tout, Platon inaugure l'hégémonie de la raison sur le corps et permet au concept d'intériorité de se développer. L'auteur accorde un intérêt plus soutenu aux traditions épicurienne et stoïcienne, "âge d'or du souci de soi", car précisément celui-ci tend à devenir un principe général et inconditionnel, s'imposant à tous, quel que soit son âge ou son statut. De plus, ce précepte se déconnecte de la fonction du gouvernement des autres et de la cité. On aboutit à ce que Michel Foucault appelle "l'auto-finalisation du rapport à soi". Le souci de soi va consister, non pas seulement à mieux se connaître (tourner son regard vers soi) mais aussi à se convertir à soi, à faire retraite en soi, à être heureux en présence de soi-même. Le souci de soi va se coller à l'art de vivre (*tekhnê tou biou*), afin de corriger l'individu et pas uniquement de le former. Il s'agit pour l'individu de se construire un mécanisme d'assurance, une armure contre les accidents éventuels. Le souci de soi n'a plus pour objectif de lutter contre l'ignorance, il vise à extirper les mauvaises habitudes. Car la question que Michel Foucault n'arrête pas de se poser dans cet ouvrage est : comment un savoir de soi peut-il se constituer ?

L'herméneutique du sujet contribue à la recherche du mode avec lequel l'homme est entré et entre en communication avec lui-même. Elle nous renseigne sur l'impératif naissant qui va nous déterminer à nous comprendre comme des êtres de vérité. Comment puis-je accéder à la vérité, de Dieu, du monde, des autres mais surtout de moi-même? Quel est le prix à payer pour cela ? Michel Foucault s'oriente par moment vers une critique politique de cette herméneutique de soi, dans laquelle on peut ne pas se retrouver. Son analyse ne cesse de faire signe vers le soupçon d'une mise en discipline de l'individu par des pouvoirs

disséminés. Cette ruse des pouvoirs serait à interroger et sans doute à critiquer. L'auteur nous y invite, grâce à la publication parallèle du dernier tome de *Dits et écrits* (1976-1988) quand il dit : *Le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd'hui n'est pas d'essayer de libérer l'individu de l'État et de ses institutions mais de nous libérer, nous, de l'État et du type d'individualisation qui s'y rattache. Il nous faut promouvoir de nouvelles formes de subjectivité.*¹⁵⁶ Il semble que ce programme de vigilance vis-à-vis de notre servitude volontaire soit des plus actuels. L'individu de ce siècle naissant apparaît comme un "individu surveillé", épié tant par les organismes privés que par les administrations publiques, par les médias, par ses congénères et sans doute par lui-même. Reste que ce livre rencontre des questions centrales de l'individu contemporain : quel sens donner à nos vies, quelles contraintes s'imposer pour être heureux, à quelles luttes se vouer pour se rendre libres ?

Foucault nous fait remarquer que les termes de *Pouvoir* et de *Savoir* sont insidieusement liés, car l'exercice de ces pouvoirs s'appuie essentiellement sur des savoirs. Il explique par exemple dans *Surveiller et punir*, que c'est la prison elle-même, qui fabrique le concept de délinquance, comme le pouvoir psychiatrique a fabriqué le concept de maladie. La micropénalité des systèmes disciplinaires est relayée par un dispositif de savoir qui diffuse et instille ces normes ; ce dispositif allant jusqu'à énoncer comme vérités de nature des conduites prescrites par le pouvoir disciplinaire. Mais cet aspect d'un pouvoir qui s'appuie sur des savoirs (en les utilisant comme ressorts) pour mieux se propulser ne nous occupera pas. Notre champ d'investigation se limitera à la perspective d'invention d'un savoir nouveau par le pouvoir et non l'usage simplement d'un savoir ancien.

Nous allons maintenant tenter d'examiner comment le pouvoir fait surgir de nouveaux objets de savoir, sans occulter le fait que le savoir rentre lui aussi dans des enjeux de pouvoir.

¹⁵⁶ FOUCAULT M., *Dits et écrits 1954-1988*, Tome II, 1976-1988, p. 1051.

Mieux encore, il crée du pouvoir. En faisant la généalogie du désir naturel de savoir, des régimes de vérité et de pouvoir, Foucault s'approprie l'idée de Nietzsche selon laquelle *la connaissance n'est pas une donnée anthropologique, elle n'est pas inscrite dans la nature humaine ; elle est plutôt une invention, l'effet d'une série d'événements, et spécifiquement l'effet d'une lutte, de rapports de forces, c'est-à-dire d'une matrice de pouvoir ; la connaissance est donc fondamentalement intéressée*¹⁵⁷ [...] *la connaissance est, chaque fois le résultat historique et ponctuel de conditions qui ne sont pas de l'ordre de la connaissance*¹⁵⁸ [...] *Si derrière tout savoir, à l'arrière-plan de toute connaissance, « ce qui est en jeu, c'est une lutte de pouvoir » [...] l'histoire est l'enchevêtrement de procédures de savoir et de procédures de pouvoir.*¹⁵⁹

Les conditions d'apparition d'un savoir, la fécondité d'une connaissance, le triomphe d'une vérité ne sont pas les fruits d'un hasard, elles émergent des dispositifs stratégiques mis en place par le pouvoir. Il n'y a ni innocence ni désintéressement ni hasard dans la formation d'un savoir. Derrière toute envie de savoir ou de vérité, il y a une causalité sous-jacente, la soif de pouvoir. Ainsi, pour Foucault, le savoir participe du pouvoir et s'en rattache solidairement. Contrairement à ce qui est généralement admis et la perception que le commun a souvent du pouvoir, Foucault clarifie les points de jonction entre pouvoir et savoir. Il s'attarde à expliciter à partir du matériau historique et épistémologique, les points d'encrage et d'épanouissement réciproque entre savoir et pouvoir. Pour ne pas exagérer ce lien, Foucault en vient à le relativiser. D'abord, selon Foucault, il n'y a ni parallélisme ni superposition entre pouvoir et savoir comme on peut faussement le croire. Il n'y a pas non plus de relation de cause à effet. Le pouvoir et le savoir ne sont pas des phénomènes opposables. Ce ne sont pas des antinomies qui rechercheraient isolément la vérité bien qu'ils

¹⁵⁷ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 381.

¹⁵⁸ *Id.*, *Dits et écrits 1954-1988*, Tome I, 1954-1969, p. 1419.

¹⁵⁹ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 382.

soient des forces de nature différentes. Le pouvoir est personnalisable, le savoir non. Le pouvoir a des origines repérables, le savoir non. Pour le pouvoir, le savoir n'est qu'une technologie utile à la mise en œuvre, à l'investissement ou à la réalisation d'une stratégie de pouvoir. Aussi, le savoir tire son sens de sa relation avec le pouvoir. Et c'est le pouvoir qui fonderait la constitution de savoirs et est à son tour fondé par eux : c'est ce que désigne la notion de *savoir-pouvoir* chez Foucault : *Il n'y a pas de relations de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir [...] Ces rapports de "pouvoir-savoir" ne sont donc pas à analyser à partir d'un sujet de connaissance qui serait libre ou non par rapport au système de pouvoir ; mais il faut considérer au contraire que le sujet qui connaît les objets à connaître et les modalités de connaissance sont autant d'effets de ces implications fondamentales du pouvoir-savoir et de leurs transformations historiques.*¹⁶⁰

Autrement dit, le savoir n'a de sens que dans une fin calculée du pouvoir. Analysé hors du champ du pouvoir, le savoir n'a guère de sens en soi. C'est dans le fait, l'événement, l'accomplissement d'un dessein que le savoir révèle son sens. Compte tenu de tout cela, il y a donc instrumentalisation du savoir dans la réalisation des fins projetées par le pouvoir.

Dans le sous-chapitre qui précède, nous nous sommes longuement entretenus sur la conception négative et juridique du pouvoir. Cette conception découle surtout de l'opposition douce ou violente entre l'individu, le pouvoir politique et ses démembrements. Le sous-chapitre que nous abordons tentera de démontrer que Foucault a pris de la distance avec cette conception ; la plus ancienne et la plus courante du pouvoir. C'est surtout dans *Histoire de la folie à l'âge classique* que Foucault présente la distinction entre deux technologies du pouvoir, l'une négative et l'autre positive, en se basant sur la prise en charge juridico-politique du pathologique. Dans son récit consacré aux grandes endémies européennes, il

¹⁶⁰ *Id., op. cit.*, pp. 502-503.

distingue les technologies négatives du pouvoir fondées sur l'exclusion (il cite la lèpre comme exemple de maladie ayant entraîné le rejet de l'autorité) et les technologies positives du pouvoir fondées sur l'inclusion (il retient la peste comme exemple). Foucault instaure donc une nouvelle grille d'intelligibilité du pouvoir en tant positif et stratégique avec une mécanique de production et d'invention bien différente de celle du pouvoir-répression, du pouvoir-loi, comme précédemment évoqué. L'opposition entre le pouvoir politique et l'individu n'est pas que périlleuse et désavantageuse, elle a aussi structurante, constructive et projective : *N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de lutte avec ou contre lui ? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges.*¹⁶¹

En partant de l'idée que l'homme est un animal politique autant qu'une bête de vérité, Foucault pense que le rapport du sujet à la vérité se construit selon les processus historiques noués à des discours de vérité. Ce qui est vrai pour l'individu est vrai pour le pouvoir politique. Ainsi, tout pouvoir, d'où qu'il vienne, est enclin à tout savoir. Les relations entre le pouvoir et l'individu sont-elles source de savoir. Pour le dire autrement, l'investissement politique du corps individuel produit du savoir. Foucault l'affirme clairement dans ce texte tiré de *Surveiller et punir* : *On y traiterait du « corps politique » comme ensemble des éléments matériels et des techniques qui servent d'armes, de relais, de voies de communication et de points d'appui aux relations de pouvoir et de savoir qui investissent les corps humains et les assujettissent en faisant des objets de savoir.*¹⁶² Le philosophe poitevin estime que la découverte du corps comme objet et comme cible du pouvoir date de l'âge classique. Le corps est de plus en plus exposé à manipulation depuis le XVII^e siècle. Le savoir sert d'instrument utile à l'accomplissement des desseins du pouvoir. L'une des

¹⁶¹ *Id.*, *op. cit.*, pp. 568-569.

¹⁶² *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 503.

principales technologies du pouvoir, la discipline, serait à elle seule la plus grande productrice du savoir. Cet instrument redresseur des âmes et des corps, et incitatrice de la connaissance, s'exerce sur le plan intelligible ou anatomo-métaphysique par l'analyse et l'explication du fonctionnement de l'être. Et sur le plan sensible ou technico-politique par l'assujettissement des forces, l'utilisation, le dressage, et la manipulation des corps : *le corps fait l'objet d'investissements si impérieux et pressants ; dans toute société, le corps est pris à l'intérieur de pouvoirs très serrés, qui lui imposent des contraintes, des interdits ou des obligations.*¹⁶³ Le dispositif mis en place pour le contrôle, la correction et l'examen minutieux des mouvements, des gestes, des attitudes du corps réinventerait le savoir à l'infini. Le corps ayant traversé ces processus devient un corps utile et docile pour ne pas dire un automate. Beaucoup plus que l'individu, l'investissement coûteux dont les opérations du corps font l'objet à travers les modalités de la discipline, éducation familiale, scolaire et carcérale, mœurs, éthique de vie personnelle, traditions, coutumes, religion, lois naturelles et constitutionnelles, disciplines médicales, guerrières et pénales, serait producteur de savoir : *En bref, ce n'est pas l'activité du sujet de connaissance qui produirait un savoir, utile ou rétif au pouvoir, mais le pouvoir-savoir, les processus et les luttes qui le traversent et dont il est constitué, qui déterminent les formes et les domaines possibles de la connaissance*¹⁶⁴. Foucault définit ainsi la discipline comme l'ensemble des méthodes d'assujettissement, d'optimisation et d'utilisation des forces du corps : *la discipline fabrique ainsi des corps soumis et exercés, des corps « dociles ». La discipline majore les forces du corps (en termes économiques d'utilité) et diminue ces mêmes forces (en termes politiques d'obéissance).*¹⁶⁵ En un mot, la discipline dissocie le pouvoir de l'individu. La première contrainte pesant sur l'individu tente d'augmenter son énergie, son aptitude et ses capacités. La seconde contrainte

¹⁶³ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 510.

¹⁶⁴ *Id.*, *op. cit.*, p. 503.

¹⁶⁵ *Id.*, *op. cit.*, p. 512.

s'exerçant sur l'individu sous forme de pouvoir constitue la lie de la sujétion. Dans *Surveiller et punir*, pour lever toute équivoque par rapport au sens réel de la discipline et de sa fonction bio-politique, il soutient que *la discipline ne peut s'identifier ni avec une institution ni avec un appareil ; elle est un type de pouvoir, une modalité pour l'exercer, comportant tout un ensemble d'instruments, de techniques, de procédés, de niveaux d'application, de cibles [...]. La discipline « assure » une distribution infinitésimale des pouvoirs.*¹⁶⁶ De ce point de vue, il n'y a donc pas de pouvoir sans savoir. Ce désir insatiable de connaître et de comprendre, de cerner la vérité à tout prix en l'anticipant, à travers le questionnement, l'enquête, la surveillance, etc. serait inhérent à tout pouvoir. Aussi la production et le contrôle de la vérité, l'économie du corps, du discours et de la vérité, font partie de l'exercice du pouvoir. Le fonctionnement du dispositif et des mécanismes du pouvoir serait ainsi tributaire de la maîtrise du savoir et de la découverte de la vérité.

Les technologies médico-judiciaires du pouvoir destinées au départ à sanctionner l'individu (ou son infraction) sont devenues progressivement des outils de contrôle servant à neutraliser son état dangereux, à modifier ses dispositions criminelles et à ne cesser qu'une fois ce changement obtenu. Au chapitre précédent, nous avons examiné ce complexe médico-judiciaire sous sa forme négative. Maintenant, nous allons l'entrevoir sous un angle positif : la tendance du pouvoir médico-judiciaire à guérir l'individu, mais surtout à produire du savoir. En se basant sur sa généalogie du pouvoir-savoir, Foucault affirme que le morcellement de la décision judiciaire et sa distribution en des domaines de différentes expertises (judiciaire et extra-judiciaire) tels que la psychologie, la psychiatrie, l'administration pénitentiaire, la magistrature, [...] aurait eu pour conséquence l'adoucissement de la pénalité. Aussi, *sous la douceur accrue des châtiments, on peut donc repérer [...] tout un régime de la vérité [...] Un savoir, des techniques, des discours*

¹⁶⁶ *Id., op. cit.*, pp. 536-537.

« scientifiques » se forment et s'entrelacent avec la pratique du pouvoir de punir.¹⁶⁷ Cette ouverture du judiciaire qui a fini par former un système judiciaire aurait surtout provoqué la rencontre de savoirs d'origines diverses, et ces savoirs ont fini par constituer une source de savoirs féconds et pluridisciplinaires. En un mot, cette rencontre des savoirs au sein du pouvoir judiciaire aurait suscité des savoirs nouveaux (la criminologie, l'anthropologie criminelle, la psychologie du criminel, la police scientifique...). C'est en se basant sur ce rapprochement des disciplines que Foucault formule hypothétiquement la parenté entre l'histoire du droit pénal et l'histoire des sciences humaines : *Au lieu de traiter l'histoire du droit pénal et celle des sciences humaines comme deux séries séparées [...] chercher si elle ne relèvent pas toutes deux d'un processus de formation « épistémologico-juridique » ; bref, placer la technologie du pouvoir au principe et de l'humanisation de la pénalité et de la connaissance de l'homme.*¹⁶⁸ En jugeant à la fois le crime, le criminel et son histoire de vie, Foucault fait remarquer, à juste titre, que le système judiciaire juge deux objets dont l'un appartient traditionnellement aux sciences humaines. Aussi, tous les discours produits autour du criminel ou de l'individu délinquant ont lentement formulé une connaissance scientifique et technique de la pénalité, du délictueux, de l'infraction, de l'infacteur et ont *pu donner naissance à l'homme comme objet de savoir pour un discours à statut scientifique.*¹⁶⁹

La sexualité constitue à la fois un exemple d'investissement du politique sur le *topos* individuel, un exemple de discipline appliquée au corps individuel et un exemple de savoir-pouvoir. Quelles sont les technologies positives que produit le pouvoir ? Comme technologies positives à propos du sexe, le pouvoir produit d'abord du discours et ensuite des savoirs. Les discours que produisent les technologies du pouvoir sont autant de moyens de son exercice, alors qu'on l'envisage comme une répression de la parole. Voilà comment le

¹⁶⁷ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 30.

¹⁶⁸ *Id.*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁶⁹ *Id.*, *op. cit.*, p. 32.

philosophe analyse cette détonation de discours sur le sexe dans *La volonté de savoir* :

*Partout ont été aménagées des incitations à parler, partout des dispositifs à entendre et à enregistrer, partout des procédures pour observer, interroger et formuler. On le débusque et on le contraint à une existence discursive. De l'impératif singulier qui impose à chacun de faire de sa sexualité un discours permanent, jusqu'aux mécanismes multiples qui, dans l'ordre de l'économie, de la pédagogie, de la médecine, de la justice, incitent, extraient, aménagent, institutionnalisent le discours du sexe, c'est une immense prolixité que notre civilisation a requise et organisée.*¹⁷⁰

Nous avons vu également que cette multiplicité de discours collectés par des institutions diverses (médecine, église, justice, etc.) sur le sexe s'enracinait dans la pratique de l'aveu. Et Foucault nous invite à nous détacher de cette conception fortement ancrée que le pouvoir réduit au silence, alors que l'aveu de la vérité libérerait : l'exemple de l'aveu (aux parents, au médecin, au prêtre, au policier, au juge) manifeste que la production de la vérité est tout entière traversée de rapport de pouvoir : *Il faut se faire une représentation bien inversée du pouvoir pour croire que nous parlent de liberté toutes ces voix qui, depuis tant de temps, dans notre civilisation, ressassent la formidable injonction d'avoir à dire ce qu'on est, ce qu'on a fait, ce dont on se souvient et ce qu'on a oublié, ce qu'on cache et ce qui se cache, ce à quoi on ne pense pas et ce qu'on pense ne pas penser. Immense ouvrage auquel l'Occident a plié des générations pour produire – pendant que d'autres formes de travail assuraient l'accumulation du capital- l'assujettissement des hommes ; je veux dire leur constitution comme "sujet" aux deux sens du mot.*¹⁷¹

L'aveu fut donc une véritable technique indispensable à des pouvoirs qui voulaient à la fois contrôler et surveiller, normaliser, redresser et rééduquer. Le philosophe poitevin nous invite à nous séparer d'une légende tenace, celle de l'indépendance du savoir par rapport au

¹⁷⁰ *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 45.

¹⁷¹ *Id.*, *op. cit.*, p. 81.

pouvoir et réciproquement, de cette vieille tradition qui présente celui qui exerce un pouvoir comme incapable de savoir et, inversement, le savoir comme le fruit d'efforts solitaires et libres. En réalité, savoir et pouvoir sont indissociables et s'engendrent réciproquement, ce qui amène d'ailleurs Foucault à utiliser fréquemment le terme de *pouvoir-savoir*. Cela n'est pas à entendre simplement dans le sens où le savoir donnerait du pouvoir ou bien en serait l'instrument ou le masque, mais dans le sens où : *Il n'y a pas de relation de pouvoir sans constitution corrélatrice d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir.*¹⁷²

Ainsi, la folie, la maladie, la délinquance, la sexualité se constitueront comme objets à connaître à partir d'un certain type de relations de pouvoir. En retour, ce dernier produit du savoir en constituant des domaines à connaître, des champs de savoir. Par exemple, le pouvoir, en valorisant le corps comme objet de savoir, donne naissance à des disciplines comme l'hygiène sociale, la démographie, la psychologie. Il est donc bien à l'origine d'une production de vérité. Mais, ce pouvoir-savoir, parce qu'il définit la norme, parce qu'il définit aussi et surtout celui qui s'en écarte, fait de ce même corps le lieu et l'instrument de son exercice.

Même si l'objectif de Foucault n'était pas de faire l'historique de la sexualité, ses recherches, en admettant en partie que le pouvoir (à partir du XVII^e siècle) a fortement réprimé la sexualité individuelle, à en juger par le dynamisme du dispositif de censure appliqué à la mise en discours du sexe, à en juger également par l'existence d'une somme d'interdits au niveau des pratiques et comportements sexuels, ses recherches ont démontré qu'en dépit de tout cela, la sexualité est devenue incontestablement (malgré elle) un objet de savoir ayant débouché sur une science de la sexualité. *Une société qui depuis plus d'un siècle se fustige bruyamment de son hypocrisie, parle avec prolixité de son propre silence,*

¹⁷² *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 32.

*s'acharne à détailler ce qu'elle ne dit pas, dénonce les pouvoirs qu'elle exerce et promet de se libérer des lois qui l'on fait fonctionner*¹⁷³, conduit Foucault à se demander pourquoi cette société dit qu'elle est tant réprimée, pourquoi elle affirme *avec tant de passion, tant de rancœur* contre son *passé le plus proche*, contre son *présent et contre elle-même*, qu'elle est réprimée¹⁷⁴. C'est pour répondre à cette interrogation que le philosophe dresse une généalogie des savoirs proliférant sur le sexe. Du constat de Foucault, la science sexuelle serait devenue la spécialité de la culture occidentale. Il perçoit dans cette science *un régime mêlé de savoir et de pouvoir*. Autrement dit, sa démarche tente de comprendre comment la sexualité a été liée à un mécanisme de pouvoir via les discours dont elle a fait l'objet.

En effet, en dépit des mesures d'austérité représentées par un système de censure, de la répression des discours sur la sexualité individuelle et de l'existence des non-dits récurrents, d'un silence pesant (et en même temps insinuant et suggestif) sur la sexualité, il est question d'évaluer finalement l'importance du savoir suscité par cette suspicion autour de l'objet sexuel. Pour le dire autrement, il s'agit d'apprécier à partir du dispositif réglementaire et rigoriste entourant le domaine de la sexualité, l'importante mise en discours de l'objet sexuel. Cette importante mise en discours commence par l'Etat avec ses codes de régulation et ses divers instruments d'administration du domaine sexuel individuel qui a eu d'office son droit d'entrer dans la sphère publique : Le sexe, ça ne juge pas seulement, ça s'administre. Il relève de la puissance publique ; il appelle des procédures de gestion ; il doit être pris en charge par des discours analytiques. Pour juger de l'importance du champ de savoir sexuel, Foucault précise que la sexualité individuelle au XVIII^e siècle devint une affaire de police. Loin de gendarmer les comportements sexuels, loin de réglementer rigoureusement l'espace public occupé par la sexualité ou de prohiber certaines attitudes tentant de perturber l'ordre public, le

¹⁷³ *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 16.

¹⁷⁴ *Ibid.*

sexe devient une affaire d'Etat qu'il s'agit tout simplement de *régler... par des discours utiles et publics*.

Il est vrai qu'avant le XX^e siècle, et peut-être la plupart des siècles antérieurs à celui-ci, la vérité sur le comportement sexuel de l'individu était souvent recherchée, soit dans les procédures de l'aveu inquisitorial soit au niveau de la confession religieuse. Le fait que la sexualité ait été autant surveillée et même traquée en Occident, selon ce qu'en dit Foucault, démontre que même lorsqu'on en disait mot au cours de longues périodes de silence gênant et embarrassant, il pouvait souvent s'agir d'elle.

Ainsi, les questions liées à la sexualité peuplaient le silence. Mais Foucault précise qu'il est *inexact de dire que l'institution pédagogique a imposé massivement le silence au sexe des enfants et des adolescents. Elle a au contraire, depuis le XVIIIe siècle, démultiplié à son sujet les formes de discours ; elle a établi pour lui des points d'implantation différents ; elle a codé les contenus et qualifié les locuteurs. Parler du sexe des enfants, en faire parler les éducateurs, les médecins, les administrateurs et les parents, ou leur en parler, faire parler les enfants eux-mêmes, et les insérer dans une trame de discours qui tantôt s'adressent à eux, tantôt parlent d'eux, tantôt leur imposent des connaissances canoniques, tantôt forment à partir d'eux un savoir qui leur échappe, - tout cela permet de lier une intensification des pouvoirs et une multiplication du discours.*¹⁷⁵ Le constat de la prolixité des discours liés à la sexualité est aussi valable en milieu médical : *On pourrait citer bien d'autres foyers qui, à partir du XVIIIe siècle ou du XIXe siècle, sont entrés en activité pour susciter les discours sur le sexe. La médecine d'abord par l'intermédiaire des « maladies des nerfs » ; la psychiatrie ensuite, quand elle se met à chercher du côté de l'« excès », puis de l'onanisme, puis de l'insatisfaction, puis des « fraudes à la procréation » l'étiologie des maladies mentales, mais surtout quand elle s'annexe comme de son domaine propre l'ensemble des perversions*

¹⁷⁵ *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, pp. 41-42.

*sexuelles.*¹⁷⁶ En dehors du monde de l'éducation et du domaine médical, Foucault reconnaît aussi à l'univers juridique une production fertile et abondante du discours lié à la sexualité : *la justice pénale aussi [...] avait eu affaire à la sexualité surtout sous la forme de crimes « énormes » et contre nature, mais qui, vers le milieu du XIX^e siècle, s'ouvre à la juridiction menue des petits attentats, des ouvrages mineurs, des perversions sans importance ; enfin tous ces contrôles sociaux qui se développent à la fin du siècle passé, et qui filtrent la sexualité des couples, des parents et des enfants, des adolescents dangereux et en danger – entreprenant de protéger, de séparer, de prévenir, signalant partout des périls, éveillant des attentions, appelant des diagnostics, entassant des rapports, organisant des thérapeutiques ; autour du sexe, ils irradiant les discours, intensifiant la conscience d'un danger incessant qui relance à son tour l'incitation à en parler.*¹⁷⁷ De la sexualité, il était question d'une multitude de non-dits et d'allusions à peine voilées. Pour étayer sa thèse sur la surproduction du discours sur la sexualité en Occident, le philosophe va jusqu'à affirmer que : *Nulle civilisation n'a connu de sexualité plus bavarde que la nôtre [...]. Depuis l'inquisition, à travers la pénitence, l'examen de conscience, la direction spirituelle, l'éducation, la médecine, l'hygiène, la psychanalyse et la psychiatrie, la sexualité a toujours été soupçonnée de détenir sur nous une vérité décisive et profonde.*¹⁷⁸

Ce n'est peut-être pas mensonge que d'oser soutenir qu'une certaine curiosité entoure la question sexuelle quelle que soit l'époque ou la société. La question sexuelle apparaît ainsi comme l'une des questions les plus fréquentées chez le genre humain. Foucault considère, en tenant une économie générale des discours sur le sexe, que *le fait qu'on en parle, ceux qui en parlent, les lieux et points de vue d'où on en parle, les institutions qui incitent à en parler, qui emmagasinent et diffusent ce qu'on en dit, bref, le « fait discursif » global, la « mise en*

¹⁷⁶ *Id., op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁷⁷ *Id., op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁷⁸ *Id., Dits et écrits 1954-1988, Tome III, 1976-1979, p. 90.*

*discours » du sexe*¹⁷⁹, tous ces facteurs préparent les conditions de possibilité d'un discours scientifique sur le sexe. Foucault finit ainsi par démontrer que les mécanismes de pouvoir qui ont investi la sexualité individuelle, le lien entre sexualité et pouvoir, la volonté du pouvoir de savoir et de maîtriser le pouvoir que dissimule la sexualité individuelle, ont produit un savoir nouveau dans les sociétés modernes occidentales depuis le XVIIe siècle : *En somme, je voudrais détacher l'analyse des privilèges qu'on accorde d'ordinaire à l'économie de la rareté et aux principes de raréfaction, pour chercher au contraire les instances de production discursive (qui bien sûr ménagent aussi des silences), de production de pouvoir (qui ont parfois pour fonction d'interdire), des productions de savoir (lesquelles font souvent circuler des erreurs ou des méconnaissances systématiques) ; je voudrais faire l'histoire de ces instances et de leurs transformations. Or un tout premier survol, fait de ce point de vue, semble indiquer que depuis la fin du XVIe siècle, la « mise en discours » du sexe, loin de subir un processus de restriction, a au contraire été soumise à un mécanisme d'incitation croissante [...] et que la volonté de savoir [...] s'est acharnée à constituer une science de la sexualité.*¹⁸⁰

Il est important de signaler que Foucault déplace ainsi fondamentalement la manière dont la question de l'histoire de la sexualité a été posée au début du siècle passé. Au lieu d'analyser cette histoire à partir de l'hypothèse répressive, hypothèse couramment défendue, il se propose de changer d'échelle et d'interroger le fait même que les sociétés occidentales n'ont pas cessé de parler de sexe : *Je n'ai pas voulu écrire une histoire des comportements sexuels dans les sociétés occidentales, mais traiter une question plus sobre et plus limitée : comment ces comportements sont-ils devenus des objets de savoir ? Par quelles voies et pour quelles raisons s'est organisé ce domaine de connaissances que l'on circonscrit par ce mot relativement nouveau de « sexualité » ? Il s'agit ici du devenir d'un savoir que nous*

¹⁷⁹ *Id., op. cit.*, p. 20.

¹⁸⁰ *Id., op. cit.*, p. 21.

voudrions saisir à sa racine : dans les institutions religieuses, dans les règlements pédagogiques, dans les pratiques médicales, dans les structures familiales au sein desquelles il s'est formé, mais aussi dans les coercitions qu'il a exercées sur les individus, dès qu'on les eût persuadés qu'ils auraient à découvrir en eux-mêmes la force secrète et dangereuse d'une « sexualité ».¹⁸¹

Comme autre exemple de pouvoir produisant du savoir, l'aveu peut être retenu comme modalité de procédure pour atteindre la vérité et produire du savoir : *l'aveu est devenu, en Occident, une des techniques les plus hautement valorisées pour produire le vrai [...] on s'emploie avec la plus grande exactitude à dire ce qu'il y a de plus difficile à dire [...] on se fait à soi-même, dans le plaisir et la peine, des aveux impossibles à tout autre, et dont on fait des livres.*¹⁸²

Comme autre forme d'heuristique, l'aveu, espace de rencontre, d'affrontement des forces et des rapports de pouvoir, introduit un nouveau genre d'interprétation philosophique : *De là aussi, cette autre manière de philosopher : chercher le rapport fondamental au vrai, non pas simplement en soi-même – dans quelque savoir oublié, ou dans une certaine trace originnaire – mais dans l'examen de soi-même qui délivre, à travers tant d'impressions fugitives, les certitudes fondamentales de la conscience [...] L'aveu affranchit, le pouvoir réduit au silence ; la vérité n'appartient pas à l'ordre du pouvoir, mais elle est dans une parenté originnaire avec la liberté : autant de thèmes traditionnels dans la philosophie, qu'une « histoire politique de la vérité » devrait retourner en montrant que la vérité n'est pas libre par nature, ni l'erreur serve, mais que sa production est tout entière traversée des rapports de pouvoir.*¹⁸³

Depuis le Moyen Age, selon Foucault, on avoue partout et tout le temps *Nous sommes*

¹⁸¹ *Id., op. cit.*, p. 137.

¹⁸² *Id., Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 79.

¹⁸³ *Id., op. cit.*, pp. 81-82.

*devenus, depuis lors, une société singulièrement avouante.*¹⁸⁴ La procédure de l'aveu a eu des applications technologiques dans de nombreux domaines : l'éducation, l'interrogatoire policier, l'enquête judiciaire, la consultation médicale et le faire-parler psychanalytique. C'est Aristote qui disait que la nature aime à se cacher. Si cette nature aime à se cacher c'est parce qu'elle incite les forces avides à se déployer pour la déceler, la posséder et l'utiliser à leurs fins. D'une certaine manière, il désire s'échapper à la prise que les pouvoirs ont sur sa vie. Dans un but économique, les pouvoirs s'emparent de l'individu pour en tirer un maximum de profit. Foucault commence par reconnaître l'existence et la permanence de l'arbitraire, d'une certaine violence physique et morale du pouvoir policier, selon que l'on soit dans les régimes dictatoriaux ou des Etats de vieilles cultures démocratiques.

Le pouvoir est par définition le rapport d'une action sur une autre ; autrement dit, au sens nietzschéen, l'affirmation de quelques forces au détriment de quelques autres, processus pouvant aboutir à la stabilité, période durant laquelle le pouvoir s'emploie simplement à conduire les forces, à produire des comportements plus qu'à les réprimer. L'affirmation des forces peut aussi aboutir sur des périodes de vive tension, de crise, au cours desquelles les relations de domination entre ceux qui conduisent et ceux qui sont conduits, aménageant moins d'espace de liberté, dégénèrent irrémédiablement en conflit ouvert. Les rapports du pouvoir au corps peuvent se dégrader en abus en débouchant sur la terreur, l'intimidation, la veulerie. Parfois ces rapports conduisent à une violence sauvage. D'ailleurs, *Surveiller et punir* revient plus méthodiquement et s'étale plus longuement sur cet aspect du pouvoir politique.

En outre, le pouvoir ne se limite pas à sa fonction principale : l'énonciation des règles et des interdits, l'application d'une sanction à la suite d'une transgression. Pour le dire autrement, le pouvoir n'est guère un mal en soi. Il ne se résume ni à la répression des instincts

¹⁸⁴ *Id., op. cit.*, p. 79.

ni à l'oppression politique, encore moins à la domination pure et simple. Non seulement le pouvoir ne se réduit pas à la discipline, mais son expression va bien au-delà du simple domaine du permis et de l'interdit. Aussi pour Foucault, il serait maladroit de restreindre l'intelligibilité du phénomène "pouvoir" à son aspect juridique, discursif, et aux aberrations de ceux-ci. Somme toute, contrairement à ce qui est couramment admis, Foucault défend l'idée selon laquelle le pouvoir n'est pas qu'un ensemble de mécanismes de négation, de refus et d'exclusion, c'est aussi un dispositif productif, incitatif et créatif. Le philosophe rejeterait l'ancienne évaluation selon laquelle le pouvoir serait stérile en savoir, et qu'en général, ce n'est que libéré de tout pouvoir que l'individu produit du savoir.

Le développement de tout savoir se ferait donc à l'écart de l'exercice astreignant de tout pouvoir. Foucault oppose donc à ce jugement de la tradition l'idée suivante : *Il faut plutôt admettre que le pouvoir produit du savoir (et pas simplement en le favorisant parce qu'il le sert ou en l'appliquant parce qu'il est utile) ; que pouvoir et savoir s'impliquent directement l'un l'autre ; qu'il n'y pas de relation de pouvoir sans constitution corrélative d'un champ de savoir, ni de savoir qui ne suppose et ne constitue en même temps des relations de pouvoir.*¹⁸⁵

Ce qu'il y a de gênant dans l'analyse de Foucault, c'est la réduction systématique de l'individu à un effet de pouvoir, à un relais, à une station par laquelle transite le pouvoir sous forme de discours. L'individu foucauldien, de par la permanence de ses rapports avec le pouvoir, serait sans cesse en construction. De ce point de vue, l'ontologie incertaine et fluctuante de Foucault reposerait sur l'existence d'un individu indéfini, incomplet et toujours en quête d'achèvement. Proche de l'ontologie sartrienne, même s'il s'en défend, Foucault pense que les hommes n'ont jamais cessé de se faire et de se défaire d'eux-mêmes, c'est-à-dire de déplacer continuellement leur subjectivité. Dans un passage des *Dits et Ecrits*, le philosophe affirme ceci : *ce qui doit être produit, ce n'est pas l'homme tel que l'aurait*

¹⁸⁵ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., pp. 502-503.

*dessiné la nature, ou tel que son essence le prescrit : nous avons à produire quelque chose qui n'existe pas encore et dont nous ne pouvons savoir ce qu'il sera.*¹⁸⁶

Comme nous l'avions expliqué dans le chapitre précédent, Foucault ne fait pas que rappeler que le pouvoir produit l'individu et façonne le sujet. Le pouvoir n'étant pas extérieur à l'individu, le sujet n'émerge jamais qu'à l'intersection d'une technologie de domination et d'une éthique de soi (comprenant l'idée que le sujet se fait de sa liberté et sa liberté effective). Quelles sont alors les implications immédiates de cette conception des rapports entre le pouvoir et l'individu, et surtout pour ce qui nous préoccupe, le devenir de la liberté individuelle dans le labyrinthe des dispositifs du pouvoir ? L'inaccomplissement essentiel de l'individu, les forces qui l'obligent (le persuadent, le dissuadent, le contraignent, le somment, l'incitent, l'excitent, l'encouragent ou le punissent, etc.) toujours à revoir ses positions, ses capacités, font de lui une structure ouverte qui ne disposerait plus d'un modèle unique à suivre pour s'accomplir. Il doit (et ce devoir s'exprime sous toutes les formes) s'interroger sans cesse sur lui-même, se soucier beaucoup de lui-même et trouver les meilleures techniques pour protéger et cultiver ce "soi". Il doit tenir sur lui-même un discours de vérité.

En effet, pour le philosophe, la nouvelle raison gouvernementale qui émerge au cours du XVIII^e, et qui se développera surtout sous la forme du *libéralisme*, fait une découverte fondamentale en mesurant l'importance capitale, pour l'exercice du pouvoir, de la question du savoir et de la constitution d'un régime de vérité relatif à l'ensemble des individus. Selon Foucault, quand les Etats qui se sont formés en des temps de guerre découvrent que l'on ne peut gouverner sans dispositifs de sécurité prenant directement en charge le territoire, mais surtout quand ils découvrent que l'on ne peut gouverner sans savoirs et sans vérités sur les individus, et sur ce fait biologique fondamental qu'est l'espèce humaine, sans techniques de

¹⁸⁶ *Id., Dits et écrits 1954-1988, Tome IV, 1980-1988, p. 74.*

contrôle, de gestion et d'administration des populations, se déterminent alors les conditions historiques rendant possible l'apparition de ce que Foucault désignera comme le biopouvoir.

C'est en examinant la littérature constituée par les traités de police du XVIII^e siècle, une littérature souvent peu fréquentée, que Foucault fera émerger la fonction stratégique, dans l'histoire européenne, de la multitude de moyens servant à guider les hommes, à les diriger et à orienter leurs comportements ; des moyens servant aussi à ordonner et à organiser leurs actions et leurs réactions. Il pu alors comprendre pourquoi la gouvernance a donné lieu, en son sein, à une instance de réflexion, au développement de moyens de conceptualisation, à l'usage de certaines pratiques propres à l'institution, et enfin à une rationalisation permanente, qui a engendré des objets, des champs, des méthodes de connaissance. Et la police dans le cadre des nouveaux arts de gouverner, se présente comme une technique fondamentale, rendue possible par le savoir sur l'Etat, par la connaissance des domaines et des objectifs qui nécessitent l'intervention de l'Etat, par la connaissance de sa force et de tout ce qui permet d'en augmenter la puissance. La fonction de ce qui avait été appelée la *police universelle de la société* n'est plus, en somme, de préserver le bien public, mais d'investir directement la vie des hommes. La police s'occupe progressivement de ce qui doit assurer le bonheur des hommes, de tout ce qui doit ordonner et organiser les rapports sociaux. Elle veille enfin sur tout ce qui est vivant, de façon à assurer le développement et le renforcement de la vie. Cela représente donc, pour Foucault, le véritable objet de police.

Le pouvoir pastoral est aussi un exemple de pouvoir qui a, à l'origine et de tout temps, inventé le savoir utile au gouvernement des âmes. Le pouvoir pastoral, contrairement aux autres formes de pouvoirs, est, pour Foucault, un pouvoir qui a pour fonction principale de faire le bien de ceux sur lesquels il veille et s'exerce ; d'assurer la subsistance des individus dans leur singularité et en même temps celle de l'ensemble. L'avènement du pouvoir pastoral a inauguré une nouvelle modalité de production et de connaissance de la vérité : pour exercer

ses fonctions, le pasteur ou le prêtre doit savoir tout ce que font les membres de son Eglise, mais aussi ce qui se produit au plus profond de l'individu, dans le labyrinthe de son âme. D'où l'importance, pour le pasteur, de connaître l'intériorité de tous et de chacun, et d'où la naissance, qui s'ensuit, des pratiques spécifiques du christianisme : l'examen de conscience, la confession exhaustive et régulière, la direction de conscience, tout ce qui assure la constitution d'un lien permanent entre le pasteur, sa société de croyants et chacun de ses membres. Le pastorat invente tout un savoir qui a pour matière la chair, la reproduction de la chair, et pour objet le contrôle de cette chair et de sa reproduction. C'est autour d'un tel dispositif qu'il a été possible de construire, selon Foucault, une connaissance des individus à la fois interne et externe, minutieuse et détaillée ; et ainsi s'est constituée *une subjectivité, [...] une conscience de soi, perpétuellement éveillée sur ses propres faiblesses, sur ses propres tentations, sur sa propre chair*¹⁸⁷ ; en d'autres termes, un mécanisme de pouvoir et de contrôle, qui était essentiellement un mécanisme de savoir. Ce savoir était à la fois un savoir sur les individus, un savoir des individus et une production des identités.

Par ailleurs, pour Foucault, les formes modernes du savoir telles que la médecine, la démographie, la criminologie, la psychologie ou la psychiatrie sont constitutives du "biopouvoir", c'est-à-dire d'un pouvoir visant à l'entretien de la santé de la population par la connaissance et le contrôle des corps humains. Le pouvoir politique est un pouvoir parmi tant d'autres. Il n'y a pas que lui qui invente le savoir pour des besoins de domination, d'entretien ou de survie. Le savoir peut aussi servir de pouvoir à la résistance de l'individu ou du groupe contre tout pouvoir oppressant. N'oublions pas que, dès le XIXe siècle, le mouvement ouvrier s'est constitué autour d'un corpus d'analyses critiques du fonctionnement de l'économie capitaliste. S'il y aurait sans doute aujourd'hui quelque anachronisme à employer pour les désigner le terme d' "experts", des hommes comme Marx ou Proudhon ont incarné ces figures

¹⁸⁷ *Id., Dits et écrits 1954-1988, Tome III, 1976-1979, p. 566.*

de "savants engagés", convaincus que les luttes d'émancipation ne peuvent se dispenser d'une connaissance aiguisée de la réalité sociale, économique ou politique qu'elles contestent. Pour nécessaire qu'il soit, ce rappel à la relativité de la "nouveau" du recours à l'expertise par les mouvements sociaux ne doit pas, en retour, porter à méconnaître les transformations qui se sont opérées, au cours des dernières décennies, dans les rapports entre connaissance savante et activité contestataire. Les savoirs ne se développent jamais totalement à l'écart du monde social, et ne répondent pas qu'à de purs enjeux de connaissance. Les savoirs scientifiques - c'est un des enseignements majeurs de l'œuvre de Michel Foucault - sont aussi des savoirs disciplinaires au sens où ils tendent à la discipline des populations. En effet, leur étude doit permettre de gouverner plus efficacement.

Il y a une ambivalence fondamentale dans toute connaissance à prétention scientifique : d'instrument d'assujettissement, celle-ci peut se transformer, lorsqu'elle est appropriée et mobilisée par les assujettis eux-mêmes, en instrument de résistance et de contre-pouvoir. L'altermondialisation a elle aussi récemment fourni un exemple significatif de mobilisation de l'expertise à des fins de lutte collective : la "révélation" des termes et des enjeux des accords de libre-échange promus par le F.M.I (le Fond Monétaire International) ou l'O.M.C (l'Organisation Mondiale du Commerce), la démonstration des effets dramatiques des politiques d'ajustement pour les pays endettés, l'évaluation précise des conséquences du démantèlement des services publics, l'argumentation chiffrée en faveur de la "taxe Tobin" constituent des armes, d'ordre essentiellement symbolique mais efficaces, dans le combat mené par ce mouvement. Le fait qu'ATTAC se définisse comme une association d'éducation populaire, qu'elle organise de studieuses universités d'été où interviennent des économistes, ou encore les tirages de ses ouvrages de vulgarisation, témoignent que la connaissance et l'expertise sont des terrains de lutte à part entière. Le savoir-pouvoir est une arme essentielle, en ce qu'elle permet d'affronter et de réfuter les arguments d'autorité que les adversaires -

souvent placés du "bon côté des rapports de force" - opposent aux revendications des mouvements sociaux. Il leur offre en outre les moyens d'élaborer des propositions alternatives, permettant ainsi d'échapper à la critique, fréquente, de se cantonner à une attitude butée et stérile de refus systématique devant les "réformes nécessaires" ou les "inévitables sacrifices". La manière dont les individus ou les groupes de pression se servent du savoir comme un pouvoir, témoigne de leur créativité intellectuelle. Et on a pu constater de par le monde que ces mouvements sociaux sont non seulement des forces d'opposition, mais également des forces de proposition et d'alternative.

La thèse que Michel Foucault développe dans *Surveiller et punir* est que la logique pénitentiaire, calquée sur l'utopie panoptique de Bentham, a colonisé le social pour faire naître une société disciplinaire. Dans la production de la subjectivation, par la normalisation du pouvoir, il y a aussi construction de l'objet anormal et donc invention d'un discours approprié pour mieux en décrire l'aspect. Nous le précisons ici un peu plus, sans toutefois rendre justice aux nuances et à la complexité de la pensée de l'auteur. Selon Foucault, l'objet indocile, anormal ou déviant est construit comme corps indocile ou anormal ; il se forme par la prise en charge des défauts que ses mouvements révèlent à l'égard des normes établies par différentes institutions sociales (prison, école, usine, etc.) dont l'intervention balise en retour la normalité dans des espaces et des temps utilement ordonnés. Pour Foucault, la formation de l'objet déviant est le résultat d'une logique circulaire où sa fabrication repose sur les efforts de normalisation institutionnelle mis en branle pour le redresser, alors que ces efforts appellent une construction toujours plus fine de la réalité prise pour objet. Le corps anormal est constitué par le savoir, ce savoir étant en retour constitué par le pouvoir qu'opère la normalisation institutionnelle du corps. On parlera alors de savoir-pouvoir compris dans un rapport impliquant toujours interpénétration.

L'expansion des savoirs sur les personnes se traduirait ainsi par l'élargissement corrélatif d'une *microphysique* du pouvoir qui opère, de façon diffuse, un quadrillage serré de tous les rapports à soi et à autrui selon la différence normal-pathologique. Criminologie, psychiatrie, psychologie, travail social, pédagogie, médecine, sexologie, épidémiologie, voilà quelques espaces de production des savoirs qui, dans la construction de la réalité qu'ils opèrent, constituent une myriade de pôles normal-pathologique (*l'archipel carcéral*) sur lesquels s'opèrent la production de corps dociles et la normalisation des individus.

Le biopouvoir est ce savoir-pouvoir qui constitue et administre le vivant en inventant indéfiniment des discours pour le gérer avec plus d'efficacité. Un savoir-pouvoir discursif serait donc plus efficace dans la production de la docilité que ne l'est la répression de l'interdit et l'*orthopédie comportementale* : *La norme n'a pas pour fonction d'exclure, de rejeter. Elle est au contraire toujours liée à une technique positive d'intervention et de transformation, à une sorte de projet normatif.*¹⁸⁸

Bien que ce chapitre soit réservé à l'invention du savoir par le pouvoir, il est important de signaler que Foucault parle du savoir-pouvoir dans les termes d'un biopouvoir parce que son objet (l'objet du biopouvoir) est la construction de la vie et non l'imposition de la mort ; la production de *sujets assujettis*, de corps docilisés par intériorisation des normes plutôt que par coercition, de corps produits par et dans les savoirs qui s'y épanchent plutôt que dressés par et dans la menace de la loi. Ainsi, le savoir-pouvoir foucauldien n'est pas seulement un archipel carcéral où les savoirs sur la personne opèrent un pouvoir de normalisation disciplinaire, il est également constitution d'un ordonnancement technologique, d'une biopolitique de la population vouée à la production du corps utile, sain et désirant. Cette production de corps utile et désirable passe ainsi par une invention formidable de savoir et des techniques pour mener à bien l'objectif de la création d'un corps supérieur. A la question de

¹⁸⁸ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 46.

savoir comment, dans la société occidentale, un discours de vérité sur le sujet s'est élaboré, Foucault répond que le sujet moderne s'est constitué et se constitue à travers de multiples pratiques, autant de *foyers-locaux* de pouvoir-savoir. C'est donc, simultanément, dans les deux sens du terme que le mot sujet doit être entendu, à la fois comme *sujet à connaître* et comme *assujetti*.

La tâche positive qui consiste à prescrire les instruments et les techniques pour bien gouverner, à décrire l'Etat, sa configuration, ses forces et ses ressources, et qui vise essentiellement à développer et à renforcer la vie des individus comme condition nécessaire de la force, de la puissance et de la richesse de l'Etat¹⁸⁹, ne peut être séparée d'un ensemble de connaissances. Il est nécessaire de connaître les dimensions du territoire de l'Etat pour en évaluer l'étendue et pour savoir comment s'y répartissent les habitants ; il faut examiner les indices de croissance démographique et les flux migratoires. Mais, surtout, comme le dira Foucault à de nombreuses reprises, il devient essentiel de connaître les taux de mortalité et de natalité, les phénomènes épidémiques et les phénomènes endémiques, et tout ce qui concourent à déterminer les conditions de vie des populations, pour fournir à l'administration les instruments appropriés permettant une intervention efficace, c'est-à-dire ayant pour objet le développement et l'amélioration de la vie des hommes, et par conséquent le renforcement de la puissance de l'Etat. Cet éminent objectif nécessite une invention continue de savoirs de tout genre pour des usages fréquemment renouvelés. Les relations de pouvoir, insiste Foucault, *ne peuvent pas se dissocier, ni s'établir, ni fonctionner sans une production, une accumulation, une circulation, un fonctionnement du discours vrai.*¹⁹⁰ Somme toute, nous avons essayé de présenter, sous un aspect positif les relations entre le savoir et le pouvoir. Autrement dit, ce bref chapitre a tenté de présenter, au sens foucauldien, la généalogie des

¹⁸⁹ Le contraire est aussi juste ; souvenons nous qu'Adam Smith disait que *la richesse des individus concourt à la richesse des nations*.

¹⁹⁰ *Id.*, « *Il faut défendre la société* » : *cours au Collège de France (1975-1976)*, p. 22.

rappports savoir-pouvoir, en présentant ces rapports sous un jour nouveau : le pouvoir producteur de savoir.

TROISIÈME PARTIE

L'horizon de la relation

CHAPITRE V

Du biopouvoir comme panachage de pouvoirs contemporains

Nous tenons à préciser qu'en général les mots "biopouvoir" et "biopolitique" sont souvent utilisés indistinctement ; dans les textes de Foucault et surtout dans leurs exégèses, ils ne se recouvrent que partiellement. Dans la partie qui précède, Foucault a rejeté toute théorie fondée sur la constitution de l'individu-sujet en tant que champ traversé de jeux de pouvoir et de vérité. Le concept de "gouvernement", entendu ici au sens de conduite réflexive de soi sur soi et sur autrui, constitue la matrice interprétative de l'ensemble des problématiques autour desquelles se sont déployés les travaux et les pratiques de Michel Foucault.

La question du gouvernement de soi, comme nous le disions, s'est avérée compliquée dans les rapports entre les pouvoirs classiques (souverain, disciplinaire, biopolitique) et l'individu. Le biopouvoir serait divisé en plusieurs âges ou règnes politiques (marqués par les pouvoirs souverain, disciplinaire, biopolitique providentiel et assurantiel) correspondants au degré de rationalité de chaque étape. Dans sa généalogie des pouvoirs, Foucault nomme "biopouvoir" les formes contemporaines de pouvoirs.

Tous ces pouvoirs se sont fondus en un seul, c'est-à-dire qu'ils forment désormais un mélange hétéroclite de différents pouvoirs centrés sur la vie. Compte tenu de cette mixité qui ne fait guère l'économie de la complexité, la construction ou la maîtrise de soi, le souci de l'individu de vouloir se gouverner par lui-même est-il réaliste, alors même que sa vie lui échappe de plus en plus puisqu'elle est gérée de l'extérieur, par un essaim de normes (familiales, civiques, éducationnelles, médicales, juridiques, etc.) ou de pouvoirs ? Bien entendu, Foucault essaye surtout d'aborder le biopouvoir sous l'angle biopositif. Cette forme de pouvoir qui s'exerce sur les sujets ne repose pas beaucoup sur l'interdit ou la sanction, mais

sur la diffusion généralisée de «disciplines», c'est-à-dire de normes de perception et de comportement intériorisées par les sujets en tant que facteurs de développement et créatrices d'effets positifs : normes sanitaires, de production, de sécurité, de plaisir, etc.

Aussi, on peut dire que Foucault a toujours combiné deux approches (globale et analytique) du pouvoir qui dépassent la simple somme des besoins individuels. Il envisage d'une part des rapports de pouvoir globaux, ceux qui concernent les populations considérées comme des ensembles à gérer selon des besoins spécifiques. D'autre part, il s'attache à des rapports de pouvoirs spécifiques interindividuels (chapitre troisième). Chacun de ces points de vue est lié à des formes d'objectivation des sujets par des pratiques concrètes et des savoirs. L'économie, la démographie, l'histoire, l'hygiène publique d'un côté ; la médecine, la psychologie, la pédagogie, la sexologie de l'autre. La combinaison de deux plans d'analyse est une constante dans sa méthode depuis *La naissance de la clinique* jusqu'à *Histoire de la sexualité*.

Dans ses ouvrages, Foucault commence d'abord, par objectiver doublement la maladie (physique puis mentale) en tant que problème global devant donner lieu à une administration (gouvernement des épidémies et des insensés) et en tant qu'enjeu dans la relation (ou colloque singulier) médecin-patient (relation clinique et thérapeutique). Mais, étudié de manière singulière, ce que nous apprend *La naissance de la clinique* de Foucault, peut être résumé comme suit : de l'Antiquité à la fin du XVIII^e siècle, la médecine fut considérée comme une *technè*, un ensemble de techniques qui requéraient savoir-faire et expérience, partiellement transmissibles dans une relation de maître à disciple, mais dont l'objectivation clinique était encore à venir. Cette médecine-là ne pouvait être ni scientifique, ni humaniste : elle n'en avait pas les moyens. Il aurait fallu qu'elle disposât d'un regard capable d'objectiver son corps pour en faire un terrain d'expériences et d'investigations *visibles* et *lisibles*, et d'un fondement philosophique qui accordât à l'homme - à tous sans distinction - une valeur intrinsèque et

irréductible. Alors que la physique avait fait sa révolution copernicienne, la médecine tardait à la faire, faute d'une pensée capable d'articuler l'individu. Cette « révolution » s'opère dans le double avènement de la clinique et des révolutions technologiques et thérapeutiques, dont notre médecine est encore l'héritière. Dans ce processus de transformation, la médecine moderne, structurée par l'expérience clinique et les disciplines scientifiques qui l'irriguent - biologie et chimie notamment- s'empare du corps humain comme d'un nouvel objet qu'elle peut désormais découper, morceler, fragmenter, décomposer et recomposer. Mais l'observation des organes, des tissus, de la cellule, aujourd'hui du code génétique qui est censé la déterminer, occulte peu à peu le sujet. La médecine contemporaine court le risque de l'oubli de la personne, là où elle veut faire surgir l'humain dans toute sa fragilité. Ce qui a l'air de ressembler ici à une analyse catastrophiste des oublis et des dérives dans lesquels la clinique semble se perdre, ne doit pas être pris comme une fatalité inexorable à laquelle on ne saurait échapper. Car de ces formidables outils, les hommes ont été et sont actuellement bénéficiaires : ils ont gagné en qualité et en espérance de vie grâce à cette objectivation nécessaire de leurs corps. Comme l'analysait Michel Foucault : *L'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science [...] que dans l'ouverture de sa propre suppression : [...] de l'intégration de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu.*¹⁹¹

Ensuite, il objective doublement la délinquance, en tant qu'ensemble de conduites irrégulières donnant lieu à un traitement différentiel et en tant que lieu d'expérimentation des disciplines. Enfin, il objective doublement tous les sujets par le pouvoir pastoral, source des formes contemporaines de biopouvoir. Gouverner les populations, c'est les conduire en tant qu'ensemble vers un bien, vers un salut (comme nous le détaillerons plus loin), vers un

¹⁹¹ FOUCAULT M., *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, p. 199.

devenir positif ; c'est aussi s'appuyer pour cela sur une incitation au *gouvernement de soi* par chacun, sur l'intériorisation d'une autodiscipline de chacun et des rapports interindividuels.

Foucault se refuse donc à construire une théorie du sujet, à partir de laquelle ensuite on s'interrogerait sur les conditions de possibilité d'un savoir ou d'une connaissance. A la différence de la phénoménologie, il veut montrer comment le sujet se constitue dans telle forme déterminée (le sujet fou, le sujet normal, le délinquant sexuel, etc.), à travers certaines pratiques de vérité et de pouvoir.

Pour comprendre la modernité qui est marquée par le règne du biopouvoir, en tant qu'exercice spécifique du pouvoir et dépassement du pouvoir souverain, et du pouvoir disciplinaire, en tant que pouvoir qui s'attache au corps et au détail, il est important de rattacher ce processus à l'émergence de l'homme ou à l'apparition des sciences humaines. Autrement dit, il est question de discuter de la naissance de l'homme comme début d'une nouvelle ère, opposition nette entre deux visions politiques ; l'une ancienne et l'autre nouvelle. De ce point de vue, la mort prochaine de l'homme ne sera pas vécue comme un point de rupture ou de discontinuité à venir de l'*épistémè* actuelle. Nous percevons donc l'horizon de cette relation entre l'individu et le pouvoir, le sujet et l'objet, en passant par l'interrogation de la finalité du biopouvoir. Ainsi, la formulation de l'hypothèse selon laquelle s'ouvre l'ère d'un biopouvoir serait liée autant à une redéfinition du pouvoir qu'à une problématisation du sujet.

Le brouillage des frontières entre la corporalité privée et publique serait récent. Il serait accentué par le triomphe du biopouvoir, la généralisation du bio-politique et son hégémonie. Généralement, nous pouvons dire que Foucault désigne par bio-politique, une technologie de pouvoir qui prend pour cible et objet la population (l'homme en tant qu'espèce avec ses régularités biologiques) et procède aux régulations d'ensemble au niveau de l'environnement afin d'investir la vie et d'en majorer les capacités. En outre, plus techniquement, la bio-

politique est une technologie de pouvoir normalisatrice qui travaille sur des probabilités dans des séries ouvertes. Les phénomènes du vivant sont ainsi majorés selon une réflexion portant sur l'environnement, et le savoir qui assure sa mise en oeuvre est l'économie politique.

Nous reconnâtrons d'entrée de jeu que l'hypothèse du biopouvoir est tardive dans l'archéologie de Foucault. Elle est formulée pour la première fois dans le dernier cours de 1976, le cours du 17 mars et est reprise ensuite dans le dernier chapitre de *La volonté de savoir*, datée d'octobre 1976. Aussi, même si les deux versions du pouvoir (le pouvoir souverain et le pouvoir disciplinaire) chez Foucault ne disent pas exactement la même chose, elles s'accordent toutes deux pour situer à côté de la souveraineté et du disciplinaire un troisième type de pouvoir, la bio-politique. Il est frappant de constater en effet que dans certains entretiens de 1975 ou même dans le cours du 14 janvier 1976, aucune mention n'est faite à ce dernier type de pouvoir. La vie individuelle ferait l'objet d'un calcul serré et d'une gestion rigoureuse. Après avoir été découpée et mise en discipline, la vie ferait l'objet d'une attention particulière. Elle serait au centre de l'économie politique, des politiques économiques et des sciences politiques. La vie humaine, après celle de l'animal, ne serait pas qu'une force transformable en énergie capitalisable, modelable, normalisable, réduite en quantités mesurables, découpée en tranches dotées de valeurs spécifiques statistiquement dénombrables, etc. Selon Foucault, la corporalité biologique ou le corps individuel appartenait à la communauté éthique naturelle ou au monde pré-politique de la famille sur lequel la politique n'avait pas beaucoup à dire. Comme la vie est individuelle, par la conformation corporelle des besoins et des désirs, elle ne peut pas faire l'objet d'une discussion commune devant être réglée dans l'intimité du foyer familial.

Nous tenons quand même à souligner que la notion de vie chez Foucault n'est pas exactement la même dans *La volonté de savoir* et dans « *Il faut défendre la société* ». Il est possible de faire état d'une double version de l'utilisation de la notion de vie. Dans *La volonté*

de savoir, dans un premier temps, la vie est d'abord l'élément à partir duquel un contrat peut se formuler à l'origine du pouvoir souverain. Ensuite ce sur quoi se dirigent les techniques du biopouvoir. Or la vie à l'origine de la souveraineté n'est jamais analysée car elle se situe à un niveau seulement de philosophie politique dont il convient de se déprendre au niveau d'une analyse des mécanismes réels de pouvoir. Peut-être par effet de glissement, la vie comme élément à l'origine du contrat n'est plus repensée dans *La volonté de savoir*. En revanche, la vie fait retour dans les disciplines. C'est ainsi que le *pouvoir sur la vie s'est développé depuis le XVIIe siècle sous deux formes principales*.¹⁹² Les disciplines qui portent sur le corps sont désormais pensées à l'intérieur d'un pouvoir plus général sur la vie. *Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie*¹⁹³. Par un autre renversement, alors que le biopouvoir était pensé dans les limites de la discipline, la discipline est repensée dans les limites du biopouvoir. La discipline, élément du biopouvoir face à l'unique souveraineté : *La mise en place au cours de l'âge classique de cette grande technologie à double face, anatomique et biologique, individualisante et spécifiante, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie, caractérise un pouvoir dont la plus haute fonction désormais n'est peut-être plus de tuer mais d'investir la vie de part en part*.¹⁹⁴

Il s'agissait dans « *Il faut défendre la société* », d'une part d'asseoir la spécificité du pouvoir de l'Etat (biopouvoir) dans l'ensemble des techniques normatives des pouvoirs actuels et d'envisager d'autre part des corrélations entre les pouvoirs disciplinaires et le biopouvoir par une compréhension de la société de normalisation. Il s'agit désormais, dans *La volonté de savoir*, de ne plus tant considérer la spécificité du pouvoir d'Etat (dont le terme d'Etat disparaît quasiment de la *volonté de savoir*) que la prise globale d'un pouvoir sur la vie dénoté comme

¹⁹² *Id.*, *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 182.

¹⁹³ *Id.*, *op. cit.*, p. 183.

¹⁹⁴ *Id.*, *op. cit.*, p. 283.

pouvoir de la norme à travers les deux cas de la norme de discipline et de la norme de régulation. Reformulation de la bio-politique : la vie est le sujet commun des disciplines et des normes de régulation d'une population. Dans le chapitre traitant de « La dialectique entre l'individu et le pouvoir », nous avons analysé l'implication du politique dans le devenir de la vie individuelle. Nous allons poursuivre ce débat sur une échelle dépassant celle de l'individuel.

Au cours de ce chapitre, il sera utile, pour davantage éclairer ce qui va suivre, de resituer d'abord les enjeux du rapport entre les notions de pouvoir et de vie en tant que problématique scientifique. Ensuite, nous nous permettrons de rappeler l'importance de la sexualité, une entité fondamentale de la vie, comme enjeu bio-politique. Nous analyserons l'hypothèse du biopouvoir sur deux plans : d'une part il s'agira de faire état de la transformation historique du mode d'exercice du pouvoir. Et d'autre part, nous tâcherons de montrer que cette transformation appelle une nouvelle manière d'interroger le pouvoir pour saisir de nouvelles technologies du pouvoir. En éclairant le lien paradoxal entre le pouvoir souverain (pouvoir antérieur au XIX^e), le pouvoir disciplinaire et le bio-politique, nous passerons par l'archéologie du biopouvoir pour déboucher sur la généalogie du biopolitique en essayant d'explicitier le nouveau mode d'exercice du pouvoir mis en exergue par Michel Foucault.

Dans *La volonté de savoir*, Foucault explique que le biopouvoir s'est investi dans deux directions différentes. La *disciplinarisation* des corps individuels (*anatomo-politique du corps humain*) à travers des dispositifs spécifiques (école, caserne, hôpital), mais également une *bio-politique de la population*. Dans la même *Volonté de savoir*, Foucault évoque la notion de *seuil de modernité biologique* qui aurait été dépassé par les sociétés qui incorporent la vie dans leurs propres stratégies politiques. "*Bio-histoire*", "*bio-politique*", "*bio-pouvoir*", sont les termes qui désignent dans ce livre la prise en charge par le pouvoir de la vie même, de la vie biologique, dans son sens anatomique et physiologique, somatique ou métabolique. En ce qui

concerne le mot "biopouvoir", il renvoie à la pensée du philosophe telle qu'elle s'est ébauchée dans ses écrits vers la fin des années 70. Le biopouvoir apparaît à l'époque où le pouvoir s'intéresse à la vie, succède et se noue au pouvoir de souveraineté, tout en le transformant. Fort de cela, notre curiosité nous portera à voir comment réciproquement, le pouvoir se modifie par l'entrée de la vie dans son champ de préoccupations et comment ce pouvoir manipule et transforme la vie pour accomplir ses desseins. Pour le dire autrement, nous nous préparons à examiner, la manière dont le pouvoir, après s'être métamorphosé par l'intrusion de la vie, s'exerce, se donne à voir et à penser, et la manière dont la vie, en subissant les transformations du pouvoir, se donne à juger eu égard aux inquiétudes et aux attentes que cette transformation pourrait susciter. En essayant de savoir si la vie s'offre facilement à un contrôle permanent et à une manipulation libre du biopouvoir, nous discuterons des problèmes et des inquiétudes que peut formuler cette même vie. L'occasion nous sera donc donnée de présenter l'enjeu de la problématique du biopouvoir et les difficultés rencontrées par cette notion. Nous discuterons du paradoxe inhérent à tout pouvoir, tiraillé entre le souci de préserver la vie et l'obligation de donner la mort.

Dans la partie que nous venons d'achever (« L'individu comme un espace de pratique »), nous nous sommes attardé sur la manière dont le pouvoir investit l'individu en tant qu'étendue et les conséquences qu'entraîne cet investissement. Il s'agissait précisément de décrire et d'analyser les transformations subies par le corps, en présentant la manière dont le corps est *investi* par les rapports de pouvoir. En jugeant le personnage du criminel, on évalue sa moralité, on quantifie son degré de folie, on calcule la probabilité de le guérir pour qu'il redevienne un citoyen normal. Dans le but de redresser l'individu tordu, l'individu hors-la-loi ou malade, dans le souci que cet individu recouvre sa sociabilité perdue, le pouvoir manipule ses instances affectives et mentales pour qu'il redevienne normal. Aussi bien par le pouvoir médico-psychologique qu'à travers la conformité tacite des individus aux normes de

procédures diffuses, le pouvoir finit par leur imposer des "formes de vie" et des manières de se conduire ; il finit par les transformer en rééduquant leurs affects sociaux (comme il peut aussi arriver qu'il déforme ces individus et les rende délinquants ou moins sociables). On entre ainsi, dit alors Foucault, dans une forme de pouvoir associée moins à l'Etat lui-même qu'à la *surveillance*. Et ce pouvoir a une présence insistante dans le domaine de la surveillance des comportements sexuels de la chair ou des populations. Le corps se révèle comme une réalité biopolitique. C'est la surveillance de la chair dans *l'Histoire de la sexualité* qui conduira donc Foucault à développer la notion de "biopolitique" définie comme un pouvoir réunissant un ensemble de procédures de domination qui règlent les corps et les formes de vie. Dans le chapitre qui va suivre, nous traiterons donc du type de pouvoir qui utilise depuis le lointain XVII^e siècle une nouvelle politique dénommée "*biopouvoir*".

C'est dans *l'Histoire de la Sexualité* (ouvrage par excellence des rapports entre la politique et le corps sexué, surtout dans le premier tome de ce livre intitulé *la Volonté de savoir*) que Foucault, en chirurgien, analyse et décortique le sujet sexué, détermine le sens et annonce le devenir politique de la sexualité d'une manière profonde. *La volonté de savoir*, l'un des tomes de *l'Histoire de la sexualité*, est considéré comme l'étude méthodologique et théorique du sujet sexué.

Dès le début, Foucault s'est aperçu que la société occidentale, depuis le Moyen-Âge, a formé une sorte de pensée politique qui se fonde sur la souveraineté du pouvoir royal et de ses intérêts. En d'autres termes, la pensée politique classique est représentée par le pouvoir du roi. D'après cette conception, le roi a une importance considérable dans la vie politique et dans le gouvernement des personnes et dans l'administration du patrimoine étatique. Ainsi, la vie du peuple dépendait en grande partie de la volonté du roi. Ce dernier pouvait décider de la vie ou de la mort de ses sujets. En fait, le pouvoir était avant tout un droit de prise sur la vie. Il apparaît utile de nous souvenir que Foucault n'a pas négligé les théoriciens du contrat social,

notamment la théorie Hobbesienne sur la souveraineté. Mais, il semble qu'il essayait aussi de se dérober et de se libérer des conceptions banales qui ont, depuis longtemps, dominé l'histoire politique. Cet échappatoire lui permet de présenter sa vision de la notion de pouvoir, car il pense que cette notion a subi de profondes transformations historiques qui se sont opérées au niveau scientifique et politique. Ces transformations ont été faites entre le XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, période à laquelle les gouvernements se sont aperçus qu'ils n'ont pas simplement affaire aux sujets, ni même aux « peuples », mais plutôt à une « population » avec ses phénomènes spécifiques et ses variables propres : natalité, mortalité, durée de vie, fécondité, état de santé, fréquence des maladies, forme d'alimentation et de l'habitat. Il s'agit surtout des variables économiques qui accompagnent ces nouveaux phénomènes d'où interviennent le pouvoir et le savoir. Le pouvoir de cette époque avait affaire à des populations qui représentaient des ensembles politiques qu'on pouvait redouter. Cette existence de sociétés sous forme de populations ou masses détenant une certaine force posait à la fois des problèmes scientifiques, politiques, biologiques et des problèmes de gouvernement. C'est pour cette raison que le pouvoir joue un rôle positif et actif axé sur la longévité et la sauvegarde de la vie. Il ressort de cela, que le rôle du pouvoir reste l'intérêt de la société, sa santé, son alimentation, son habitation.

Inversement, le principal souci du pouvoir est la vie. Pour se faire, le pouvoir change ses techniques ou plutôt développe de nouvelles techniques visant à élever le niveau de vie. Il s'agit donc, d'un pouvoir qui apparaît comme un réseau de relations scientifiques et sociales produisant des discours divers sur l'homme, sa sexualité et son corps. Concrètement, ce pouvoir sur la vie s'explique de deux manières ; l'une complétant l'autre. Dans un premier temps, cela remonte au XVII^e siècle, le pouvoir s'attache au corps comme il s'attachera ultérieurement à la machine. Par la discipline, il s'emploiera à régler le corps comme une

machine. C'est ce dispositif de pouvoir que Foucault qualifie d'*anatomie politique*¹⁹⁵ du corps humain. L'objectif du pouvoir disciplinaire est donc de sculpter un corps utile et docile à partir du corps humain. L'expérimentation de ce type de pouvoir a commencé dans les écoles, les collèges, les casernes, les ateliers, les hôpitaux et les prisons. Pour le dire plus clairement, Michel Foucault s'est longuement interrogé sur la généalogie de la société qu'il appelle disciplinaire. Pour Foucault, les individus intérioriseraient des normes disciplinaires. Le pouvoir moderne doit essentiellement être compris comme un biopouvoir dont le dispositif joue sur le corps à deux niveaux. D'une part, celui de la gestion globale des populations, d'autre part, celui des individus, en s'emparant des détails les plus intimes de la vie quotidienne.

Concernant ce deuxième point, Michel Foucault y voit un principe individualisant qui est intrinsèque à la définition de l'acteur en tant que sujet. Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot "sujet" : *sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit.*¹⁹⁶ Ici, l'assujettissement est moins conçu comme une force s'imposant de l'extérieur que comme une domination interne à l'individu qui se surveille lui-même. Une des caractéristiques majeures de la définition du pouvoir que donne Foucault est que celui-ci, *in fine*, s'inscrit de différentes manières dans le corps des individus.

¹⁹⁵ *Id., op. cit.*, p. 183.

¹⁹⁶ DREYFUS H. et RABINOW P., *Michel Foucault, Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, p. 314.

Au cours d'un long processus de conditionnements et de contraintes, le corps est le lieu de condensation des techniques du pouvoir : *Le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du gouvernement.*¹⁹⁷ S'inspirant du *Panopticon* (le projet architectural de prison de Jeremy Bentham), il montre comment le prisonnier, étant exposé au regard des surveillants qu'il ne peut lui-même discerner, se sent surveillé en permanence et finit par s'auto-contrôler.

Les disciplines sont, pour Foucault, des procédures, mais mieux vaut dire des technologies pour assurer l'ordonnance des multiplicités humaines. Foucault souligne qu'il n'y a là rien d'exceptionnel, mais que le propre des disciplines est de tenter de définir à l'égard des multiplicités une tactique de pouvoir qui réponde à trois critères : rendre l'exercice du pouvoir le moins coûteux possible ; faire que les effets de ce pouvoir social soient portés à leur maximum d'intensité et étendus aussi loin que possible, sans échec, ni lacune ; lier cette croissance économique du pouvoir et le rendement des appareils à l'intérieur desquels il s'exerce ; bref faire croître à la fois la docilité et l'utilité de tous les éléments du système. Il faut souligner, comme le fait Foucault, que ce triple objectif des disciplines répond à une conjoncture historique bien connue, à savoir la grosse poussée démographique du XVIII^e siècle : augmentation de la population flottante (un des premiers objets de la discipline, c'est de fixer ; elle est un procédé d'anti-nomadisme) ; changements d'échelle quantitative des groupes qu'il s'agit de contrôler ou de manipuler ; croissance de l'appareil de production, de plus en plus étendu et complexe, de plus en plus coûteux et dont il s'agit de faire croître la rentabilité. Ainsi, les disciplines sont à prendre comme des techniques qui permettent d'ajuster la multiplicité des hommes et la multiplication des appareils de production. Par production Foucault n'entend pas seulement « la production » proprement dite, mais la production des savoirs et des aptitudes à l'école, la production de santé dans les hôpitaux, la

¹⁹⁷ *Ibid.*

production de force destructrice avec l'armée. D'après Foucault, pendant la seconde moitié du XVIII^e siècle apparaît une autre technologie de pouvoir, qui n'est pas disciplinaire, qui n'exclut pas la technique disciplinaire, mais qui l'emboîte, l'intègre, la modifie partiellement et qui surtout va l'utiliser en s'implantant en quelque sorte en elle et s'incrétant grâce à cette technique disciplinaire préalable.

Cette nouvelle technique ne supprime pas la technique disciplinaire tout simplement parce qu'elle est d'un autre niveau, elle est à une autre échelle, elle a une autre surface portante, et elle s'aide d'autres instruments. Ce à quoi s'applique cette nouvelle technique de pouvoir non disciplinaire, à la différence de la discipline, qui s'adresse au corps, c'est la vie des hommes, l'homme vivant, l'homme être vivant. Donc, après une première prise de pouvoir sur le corps qui s'est faite sur le mode de l'individualisation, on a une seconde prise de pouvoir qui, elle, n'est pas individualisante mais qui est massifiante, qui se fait en direction non pas de l'homme-corps, mais de l'homme-espèce. Ce qui se met en place est une nouvelle technologie de pouvoir, qui n'a pas affaire à l'individu-corps ou à la société, mais à un corps multiple, à une notion qu'on peut appeler « population ». La bio-politique a affaire à la population, à des phénomènes collectifs, qui n'apparaissent avec leurs effets économiques et politiques qu'au niveau de la masse. Ce à quoi va s'adresser la bio-politique, ce sont, en somme, les événements aléatoires qui se produisent dans une population prise dans sa durée. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, se met en place le contrôle des processus de natalité, de mortalité, de longévité. Il va falloir modifier, baisser la morbidité, allonger la vie, stimuler la natalité, établir des mécanismes régulateurs dans cette population globale, pour fixer un équilibre, maintenir une moyenne, assurer des compensations, installer des mécanismes de sécurité, optimiser un état de vie. Ce qui nous semble important dans ces analyses, c'est le fait que ces mécanismes de pouvoir sont destinés, comme les mécanismes disciplinaires, à maximiser des forces et à les extraire, même s'ils passent par des chemins entièrement

différents, car il ne s'agit pas de se brancher sur un corps individuel, comme le fait la discipline, mais d'agir de telle manière qu'on obtienne des états globaux d'équilibration, de régularité. Il faut assurer une sorte de régularisation. En guise de récapitulatif, c'est donc un peu plus tard, formé, vers le milieu du XVIII^e siècle, que s'est formé le corps espèce. Foucault qualifie cette concentration du pouvoir sur le corps espèce de *bio-politique de la population*.¹⁹⁸

L'objectif du pouvoir était cette fois-ci d'observer toutes les variables biologiques composant la population. Les disciplines du corps et les régulations de la population constituent les deux pôles autour desquels s'est déployée l'organisation du pouvoir sur la vie. En fait, on peut même dire que pour Foucault, les deux pôles du pouvoir se réduisent au Biopouvoir. De là, nous pouvons comprendre l'importance prise par le sexe comme enjeu politique. La sexualité apparaît comme charnière à deux axes autour desquels s'est développée toute une technologie politique de la vie. D'un côté, elle relève des disciplines du corps, dressage, intensification et distribution des forces, ajustement et économie des énergies ; de l'autre, elle relève de la régulation des populations, avec tous les effets globaux qu'elle induit. L'idée selon laquelle la sexualité est loin d'avoir été réprimée dans les sociétés contemporaines, et qu'elle est au contraire en permanence suscitée, est lancinante chez Foucault.

D'emblée, notons que le pouvoir déploie des discours sur (et autour) le sexe, et le sexe est devenu un champ d'intervention des sciences lesquelles ont, à leur tour, mis le sexe en coupes réglées et dont l'usage est plus facile à surveiller. Le sexe est aussi un point de croisement historique entre le pouvoir et le savoir. Comme nous l'évoquions au chapitre troisième, il constitue un champ de pratique de la politique et un sujet d'intervention du savoir. La sexualité concerne à la fois la vie du corps et la vie de l'espèce. Nous constatons

¹⁹⁸ *Id., op. cit.*, p. 183.

donc, que les mécanismes du pouvoir s'adressent au corps et à la vie, à ce qui la fait proliférer et à ce qui renforce l'espèce, sa vigueur, sa capacité de dominer ou son aptitude à être utilisée pour des fins multiples et variées.

C'est pour cela que le pouvoir s'occupe de la santé de la population, de la sexualité, des progénitures, de la vitalité du corps social, de la race, de l'immigration, de l'avenir de l'espèce, etc. Voilà que *le sexe devient une cible centrale pour un pouvoir qui s'organise autour de la gestion de la vie plutôt que de la menace de la mort.*¹⁹⁹ Nous constatons donc que, soit en tant que corps espèce, soit en tant que corps utile ou en tant que population, les questions liées à la vie et à la sexualité sont des questions centrales dans tout objectif de pouvoir. Le concept de biopouvoir tente donc de cerner la corrélation des phénomènes d'espèce, de race, d'utilité sociale et économique du corps vivant (et même mort), de la population, du lien et du devenir de ces phénomènes et de leurs épiphénomènes dans les dispositifs et les stratégies du pouvoir.

Les écrits de Nietzsche annonçaient déjà comme un son de cloche, cette tendance peu éthique de l'Etat (le plus froid des monstres froids, ce monstre qui ment froidement ; celui qui comme le reconnaît aussi Proudhon, a volé tout ce qu'il a) qui consiste à utiliser les peuples comme de la pâte à modeler. À l'opposé de Rousseau pour qui la politique procède d'un accord contractuel des volontés en vue de créer du lien, Nietzsche considère l'État comme le fondement de la suprématie de la force sur la masse inorganisée des individus qui doivent être transformés en *zoon politikon* prévisibles. La politique pour Nietzsche procède donc d'une biopolitique en tant qu'elle a pour projet, dans le cadre de l'État, de perpétuer la guerre de tous contre tous qui a préexisté, selon Hobbes, à l'état de nature. Le peuple serait donc cette matière première qui s'offre souvent sans résistance à la passion modélisatrice de l'Etat. Dans sa volonté de transformation, l'Etat finit par rendre le peuple malléable et docile. L'homme,

¹⁹⁹ FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, p. 193.

selon Foucault, est resté pendant des millénaires ce qu'il était pour Aristote: *un animal vivant et de plus capable d'une existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question.*²⁰⁰ Tout comme les autres techniques de vérité (le marché, la sexualité, la maladie mentale, etc.) qui produisent de la réalité plutôt que de la refléter, l'Etat (notion relevant de la politique, de l'économie ou des sciences humaines) n'existe pas, bien qu'il ait de la réalité et qu'il soit vrai. *Réels et vrais parce que portés, soutenus, produits par un système de juridiction et de véridiction. Les systèmes de droit et les savoirs vrais, quand il s'appliquent à des corps et à des conduites, les infléchissent, les travaillent selon ces choses qui n'existent pas, mais qui prennent réalité du fait de leur puissance d'effets sur les corps, les pratiques et les comportements.*²⁰¹ C'est à l'occasion de ses cours de l'année 1977-1978 sur le thème *Sécurité, territoire et population* que Foucault explicita sa critique des modèles d'interprétation étatistes et énonça sa conception de la gouvernementalité. Contrairement à la théorie politique classique, qui distingue toujours les sociétés selon leur régime politique, il avança une distinction des types d'État (État de justice, État d'administration, État de police). Et cette distinction se fonde non pas sur des critères idéologiques, mais sur des critères de pratiques, sur ce que B. Barret-Kriegel nomme «*la consistance du politique* dans *L'Etat et les esclaves*, publié aux éditions Calmann-Lévy en 1977, la matérialité de ses actions. Pour Foucault, l'État n'a jamais *eu cette unité, cette individualité, cette fonctionnalité rigoureuse qu'on lui prête souvent*. Il y voit plutôt une *réalité composite* qui a acquis une force particulière avec la généralisation à partir XVIII^e siècle de techniques de gouvernement. A propos de «*la gouvernementalité*», Foucault pense que ce qu'il y a de plus important dans notre modernité, c'est-à-dire pour notre actualité, ce n'est pas «*l'étatisation de la société*», c'est plutôt «*la gouvernementalisation*» de l'État²⁰².

²⁰⁰ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 188.

²⁰¹ *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 19.

²⁰² *Id.*, *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*.

Foucault conduit ainsi à s'attacher davantage au «comment» du pouvoir politique qu'à son «essence», à son «idéologie», à ses «infrastructures». Aussi, l'Etat n'est pas simplement un ensemble d'instruments de coercition et de répression; il existe aussi à travers des instruments de production normative, orientant les pratiques collectives et individuelles, normant les comportements, instituant des règles de droit.

Les travaux de Foucault sur le pastorat et la gouvernementalité que nous avons exposés au chapitre troisième, permettent une réflexion sur l'être contemporain et ses contestations face à l'Etat. Plus précisément, la réflexion sur le pouvoir pastoral met en évidence le fait que la population et ses caractéristiques biologiques, au nom desquelles s'effectue la critique de l'Etat sont elles-mêmes des produits du pouvoir sur la vie et des techniques de pouvoir qui leurs sont corrélatifs. Une critique des relations de pouvoir doit donc s'extirper du domaine qui leur est connexe. Les critiques de l'Etat formulées au nom de la population et de ce qui constitue sa vérité reviennent à une demande d'être gouvernée autrement, mais peine à se débarrasser de la technique gouvernementale elle-même, et des rapports d'obéissance et de la production de vérité continue de laquelle elle est indissociable. Faire la critique de l'Etat et du type d'individualisation qui s'y rattache revient à promouvoir de nouvelles formes de subjectivité, non pas découvrir, mais refuser d'introduire le discontinu dans l'être occidental.

C'est l'apparition, dans des conditions historiques déterminées, de cette conception proprement biologique de la norme sociale qui a conduit Foucault à la conception d'un biopouvoir. Celui-ci agit sur les individus sans exercer sur eux une contrainte extérieure : il produit de la normalité, suivant des processus imitant les fonctions de la vie et en même temps les transformant. Ainsi, peut-on dire, les sociétés créent non seulement de la connaissance et du droit, mais aussi de la vie, celle-ci étant d'autant mieux soumise à leur contrôle qu'elle n'existerait pas sans lui.

Le cours au Collège de France de 1977-1978 sur la *Sécurité, territoire, population*, est l'une des sources qui a nourri la théorie foucauldienne du biopouvoir. Visiblement, dans ce cours, le projet du conférencier est l'étude du biopouvoir : *cette année, je voudrais commencer l'étude de quelque chose que j'avais appelée comme ça, un petit peu en l'air, le biopouvoir, c'est-à-dire cette série de phénomènes qui me paraît assez importante, à savoir l'ensemble des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^e siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine.*²⁰³

La réflexion est inachevée, mais il faut bien la nommer, alors pourquoi pas *biopouvoir*. Ces prémisses étant posées, Foucault commence son cours en disant : *donc là, ça s'appelle « sécurité, territoire, population ».*²⁰⁴ Un lecteur distrait pourrait penser que Foucault fait de la géographie, quand bien même il évoque la notion de milieu. Foucault fait, pourrait-on dire, une anthropologie philosophique de la population dans l'espace : *Alors premièrement, en gros, les questions d'espace.* Voilà comment il débute son cours.

Ensuite : *on pourrait dire comme ça, au premier regard et d'une façon un peu schématique : la souveraineté s'exerce dans les limites d'un territoire, la discipline s'exerce sur le corps des individus, et enfin la sécurité s'exerce sur l'ensemble d'une population,*²⁰⁵ mais ce n'est pas exactement cela qu'il veut dire et il se corrige. Il veut parler de l'exercice de la souveraineté sur une multiplicité soit comme la multiplicité de sujets, soit comme la multiplicité d'un peuple. Ce que Foucault veut étudier, c'est le gouvernement de la multiplicité. Évidemment, cela le conduit à évoquer le quadrillage territorial, la ville et même

²⁰³ *Id.*, *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, p. 3.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

la ville capitale, la circulation, la délinquance et l'urbanisme pour assurer l'hygiène, le commerce intérieur de la ville, l'articulation du réseau de rues sur les routes extérieures et enfin permettre la surveillance, ce qui est un grand problème urbain au XVIII^e siècle. Les apparences semblent faire la part belle à la géographie. Ce n'est pourtant pas de cela qu'il s'agit puisque ce qui est en cause c'est la gestion ou si l'on préfère le gouvernement de la population. En d'autres termes, il faut savoir gérer l'événement qui a des implications pour la population : maladies et épidémies, disettes et famines, régulation des prix, discipline, lois et normes, dressage et contrôle.

Parlant de la population, Foucault est très clair : *on va la considérer comme un ensemble de processus qu'il faut gérer dans ce qu'ils ont de naturel et à partir de ce qu'ils ont de naturel*²⁰⁶. La population sera donc considérée par un bout comme espèce humaine par un autre bout comme public. C'est tout ce qui va du biologique aux comportements, aux opinions, aux habitudes et aux préjugés : *De l'espèce au public, on a là tout un champ de réalités nouvelles, réalités nouvelles en ce sens qu'elles sont pour les mécanismes du pouvoir, les éléments pertinents, l'espace pertinent à l'intérieur duquel et à propos duquel on doit agir.*²⁰⁷

Finalement, le terme de biopolitique choisi par Foucault est parfaitement justifié puisqu'il exprime les deux « bouts » de la population. Le bon gouvernement est celui capable d'améliorer le sort des populations, en constituant un savoir de tous les processus qui intéressent la population. Cela débouche aussi sur la gouvernementalité ou ensemble des institutions et des procédures propres au pouvoir, mais encore souveraineté et discipline que Foucault exprime par la métaphore du pastorat soit le rapport berger-troupeau qu'il a cherché à expliciter à travers la culture hébraïque et la culture grecque, pour la transposer ensuite au gouvernement des hommes.

²⁰⁶ *Id., op. cit.*, p. 72.

²⁰⁷ *Id., op. cit.*, p. 7.

L'aboutissement au XVIII^e siècle de cette gestion de la multiplicité est constitué par ce grand *ensemble technologique* que l'on appelait à cette époque-là la « police » dont le sens n'a rien à voir avec le sens actuel. La police, à partir du XVII^e siècle et jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, c'est l'ensemble des moyens par lesquels on peut faire croître les forces de l'État tout en maintenant le bon ordre de cet État : *Premièrement, la police aura à s'occuper, premier souci, du nombre des hommes [...]. Deuxième objet de la police : les nécessités de la vie, ensuite le problème de la santé, enfin l'activité des hommes et la circulation. Évidemment, tout cela n'est pas nouveau, mais pris en un tout cela pourrait s'appeler la modernité caractéristique de l'État contemporain. Vérité du texte religieux, vérité de la révélation, vérité de l'ordre du monde, c'était cela qui devait être le principe de réglementation, de réglage, plutôt, de l'exercice du pouvoir et le réglage de l'exercice du pouvoir [...] selon le calcul, c'est-à-dire calcul des forces, calcul des relations, calcul des richesses, calcul des facteurs de puissance.*²⁰⁸ Ainsi la rationalité s'est substituée à la vérité et c'est ainsi qu'à partir du XVI^e –XVII^e siècles, mais surtout du XVIII^e siècle, on voit émerger *les formes modernes de la technologie gouvernementale* qui se fondent sur la rationalité de ceux qui sont gouvernés, autrement dit sur la rationalité que Foucault qualifie de libérale.

Michel Foucault a ainsi tenté de mettre à jour une lente et très profonde transformation des mécanismes et dispositifs du pouvoir. Le droit de vie et de mort du souverain est ainsi relativisé. Ce fameux droit de mort disproportionné et démesuré, s'exerçant comme droit de glaive, n'est plus la forme majeure du pouvoir mais une modalité parmi tant d'autres. Il s'ordonne à un pouvoir de gestion du vivant en général et de la vie humaine en particulier et de répartition distributive de la mort. Cette gestion de la vie ne s'entend plus simplement comme force de travail, ressort indéniable et indispensable du capitalisme, mais comme

²⁰⁸ *Id., op. cit.*, p. 315.

élément d'une histoire biologisée ou d'une biologie historicisée dans laquelle on acquiert la possibilité scientifique de transformer la vie, et en définitive pour elle même, comme élément fondamental du bien être, de la santé et du bonheur.

L'hypothèse du *biopouvoir* se situe en amont de celle du *pouvoir disciplinaire* examinée en aval de ses recherches sur les microphysiques du pouvoir. Dans *Surveiller et punir*, comme nous l'évoquions antérieurement, Foucault montrait que le pouvoir disciplinaire tendait à augmenter les forces productives ou utiles des corps individuels (tout comme le communisme l'a fait avec les masses prolétaires). Le philosophe, dans sa démarche, dévoile une technologie non disciplinaire du pouvoir, le biopouvoir, qui n'exclut pas la technologie disciplinaire mais au contraire se superpose à elle, l'emboîte et l'intègre. La biopouvoir s'approprie le pouvoir disciplinaire en l'utilisant et en s'implantant en lui. Pour dévoiler la physiologie de ces deux pouvoirs, nous dirons qu'ils se distinguent à deux niveaux : le pouvoir disciplinaire est individualisant, le biopouvoir est massifant. Le biopouvoir ne s'adresse pas au corps, *mais à l'homme vivant [...] et à la multiplicité des hommes comme masse globale affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie.*²⁰⁹

Il intervient sur différents processus d'ensemble comme la natalité, la mortalité, le vieillissement, la morbidité, les accidents, considérés comme des facteurs de soustraction des forces, tout ce qui requiert des mécanismes assurantiels et d'assistanat. Il prend aussi en charge les rapports entre les différentes espèces de vivants et leurs milieux respectifs. Pour Foucault, le biopouvoir s'inscrit comme une nouvelle approche du pouvoir, mais cette nouveauté du pouvoir est-elle fondamentalement différente du pouvoir souverain ?

On serait tenté de croire que le biopouvoir est la souveraineté de l'Etat, alors qu'il est autre chose. Le biopouvoir est distinct du *pouvoir souverain* en ce sens que ce dernier se manifeste sous la forme du prélèvement. La lente redéfinition du pouvoir par Foucault, dans

²⁰⁹ *Id.*, « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), p. 216.

ses cours comme dans ses écrits publiés, fait apparaître un rapport problématique entre le biopouvoir et le pouvoir souverain. L'hypothèse du biopouvoir est non seulement descriptive, mais aussi polémique à l'égard des théories de la souveraineté. Pour caractériser ce rapport polémique, il est intéressant d'étudier la lecture proposée par Foucault de la théorie de Hobbes, dans la mesure où la souveraineté est un modèle, ou plutôt un contre-modèle recouvrant des significations diverses dans les écrits de Foucault, que la figure de Hobbes peut néanmoins représenter.

On peut tout d'abord souligner la démarcation opérée par Foucault entre le biopouvoir (qui met en jeu la vie) et le droit de vie et de mort du souverain dans l'analyse de Hobbes. Le droit de vie et de mort, présent à l'état de nature puisque chacun peut, selon le droit naturel, conserver sa vie au prix de celle des autres, est transféré au souverain qui conserve la sécurité et la vie des citoyens, même s'il est possible de lui résister. Au contraire, dans le biopouvoir, les mécanismes ne sont plus de l'ordre du prélèvement ou de la prise de la vie, mais sont des mécanismes positifs de gestion et d'intensification de la vie.

Le droit qui a cours dans le pouvoir souverain est le droit de mort. C'est certes l'aspect le plus contestable de ce droit, vu son caractère anthropique, mais il y a d'autres aspects qui sont peu reluisants et qui posent problème sur le plan éthique du gouvernement d'une cité. Foucault cite l'exemple de l'utilisation de l'arme atomique dans les dispositifs d'attaque ou de défense comme mode de persuasion (intimidation) ou de dissuasion politico-militaire. Le pouvoir sur la vie en se développant sous les formes principales du dressage du corps de majoration des aptitudes et de la docilité (*les disciplines*) : le corps comme *machine* ; et celle d'une concentration sur les processus biologiques, les naissances, la mortalité, la durée de vie (biopolitique de la population) : celle du corps comme *espèce*. *La vieille puissance de la mort*

*où se symbolisait le pouvoir souverain est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie.*²¹⁰

Dès cet instant, il se produit en même temps un bouleversement dans l'ordre de l'épistémè classique par l'introduction de la double problématique de la vie et de l'homme. Et l'on assiste à une prolifération des technologies politiques, qui investissent le corps, la santé, les façons de se nourrir et de se loger, les conditions de vie, l'espace tout entier de l'existence. Parallèlement se marque enfin l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi.

A cette redéfinition du pouvoir comme ensemble de mécanismes, disciplines, etc. destinés à *gérer la vie*, correspond selon Foucault un *paradoxe* : se pensant comme défense de la vie, le pouvoir dans les sociétés contemporaines s'arroge un *droit de tuer au nom du salut des populations* qui le livre à la fascination du génocide : *Mais ce formidable pouvoir de mort - et c'est peut-être ce qui lui donne une part de sa force et du cynisme avec lequel il a repoussé si loin ses propres limites - se donne maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. Les guerres ne se font plus au nom du souverain qu'il faut défendre, elles se font au nom de l'existence de tous; on dresse des populations entières à s'entre-tuer réciproquement au nom de la nécessité pour elles de vivre [...] par un retournement qui permet de boucler le cercle, plus la technologie des guerres les a fait virer à la destruction exhaustive, plus en effet la décision qui les ouvre et celle qui vient les clore s'ordonnent à la question nue de la survie. La situation atomique est aujourd'hui au point d'aboutissement de ce processus: le pouvoir d'exposer une population à une mort générale est l'envers du pouvoir de garantir à une autre son maintien dans l'existence. Le principe: pouvoir tuer pour pouvoir vivre, qui soutenait la*

²¹⁰ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 184.

*tactique des combats, est devenu principe de stratégie entre Etats; mais l'existence en question n'est plus celle, juridique, de la souveraineté, c'est celle, biologique, d'une population. Si le génocide est bien le rêve des pouvoirs modernes, ce n'est pas par un retour aujourd'hui du vieux droit de tuer; c'est parce que le pouvoir se situe et s'exerce au niveau de la vie, de l'espèce, de la race et des phénomènes massifs de population.*²¹¹

Mais comment alors résister à cette forme de pouvoir qui se donne comme gestionnaire, et n'a pourtant *jamais été aussi sanglant* ? Les forces qui résistent, indique Foucault très brièvement, doivent prendre appui sur cela même que ce pouvoir investit, à savoir sur la vie, *entendue comme besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible*²¹². La vie comme objet politique peut ainsi être en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler.

Autrement dit, il y a un paradoxe inhérent à cette technologie de pouvoir qui affirme la souveraineté en utilisant l'horreur du crime abominable et spectaculaire ou en semant la peur. De ce point de vue, c'est souverainement que ce pouvoir protège la vie, c'est aussi souverainement qu'il produit la mort, pour l'intérêt dit-on de la vie. Pour Foucault, *le pouvoir atomique, qui n'est pas simplement le pouvoir de tuer, selon les droits qui sont donnés à tout souverain, des millions et des centaines de millions d'hommes [...] dans le pouvoir de fabriquer et d'utiliser la bombe atomique, on a la mise en jeu d'un pouvoir de souveraineté qui tue, mais, également, d'un pouvoir qui est celui de tuer la vie elle-même. De sorte que, dans ce pouvoir atomique, le pouvoir qui s'exerce, s'exerce de telle façon qu'il est capable de supprimer la vie. Et de se supprimer, par conséquent, comme pouvoir d'assurer la vie.*²¹³

Le pouvoir souverain serait la résultante de la combinaison de multiples instances d'autorité, souvent contradictoires et conflictuelles. Ce pouvoir coûteux en vies humaines excelle dans de

²¹¹ *Id., op. cit.*, p. 180.

²¹² *Id., op. cit.*, p. 191.

²¹³ *Id.*, « *Il faut défendre la société* » : *cours au Collège de France (1975-1976)*, p. 226.

somptueux rituels de la démonstration de sa force et sa capacité de répression. Le pouvoir est de moins en moins pouvoir de faire mourir, de plus en plus droit d'intervenir pour faire vivre. Cependant, les deux dimensions ne se présentent pas comme une simple succession, mais comme des croisements de processus.

Foucault abandonne la théorie de la souveraineté et du droit, pour étudier des technologies de pouvoir qui ne se présentent plus exclusivement dans le code du droit et de la souveraineté. Nous disions précédemment que Foucault récusait l'intention nihiliste qui consiste à assimiler et réduire l'exercice du pouvoir au mécanisme de la répression. Il s'agissait donc pour Foucault de sortir d'une interrogation juridico-discursive sur le pouvoir, interrogation qui questionnerait le pouvoir sous la forme négative de la répression ou de l'interdit alors que le pouvoir est bien plutôt un mécanisme positif, visant à la multiplicité, à l'intensification et à la majoration de la vie.

Aussi, le biopouvoir n'est pas la même chose que *le pouvoir disciplinaire*. Ce dernier pouvoir s'applique individuellement aux corps, à travers des techniques de surveillance, des sanctions normalisatrices et une organisation panoptique des institutions punitives. Le pouvoir disciplinaire, avec son contrôle permanent des corps, sa normalisation permanente des conduites, ses techniques infimes et minutieuses d'extraction et de constitution de savoirs représente une tentative d'accroissement des effets de pouvoir en extension, intensité et continuité.

Comme nous l'avions précédemment évoqué, il s'agit d'une mécanique de pouvoir qui vise à pénétrer la totalité du corps social pour produire des corps utiles appropriés aux nouveaux mécanismes de production développés par le système économique en vigueur (le capitalisme en l'occurrence). Du point de vue de leur nature, le pouvoir disciplinaire n'est pas tant opposé que cela au biopouvoir. La tendance à la normalisation serait le point commun entre les deux pouvoirs.

En effet, *on peut dire que l'élément qui va circuler du disciplinaire au régularisateur, qui va s'appliquer, de la même façon, au corps et à la population, qui permet à la fois de contrôler l'ordre disciplinaire du corps et les événements aléatoires d'une multiplicité biologique, cet élément qui circule de l'un à l'autre c'est la « norme ». La norme c'est ce qui peut aussi bien s'appliquer à un corps que l'on veut discipliner, qu'à une population que l'on veut régulariser.*²¹⁴

Qu'est-ce donc que le biopouvoir ? C'est vers une phase de maturité de ses recherches que Foucault développe à peu près à partir de la moitié des années soixante-dix, celle des cours au Collège de France sur « *Il faut défendre la société* », une thématique tournant autour de la *Sécurité*, du *Territoire* et de sa *Population*, du rapport entre les *Naissances* et la *biopolitique*, celui des *Population* et des *rares*, du *racisme d'Etat*, et enfin de la problématique du *Gouvernement des vivants*.

*La biopolitique a affaire à la population, et la population comme problème politique, comme problème à la fois scientifique et politique, comme problème biologique et comme problème de pouvoir, je crois qu'elle apparaît à ce moment-là [...]. Ce à quoi va s'adresser la biopolitique, ce sont, en somme, les événements aléatoires qui se produisent dans une population prise dans sa durée. A partir de là [...] cette biopolitique va mettre en place des mécanismes qui ont un certain nombre de fonctions très différentes, des fonctions qui étaient celles des mécanismes disciplinaires. Dans les mécanismes mis en place par la biopolitique, il va s'agir d'abord, bien sûr, de prévisions, d'estimations statistiques [...]. Il va falloir modifier, baisser la morbidité ; il va falloir allonger la vie ; il va falloir stimuler la natalité, [...] optimiser [...] un état de vie.*²¹⁵ La notion de biopouvoir participant de l'analyse foucauldienne du discours bio-médical et inspirée par la méthodologie du regard médical devient de plus en plus présente. Cette notion est d'abord utilisée dans la décomposition des

²¹⁴ *Id., op. cit.*, p. 225.

²¹⁵ *Id., op. cit.*, pp. 218-219.

processus et des mécanismes à travers lesquels ce qui constitue les *traits biologiques fondamentaux* de l'espèce humaine a pu entrer dans une politique, dans une stratégie politique, dans une stratégie générale du pouvoir, parallèlement au pouvoir souverain et au pouvoir disciplinaire.

Par définition, le vocable biopouvoir désigne un pouvoir qui a pour objectif la régulation de la vie. Dans cette optique, la vie constitue le principal enjeu de ce pouvoir et de ses technologies : *La société de normalisation, c'est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme de la régulation. Dire que le pouvoir, au XIX^e siècle, a pris possession de la vie [...] que le pouvoir a pris la vie en charge, c'est dire qu'il est arrivé à couvrir toute la surface qui s'étend de l'organique au biologique, du corps à la population, par le double jeu des technologies de discipline d'une part, et des technologies de régulation de l'autre. Nous sommes donc en présence d'un pouvoir qui a pris en charge et le corps et la vie, ou qui a pris [...] la vie en général en charge, avec le pôle du côté du corps et le pôle du côté de la population.*²¹⁶

Le mode de gouvernement de ce type de pouvoir consistera donc à réguler aussi bien les corps individuels que les populations. De ce point de vue, la vie entre *ipso facto* dans l'histoire et dans les stratégies politiques et économiques. Comme l'explique le philosophe, en étatisant le biologique, le biopouvoir vise à maximiser les puissances de la vie, à prévenir au maximum les accidents, à anticiper si possible les comportements individuels et collectifs.

Même pour les Etats qui déterminent pour l'ensemble de la planète les règles du bien et du mal et qui ont pour nouvelle religion *la démocratie*, il n'est guère surprenant de constater que ces Etats ne se gênent pas, depuis le début du siècle, pour offrir en holocauste quelques citoyens, une partie de leur peuple, pour l'intérêt de leur peuple respectif et pour le bien présent ou le bien à venir desdits peuples.

²¹⁶ *Id., op. cit.*, pp. 225-226.

Il est encore moins surprenant de voir quelques autres Etats, puissants ou non, jeter à l'abattoir leurs concitoyens en décimant le peuple voisin au nom du droit (prétendument naturel) de protection de la vie, de prolongement de la durée de vie, droit qu'incarne le vieil idéal cartésien, principe actif de la médecine moderne, pilier fondamental de l'économie politique contemporaine dans sa volonté de majoration de la vie, de multiplication des chances, de détournement des accidents ou de compensation des déficits à des fins de profit maximal (pouvoir de souveraineté).

Du point de vue de la méthodologie analytique, par rapport à sa préférence de la généalogie nietzschéenne dans l'examen des faits, précisons aussi que Foucault remet fondamentalement en question le modèle de la souveraineté du pouvoir, en montrant qu'il se réfère à des processus historiquement constitués et non à des données invariantes. Le pouvoir souverain se réfère à l'existence d'un espace social uniforme et soumis à un processus d'ensemble. La répudiation de ce pouvoir comme appartenant aux universaux porte Foucault à se pencher sur le biopouvoir comme processus singulier qui se produit dans une multiplicité. Quand il envisage de lutter contre le pouvoir disciplinaire, il signale que l'ancien droit de la souveraineté ne peut être d'aucune utilité et qu'un nouveau droit doit voir le jour, anti-disciplinaire tout autant qu'affranchi de la souveraineté.

On a donc, depuis la fin du XVIIIe siècle, deux technologies de pouvoir qui sont mises en place avec un certain décalage chronologique, et qui sont superposées. Une technique disciplinaire, centrée sur le corps comme foyer de forces qu'il faut à la fois rendre utiles et dociles. Et, d'un autre côté, on a une technologie qui est centrée non pas sur le corps, mais sur la vie. Ces deux mécanismes ne sont pas au même niveau ; ce qui leur permet de ne pas s'exclure et de pouvoir s'articuler l'un sur l'autre.

On peut résumer la thèse de Foucault en disant ceci : la société de normalisation est une société où se croisent, selon une articulation orthogonale, la norme de la discipline et la norme

de la régulation. Dire que le pouvoir, au XIXe siècle, a pris possession de la vie, dire du moins que le pouvoir, au XIXe siècle, a pris la vie en charge, c'est dire qu'il est arrivé à couvrir toute la surface qui s'étend de l'organique au biologique, du corps à la population (définie comme *un nouveau corps : corps multiple, corps à nombre de têtes, sinon infini, du moins pas nécessairement dénombrable*)²¹⁷, par le double jeu des technologies de disciplines d'une part et des technologies de régulations de l'autre.

Quel statut Foucault réserve-t-il à l'état au carrefour du pouvoir souverain, du pouvoir disciplinaire et de la bio-politique ? L'Etat est soit un instrument aux mains d'un souverain, soit une dimension de la discipline mais il n'a pas à proprement parlé de réalité propre. Plus exactement, sa réalité propre il ne peut pas la faire jouer pour lui-même. D'où le reproche qui lui est souvent fait de négliger, en étudiant les micro-pouvoirs, l'appareil d'Etat.

Dans la généalogie de l'Etat, l'idée que le pouvoir ne dériverait pas de l'Etat est redondante chez Foucault. Selon ce dernier, l'Etat serait la résultante du pouvoir. Pour cerner cette conception, revenons un tant soit peu à sa microphysique du pouvoir. En effet la discipline, comme micro-pouvoir, produit des individus qu'elle répartit dans un espace en série, en prenant soin de contrôler leurs activités à travers une nouvelle manière d'additionner et de capitaliser le temps afin de composer des forces, de construire une machine dont l'effet sera maximisé par l'articulation concertée des pièces élémentaires dont elle est composée.

A travers la construction de tableaux, la prescription de manœuvres, l'imposition d'exercices et d'aménagement de tactiques infinitésimales, la discipline fabrique à partir du corps une individualité à quatre caractères (*cellulaire, organique, génétique et combinatoire*). Cette discussion du pouvoir disciplinaire place Foucault d'entrée de jeu dans un désaccord avec les conceptions juridico-discursives qui considèrent le pouvoir comme quelque chose qui

²¹⁷ *Id., op. cit.*, p. 218.

se possède, comme une propriété qui dériverait de l'Etat ; l'Etat est plutôt un effet d'ensembles, la conséquence d'une multiplicité de rouages.

Peut-être Foucault refuse, pour des raisons théoriques mais surtout pratiques de luttes, de localiser le pouvoir dans l'appareil d'Etat, il en résulte que le discours d'Etat tend à être maintenu dans les limites de la fonction de la souveraineté, luttant contre son débordement par les pouvoirs disciplinaires. Ce n'est donc pas un hasard si l'irruption du biopouvoir est pensée directement en référence à l'Etat. Foucault démarre son cours du 17 mars 1976 par une définition du biopouvoir qui est la *prise en compte de la vie par le pouvoir* considérée comme une *étatisation du biologique*. Ce qui est pensé avec le biopouvoir, c'est donc désormais quelque chose comme un pouvoir propre de l'Etat qui ne joue le jeu d'aucun autre pouvoir, du moins directement. En un sens, il est donc vrai de dire que Foucault découvre que si la politique n'épuise pas la discipline puisqu'elle est à la fois ce qui, jusqu'à un certain point, masque le jeu disciplinaire, jusqu'à un autre point s'intègre dans le disciplinaire, on peut dire en retour que la discipline n'épuise pas le problème politique. Le pouvoir disciplinaire constitue des individus en les assujettissant. Il individualise tout autant qu'il homogénéise : il crée des corps individualisés en même temps qu'il élabore un corps social. Or précisément ce corps social ne peut exister dans le seul jeu de la discipline.

La discipline, perdue dans l'infiniment petit, ne peut rejoindre l'infiniment grand du corps social. La limite de la discipline vient de ce qu'elle s'adresse toujours à quelqu'un. Comment inventer des règles qui ne s'adresseraient à personne et donc à tout le monde à la fois, c'est précisément la tâche du biopouvoir. Le biopouvoir achève de ce point de vue le processus de normalisation de la discipline. A la norme disciplinaire toujours adressée à quelqu'un, s'associe la norme biopolitique qui s'exerce sur un ensemble d'individus. La discipline fait prévaloir le règne de l'un tandis que la biopolitique met en avant le règne du multiple. De ce point de vue la biopolitique fait apparaître trois nouveautés dans l'ordre des

pouvoirs ; une nouveauté d'objet : la population plutôt que les individus, la masse organisée selon certaines règles plutôt que les individus à régler. Pour Foucault, les disciplines avaient affaire à l'individu et à son corps alors que la biopolitique a affaire à la population.

Cette notion de population ne peut être comprise que par référence à la seconde nouveauté introduite par Foucault, une nouveauté de sujet : si le sujet de la discipline est la production, le sujet de la biopolitique est la vie, la vie qu'il s'agit désormais de faire croître sous toutes ses formes par une détection-prévention-correction des maladies qui la caractérisent mais : *vous le voyez, comme les mécanismes disciplinaires, destinés en somme à maximaliser des forces et à les extraire, mais qui passent par des chemins entièrement différents. Car il ne s'agit pas là, à la différence des disciplines, d'un dressage individuel qui s'opérerait par un travail sur le corps lui-même. Il ne s'agit absolument pas de se brancher (terme important car il renvoie à la production : extirper un travail du corps) sur le corps individuel comme le fait la discipline. Il ne s'agit, par conséquent, pas du tout de prendre l'individu au niveau du détail, mais, au contraire, par des mécanismes globaux, d'agir de telle manière qu'on obtienne des états globaux d'équilibration, de régularité ; bref, de prendre en compte la vie, les processus biologiques de l'homme-espèce, et d'assurer sur eux non pas une discipline, mais une régularisation.*²¹⁸

A l'époque du pouvoir souverain, cette régulation était quasi inexistante puisqu'il était question, par la seule volonté du souverain de laisser vivre ou de faire mourir. En outre, la mort avait une importance juridique (la solution par excellence pour préserver l'ordre) et une importance économique et politique puisqu'elle assurait la succession. Il y aurait effectivement dans les régimes bio-politiques tels qu'analysés par Foucault, une nouveauté dans la manière d'exercer le pouvoir : l'Etat comme réalité de pouvoir spécifique en tant qu'il ne discipline pas une population mais la régularise. Les normes de régularisation sont

²¹⁸ *Id., op. cit.*, pp. 219-220.

produites par le pouvoir de l'Etat. En quoi consiste cette régulation que Foucault nomme bio-régulation ?

Elle consiste pour l'Etat, directement, par un certain nombre de fonctions qui lui sont propres à veiller à l'ensemble des phénomènes vitaux qui concernent une population sur un territoire qu'il gouverne, ceci sous une double forme d'un savoir des phénomènes vitaux qui affectent une population et d'un pouvoir d'intervention (par la médecine) sur les phénomènes vitaux par des mesures incitatives et préventives : *Le pouvoir est de moins en moins le droit de faire mourir, et de plus en plus le droit d'intervenir pour faire vivre, et sur la manière de faire vivre, et sur le « comment » de la vie, à partir du moment donc où le pouvoir intervient surtout à ce niveau-là pour majorer la vie, pour en contrôler les accidents, les aléas, les déficiences.*²¹⁹

Certes la médecine d'Etat se formule également dans le registre disciplinaire. C'est que le droit à la santé continue pour Foucault à formuler un droit, une politique, une morale et une économie du corps, ce que Foucault désigne sous le terme de *somatocratie*. Le soin des corps par l'Etat prolonge, de ce point de vue, la discipline des corps. Mais en même temps la médecine fait tout autre chose. La médecine en effet, ne se contente pas de soigner. Elle tue, non par ignorance note Foucault mais par savoir. Les prises de médicaments, les opérations chirurgicales conduisent inexorablement l'individu dans l'ère du risque médical.

Or le risque médical est l'objet d'un double calcul, calcul des rapports entre les effets positifs et négatifs de la médecine, calcul également des coûts d'une politique médicale comme affaire d'un Etat qui fait entrer la médecine dans l'ère de la transformation. En effet, le risque médical ne se limite pas au seul individu qui fréquente la médecine. Le risque médical ne concerne pas seulement l'individu à soigner. Il s'étend désormais à toute une population en

²¹⁹ *Id., op. cit.*, p. 221.

fonction des techniques médicales modernes par la capacité qu'elles ont de modifier la structure génétique des cellules.

Par la médecine, l'individu devient l'élément d'une population dont l'unité provient de l'ensemble des risques que fait peser sur elle la médecine. En ce sens, la médecine construit la population comme son objet d'application privilégié, ceci non pour améliorer nécessairement le sort des individus qui forment cette population mais plutôt pour mieux prendre en compte les événements de la vie.

Le médecin et le biologiste ne travaillent plus dorénavant au niveau de l'individu et de sa descendance mais commencent à le faire au niveau de la vie elle-même et de ses événements fondamentaux. Ce n'est plus l'individu mais la vie qui est le sujet de la médecine, l'individu étant seulement le point de rencontre de la vie, de la médecine et du risque médical dans une visée qui est proprement politique et qui culmine dans ce que Foucault appelle *le phénomène de la médicalisation indéfinie*.

Foucault s'attache aussi à isoler, dans la médicalisation de la société comme signe d'une biopolitique faisant que l'Etat se constitue à travers la question de la médecine, la formation de l'hôpital comme instrument thérapeutique. La médicalisation de la société correspond à une médicalisation de l'hôpital dont les fonctions extra-thérapeutiques (assistance aux chômeurs, aux SDF, aux démunis ou aux pauvres, etc.) disparaissent peu à peu. Foucault nous fait d'abord prendre conscience, d'une part que les fonctions de la discipline sont une nouvelle manière au XVIII^e siècle de gouverner l'homme grâce à un meilleur contrôle de ses activités, après avoir rappelé d'autre part que la discipline suppose un art de la répartition spatiale des individus, exerce son contrôle sur le développement d'une action plus que sur le résultat, est une technique de pouvoir qui implique une surveillance constante des individus ainsi que des informations permanentes sur les individus. Et le philosophe attire l'attention sur le fait que la médicalisation de l'hôpital aurait été précédée par l'introduction des mécanismes

disciplinaires dans l'institution hospitalière. Dans cette perspective, et c'est peut-être le point le plus étonnant pour nous, la biopolitique à partir de laquelle la médicalisation prend sens, reste en 1974 dans les limites du pouvoir disciplinaire. Plus exactement la biopolitique, c'est une certaine manière de gouverner à l'intérieur de la discipline.

L'apparition du bio-politique s'accompagne aussi d'un certain nombre de phénomènes tels que la disqualification des rituels de la mort, ou l'augmentation des suicides. *L'obstination à mourir*, comme pour échapper à un pouvoir associé à la gestion de la vie. La disparition progressive de la peine de mort n'est guère imputable à quelques raisons humanitaires, mais à la pusillanimité d'un pouvoir qui évite de se contredire. En se donnant pour fonction de gérer la vie, il ne peut pas en même temps et aussi facilement appliquer la peine de mort. Pour le philosophe, il faudrait parler de *biopolitique* pour désigner ce qui fait entrer la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine.²²⁰

Foucault nous fait part de cette contradiction au cœur de la politique contemporaine encline d'une part à faire vivre même parfois ce qui visiblement s'abandonne à la mort et d'autre part à laisser mourir ou à pousser à mourir ce qui visiblement s'efforce encore de vivre. Le brevetage du génome et le développement des machines intelligentes, les biotechnologies et la mise au travail des forces de la vie, dessinent une nouvelle cartographie des biopouvoirs. Ces stratégies mettent en discussion les formes mêmes de la vie.

²²⁰ *Id.*, *Surveiller et punir*, p. 181.

CHAPITRE VI

De la naissance et de la mort de l'homme

Comme nous venons de le voir, l'impératif biopolitique renverse l'ancien droit de la souveraineté, non plus laisser vivre et faire mourir mais faire vivre et laisser mourir. Au Moyen Âge et au début de l'ère moderne, la forme dominante du pouvoir était centrée sur la loi. Cette loi intervenait sur des actes qui constituaient une infraction. Elle laissait les individus dans une condition d'indétermination qui ouvre des espaces de liberté. Le pouvoir de souveraineté se présentait comme la résultante de la délicate combinaison de multiples instances d'autorité, souvent contradictoires et conflictuelles, et qui s'exerçaient de façon lacunaire, à l'occasion des pratiques de prélèvement ou des somptueux rituels d'exhibition, insuffisamment organisés, trop ponctuels et permettant de ce fait des phénomènes de résistance répétés et fréquents.

Les sociétés disciplinaires succèdent (tout en recueillant et en incorporant au moins en partie l'héritage du pouvoir de souveraineté) aux sociétés qu'elles avaient nommées les *sociétés de souveraineté*, dans lesquelles le droit s'est toujours exercé dans les termes d'un droit de mort. Contrairement à ce qui se produit au Moyen Age et au début de l'ère moderne, les sociétés disciplinaires fonctionnent essentiellement selon la norme. La norme vise par principe, à investir la totalité de l'existence, pour atteindre, à terme, l'intériorité, la forme même du sujet de l'action et de la conduite, son intention, son âme. La norme disséminée, est directement liée à un dispositif de savoir qui a la fonction d'en assurer l'application et la diffusion, intensive et extensive.

Mais de tels savoirs ont surtout eu la tâche d'établir et de présenter comme une vérité de nature la régularité des conduites prescrites par le pouvoir disciplinaire. Ainsi prit naissance, selon Foucault, un nouveau régime de vérité, celui d'une vérité normalisatrice dont la forme est fondamentalement définie par le mode de fonctionnement de l'examen, véritable *rituel de vérité de la discipline*, grâce auquel pourra être effectué l'investissement politique de l'individualité normalisée ; et c'est dans ses techniques que les sciences humaines balbutiantes et les sciences cliniques chercheront l'essentiel de leurs méthodes et de leurs procédures.

Au droit de glaive déposé dans les mains du souverain se substitue le droit à la vie codifié par la médecine. La médicalisation de la population devient le fait d'une politique de l'Etat dont le souci majeur est la vie. Pour Foucault, pour plusieurs pays européens, en période de guerre, face à la l'éminence de la mort, la formulation d'un droit à la santé devient un bon critère pour l'exigence du droit à la vie : *A un moment où la guerre causait de grandes destructions, une société prenait en charge la tâche explicite de garantir à ses membres non seulement la vie mais aussi la vie en bonne santé.*²²¹

Dès cet instant, le droit à la santé qui se transforme en affaire d'Etat, ceci non parce que les sujets pourraient mieux servir l'Etat en bonne santé que parce que d'Etat, par l'engagement de ce dernier à mieux servir ses sujets en prenant en charge ses problèmes de santé. Foucault, au fond, ne formule rien d'autre que l'émergence du biopouvoir qui se traduit par un contrôle plus affiné de la mortalité, la problématisation de la mort non plus comme un souci public mais comme un problème d'importance privé.

Si l'homme est mort, sur quoi fonder les luttes ? Après la mort de l'homme, l'ontologie et les forces de vie et de décision ne se retrouvent-elle pas dans l'impasse ? Comment articuler la résistance ?

²²¹ FOUCAULT M., *Dits et écrits 1954-1988*, Tome III, 1976-1979, p. 40.

Tout cela pour dire que dans l'énoncé de la mort de l'homme, avec l'apparition de la biopolitique, ce qui pose désormais problème ce n'est pas la mort mais la vie ; une vie coûteuse si elle est longue et malade.

Dans la pensée classique, celui pour qui la représentation existe, et qui se représente lui-même en elle même, s'y reconnaissant pour image ou reflet, celui qui noue tous les fils entrecroisés de la « représentation en tableau », - celui-là ne s'y trouve jamais présent lui-même. Avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas. Non plus que la puissance de la vie, la fécondité du travail, ou l'épaisseur historique du langage. C'est une toute récente créature que la démiurgie du savoir a fabriquée de ses mains, il y a moins de deux cents ans : mais il a si vite vieilli , qu'on a imaginé facilement qu'il avait attendu dans l'ombre pendant des millénaires le moment d'illumination où il sera enfin connu.²²²

La naissance épistémique de l'homme, après le XVIII^e siècle, est tardive même si sa maturation en voie d'achèvement, fut précoce. Sitôt né, l'homme n'a pas eu le temps d'apprécier sa jeunesse avant de basculer prématurément dans la vieillesse. L'homme fit brusquement irruption dans la science sans qu'on l'ait prévu. Et cette irruption se fit comme un éclair, une *illumination*, un *coup de théâtre artificiel*. Pourquoi cette naissance de l'homme fut-elle tardive ? Pourquoi l'homme n'a-t-il pas surgi bien avant le XIX^e siècle ?

Foucault précise effectivement que l'homme comme personnage ayant un statut particulier dans l'ordre des spécimens de la nature ne figurait *point dans le grand jeu classique des représentations*.²²³ Pour parler d'un âge récent au nôtre, nous dirons que selon l'analyse de Foucault, l'homme naît au XIX^e siècle parce que les autres époques de l'humanité avaient une connaissance artificielle de l'homme dans leurs savoirs et l'homme lui-même n'avait pas une conscience détaillée et éclairée de lui-même, en tant qu'objet de la nature ; un objet parmi tant d'autres, un objet dont le mécanisme de fonctionnement est connu

²²² *Id.*, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, p. 319.

²²³ *Id.*, *op. cit.*, p. 318.

de l'intérieur et en profondeur. C'est le désir de ce type de connaissance sur l'homme qui n'existait dans aucune volonté de savoir de ces époques : *L'épistémè classique s'articule selon des lignes qui n'isolent en aucune manière un domaine propre et spécifique de l'homme. Et si on insiste encore, si on objecte que nulle époque pourtant n'a accordé davantage à la nature humaine, ne lui a donné de statut plus stable, plus définitif, mieux offert au discours – on pourra répondre en disant que le concept même de la nature humaine et la manière dont il fonctionnait excluait qu'il y eût une science classique de l'homme.*²²⁴

Les savoirs de l'homme qui prenaient en charge son vécu sont restés longtemps dispersés dans l'environnement humain sans se préoccuper singulièrement et exclusivement du fait homme. En nous limitant à l'âge classique, *L'histoire naturelle* était une manière de reconnaître l'homme en tant qu'entité appartenant à une race, à une espèce et à un genre. Elle se bornait à le représenter. Comme le dit Foucault, cette manière de conduire sa raison pour chercher la vérité dans les sciences, pour paraphraser le sous-titre des *Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes, caractérisait les dispositions épistémiques de cette période. Aussi, terme à terme, l'épistémè classique a opposé les fonctions de la *nature* et de la *nature humaine*. L'histoire naturelle au XVII^e siècle se souciait peu de connaître l'homme en tant qu'homme.

De plus, *L'analyse des richesses* utilisait dans son corpus les notions de besoin et de désir, mais elle ne faisait pas d'analyse économique proprement dite. Toujours avant la même période, *la réflexion sur le langage* se limitait à l'exercice de la mémoire et de l'imagination, mais elle n'entreprenait aucune étude précise et objective qui fut voisine de la philologie moderne. Son objectif fut de rassembler, dresser, séparer, classer, ranger et représenter, d'un seul trait, dans un tableau panoramique, la variété et la diversité du vivant : *ce que la pensée classique, elle, fait surgir, c'est le pouvoir du discours. C'est-à-dire du langage en tant qu'il*

²²⁴ *Id., op. cit.*, p. 320.

*représente – le langage qui nomme, qui découpe, qui combine, qui noue et dénoue les choses, en les faisant voir dans la transparence des mots. En ce rôle, le langage transforme la suite des perceptions en tableau, et en retour découpe le continu des êtres, en caractères [...] La vocation profonde du langage du langage classique a toujours été de faire « tableau » : que ce soit comme discours naturel, recueil de la vérité, description des choses, corpus de connaissances exactes, ou dictionnaire encyclopédique.*²²⁵

Foucault se rend compte que le langage classique dans son souci de la classification, du démembrement, de la vérité, de la clarté et de la distinction, restreint le discours à l'ordonnement des choses et à la représentation de ces choses. C'est à ce niveau que Foucault, en vient à prendre l'exemple de Descartes qui ne fut pas très curieux de savoir ce qu'est l'homme puisque par un enchaînement de raisons, il pouvait clairement et distinctement découvrir les vérités liées à son existence par la seule lumière naturelle²²⁶ (dont la solidité dépend de ce que Dieu en est le garant). L'opposition de la *nature* et de la *nature humaine* est ainsi visible chez Descartes : *Le discours qui, au XVII^e siècle, a lié l'un à l'autre le « Je pense » et le « Je suis » de celui qui l'entreprenait – ce discours là est demeuré, sous une forme visible, l'essence même du langage classique, car ce qui se nouait en lui, de plein droit, c'était la représentation de l'être. Le passage du « Je pense » au « Je suis » s'accomplissait sous la lumière de l'évidence, à l'intérieur d'un discours dont tout le domaine et tout le fonctionnement consistait à articuler l'un sur l'autre ce qu'on se représente et ce qui est.*²²⁷

D'une part, pour Foucault, les sciences humaines ne furent donc pas possibles tant que cette opposition était aussi flagrante et non prouvée. D'autre part, et ce fut le plus décisif, il

²²⁵ *Id., op. cit.*, pp. 321-322.

²²⁶ Il est important d'ajouter que Descartes poussa sa curiosité bien loin et ne se limita pas à la lumière naturelle. Il voulut comprendre le fonctionnement de l'organisme humain, même si ce fut par analogie à l'organisme animal. Il aimait à répéter que sa meilleur bibliothèque c'était le veau ouvert.

²²⁷ FOUCAULT M., *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, p. 322.

fallut d'abord que la théorie de la représentation disparaisse pour que soit fondé un savoir positif sur l'homme.

En parlant de la mort de l'homme, Foucault ne fait allusion à aucun instant à la mort des derniers hommes en tant qu'événement biologique, médical, politique ou social affligeant et triste. Au contraire, autant pour l'humble citoyen que pour les institutions (au sens large d'instances de pouvoir), la mort est devenue un problème secondaire : l'européen d'aujourd'hui s'y intéresse de moins en moins et le pouvoir en fait peu cas. Aussi, dit de manière lapidaire, la mort de l'homme désigne un changement dans la configuration savoir-pouvoir.

Le pouvoir, le savoir du pouvoir commence à se *gouvernementaliser* avec l'âge de la raison. Depuis le XVIII^e, il s'agit de découpler encore davantage le savoir de sa fonction justificatrice. Le pouvoir politique occidental doit maintenant se baser sur une démonstration objective. Il s'agit de savoir et non plus de croire (le monde est désenchanté et libéré de la superstition. *Dieu est mort !*) L'exercice du pouvoir devient objet de réflexion scientifique et ne se réfère plus seulement historiquement aux grands partages transcendants entre le bien et le mal, entre la vérité théologique. Rappelons avec insistance que l'horizon de l'âge classique, c'est Dieu, l'indéfini, et non l'homme, qui est conçu à partir de ses limitations, sa déchéance, etc. Le savoir du XVIII^e siècle s'organise en « généralités » : des séries susceptibles, au moins en droit, d'un déploiement infini. Au XVIII^e siècle surgissent des forces de finitude : la vie (soumise à la lutte incessante contre la mort), le travail (soumis à la peine et à la fatigue, aux limites de la production), le langage (soumis au fléchissement). Quittant Dieu, le savoir s'organise autour de l'homme. Mais ce n'est pas là une prise de conscience du caractère fini de la condition humaine universelle.

L'Occident se distinguera par la grande place qui y sera faite à l'homme, à l'individu comme créateur et roi de la création. Les progrès techniques ont fourni une série d'instruments

qui lui ont permis d'établir sa souveraineté sur la nature. Mais cette préoccupation pour l'homme n'est peut-être que passagère, puisqu'elle est historiquement déterminée : *Une chose est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème, ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain.*²²⁸ Dans cette perspective, l'homme, en tant qu'individu, n'est qu'un leurre. Ce qui a fait de l'homme le sujet historique de son propre développement technique et social, c'est la raison logico-mathématique. Celle-ci décortique et classifie diverses sphères d'activité, qui s'ignorent plus ou moins les unes les autres et qui ont été, de cette façon, institutionnalisées, en quelque sorte figées. L'histoire de la psychiatrie témoigne de cette volonté technocratique et positiviste d'appliquer aux sciences de l'homme les rigueurs et les techniques de celles de la nature. Or, il existe une différence quant au rôle, à l'importance et à la signification des visions sociales du monde dans les sciences humaines et les sciences naturelles.

Si on définit la maladie mentale avec les mêmes méthodes conceptuelles que la maladie organique, nous enseigne Foucault, si on isole et si l'on assemble les symptômes psychologiques comme les symptômes physiologiques, c'est que l'on considère la maladie, mentale ou organique, comme une *essence naturelle manifestée par des symptômes spécifiques. Entre ces deux formes de pathologies, il n'y a donc pas d'unité réelle, mais seulement [...] un parallélisme abstrait.*²²⁹ Ce *parallélisme abstrait* implique un glissement majeur qui fait que le corps social cesse d'être une simple métaphore juridico-politique pour apparaître comme une réalité biologique et un domaine d'intervention médicale. Nous voyons donc que le fait de réduire les malaises d'ordre mental à des pathologies, relevant à ce titre de la médecine, est une anticipation, un préjugé qui limite l'horizon de la connaissance en la matière. Alors cette réduction correspond davantage à un besoin de mise en ordre qu'à une recherche de compréhension.

²²⁸ *Id., op. cit.*, p. 400.

²²⁹ *Id., Maladie mentale et personnalité*, p. 8.

C'est dans l'atmosphère de ces prémisses que se forge *L'herméneutique du sujet*. L'objet de cet ouvrage s'insère dans le projet d'une histoire des modes de *subjectivation de l'être humain* dans la culture occidentale. Le philosophe y consacre quasiment la totalité de son œuvre à cette fin. Cette histoire de la transformation de l'être humain en sujet, Foucault l'avait déclinée dans une recherche sur la manière dont l'homme devenait le sujet d'une science appliquée à lui-même (archéologie des sciences humaines), ensuite sur le mode avec lequel le sujet se divisait en lui-même ou avec les autres (histoire de la prison, de la folie, etc.), pour finir par une investigation sur la manière dont un être humain se transforme en sujet (histoire de la sexualité, du rapport entre subjectivité et vérité, etc.). En 1982, Michel Foucault déclare que le but de son travail *ces vingt dernières années* a consisté à *produire une histoire des différents modes de subjectivation de l'être humain dans notre culture*, c'est-à-dire les modes d'objectivation dans des savoirs et des pratiques *qui transforment les êtres humains en sujets*.²³⁰ En affirmant que c'est essentiellement le sujet qui constitue le thème général de ses travaux depuis *Les mots et les choses*, Foucault réordonnait rétrospectivement son œuvre et prenait à contre-pied l'opinion qui voulait que *la mort de l'homme* signifie le congé donné au *sujet*.

C'est principalement dans *Les Mots et les choses* paru en 1966, pour sa première édition, que Foucault pose les questions qui vont nous occuper tout au long de ce chapitre. Foucault a donc entrepris dans *Les mots et les choses* une investigation archéologique visant à dégager ce qui constituait la spécificité des *épistémè* du Moyen Age à nos jours.

Dans le chapitre réservé à « La question de l'histoire », nous avons rappelé que l'objet principal de l'analyse de Michel Foucault dans *Les mots et les choses* est de dégager une nouvelle conception de l'histoire des connaissances et ce, en rupture avec les interprétations historiques classiques qui perdurent encore aujourd'hui. Aussi, Foucault qualifie cette

²³⁰ *Id.*, *Dits et écrits 1954-1988*, Tome IV, 1980-1988, p. 223.

interprétation d'archéologique. Il s'agit effectivement d'interroger le récit que nous offre l'histoire afin d'y retrouver les conditions de possibilité, c'est-à-dire les configurations ou pratiques discursives qui *ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance*. Ce sont ces conditions de possibilité qui constituent les *épistémè*. Pour Foucault, la classification a conditionné l'âge classique, à savoir la recherche d'une *mathesis* universelle. L'histoire des savoirs ne s'est pas déroulée de façon linéaire et continue comme si, par exemple, celle-ci ne constituait qu'une ligne parcourue de segments indiquant une évolution par découvertes successives et par de plus grandes attentions accordées au monde. Avec Foucault, au contraire, l'histoire est discontinue. Les *épistémès* ne se succèdent pas de manière fluide mais par ruptures. Durant la période classique, connaître c'était classer et donc ordonner. Relevons enfin, que, comme nous l'avons montré, l'âge classique se trouve en rupture épistémologique avec la Renaissance (elle ne raisonne plus en terme de similitudes) mais aussi avec la Modernité qui place les sciences de l'homme au centre des préoccupations de l'*épistémè*.

Dans *L'illégalisme et l'art de punir*²³¹, Foucault concevait le livre de 1966 comme *un ouvrage sur les sciences empiriques et leur transformation purement théorique aux XVIIIe et XIXe siècles*.²³² En dehors l'analyse de l'expérience du Même, de l'ordre des parentés, des ressemblances, des classifications, Foucault tente d'élargir l'analyse de l'expérience sociale, morale, imaginaire du partage de la folie développée dans *L'histoire de la folie à l'âge classique*, en une question plus générale sur l'origine, dans la culture occidentale, de l'interrogation sur l'homme. Bien que les deux ouvrages traitent de thèmes différents, il s'agit toujours de poursuivre, sous d'autres angles, *la généalogie de la raison* : c'est-à-dire les conditions d'apparition des *connaissances*, des *théories*, des *sciences*. Mais une généalogie qui, de même que chez Nietzsche, suppose l'abandon du concept d'*objectivité*. Il ne s'agit pas, pour Foucault, de définir un début de la rationalité pour chaque savoir déterminé, mais de

²³¹ *Id.*, « L'illégalisme et l'art de punir », *Dits et écrits 1954-1988*, Tome III, 1976-1979.

²³² *Id.*, *Dits et écrits 1954-1988*, Tome III, 1976-1979, p. 88.

mettre au jour le champ épistémique, *l'épistémè*, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de *la connaissance empirique*.

Dans *Les mots et les choses*, Foucault tente donc de savoir à quel moment *l'homme* surgit comme objet de savoir. A quel moment est apparue dans la culture occidentale, l'interrogation sur l'homme ? Pour répondre à cette question, le philosophe au cours de son exposé, enchaîne les descriptions des formes de savoir à travers des époques, depuis le début du XVI^e siècle jusqu'au XX^e siècle. Nous proposons ici, en guise de résumé de *Les Mots et les choses*, les pages intéressantes de Didier Eribon : *chaque époque est caractérisée par une configuration souterraine qui dessine sa culture, une grille de savoir qui rend possible tout discours scientifique, toute production d'énoncés [...] Le regard de Foucault s'est porté essentiellement sur trois domaines de connaissances qui se sont développés dans l'épistémè classique : la grammaire générale, l'analyse des richesses et l'histoire naturelle. Ces trois domaines cèdent la place, au XIX^e, à trois autres qui trouvent leur lieu de formation dans la nouvelle grille du savoir qui s'instaure à ce moment-là : la philologie, l'économie politique et la biologie. Foucault montre comment vient se loger dans leur élaboration la figure de l'homme comme objet de connaissance : l'homme qui parle, l'homme qui travaille, l'homme qui vit. C'est dans cette redistribution globale de l'épistémè que les « sciences humaines » trouvent leur lieu de naissance. Mais du fait de cette proximité, elles perdent toute possibilité d'accéder à un véritable statut scientifique : « elles sont hors d'état d'être des sciences », [...] puisque seule les rend possibles cette situation de « voisinage » à l'égard de la biologie, de l'économie ou de la philologie, dont elles ne sont que des « projections ». Pourtant, et c'est la contradiction qui les mine, leur enracinement archéologique dans l'épistémè moderne les oblige à se vouloir scientifiques : la culture occidentale a constitué, sous le nom d'homme, un*

*être qui, par un seul et même jeu de raisons, doit être domaine positif du savoir et ne peut pas être objet de sciences.*²³³

Frédéric Gros revient aussi sur cette théorie de la naissance de l'homme ou l'apparition d'une configuration nouvelle du savoir-pouvoir qui s'efforce de rationaliser le sujet à un moment donné (probablement vers le milieu du XVIII^e siècle) de l'histoire de l'Occident. Le milieu du XVIII^e siècle servirait aussi de point de point de départ au début d'humanisation du savoir. Avant la fin du XVIII^e siècle *le savoir, pour l'âge classique, ne se déploie pas dans l'ouverture permise par l'affirmation d'une humanité consciente, mais depuis le mouvement propre, autonome, de la représentation. L'homme n'est tout au plus qu'une instance fonctionnelle dans un redoublement des représentations constitutif du savoir [...] Ce que Foucault désigne comme la naissance de l'homme, c'est donc ce moment où le savoir moderne s'ordonne à la figure de l'homme.*²³⁴

Une fois de plus, Foucault dans *L'archéologie du savoir* condense sa lutte contre le type d'histoire (histoire comme formation de la subjectivité) qui encourage l'humanisme.

C'est en passant de la méthode archéologique (qui permet à Foucault d'atteindre la positivité des discours et de voir la manière dont se distribuent les positions de sujet et d'objet) à la méthode généalogique que Foucault prend conscience de la discontinuité épistémologique, discontinuité qui lui permettra, plus tard de soutenir l'hypothèse de la mort de l'homme. La rencontre de la méthode foucauldienne (l'archéologie) et la méthode nietzschéenne (la généalogie) fondent un nouveau régime de signe et une nouvelle possibilité d'interprétation en rupture avec l'épistémè du XVI^e siècle. L'idée que l'homme est une interprétation²³⁵ qui fait date à partir du XVIII^e siècle, une interprétation première que rien ne précède, prend forme.

²³³ ERIBON D., *Michel Foucault, 1926-1984*, pp. 185-186.

²³⁴ GROS F., *Michel Foucault*, pp. 41-42.

²³⁵ Chez Nietzsche, l'homme signifie celui qui évalue mais il est avant tout un évalué, une interprétation. Selon Foucault, l'interprétation scientifique de l'objet homme débute au XVIII^e siècle.

A la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle, il se produit une *rupture* : *La représentation a perdu son pouvoir de fonder, à partir d'elle-même, dans son déploiement propre [...] les liens qui peuvent unir ses divers éléments [...]. Les choses échappent à l'espace du tableau*²³⁶. Ce tournant se produit en philosophie avec Kant : *la critique kantienne marque le seuil de notre modernité; elle interroge la représentation non pas selon le mouvement indéfini qui va de l'élément simple à toutes ses combinaisons possibles, mais à partir de ses limites de droit. Elle sanctionne [...] le retrait du savoir et de la pensée hors de l'espace de la représentation.*²³⁷

Ceci a deux conséquences majeures : l'émergence du thème du sujet transcendantal, et celle de champs empiriques nouveaux (le travail, le langage, etc.). Après Kant, on assiste alors, d'une part, à la formulation de métaphysiques *pré-critiques* (à l'instar de l'idéalisme allemand), d'autre part à l'apparition de sciences *positives* (l'économie politique, la biologie, la philologie, etc.), et d'un positivisme-phénoménalisme²³⁸. Du début du XIX^e siècle jusqu'à Bergson, l'on a affaire, selon Foucault, à un triangle Critique-Positivisme-Métaphysique. Ainsi s'instaure, à partir de la critique (ou plutôt à partir de ce décalage de l'être par rapport à la représentation dont le kantisme est le premier constat philosophique) une corrélation fondamentale : *d'un côté des métaphysiques de l'objet [...], de l'autre des philosophies qui se donnent pour tâche la seule observation de cela même qui est donné à une connaissance positive.*²³⁹

L'homme apparaît donc au tournant des XVIII^e-XIX^e siècle, comme *objet de savoir* avec cette naissance des *sciences humaines* à partir de l'analytique kantienne de la finitude. Il serait, dit dans le jargon kantien dont Foucault a su s'approprier, un étrange doublet *empirico-transcendantal*. Mais la philosophie, dit Foucault, s'est endormie aujourd'hui dans un sommeil

²³⁶ FOUCAULT M., *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, pp. 251-252.

²³⁷ *Id.*, *op. cit.*, p. 255.

²³⁸ « On peut connaître non pas les substances, mais les phénomènes; non pas les essences, mais les lois ; non pas les êtres, mais leurs régularités. » *Id.*, *op. cit.*, p. 258.

²³⁹ *Ibid.*

nouveau. L'homme ne peut pas en effet être réduit à la figure qu'en donnent les sciences humaines en tant que sciences positives.

Tâcher de préciser à nouveau le sens de la mort de l'homme souvent mal interprété, et Foucault ne s'embarrasse pas de précautions morales lorsqu'il annonce sentencieusement la mort de l'homme ou répète avec insistance que la naissance de l'homme au milieu du XVIII^e siècle sonne le glas de sa mort prochaine. Aussi, pour évoquer la question de la mort de l'homme chez Foucault, est-il nécessaire de rappeler, comme nous le recommande utilement Frédéric Gros que, *quand Foucault parle de la mort de l'homme, il faut immédiatement préciser que c'est toujours en relation avec sa très récente apparition (avant la fin du XVIII^e siècle, l'homme n'existait pas). Car c'est de l'homme comme figure, pli du savoir qu'il s'agit. Cette absence de l'homme dans le savoir classique.*²⁴⁰ Cette apparition de l'homme est totalement contingente et casuelle puisque l'homme pouvait ne pas apparaître à cette période. Cette apparition ne découle pas non plus d'une nécessité interne au progrès humain. Après que les relations entre sujet et l'objet aient été basées sur la recherche des *analogies* pendant la Renaissance, après que leur rapport ait été fondé sur la *représentation* symbolique réciproque de l'un pour l'autre au cours de l'âge classique, l'homme surgit bien après et tout à fait par hasard lorsqu'*au XIX^e siècle, les choses [sujet et objet] iront rejoindre leur vérité hors des représentations : chaque chose bientôt noue son identité sur un noyau caché d'historicité [...] La vie, le travail et le langage exigent qu'on délivre leurs conditions historiques de possibilité, irréductibles à toute représentation claire et articulée : fragmentaire et enfouies.*²⁴¹ C'est donc, comme l'affirme Frédéric Gros, quand s'efface la transparence du discours classique, que l'homme fait son apparition.

Précisons, avant d'avancer, que le concept de mort aura une acception différente que celle que nous venons d'examiner tout au long du chapitre consacré au « biopouvoir comme

²⁴⁰ GROS F., *Michel Foucault*, p.41.

²⁴¹ *Id., op. cit.*, p. 43.

panachage de pouvoirs contemporains ». Dans ce chapitre, la mort apparaissait comme le simple envers du corps social, médical et politique d'assurer la vie, de la maintenir ou de la développer par tous les moyens. Le couple de force *naissance* (ou *vie*) *mort* est ce composé ambivalent où la vie s'efface à travers le miroir de la mort. Cette ambivalence est aussi notable dans le concept *mort* qui signifierait aussi aube ou naissance. La mort dévoile la vie autant que la naissance repousse la mort. Les rapports entre la naissance et la mort nous rendent compte du caractère éphémère de l'existence. Foucault, dans un langage philosophique, en discutant sur les conditions de possibilité de l'apparition de la clinique en Europe, revient sur les rapports entre l'être et le non-être. Voilà comment Foucault commence la préface de *La naissance de la clinique : Il est question dans ce livre de l'espace, du langage et de la mort, il est question du regard*. Cela annonce la double dimension du savoir : l'énonçable et le non-énonçable. Les analyses du philosophe se tiennent ainsi (ou se dressent) entre l'éphémère et la mort lesquels se meuvent sur le pont de la vie.

La rupture avec le cercle anthropologique est la voie que Michel Foucault propose dans les années soixante pour renouveler la philosophie. Son projet est de dépasser la perspective anthropologique qui n'en finit pas de tenter de répondre à la question *qu'est-ce que l'Homme?* et de tout expliquer en passant ou en revenant à l'homme. Cette critique s'affine dans la conclusion de l'ouvrage lorsqu'il s'interroge sur la possibilité pour l'individu d'être à la fois sujet et objet de sa propre connaissance. Dans *Histoire de la folie*, le point de vue critique est plus affirmé encore. La conclusion du livre, intitulée « Le cercle anthropologique », est toute entière consacrée à cet accaparement par l'humain de toutes les expériences. L'insensé de l'âge classique est devenu l'aliéné, celui qui était au dehors s'est vu absorbé, dans la mesure où il renvoie à l'homme une part de sa vérité cachée. La représentation anthropologique de l'univers et de toutes les expériences vécues a tout absorbé, y compris ce qui lui était le plus étranger. Mais ce n'est pas parce que cette catégorie totalisante a imposé son impérialisme qu'il faut lui

attribuer des vertus analytiques absolues. Bien au contraire, Foucault considère qu'il est impossible de philosopher à partir d'une catégorie de pensée que l'on sait fragile, mieux mortelle. Or, dit-il : *Et voilà qu'en ce pli la philosophie s'est endormie d'un sommeil nouveau : non plus celui du dogmatisme mais celui de l'anthropologie. Toute connaissance empirique, pourvu qu'elle concerne l'homme, vaut comme champ philosophique possible où doit se découvrir le fondement de la connaissance, la clef de ses limites et finalement la vérité de toute vérité*²⁴². Ceci a conduit à la centration sur tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'Homme. *Pour réveiller un tel sommeil [...] il n'y a pas d'autre moyen que de détruire jusqu'en ses fondements le quadrilatère anthropologique*²⁴³. Son projet s'énonce alors ainsi: *formaliser sans anthropologiser*.²⁴⁴ Avec *Naissance de la clinique* et *Histoire de la folie*, Foucault trouve sa différence d'approche. Il montre comment de nouvelles pratiques, telles la dissection et l'autopsie, ont renouvelé les formes des connaissances médicales et psychiatriques, ont renouvelé la pensée médicale ; ou comment l'enfermement asilaire a fait apparaître la psychiatrie. Avec *Histoire de la folie*, Foucault saisit la transformation des pratiques asilaires comme *une structure nouvelle d'expérimentation* renouvelant les représentations de la folie et suscitant le savoir psychologique et psychiatrique. La folie dévoile et démontre en effet le désastre des facultés humaines, le désordre d'un langage effondré, le comportement altéré. Nous tenons là, l'un des événements de la constitution de l'homme comme objet de savoir à partir d'une expérience négative : *au moment d'esquisser le destin de la folie pour le XIX^e siècle, Foucault constate avoir en fin de compte écrit « l'histoire de ce qui a rendu possible l'apparition même de la psychologie » [...] la naissance de la psychologie vient s'inscrire à l'intérieur de ce récit de l'expérience moderne de la folie, nous la dirons anthropologique : en ce sens que la folie [...] devient [au XIX^e*

²⁴² FOUCAULT M., *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, p. 352.

²⁴³ *Id.*, *op. cit.*, p. 353.

²⁴⁴ *Id.*, *op. cit.*, p. 359.

siècle] un révélateur de vérités humaines²⁴⁵. A travers *l'Histoire de la folie*, Foucault tente de nous dire que ce rapport historique à la folie fut précisément ce qui a permis à l'homme de se saisir lui-même comme objet scientifique. C'est depuis une expérience anthropologique de la folie qu'une science de l'homme a commencé à s'édifier.²⁴⁶ Ainsi donc, la folie, les sciences qui naissent de la perception scientifique de ce phénomène humain, c'est-à-dire de la folie, participent ou concourent à la naissance de l'homme au XIX^e.

Le sens que la psychologie trouvera dans l'expérience de la folie sera équivalent à celui que la clinique médicale trouvera dans l'expérience de la mort. Comme la psychologie, la clinique médicale se donnera comme science de l'individu. De ce point de vue, comme le reconnaît Frédéric Gros, *La Naissance de la clinique peut faire écho à celle d'Histoire de la folie*²⁴⁷. Les deux ouvrages se recoupent dans l'expérience de la finitude et de la négation. Ils participent de la naissance de l'homme comme objet de science et sont fondatrices des sciences humaines : *Historiquement, les sciences humaines ont trouvé leurs conditions d'émergence dans des expériences où l'homme faisait l'épreuve de sa disparition. Les vérités positives des sciences de l'homme reposent sur des points d'effondrement.*²⁴⁸

La Naissance de la clinique est, selon Foucault, *l'essai d'une méthode dans le domaine si confus [...] de l'histoire des idées.*²⁴⁹ Cette histoire s'appuie essentiellement sur le renouvellement de l'expérience clinique, de ses conditions matérielles et de sa théorisation, elle retrace l'émergence de nouveaux modes de visibilité et d'objectivation. Foucault nous apprend donc que c'est du haut de la mort qu'on peut voir et analyser les dépendances organiques et les séquences pathologiques. Au lieu d'être ce qu'elle avait été si longtemps, *cette nuit où la vie s'efface, où la maladie même se brouille*, elle est douée désormais de ce grand pouvoir d'éclaircissement qui domine et met à jour à la fois l'espace de l'organisme et le

²⁴⁵ GROS F., *Michel Foucault*, pp. 25-26.

²⁴⁶ *Id.*, *op. cit.*, p. 26.

²⁴⁷ *Id.*, *op. cit.*, p. 30.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ FOUCAULT M., *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, p. 197.

temps de la maladie.²⁵⁰ La mort est ainsi démystifiée après que Bichat l'ait relativisée chez Foucault. C'est sous l'angle de la mort que les sciences médicales et la philosophie analysent la maladie. L'éphémère, dans son va-et-vient incessant, dévoile le travail de la finitude. C'est sur la toile de la finitude que se tisse la dynamique conflictuelle, entre une vie qui résiste à la mort et une mort que déchiffre Foucault, adossé sur le vitalisme de Xavier Bichat.

C'est en ce point que *La naissance de la clinique* oriente Foucault sur la voie de recherches prometteuses. Le philosophe se rend compte que l'humain est une catégorie de pensée marquée au sceau de l'histoire, elle est une production et non une essence. Il s'agit d'une catégorie temporaire. Selon Foucault, on a pu penser le monde sans y recourir. Le concept actuel d'homme est un moment dans le savoir, un palier de connaissance franchissable. De plus, la critique de Foucault sur la prégnance anthropologique est présente dès *Naissance de la clinique*, où Foucault souligne l'importance de l'expérience médicale dans le mouvement par lequel l'homme a pris une connaissance positive de lui-même. Autrement dit, l'importance de la médecine dans la constitution des sciences humaines n'est pas seulement méthodologique, elle est aussi ontologique dans la mesure où elle concerne l'être de l'homme comme objet de savoir positif.

Aussi, pour Michel Foucault, *l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science [...] que dans l'ouverture de sa propre suppression : [...] de l'intégration de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu*²⁵¹. Frédéric Gros, en commentant cette citation de Foucault, reconnaît en effet, qu'en dehors des sciences médicales, *historiquement*, les sciences humaines aussi *ont trouvé leurs conditions d'émergence dans des expériences où l'homme faisait l'épreuve de sa*

²⁵⁰ *Id., op. cit.*, p. 146.

²⁵¹ *Id., op. cit.*, p. 199.

*disparition. Les vérités positives des sciences de l'homme reposent sur des points d'effondrement.*²⁵²

Nous tenons déjà, à partir de *La naissance de la clinique*, de bonnes raisons de croire que l'homme est une invention dont la date serait récente, mais poussons notre analyse plus loin. Après avoir utilisé les mots et les questionnements des historiens pour en faire autre chose : le dépassement de la mort comme absolu dans *La naissance de la clinique*, la territorialisation de la raison dans *L'histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault débouche sur l'anthropologie comme moment temporaire de la pensée dans *Les mots et les choses*. C'est dans cet ouvrage que l'on peut aussi s'imprégner de la théorie de la finitude chez Foucault.

En effet, Michel Foucault dans *Les mots et les choses*, décrit une mutation d'épistémè, qui fait basculer l'Occident de l'âge classique de la représentation à l'âge de l'homme, ou de l'histoire. Foucault le suggère, comme transition d'une vision de l'homme comme *déchu* de Dieu, comme fini en tant que créé et dévoyé, à une vision de l'homme comme fini en tant que source de validité, comme simultanément fini et fondement de tout ce qui vaut pour lui. L'effacement de la clarté et de la distinction du discours classique dévoile donc un *homme fini, en lequel s'articulent des processus organiques, des mécanismes de production, des systèmes de conjugaison. La finitude de l'homme s'annonce d'abord dans les positivités des savoirs de l'être vivant, parlant, travaillant [...] La finitude caractérise donc l'objet comme le sujet du savoir : elle est simultanément principe et résultat, ouverture et point d'écrasement.*²⁵³ La problématique de la finitude au XIX^e, est une caractéristique de l'épistémè de ce siècle et du nôtre, comme le fut à la Renaissance la ressemblance du sujet et de l'objet, et avant le XIX^e siècle la représentation du signe (l'être de la représentation est immédiatement représentation de l'être). C'est cette finitude de l'homme qui constitue, à notre époque et selon les dispositions de l'épistémè occidentale actuelle, l'ourlet, le *pli* ou la

²⁵² GROS F., *Michel Foucault*, p. 30.

²⁵³ *Id.*, *op. cit.*, pp. 43-44.

disposition anthropologique des savoirs. C'est fort de cette expérience de la finitude de l'homme, comme fondatrice de l'*épistémè* de cette époque (et quelque part aussi de l'humanisme moderne), que Foucault formule l'hypothèse de la *mort* de l'homme et de la difficulté de penser l'homme hors de cette finitude. Comme l'explique Frédéric Gros, ne pouvant passer outre la problématique de la finitude dans l'étude du fait ou du cas humain, *les chances de penser autrement, hors du lieu anthropologique dessiné par le XIX^e siècle, ne peuvent surgir que de l'annonce d'une disparition prochaine de l'homme. Ce que Nietzsche tentait quand il appelait de ses vœux le surhomme, ce à quoi Foucault s'essayait aussi quand il décrivait l'expérience littéraire comme fondamentalement inhumaine.*²⁵⁴

Finalement, dans la section « L'analytique de la finitude » de son livre, Foucault décrit la finitude humaine comme *remplaçant* en un certain sens l'infini théologique perdu. L'infini théologique *expliquait* la finitude de notre connaissance comme caractéristique du dispositif créé de l'homme et du monde, mais accordait à la représentation une faculté non entachée d'aucune relativité essentielle de dire l'ordre de ce qui est. Nos énoncés déployaient un tableau fidèle des choses, de leurs identités et leurs différences, c'est seulement la pénétration de cette description qui était supposée limitée en raison de la trace infinie du créateur dans la création.

Au XX^e siècle la représentation n'est plus supposée adéquate, elle est notre fenêtre sur un être hétérogène, et la finitude n'a plus un sens relatif et dérivé par rapport à l'infini divin, la finitude est une sorte d'institution encadrant à la fois notre être et notre savoir. D'un côté, elle est la finitude positive, elle correspond à ceci que l'individu ne peut s'identifier que dans la positivité de sa vie, son travail ou son langage, qu'il est de part en part repéré par le fonctionnement objectif de son corps, par l'état public de son insertion sociale et économique, et par le degré d'accomplissement de sa phrase personnelle au sein du système de la langue.

²⁵⁴ *Id., op. cit.*, p. 44.

De l'autre côté, elle est une finitude fondatrice, suivant laquelle l'individu n'arrive à une connaissance de ce qui s'affiche de lui dans un quelconque des trois registres de positivité qu'à partir du versant subjectif de ceux-ci, c'est-à-dire de l'inscription originale de sa subjectivité en ces registres de finitude ; l'individu n'arrive à sa biologie que par son corps, n'accède à ses relations socio-économiques que par son désir, n'enregistre ses productions langagières et leur sens qu'au moyen de son entendement linguistique, de sa faculté parlante. La finitude est alors pour Foucault l'institution de ce doublet, comme ressort régulateur de la représentation, comme régime général d'accès de l'homme à son existence et à la représentation de cette existence. La finitude, en un sens, tient donc le rôle du créateur, elle règle le dispositif du rapport entre l'individu et son monde pour tout le champ anthropologique comme la création divine le faisait. Foucault explicite complètement l'idée que l'homme s'appréhende lui-même comme fini sur le fondement de sa finitude.

Pour clore cette analyse de la finitude, Foucault pense globalement que toute l'*épistémè* moderne tourne autour d'une anthropologie qui renvoie à *un discours sur la finitude de l'homme*. L'homme en soi est un être en carence. Le fait qu'il doive nécessairement travailler (parfois péniblement) pour survivre et tenter d'arrêter momentanément la mort. Cet état de chose annonce que *l'homme est fini, et qu'en parvenant au sommet de toute parole possible, ce n'est pas au cœur de lui-même qu'il arrive, mais au bord de ce qui le limite : dans cette région où rôde la mort, où la pensée s'éteint, où la promesse de l'origine indéfiniment recule.*²⁵⁵

Dans *Les mots et les choses*, les *épistémè* et leurs mutations tournent autour de la question de la fin de l'homme, de la fin de l'humanisme moderne. Cette annonce procurerait à l'homme un stable séjour sur cette terre de laquelle les dieux se sont détournés ou effacés. Pour Foucault, de nos jours, ce n'est pas tellement l'absence ou la mort de Dieu qui est

²⁵⁵ FOUCAULT M., *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, p. 388.

affirmée mais la fin de l'homme. Il se découvre alors que la finitude, la mort de Dieu et le dernier homme ont partie liée.

Le refus des universaux de la pensée est une autre constante épistémologique de Michel Foucault. Le philosophe récuse toute universalisation et tout discours englobant. Il met ainsi à distance *l'esprit des Lumières*, c'est-à-dire la centralité de l'humain, le critère universel de la raison et la croyance au progrès en tant que fondement incontournable de toute pensée. Il exclut le critère absolu de la raison. Foucault, comme un médecin, raisonne modestement, prudemment et éthiquement en terme de cas. Il repousse sans cesse ce qui pourrait laisser croire à la généralité et à de l'universel. Toujours il distingue, il particularise, et, s'il compare, c'est pour mettre à jour des différences de forme et non pour juger en termes positifs ou négatifs. Comme Nietzsche, son maître du soupçon, il incite donc à la plus grande méfiance vis-à-vis des placages, des parachutes interprétatifs et des pronostics. Ce que Michel Foucault place au centre de sa recherche, ce sont *les Régimes de Vérité*. Et il se trouve qu'entre le milieu du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle, *l'épistémè* s'est tournée vers l'homme comme régime de vérité. L'énonciation et la diffusion des discours sur l'homme sont reçus et accueillis comme vrais par les sociétés européennes de cette époque.

Tout phénomène réel ou imaginaire n'existe, ne prend forme qu'au travers des catégories à partir desquelles, au travers desquelles on le pense : la réflexion critique passe donc d'abord par une histoire des concepts. Parler d'histoire des concepts comme méthodologie d'une histoire des systèmes de vérité conduit aussi à envisager le changement. C'est ainsi que Foucault sera amené à penser le fait que l'homme est devenu la principale préoccupation de *l'épistémè*. Aussi, dans un avenir proche, avec l'apparition d'un nouvel *épistémè*, le régime de vérité sera différent et l'étude pourrait ne plus être l'intérêt scientifique primordial. Les sciences humaines, pourraient perdre de ce fait leur rayonnement actuel et se dissoudre dans l'indifférence de la nouvelle *épistémè*. Autrement dit, l'idée de Foucault, est que les

préoccupations du savoir changent. L'*épistémè* s'efface et est remplacée par une autre. Aussi l'homme s'effacera-t-il en devenant archive et sera remplacé par une préoccupation autre. Un régime de vérité autre se substituera à celui centré sur l'homme : dès cet instant, l'homme ne sera plus d'actualité.

Les investigations menées sur les conditions qui ont prévalu à la *Naissance de la clinique* conduiront à la naissance des *Mots et des choses* : *Ouverture sur Les Mots et les choses, en ce sens que Foucault aperçoit dans ce moment qu'il vient de décrire, le socle sur lequel toutes les sciences humaines vont prospérer : sur cette possibilité pour l'homme d'être à la fois le sujet et l'objet de sa propre connaissance.*²⁵⁶ Comme le pense Didier Eribon, Foucault est parvenu à montrer comment s'est instituée la possibilité *d'un savoir sur l'individu, savoir duquel les Mots et les choses se chargeront de dresser l'archéologie : Il restera sans doute décisif pour notre culture, dit Foucault, que le premier discours scientifique tenu par elle sur l'individu ait dû passer par ce moment de la mort. C'est que l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science, il ne s'est pris à l'intérieur de son langage et ne s'est donné en lui et par lui une existence discursive qu'en référence à sa propre destruction : de l'expérience de la déraison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même d'une psychologie ; de la mise en place de la mort dans la science de l'individu.*²⁵⁷

Qu'est-ce

que peut encore signifier la naissance de l'homme ? Comme le dit Foucault, à un moment donné de l'histoire, l'homme surgit comme objet de savoir ; à un moment donné, se dessinait au-dessous de la culture occidentale, une configuration du savoir centrée sur l'homme ; l'homme a été, à cette époque, la configuration souterraine qui a triomphé comme *épistémè* et s'est substituée à d'autres configurations dans la culture européenne : *Ce qui manifeste en tout cas le propre des sciences humaines, on voit bien que ce n'est pas cet objet privilégié et*

²⁵⁶ ERIBON D., *Michel Foucault, 1926-1984*, p. 180.

²⁵⁷ *Ibid.*

*singulièrement embrouillé qu'est l'homme. Pour la bonne raison que ce n'est pas l'homme qui les constitue et leur offre un domaine spécifique ; mais c'est la disposition générale de l'épistémè qui leur fait place, les appelle et les instaure, - leur permettant ainsi de constituer l'homme comme leur objet [...] Les « sciences de l'homme » font partie de l'épistémè moderne comme la chimie ou la médecine ou telle autre science ; ou encore comme la grammaire et l'histoire naturelle faisaient partie de l'épistémè classique.*²⁵⁸ Pour nous répéter, l'homme apparaît donc au tournant des XVIIIe–XIXe siècle comme objet de savoir, selon Foucault, avec la naissance des sciences humaines à partir de l'analytique (kantienne) de la finitude. La naissance de *l'individu*, à partir de l'éclosion des sciences humaines, inaugurerait pour Foucault, une nouvelle compréhension du *sujet*. La naissance de l'Homme inaugurerait le triomphe d'un nouvel ordre. *Les Mots et les choses* était d'abord intitulé *L'Ordre des choses*. La notion d'ordre est importante et essentiellement liée à celle d'épistémè : Selon la *Préface* de cet ouvrage, *l'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé.*²⁵⁹

Selon quel *espace d'ordre* s'est constitué le savoir sur l'homme ? Sur fond de quel *a priori* historique et dans quel élément, de quelle positivité des *idées* ont pu apparaître et se constituer les *sciences* humaines? Il s'agit de cerner l'apparition de l'homme comme d'un nouveau champ épistémologique, comme d'un nouveau paradigmatique, comme un effort pour introduire la *discontinuité* dans l'histoire des idées et des sciences. Autrement dit, nous pourrions avancer que de naissance épistémologique ou l'étude scientifique du paradigme *Homme* qui a débouché sur l'apparition des sciences humaines, participe du grand projet des

²⁵⁸ FOUCAULT M., *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 288.

²⁵⁹ *Id.*, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Préface, p. 11.

savants du XIX^e siècle de se doter d'une histoire générale de la nature et de la culture. L'apparition et la disparition de tout ce qui surgit et persiste traduirait une des principales propriétés de cette finitude et ferait de l'éphémère un destin singulièrement animal. La frontière entre naissance et mort se brouille ainsi au rivage de l'existence et de l'ensemble de ces déterminations. Naissance et mort sont synonymes d'aurore et de crépuscule chez Nietzsche. En d'autres termes, la mort de l'homme signifierait l'épuisement, la fatigue de la volonté de vérité sur l'homme. On pourrait aussi rapprocher cette expression de la critique du discours humaniste après les deux grandes conflagrations mondiales marquées par l'holocauste, la déportation nazie, l'usage (expérimental) de la bombe atomique, l'utilisation des tirailleurs sénégalais comme de la chair à canon ou comme boucliers protecteurs (ou encore comme des gilets pare-balles), et le triomphe de la raison brillant dans les infamies et les ignominies de tout genre.

Dans ces conditions, est-il encore honorable de parler de l'homme ou de fonder une connaissance utile et certaine sur lui ? Les sciences humaines, à l'origine, avaient pour finalité de tout connaître de l'homme et de formuler une vérité totale et définitive sur lui. Prononcer par une formule, la vérité de l'homme. Et à propos de l'idée d'une nature de l'homme, d'en maîtriser, par la raison, les contours et les aspects les plus rebelles. Mais que peut-on encore en dire de sérieux lorsqu'on se rendra compte de l'échec de cette démarche scientifique et du retour probable à une démarche plus modeste, moins prétentieuse et philosophique dans la quête de l'être ?

Comme nous l'avons déjà dit au chapitre réservé au « Sens de l'histoire chez Foucault », l'époque classique considérait qu'il y avait une continuité et un sens dans l'histoire. C'est cette continuité et ce sens qui conféraient aux évènements une intelligibilité. Foucault montre qu'il n'en est rien, car, à certaines époques, une culture (ou une *épistémè*) bascule de ses assises traditionnelles et *en quelques années cesse de penser comme elle l'avait fait jusque-là*

*et se met à penser autre chose et autrement.*²⁶⁰ Le philosophe démontre donc que ce que la culture occidentale se met à penser entre le milieu du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle c'est principalement l'*homme*. Foucault pense que ni l'homme ni ce qui le caractérise ne sont des invariants qui, au dépend de quelques changements, traverseraient les époques. Les recherches de Foucault ont donc tenu à mettre en évidence le caractère essentiellement discontinu de l'ordre du savoir qui tantôt privilégie telle catégorie de savoir plutôt que telle autre.

Aussi les catégories étudiées sont variables et n'ont rien d'éternelles. Dans cette perspective, l'archéologie en entaillant la toile historique, le moment qui fonde le triomphe du discours sur l'homme, en met en évidence le caractère temporaire. Le philosophe pense ainsi que les enquêtes historiques, en situant l'origine de nos représentations et en mettant en lumière les fondements de nos évidences actuelles sur l'homme, ont pour but de nous aider à nous en détacher, à nous rendre inconnus de nous même.

Ainsi, dans l'ordre du savoir, l'homme apparaîtrait-il comme un objet d'étude parmi tant d'autres. Mais pourquoi est-ce seulement à un moment donné que l'homme s'est trouvé problématisé ? Comment un savoir sur l'homme s'est-il manifesté et distingué ? Pourquoi est-ce seulement à un moment que l'homme s'est constitué comme objet de pensée ? Dans quelles conditions ce savoir s'est-il affirmé ? Et quelles sont les conditions de production de ce savoir ? Comment l'homme, le sujet, a-t-il pu se prendre à son tour comme objet ? Autrement dit, comment le sujet occidental se constitue-t-il en devenant objet de savoir pour lui-même ? En nous plaçant sur l'univers thématique foucauldien, il s'agit de savoir comment ce sujet occidental se constitue-t-il quand il s'aperçoit comme fou, quand il se regarde comme patient ou malade, quand il se réfléchit comme être vivant, parlant et travaillant, quand il se surveille, se juge et se punit, quand il se perçoit comme sujet sexuel et quand il se reconnaît

²⁶⁰ *Id., op. cit.*, p. 64.

comme homme de désir ? C'est cet objet d'étude que Foucault se charge de problématiser. Pour le dire plus clairement, il se charge de problématiser la naissance de l'homme comme domaine d'étude.

Foucault suggère de se débarrasser de l'illusion qui consiste à croire que l'étude centrée sur l'homme date de tout temps et qu'elle est continue. Contrairement à la commune renommée, l'homme n'est guère un vieux problème, un problème de toujours, comme on pourrait le croire. Aussi, même si l'avènement des sciences humaines s'articule sur des discours antérieurs, il n'est pas établi qu'elles soient dans un rapport de continuité avec ces discours. Il y a environ deux siècles, ce pourrait donc être la redistribution générale de l'*épistémè* occidentale qui eût suscité le surgissement des sciences humaines et la naissance de l'homme. Foucault soutient donc que les penseurs classiques, ignoraient (scientifiquement) presque tout de l'homme en tant qu'objet empirique. Cet homme, pour les classiques, n'existait pas ou du moins n'était pas scientifiquement pensable. C'est donc au XIX^e siècle qu'il devint subitement l'objet d'un savoir nouveau, contingent, mais aussi précaire en tenant compte de sa finitude inhérente.

Ainsi, l'apparition de l'homme serait-elle nouvelle et sans précédent : *Une chose en tout cas est certaine : c'est que l'homme n'est pas le plus vieux problème ni le plus constant qui se soit posé au savoir humain. En prenant une chronologie relativement courte et un découpage géographique restreint – la culture européenne depuis le XVI^e siècle – on peut être sûr que l'homme y est une invention récente. Ce n'est pas autour de lui et de ses secrets que, longtemps, obscurément, le savoir a rôdé.*²⁶¹ Pour Foucault, l'homme apparaît comme objet d'étude avec l'apparition des sciences humaines.

L'homme pouvait apparaître tout comme il pouvait ne pas apparaître. Son surgissement il y a deux siècles ne découle d'aucun impératif ni exigence. Que la connaissance s'intéresse à

²⁶¹ *Id., op. cit.*, p. 398.

lui ne fut pas une nécessité ; c'est cela que Foucault entend par *l'homme, objet de savoir contingent*. Cet objet de savoir est contingent en ce qu'il ne doit sa naissance qu'à la faveur d'un *changement dans les dispositions fondamentales du savoir*. Cette disposition, c'est celle qui permet ainsi aux sciences humaines d'exister aux espaces interstitiels séparant les sciences exactes des sciences empiriques (à l'instar de l'économie et de la biologie) et de la spéculation philosophique.

Nous rappellerons que pour le philosophe, l'ensemble des idées d'une époque, les catégories de pensée, ne sont en réalité que des problématisations. Ces problématisations sont des façons particulières de poser un problème, dont l'apparition, à un moment donné de l'histoire, est liée à des conditions précises, et dont par conséquent la fin est possible (comme nous le verrons par la suite avec l'hypothèse de la mort de l'homme). Par conséquent, pour le philosophe, il n'y avait aucune certitude qu'il soit caractérisé un jour quelque chose comme l'homme (cette analyse est valable pour d'autres catégories du savoir comme la sexualité, la médecine, la folie, etc.). C'est le concours de certaines circonstances (liées à certaines conditions) particulières et leur agencement temporaire qui ont structuré le discours sur l'homme. Pour Foucault, l'homme aurait pu rester impensable au-delà du XVII^e siècle, et à cette date, les sciences humaines auraient pu ne pas naître. Puisque l'homme était impensable à certaine époque, il n'allait donc pas de soi que naissent les sciences humaines.

La mort de l'homme, la fin prochaine de l'homme, en parcourant ces énoncés, il y a comme une impression de scandale qui se dégage. L'énoncé de *la mort de l'homme* en offenserait plus d'un et porterait probablement atteinte aux droits de l'homme, alors qu'il n'annonçait en réalité qu'une mort de l'homme comme figure, comme pli du savoir ; une mise en cause de la référence *homme* dans les sciences humaines exclusivement. Ce malentendu poussa un psychanalyste à rapprocher *Les mots et les choses* du *Mein Kampf* de Hitler.

Au reste, de quel homme annonce – t – on ou prédirait-on la fin ? Et de quelle fin s'agit-il ? est en droit de se demander tout lecteur de Foucault. Comme le dit Frédéric Gros dans l'introduction générale de l'anthologie de Michel Foucault, *c'est ainsi que le sujet de droit des théories juridiques et l'homme normal des sciences humaines peuvent être réfléchis comme des productions de ce pouvoir disciplinaire qui informe les pratiques, inculque docilité et régularité, normalise les conduites.*²⁶² Autrement dit, pour rester dans ce cadre, il s'agit de l'homme façonné par le pouvoir disciplinaire ; un pouvoir qui s'applique individuellement aux corps à travers des techniques de surveillance (comme nous l'avions décrit au chapitre troisième), des sanctions normalisatrices et une organisation panoptique des institutions punitives. Il s'agit enfin de l'homme normal évalué par la biomédecine. C'est faire preuve de mauvaise foi que de penser que la mort de l'homme se traduit par le trépas ou une quelconque déchéance physique biologiquement ou cliniquement constatée. Cependant la déchéance de l'homme des sciences humaines, se situe au niveau de son épithète *normal* ; cette déchéance traduirait la mise à distance philosophique ou la critique des énoncés positifs de l'homme vrai (*immuables* et définitivement établis) commencées par des disciplines non scientifiques comme la linguistique, l'ethnologie, la philologie, la psychanalyse et certaines philosophies. C'est l'homme connu, cette tour de Babel²⁶³ construite par les sciences humaines, un homme définitivement archivé dans des casiers éclairés ; c'est cet homme mythique qui s'écroule. En fait c'est l'homme *récemment inventé*, l'homme comme évidence épistémologique (et non pas évidemment comme espèce naturelle concrète), s'écroule parce qu'il devient las de ses évidences continuellement ressassées par les sciences humaines. A Frédéric Gros de rajouter que c'est *la disparition de cet homme qui s'annonce dans l'évidence émergente, contemporaine de l'époque des Mots et les Choses, qui voit dans tout phénomène,*

²⁶² *Id.*, *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 19.

²⁶³ La Tour de Babel représente la réalité produite par les sciences humaines qui sont plus le reflet de l'homme tel qu'il devrait être plutôt que l'homme tel qu'il devient.

*de la reproduction biologique au mode capitaliste de production, des règles matrimoniales à celles de l'échange, une affaire de codes, de signes, d'informations, de messages. Tout est langage, tout est communication de signes. Et « l'homme », sous la poussée de ce nouveau système, s'évanouit comme une fumée légère.*²⁶⁴

La première impression qui se dégage de la formule « provocatrice » : *la mort de l'homme*, comme nous l'avions dit en début de chapitre, est la volonté de mettre en évidence l'idée d'achèvement, et d'extérioriser le sentiment (ou de soupçonner) que quelque chose de nouveau est en train de commencer. La philosophie, dit Foucault, s'est endormie aujourd'hui dans un sommeil nouveau : celui de la scientification de l'humain. Foucault pense que l'homme ne peut pas en effet être réduit à la figure qu'en donnent les sciences humaines en tant que sciences positives. C'est en ce sens que *l'homme* disparaît : *l'homme en tant qu'artefact construit à la convergence des sciences positives*. La fin de l'homme est le retour du commencement de la philosophie.²⁶⁵ Cette phrase tellement commentée, caricaturée, détournée de son sens le plus évident, signifie que la philosophie ne saurait se déployer dans le sillon des sciences humaines. La philosophie ne peut ni ne doit s'en tenir au concept *positif* de l'homme, elle ne peut ni ne doit se penser elle-même comme une *science*. La mort de l'homme, à partir de la faillite des sciences humaines ou du déclin de l'anthropologie, serait pour Foucault, une nouvelle compréhension du *sujet*.

En outre, les sciences humaines font et refont la positivité d'un homme dont la psychanalyse et l'ethnologie se sont chargées récemment de défaire. La mort de l'homme s'expliquerait par le fait qu'un homme tant positivé par les vérités ou les certitudes des sciences humaines, est décousu et dissout par les incertitudes, l'imprévision et la contrariété introduite par la psychanalyse et l'ethnologie. Tout ce qui a permis à l'homme d'être reconnu

²⁶⁴ FOUCAULT M., *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., p. 39.

²⁶⁵ *Id.*, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, p. 353.

au sein des sciences humaines, est généralement contesté par ces nouvelles « contre-sciences » que sont la l'ethnologie, la psychanalyse et la linguistique.

La mort de l'homme fait référence à l'usure d'une tablette de valeurs (ou d'une table d'évaluation)²⁶⁶ et sa substitution par un autre système plus prometteur. La *mort de l'homme* traduirait un éclatement périlleux à l'instar de la *mort de Dieu* chez Nietzsche. Didier Eribon pense que : *L'entreprise nietzschéenne pourrait être comprise comme point d'arrêt enfin donné à la prolifération de l'interrogation sur l'homme. La mort de Dieu n'est-elle pas en effet manifestée dans un geste doublement meurtrier qui, en mettant un terme à l'absolu, est en même temps l'assassin de l'homme lui-même. Car l'homme, dans sa finitude, n'est pas séparable de l'infini dont il est à la fois la négation et le héraut.*²⁶⁷

L'une et l'autre ont partie liée avec le dernier homme. C'est dans la mort de Dieu que l'homme (provisoire) pense, existe, se dépasse et disparaît. C'est dans la mort de l'homme que s'accomplirait aussi, selon Didier Eribon, la mort de Dieu. Michel Foucault a essayé de montrer pourquoi l'avènement des sciences de l'homme redouble plus qu'il n'adoucit le traumatisme anthropologique provoqué par les avancées des sciences du vivant : *A travers une certaine forme de biologisme, Nietzsche a retrouvé le point où l'homme et Dieu s'appartiennent l'un à l'autre, où la mort du second est synonyme de la disparition du premier, et où la promesse du surhomme signifie d'abord et avant tout l'imminence de la mort de l'homme [...] De nos jours on ne peut plus penser que dans le vide de l'homme disparu. Car ce vide ne creuse pas un manque; il ne prescrit pas une lacune à combler. Il n'est rien de plus, rien de moins, que le dépli d'un espace où il est enfin à nouveau possible de penser.*²⁶⁸

Dieu et le dernier homme disparaissent avec leurs valeurs pour qu'un homme nouveau surgisse : *Plus que la mort de Dieu, ce qu'annonce la pensée de Nietzsche, c'est la fin de son*

²⁶⁶ Chez Nietzsche, "homme" signifie celui qui évalue. La mort de cet homme signifie l'effondrement de son système de valeurs. Nous pensons que Foucault évoque la mort de l'homme en ayant ce sens à l'esprit.

²⁶⁷ ERIBON D., *Michel Foucault, 1926-1984*, p. 184.

²⁶⁸ FOUCAULT M., *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, p. 353.

meurtrier.²⁶⁹ Plus que la mort de Dieu, ce qu'annonce la pensée de Nietzsche, c'est le déclin du dernier homme ; le plus hideux des hommes, le meurtrier de Dieu. C'est bien dans la mort de Dieu. Dans un texte tiré des *Dits et Ecrits*, Foucault, pour répondre aux nombreuses critiques sur son hypothèse (au ton provocateur comme le fut l'hypothèse de la *mort de Dieu* et le *dernier homme* chez Nietzsche) de *la mort de l'homme*, c'est-à-dire du caractère transitoire des sciences humaines, met en garde la tentation, pour cerner la vie, de faire un rapport unitaire qui essaye de comprendre la vie et l'homme à partir de la vie et à partir de l'homme.

Arrêtons-nous un instant sur ce duo Nietzsche-Foucault à propos de la question qui nous occupe. L'hypothèse foucauldienne de la mort de l'homme autant que l'hypothèse de la surhumanité nietzschéenne ont souvent été accusées d'anti-humanisme et de transcendantalisme, à cause de la tendance de la philosophie de Nietzsche (*Jadis l'esprit était dieu, puis il s'est fait homme et maintenant il se fait même plèbe*) et de celle de Foucault (*L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine*) à chercher à placer quelque chose au-dessus de l'homme.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le plus laid des hommes est celui qui a tué Dieu, celui devant qui Zarathoustra lui-même s'effondre, tant cette vision lui répugne. Dieu était le témoin de l'homme, celui qui voit tout et a pitié de l'homme. Le plus laid des hommes, cet être vengeur, a tué le témoin. On n'adore plus Dieu, désormais que Dieu est mort, on adore l'Homme. Plus précisément, on adore le Peuple. L'Etat, qui dit représenter le Peuple, est la nouvelle idole. On voit ici se profiler chez Nietzsche une critique des régimes où la conscience populaire se perd dans l'idéal de la Nation, qui fera tant de mal à l'Allemagne dans la première partie du XXe siècle. Ainsi, lorsqu'on cessera d'adorer l'homme, de placer

²⁶⁹ ERIBON D., *Michel Foucault, 1926-1984*, p. 184.

l'homme sur un piédestal, le surhomme pourra advenir. Une nouvelle terre pourra apparaître. Zarathoustra est celui qui enseigne le surhomme, et le surhomme est le sens de la terre. Cette terre, c'est l'Eternel Retour. Tout ce qui est advenu reviendra dans la grande année. *Mais votre plus haute pensée c'est de moi que vous devez en recevoir l'ordre, - la voici : l'homme est quelque chose qui doit être surmonté.*

Le nietzschéisme de Foucault réside en partie en ce qu'il pense et retravaille le thème de la fin de l'homme. Dans *Les mots et les choses*, il effectue une archéologie des sciences humaines. A l'aube du XIX^e siècle, une nouvelle figure se profile dans le savoir par discontinuité de l'histoire : celle de l'homme. Jamais auparavant l'homme n'avait été étudié en tant que tel. On avait bien une histoire naturelle, une grammaire générale, et une analyse des richesses, ces trois domaines du savoir étant fondés dans et par la Représentation. Les forces de l'infini envahissaient le savoir. Mais au XIX^e siècle, ces trois domaines se replient sur eux-mêmes, se détachent de la représentation ; la Vie, le Langage et le Travail s'enroulent sur eux-mêmes, donnant naissance à la biologie, à la philologie, et à l'économie politique. Dans leurs interstices va s'insérer un nouvel objet du savoir, l'Être de l'homme, défini comme redoublement empirico-transcendantal (il est à la fois objet de savoir, et ce par quoi se connaissent les conditions de tout savoir). Et cette invention de l'homme, repli des forces de la finitude, va s'accompagner de l'invention des sciences humaines, elles aussi dans l'interstice entre les savoirs.

Chez Foucault, le savoir est aussi bien pouvoir. Ainsi, l'homme, objet de savoir, va aussi devenir substrat de l'exercice du pouvoir. Le XIX^e et le XX^e siècle sont l'époque de ce que Foucault appelle le *pouvoir disciplinaire*. L'invention de l'homme est donc ce qui va permettre l'individualisation de l'exercice du pouvoir. Mais comme chez Nietzsche, l'homme est plongé dans sa finitude, dès le départ. Il est né, il va mourir. Une autre forme viendra prendre sa place, donnant lieu à une nouvelle disposition du savoir et du pouvoir – quelle

sera-t-elle ? On ne peut pas encore le savoir. Tout dépend des forces qui s'empareront de la nouvelle forme, celle qui succède à la forme-Dieu et à la forme-Homme.

Somme toute, l'hypothèse de la mort de l'homme est en entier une critique des sciences humaines; le rejet de l'idée d'une nature humaine et de toutes les idées que sous-tend cette conception. Cette critique des sciences humaines subsume toute la théorie du pouvoir développée par Foucault, dans sa volonté de démasquer la Raison occidentale. Cette facette de la critique de la modernité tente enfin de mettre à nu le vrai visage de l'histoire humaine. Autrement dit, le philosophe, par l'hypothèse de la mort de l'homme, souhaite donner un coup de grâce aux adeptes de la nouvelle « religion » en Occident : ceux qui ont investi leur foi dans le progrès et l'optimisme rationaliste. Peut-être que l'effroyable violence de cette hypothèse leur permettra de comprendre l'importance des violences que subit le corps dans l'*épistémè* en cours dans son impératif de rationalisation systématique.

L'homme dont il s'agit ici est à l'évidence le *dernier homme*, le post moderne. Généalogiquement, l'hypothèse de la mort de l'homme découlerait aussi de la réflexion foucauldienne sur la folie. C'est la prétention de la raison à régir l'entièreté de la vie ; la prétention de la raison à s'inscrire comme la source et le ressort de la normativité qui conduirait cette raison à restreindre la vie dans la loi et à considérer la folie hors la loi. Pourquoi la folie n'expliquerait-elle pas la vie au même titre que la norme ? Une science humaine qui exclue la folie en ne se contentant que de la raison dans la connaissance de l'homme est sans doute condamnée à être dépassée tôt ou tard. Cette réflexion selon laquelle le monologue de la raison (une raison qui cautionne l'enfermement du fou) et de l'homme raisonnable sur la folie et le fou doit prévaloir, conduit ainsi Foucault à remettre globalement en cause tout le savoir de l'homme.

Le philosophe pense que l'intelligibilité de la vie et de l'homme réside dans leur mise à l'épreuve par la maladie, l'anomalie, la monstruosité, la folie, l'illusion, le rêve, la mort, etc.

La folie et la mort, en particulier, constituent deux négations du sujet. C'est cette double négation du sujet qui permet à Foucault de répondre à la question concernant la constitution du sujet occidental. Pour le philosophe, le sujet occidental s'est constitué à partir de la sortie de l'ontologie, et après sa double négation (la raison niant la folie et la vie niant la mort) : *L'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science, il ne s'est pris à l'intérieur de son langage et ne s'est donné en lui et par lui une exigence discursive qu'en référence à sa propre destruction : de l'expérience de la Dérison sont nées toutes les psychologies et la possibilité même de la psychologie ; de la mise en place de la mort dans la pensée médicale est née une médecine qui se donne comme science de l'individu.*²⁷⁰

Sur ce thème de la finitude, voici ce que Foucault répond à ses détracteurs : *On avait pu croire, à peu près à l'époque de Bichat, qu'entre une physiologie étudiant les phénomènes de la vie et une pathologie vouée à l'analyse des maladies on allait enfin séparer ce qui était longtemps mêlé dans l'esprit de ceux qui étudiaient le corps humain pour le "guérir" ; et que, ainsi affranchi de tout souci immédiat de pratique et de tout jugement de valeur quant au bon et au mauvais fonctionnement de l'organisme, on allait enfin développer une " science de la vie " pure et rigoureuse. Mais il s'est avéré qu'il est impossible de constituer une science du vivant sans que soit prise en compte, comme essentielle à son objet, la possibilité de maladie, de mort, de monstruosité, d'anomalie, d'erreur.*²⁷¹

A une époque donnée, c'est une expérience de l'ordre particulière qui organise la diversité des choses. Selon Foucault, c'est cet ordre, doté d'un principe d'organisation interne qui détermine inconsciemment ce qui est le plus important à savoir, ce qui est bon à connaître, à une époque donnée. Nous tacherons de démontrer, comme l'affirme Foucault, que la connaissance de l'homme devint une préoccupation seulement à partir du XIXe siècle mais

²⁷⁰ *Id.*, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, p. 200.

²⁷¹ *Id.*, *Dits et écrits 1954-1988*, Tome III, 1976-1979, p. 437.

pas avant. L'*épistémè* du XIXe siècle mobilisa l'ensemble de la culture occidentale pour le seul intérêt de la maîtrise de l'objet humain. Ainsi, lorsque l'homme cessera d'être l'astre autour duquel tournent des constellations épistémologiques, sa mort ne sera plus, pour ainsi dire, à prouver. Dès cet instant le but de l'*épistémè* occidentale, sa vision du monde s'en trouvera changée. Pour parler en historien, ou pour utiliser le langage de Foucault en archéologue, la naissance (épistémologique) de l'homme devient propice au moment où, à l'aube de l'âge classique jusqu'au début du XIXe siècle s'opèrent des mutations radicales et brutales qui voient disparaître une certaine vision du monde et s'installer une nouvelle, avec sa configuration propre et sa redistribution des connaissances. L'homme naît donc avec l'apparition des sciences humaines. La fonction de ce chapitre est de démontrer le caractère récent de l'idée du sujet humain posé comme un objet d'étude quelconque (le sujet devenant provisoirement et sans doute opportunément objet du sujet). La prise en charge de l'homme comme fait historique, comme on a pu croire et la classer au nombre des évidences, n'est pas permanente. Pour Foucault, la continuité des études sur l'homme n'est qu'une illusion. L'homme est d'abord appréhendé sous le règne du *modèle biologique*. Sous ce modèle, il est surtout question de la psyché, du groupe de la société et du langage de l'homme. Le mode d'être est organique et l'homme est ainsi analysé en terme de fonction. Ensuite vint le *modèle économique* lequel tente d'analyser cet homme baignant dans les conflits générés par toutes ses activités. La découverte du sens caché des choses et de la mise à jour du système de signifiant, fut l'affaire du *modèle philologique et psychanalytique*. Ainsi, est-il aisé de comprendre comment Comte, Marx et Nietzsche annoncent Freud. C'est ainsi que l'avènement des sciences humaines, s'il s'articule sur des discours antérieurs, n'est pas avec eux dans un rapport de continuité. Il est le fait d'une émergence soudaine et éruptive, rendue possible, selon Foucault, il y a deux siècles, par une redistribution générale de l'*épistémè* occidentale : *Il y aurait donc à un niveau très enfoncé une historicité de l'homme qui serait à*

*elle-même sa propre histoire mais aussi la dispersion radicale qui fonde toutes les autres. C'est bien cette érosion première que le XIX^e siècle a cherché dans son souci de tout historiser, d'écrire à propos de toute chose une histoire générale, de remonter sans cesse dans le temps, et de replacer les plus stables dans la libération du temps [...]. A partir du XIX^e siècle, ce qui vient à la lumière, c'est une forme nue de l'historicité humaine, - le fait que l'homme en tant que tel est exposé à l'évènement. De là, le souci soit de trouver des lois à cette pure forme [...] soit de la définir à partir du fait que l'homme vit, que l'homme travaille, que l'homme parle et pense : et ce sont les interprétations de l'Histoire à partir de l'homme envisagé comme espèce vivante, ou à partir des lois de l'économie, ou à partir des ensembles culturels*²⁷². Il est donc question de la naissance de l'homme. Foucault fait coïncider cette naissance avec la structuration des modèles biologique, économique, philologique et linguistique, comme modèle d'analyse du fait spécifiquement humain. Nous aurons à montrer que, pour la pensée classique, en effet, l'homme, dans le sens où il est un objet empirique, c'est-à-dire un objet de science possible, n'existe pas. Ce que Foucault veut montrer c'est que l'homme n'était pas pensable jusqu'au XVIII^e siècle. Au XIX^e siècle, il devient tout à coup l'objet d'un savoir, l'objet d'un savoir nouveau comme l'affirme encore Foucault dans la dernière page de *Les Mots et les choses*.²⁷³

Il sera aussi important de montrer que l'homme n'apparaît pas uniquement comme un objet de savoir nouveau, il est surtout un objet de savoir contingent. En effet, cet objet de savoir qui peut être ou ne pas être devrait sa naissance, selon le philosophe, qu'à *un changement dans les dispositions fondamentales du savoir*. Cette disposition, c'est celle qui permet aux sciences humaines d'exister aux points de jonctions (ou interstices) des sciences exactes, des sciences humaines et sociales telles que la linguistique, la biologie, l'économie, et de la réflexion philosophique.

²⁷² *Id.*, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, pp. 381-382.

²⁷³ *Id.*, *op. cit.*, p. 398.

Il sera utile de signaler que l'homme apparaît enfin chez Foucault comme un objet non plus de savoir nouveau et contingent mais aussi comme un objet de savoir précaire ; un objet de savoir non pas épuisable mais passager. Pour peut que change le socle actuel de l'*épistémè* occidentale ; pour peu que disparaisse la configuration actuelle de la culture occidentale, celle qui a donné naissance *au dernier homme*, la figure de l'homme pourrait ne plus intéresser les buts poursuivis par le savoir ; cela n'exclut guère qu'il s'y intéresse ou revienne à cet objectif en d'autre temps. Globalement ce chapitre montrera que la constitution du sujet occidental comme objet de savoir prend date au XIX^e siècle où elle fut un évènement sans précédent. Cet évènement de l'homme comme objet de savoir passager, les dispositions du savoir n'étant pas immuables, pourrait prendre fin et la connaissance de l'homme comme préoccupation de l'*épistémè* pourrait laisser la place à d'autres préoccupations, et devenir ainsi secondaire. C'est dans ce sens que Foucault entend la mort de l'homme qui continuerait de monopoliser l'actualité épistémologique et historique comme objet de pouvoir. Si l'homme quittait la scène de l'*épistémè*, comme il y est apparu, *si par quelque évènement dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse*, l'*épistémè* pourrait basculer, comme il le fit au tournant du XVIII^e siècle le sol de la pensée classique, alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable.²⁷⁴ La mort de l'homme est avant tout la rupture de Foucault avec le discours humaniste, incapable de se penser historiquement. L'annonce de la mort de l'homme réduit en discours fascisant (tout comme fut jugé d'hérétique la mort de Dieu) est un fâcheux malentendu. Cette annonce a été mal comprise. Le philosophe français, en usant d'une formule provocante, se permet simplement de signaler et de repérer le changement de discours de ses contemporains. Il s'étonne qu'ils soient encore béatement humanistes. Ils sont humanistes jusqu'au moment où ils devient possible, après de grandes époques de déception de la raison, d'être en rupture et

²⁷⁴ *Ibid.*

de penser les implications assujettissantes des sciences de l'homme. Ainsi, par la mort prochaine de l'homme, Foucault formulerait ainsi le vœu que l'homme se libère et s'offre les perspectives d'une pensée nouvelle. Lui-même en donne l'exemple en proposant le mode de penser archéologique qui permettrait de rompre avec le discours en place dans les sociétés occidentales contemporaines. Son archéologie du savoir ou des sciences humaines est déjà une volonté de donner un nouveau visage à la modernité. Non plus un visage divin et immuable, mais un visage critique et provisoire. Cette position critique ou archéologique, permettrait de se mettre en écart, d'observer le *pathos de la distance*, de critiquer le visage anthropologique de la sainte modernité qui s'est imposé. La mise à mort de l'homme comme réalité immémoriale est inséparable d'une déstabilisation du savoir : soumis à des a priori historique, celui-ci doit renoncer au statut d'une connaissance objective ; un savoir n'a de sens, c'est-à-dire de chance d'être reconnu comme tel, que s'il s'inscrit dans la structure préalable d'un dispositif de connaissance, structure que Foucault a désigné en forgeant le concept d'*épistémè*. La mort de l'homme annonce donc en filigrane l'apparition d'un nouveau socle du savoir qui se démarquera du socle de savoir ou de l'*épistémè* actuelle.

La figure de l'homme comme forme du savoir naît de la rencontre avec le pouvoir. Si cette figure de l'homme déjà s'efface, comme Dieu s'est effacé, c'est que l'humain se trouve dès à présent confronté et combiné à d'autres forces du dehors. La vie s'ouvre sur le code génétique, le travail sur l'informatique, le langage sur les agencements de la littérature moderne, partout, le fini produit de l'illimité. Du coup, cette mort de l'homme n'est pas triste. *Retenons nos larmes*, disait Foucault. Et il n'y a pas de contradiction avec l'engagement politique : la mort de l'homme libère dans *l'humain* des forces de vie qui y étaient emprisonnées par la figure transitoire de l'homme. Nietzsche, en parlant du surhomme, n'a jamais dit autre chose. Foucault non plus.

Aussi la critique de l'homme par Michel Foucault est-elle à concevoir comme un discours de libération de la servitude de la norme institutionnelle. Michel Foucault annonce la mort de l'homme en constatant que le dispositif pratique et théorique mis en œuvre par les idéologies crée un leurre dont la fonction consiste à légitimer une pratique de pouvoir et du contrôle social. L'idée de la mort de l'homme n'affirme aucun nihilisme, mais critique la nature du pouvoir qui vise à faire du sujet un sujet du pouvoir.

C'est cela le sens profond de la mort de l'homme : la possibilité d'un regard à visage post-humaniste. C'est peut-être l'hypothèse d'une *invention récente de l'homme* qui aurait conduit Foucault à interroger épistémologiquement le savoir et de se mettre à chercher les sources de la modernité. Il se trouve qu'avant le XIX^e siècle, on ne parlait jamais de l'essence de l'homme. On parlait d'une *nature humaine*, qui était en présupposition réciproque avec la Nature. Au XVI^e siècle, cela prenait par exemple la forme de la correspondance du microcosme au macrocosme. Autant dire tout de suite que l'homme était à l'image de Dieu.

L'homme était comme une figure négative, il était ce qui n'était pas dieu. L'homme n'intéressait personne, parce que le savoir de l'époque n'était pas disposé pour. En revanche l'homme a gagné sa positivité au XIX^e siècle, grâce, entre autre, à l'invention du transcendantal kantien. Foucault définit l'homme comme un redoublement empirico-transcendantal né de l'éclatement de la représentation. Il faut bien se rendre compte que ce n'est pas parce que l'homme n'était pas une figure positive du savoir qu'il n'y avait pas de savoir ou de pouvoir. L'homme est une disposition du savoir, l'individu est un objet du pouvoir. Avant que ne se mette à exister un être de l'homme, ont existé un être du savoir et un être de pouvoir.

CONCLUSION

CONCLUSION

La nature de l'histoire chez Foucault est pluraliste. Michel Foucault repousse toute sorte d'histoire totalisante, tout type d'histoire globale qui vise à uniformiser la multiplicité. Cette histoire renvoie toujours à un noyau unique qui totalise la vie et qui met en marche l'ensemble des manifestations. Cette critique atteint la notion d'*épistémè* qui désormais n'apparaîtra plus aussi unitaire, en répondant à une mutation en bloc, mais comme un espace de dispersion, un champ ouvert et sans doute indéfiniment descriptible de relations.

La généalogie foucauldienne étudie les formations historiques de l'individu, ses *problématisations*, ses pratiques sans doute, mais en s'appuyant sur des textes, sur une rationalité, sur un *ordre du discours*, comme les rites s'appuient sur des mythes. Le généalogiste considère qu'il n'y a rien derrière les choses et que s'il y a quelque chose, ce n'est que pure invention ou artifice. Le sujet, la raison et le progrès, qui représentent des idoles modernes et la terre promise de l'histoire traditionnelle et des historiens, sont désacralisés par l'histoire foucauldienne.

Foucault essaie de montrer à partir de quelle *technè* s'est formé le sujet. Et comment, à partir des technologies d'assujettissement ou de subjectivation, techniques visant directement le sujet comme liberté, le sujet est devenu un objet de connaissance. Il montre comment l'individu se constitue en passant par l'appareil de production (anonyme) du pouvoir, lui-même façonné et modifié au cours de cette mise en circulation de l'individu. Le pouvoir en produisant un sujet, en visant ce sujet comme sujet (assujettissement), rencontre aussi une résistance fréquente du sujet (subjectivation). Le passage des régimes monarchiques aux démocraties biopolitiques a été marqué par des crises, des servitudes et des soumissions historiques qui ont servi (tant bien que mal) au renouvellement, aux ruptures et à la

valorisation de la subjectivité occidentale de sa forme médiévale, et de sa soumission à un pouvoir religieux-moral déterminé.

Pour Foucault la subjectivité n'est pas quelque chose de donné, c'est une invention, et elle existe toujours au bout des constructions dont nous devons retrouver la stratégie et les artifices : *il n'y a paradoxalement aucun événement constitutif [...] il y a des événements du passé qui ont contribué à faire de nous ce que nous sommes aujourd'hui.*²⁷⁵

Nous avons pu découvrir comment toute invention peut être aussi bien un instrument du pouvoir (assujettissement) que de libération (résistance). Pour Foucault il n'y a pas de sujet donné de connaissance, celui-ci étant un effet de certaines relations de pouvoir. Le corps aussi bien que l'âme, ces trésors féconds des qualités humaines, sont des effets et des instruments du pouvoir. L'histoire du corps est l'histoire du pli de ses forces, de sa lente colonisation. En attirant l'attention sur les conditions pratiques du sujet, c'est à une production de soi consciente qu'il nous invite (souci de soi).

S'il y a bien une dialectique entre pouvoir étatique ou pratiques de pouvoir et l'individu, nous, dominés et dominants participons tous au pouvoir, à la reproduction du système. Le pouvoir, chez Foucault, ne passe pas par la propriété mais par son exercice. Ses effets sont le résultat toujours mobile et inégal de la disposition des forces dans le tissu des relations. Chez Foucault, l'appareil de l'Etat est le point terminal des relations de pouvoir. Le pouvoir est un choc entre des forces, une relation mobile, et l'Etat en est un effet. L'Etat agit comme caisse de résonance mais il n'explique pas le pouvoir, il le présuppose. Foucault accepte que l'Etat reproduise et non pas qu'il produise. Pour Foucault, l'intention politique qui guide le généalogiste est la rupture des chaînes qui lient la vérité à l'exercice politique du pouvoir.

Foucault remarque un changement dans l'exercice du pouvoir dans la transition vers l'ordre moderne. Le passage du châtiment suppliciant au châtiment disciplinant implique une

²⁷⁵ MONOD J.-C., « La réforme comme événement constitutive: modernité, subjectivité, actualité », *Habermas et Foucault, Parcours croisés, confrontations critiques*, p. 95.

révolution dans les techniques du pouvoir. Une modification de ses fonctions qui sont désormais de contrôle, de vigilance et d'incitation des corps. Foucault démontre d'abord que le pouvoir n'est pas que répressif et stérile en invention, dans son ambition de maîtriser de l'individu et des populations et de les gouverner du dedans, par la norme et du dehors, par la loi, il produit du discours et suscite des savoirs. En voulant contrôler l'individu dans l'optique de le maîtriser (au dehors et au dedans), de corriger ses déviances (à la loi), ses écarts (à la norme) ou de les prévenir, le pouvoir invente toujours des techniques de contrôle qu'il affine continûment en fonction des aléas de la nature. Foucault considère que la naissance de la police, l'organisation du capitalisme, la mise en place des techniques urbanistiques, l'essor des disciplines médicales, etc., dérivent d'une volonté d'*orthopédie sociale*. Le *quadrillage* des corps et leur investissement politique, dans un but de pouvoir, ont créé des savoirs.

Le pouvoir-savoir organise les forces du corps et les accroît. Puis progressivement, il administre la vie à partir du dispositif de la sexualité. L'Etat produit enfin les guerres, les massacres, le racisme au nom de *la vie, de la survivance, des corps et de la race*.

L'extension des biopouvoirs ouvre à une réponse biopolitique de la société : non plus les pouvoirs sur la vie, mais la puissance de la vie comme réponse à ces pouvoirs ; en somme, cela ouvre à l'insurrection et à la prolifération de la liberté, à la production de subjectivités et à l'invention de nouvelles formes de luttes. Quand le capital investit la vie entière, la vie se révèle comme résistance. C'est donc sur ce point que les analyses foucauldienne du retournement des biopouvoirs en biopolitique ont influencé les nôtres sur la genèse de l'empire : en somme, quand les nouvelles formes du travail et de luttes, produites par la transformation du travail matériel en travail immatériel, se révèlent comme productrices de subjectivité, comme la résistance au biopouvoir et la construction de nouveaux styles de vie. Après la mort de Dieu, nous assistons à la renaissance de l'homme. Mais il ne s'agit pas d'un nouvel humanisme ; ou plus exactement il s'agit de réinventer l'homme au sein d'une

nouvelle ontologie : c'est sur les ruines de la téléologie moderne que nous récupérons un *telos* matérialiste. Maintenant, vu le vieillissement de l'Europe, la question est de savoir : comment parvenir à la servitude volontaire dans des sociétés qui se peuplent lentement. Comment faire pour que ces corps subtils soient maîtrisables, efficaces et qu'ils se constituent, de plus, comme cibles faciles du savoir ? La bio-politique en encourageant l'analyse, la manipulation des corps dans un objectif de production qualitative de la subjectivité, ne remet-elle pas en question le droit de résistance naturel qui permettrait au citoyen de se défaire de tout pouvoir étranger à la vie ? Les manipulations génétiques et l'usage des anthropotechnologies et le recours aux biotechnologies pour le contrôle physique et biologique des populations, permettraient de décider politiquement du devenir de l'espèce humaine. En effet, si l'individu n'oppose pas une résistance suffisante et fréquente, la planification explicite des caractéristiques de l'espèce humaine en vue d'établir sa « domestication » sur des bases nouvelles serait effective. Dans tous les cas, l'aube d'une ère nouvelle à tendance posthumaniste s'annonce. Les biopouvoirs tentent de réguler l'espèce humaine en la domestiquant ou en apprivoisant ses instincts sauvages (et dangereux) et ses pulsions de révolte par des moyens plus médicaux (et chirurgicaux) que culturels et juridiques. Mais l'apparition de la culture de masse, de la télévision, puis des nouvelles technologies des réseaux numériques, qui sont utilisés comme technologies biopolitiques envisageant de rendre l'individu plus gouvernable, devraient également servir la volonté de l'individu de mieux s'informer, résister et refuser un genre de vie qui ne lui convient guère. Tout cela n'est-il pas le symptôme de l'impuissance des valeurs humanistes, la mutation de l'identité humaine, la sénescence de la notion de dignité humaine et le basculement dans une nouvelle *épistémè* ?

Concernant la mort de l'homme, Michel Foucault explique comment l'*épistémè* de l'Occident s'est retrouvée, après la mort de Dieu, dans le vide, lequel vide se traduirait

comme une béance ontologique qui conduirait l'homme vers sa disparition en tant que figure centrale du savoir moderne.

Enfin, les possibilités ouvertes par la biologie contemporaine sous sa forme de savoir pouvoir, créent les conditions de possibilité d'un surpouvoir, lequel dispose des moyens, et qui sans éthique, pourrait être amené à instrumentaliser et à assujettir davantage l'individu. Ce qui a motivé la création des sciences de l'homme a été la finitude et la mort, mais il y a lieu de se demander si les méfaits des biotechnologies utilisées par le biopouvoir ne développent pas de la fragilité. Et de la finitude naturelle ne risque-t-il pas de s'ajouter une finitude artificielle ?

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Michel Foucault

- *Maladie mentale et personnalité*, Paris : PUF, 1954.
- *Maladie mentale et psychologie*, Paris : PUF, 1995 (1954).
- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard, 1976 (1961).
- *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris : PUF, 1988 (1963).
- *Raymond Roussel*, Paris : Gallimard, 1972 (1963).
- *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1966.
- *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, 1976 (1969).
- *L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris : Gallimard, 1999 (1971).
- « *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère* » : un cas de parricide au XIXe siècle, Paris : Gallimard ; Julliard, 1973.
- *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris : Gallimard, 1975.
- *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir*, Tome I, Paris : Gallimard, 1976.
- *Le Désordre des familles, lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, présenté par FARGE A. et FOUCAULT M., Paris : Gallimard ; Julliard, 1982.
- *Histoire de la sexualité, L'usage des plaisirs*, Tome II, Paris : Gallimard, 1984.
- *Histoire de la sexualité, Le souci de soi*, Tome III, Paris : Gallimard, 1984.
- *Résumé des cours : 1970-1982*, Paris : Julliard, 1989.
- *Dits et écrits : 1954-1988*, Tome I, 1954-1969, Paris : Gallimard, 1994.
- *Dits et écrits : 1954-1988*, Tome II, 1976-1988, Paris : Gallimard, 2001.
- *Dits et écrits : 1954-1988*, Tome III, 1676-1979, Paris : Gallimard, 1994.
- *Dits et écrits : 1954-1988*, Tome IV, 1980-1988, Paris : Gallimard, 1994.
- « *Il faut défendre la société* » : cours au Collège de France (1975-1976), Paris : Gallimard ; Seuil, 1997.
- *Les anormaux : cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris : Gallimard ; Seuil, 1999.
- *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris : Gallimard ; Seuil, 2001.

- *Le pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris : Seuil ; Gallimard, 2003.
- *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris : Gallimard ; Seuil, 2004.
- *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris : Seuil, 2004.
- *Sept propos sur le septième ange*, Fontfroide-le-Haut : Fata Morgana, 1986.

Articles de Foucault

- « Préface à la Transgression », *Critique*, n° 195-196, pp. 751-769, août/sept. 1963.
- « La Prose d' Actéon », *La Nouvelle Revue Française*, n° 135, pp. 444-459, mars 1964.
- « La Pensée du Dehors », *Critique*, n° 229, pp. 523-546, juin 1966.
- « Réponse à une question », *Esprit*, n° 371, pp. 850-874, mai 1968.
- « Sexualité et politique », *Combat*, n° 9274, p. 16, 27-28 avr. 1974.
- « Nietzsche, La généalogie, L'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, pp. 145-172, Paris : PUF, 1971.
- « Des questions de Michel Foucault à Hérodote », *Hérodote*, n° 3, p. 9-10, juil. /sept. 1976.
- « La poussière et le nuage », *L'impossible prison, Recherche sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*, Paris : Seuil, pp. 29-39, 1980.

Biographie et Anthologie de Foucault

ERIBON D., *Michel Foucault, 1926-1984*, Paris : Flammarion, 1989.

FOUCAULT M., *Philosophie, Anthologie*, établie et présentée par DAVIDSON A.I. et GROS F., Paris : Gallimard, 2004.

Publications collectives sur Foucault

BROSSAT A., *Michel Foucault, Les jeux de la vérité et du pouvoir*, Etudes transeuropéennes, Nancy : Presses universitaires de Nancy, 1994.

CUSSET Y., HABER S., *Habermas et Foucault, Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris : CNRS Editions, 2006.

ZANCARINI J.-C., *Lectures de Michel Foucault*, vol. 1, *A propos de « Il faut défendre la société »*, Lyon : ENS Editions, 2001.

Revue et Entretien

- « Michel Foucault : du monde entier », *Critique*, n° 471-472, p. 790, Août-Septembre 1986.
- BODEI R., « Foucault : pouvoir, politique et maîtrise de soi », *Critique*, n°471-472, Tome XLII, août-septembre 1986.
- CHOMSKY N. et FOUCAULT M., *Sur la nature humaine : comprendre le pouvoir : interlude*, Bruxelles : les Editions Aden ; Paris : les Belles Lettres, 2006.
- DELEUZE G., « Un écrivain non : un nouveau cartographe », *Critique*, n° 343, Tome XXXI, Déc. 1975.

Littérature secondaire

- ADORNO F. P., *Le style du philosophe : Foucault et le dire-vrai*, Paris : Kimé, 1996.
- AL TABARI A. J., *Tārīkh al-Rusul Wa al-Mulūk*, Caire : Dar Al Ma'aref, 1960.
- ALTHUSSER L., *Pour Marx*, Paris : François Maspero, 1968 (1965).
- ARON R., *Introduction à la philosophie de l'histoire, essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris : Gallimard, 2002 (1986).
- BACHELARD G., *Le nouvel esprit scientifique*, Paris : PUF, 1960 (1934).
- BACHELARD G., *La philosophie du non, essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris : PUF, 1966 (1940).
- BACON F., *Valerius Terminus : de l'interprétation de la nature*, Paris : Méridiens Klincksieck, 1986.
- BACON F., *Essai de morale et de politique*, Paris : l'Arche, 1999.
- BARRET-KRIEGEL B., *L'état et les esclaves, Réflexions pour l'histoire des états*, Paris : Payot, 1997.
- BLANCHE R., *Le Rationalisme de Whewell*, Caen : Imprimerie Caennaise ; Paris : Alcan, 1935.
- BLANCHE R., *La science actuelle et le rationalisme*, Paris : PUF, 1967.
- BLANCHOT M., *Foucault tel que je l'imagine*, Fontfroide-le-Haut : Fata Morgana, 1986.
- BRAUDEL F., *Ecrits sur l'histoire*, Tome I, Paris : Flammarion, 1977.
- BRAUDEL F., *Ecrits sur l'histoire*, Tome II, Paris : Flammarion, 1990.
- BRUNSCHVICG L., *Etapas de la philosophie mathématique*, Paris : Alcan, 1922 (1912).
- CANGUILHEM G., *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris : J. Vrin, 1970 (1968).
- CASSIRER E., *Le mythe de l'Etat*, Paris : Gallimard, 1993.

- CHATELET F., *Hegel*, Paris : Seuil, 1968.
- COMTE A., *Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité*, Paris : Fayard, 2000.
- DE CERTEAU M., *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard, 1988 (1975).
- DELEUZE G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris : PUF, 1962.
- DELEUZE G., *Foucault*, Paris : Ed. de Minuit, 2001 (1986).
- DERRIDA J., *L'écriture et la différence*, Paris : Seuil, 1967.
- DESCARTES R., *Méditations métaphysiques*, Paris : Hachette, 1996.
- DESANTI J.-T., *Le Philosophe et les pouvoirs : entretiens avec LAINE P. et BARRET-KRIEGEL B.*, Paris : Calmann-Lévy, 1976.
- DREYFUS H. et RABINOW P., *Michel Foucault, Un parcours philosophique, Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris : Gallimard, 1984.
- ERASME D., *Eloge de la folie*, Paris : Ed. de Cluny, 1947.
- EWALD F., « Foucault et l'actualité », *Au risque de Foucault*, Paris : Editions du Centre Pompidou, pp. 203 sq., 1997.
- FERRY L., RENAUT A., *La Pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris : Gallimard, 1985.
- FORTIER F., *Les stratégies textuelles de Michel Foucault : un enjeu de véridiction*, Québec : Nuit blanche, 1997.
- GROS F., *Michel Foucault*, Paris : PUF, 1996.
- HABERMAS J., *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris : Gallimard, 1988.
- HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Paris : J.Vrin, 1982.
- HOBBS T., *Léviathan*, Tome VI-2, Paris : J. Vrin ; Dalloz, 2004.
- HUSSERL E., *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris : Gallimard, 1976.
- KOFMAN S., *Nietzsche et la métaphore*, Paris : Payot, 1972.
- KREMER-MARIETTI A., *Foucault et l'archéologie du savoir*, Paris : Seghers, 1974.
- MERQUIOR J. G., *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, Paris : PUF, 1986.
- NIETZSCHE F. W., *Le gai savoir*, Paris : Hachette, 1987.
- NIETZSCHE F. W., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris : Gallimard, 1975.
- NIETZSCHE F.W., *La généalogie de la morale*, Paris : Gallimard, 1987 (1971).
- NIETZSCHE F. W., *La volonté de puissance*, Paris : Gallimard, 1995 (1935).
- PIAGET J. W. F., *Six études de psychologie*, Paris : Gallimard, 1987.

POL-DROIT R., « Foucault, Deleuze et la pensée du dehors », *Le Monde*, 5 septembre 1986.

RAJCHMAN J., *Michel Foucault : la liberté de savoir*, Paris : PUF, 1987.

REVEL J., *Le vocabulaire de Foucault*, Paris : Ellipses, 2002.

RICOEUR P., *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris : Seuil, 1965.

SHERIDAN A., *Discours, Sexualité et Pouvoir : initiation à Michel Foucault*, Bruxelles : Mardaga, 1985.

VAYSSE J.-M., *Hegel, Temps et Histoire*, Paris : PUF, 1998.

VEYNE P., « Foucault révolutionne l'histoire », *Comment on écrit l'histoire*, Paris : Seuil, 1978.

VICO J.-B., *Principes de la philosophie de l'histoire*, Paris : Colin, 1963.

Dictionnaires

GODIN C., *Dictionnaire de philosophie*, Paris : Fayard ; Edition du temps, 2004.

COMTE-SPONVILLE A., *Dictionnaire de la philosophie*, Paris : Encyclopaedia universalis ; Albain Michel, 2000.

DUROZOI G. et ROUSSEL A., *Dictionnaire de philosophie*, Paris : Nathan, 1997.

KUNZMANN P., BURKARD F.-P., WIEDMANN F., *Atlas de la philosophie*, Paris : Librairie Générale Française, 1993.

LALAND A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris : PUF, 1988.

LE PETIT ROBERT DE LA LANGUE FRANCAISE, Paris : Dictionnaires Le Robert, 2000.